კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს
ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

KORNELI KEKELIDZE GEORGIAN NATIONAL
CENTRE OF MANUSCRIPTS

თბილისი • TBILISI
2021

THE CAUCASUS

BETWEEN EAST AND WEST, II

Historical and Philological Studies in Honour of **Zaza Aleksidze**

კავკასია

აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის, II

ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი
მიძღვნა **ზაზა ალექსიძის** დაბადების 85 წლისთავისადმი

რედაქტორი	**დალი ჩიტუნაშვილი**
საგამომცემლო ჯგუფი	**ნიკოლოზ ალექსიძე** **ხათუნა გაფრინდაშვილი** **ნათია დუნდუა** **ირმა ხოსიტაშვილი**
გარეკანის დიზაინი	**ვლადიმერ პერანიძე**
დამკაბადონებელი	**თამთა ჯანაშია**

Editor	**Dali Chitunashvili**
Editorial team	**Nikoloz Aleksidze** **Khatuna Gaprindashvili** **Natia Dundua** **Irma Khositashvili**
Book cover design	**Vladimer Peranidze**
Text layout	**Tamta Janashia**

ISBN 978-9941-9730-7-9
DOI:10.51.36.4/26679604.jcpr.2021.v02

© კორნელი კეკელიძის სახელობის
საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 2021



შინაარსი

JOST GIPPERT
Preface 11

ნინო აფციაური, ნათია ჩანტლაძე, დალი ჩიტუნაშვილი
ზაზა ალექსიძე – ქრისტიანული კავკასიის ისტორიის დიდი მესაიდუმლე 14

ზაზა ალექსიძე – ბიბლიოგრაფია 18

I. ისტორია, წყაროთმცოდნეობა, ეპიგრაფიკა
History, Source study, Epigraphy

ზაზა აბაშიძე / ZAZA ABASHIDZE
ავტოკეფალია / Autocephaly 37

გიორგი გაგოშიძე / GIORGI GAGOSHIDZE
დავით აღმაშენებლის დროინდელი წარწერები სამშვილდის დარბაზულ ეკლესიაზე / Inscriptions of the Period of David the Builder on the Hall Church of Samshvilde 46

GÉRARD DÉDÉYAN
La coopération arméno-géorgienne à l'époque de l'Empire mongol, sous le regard de Grigor d'Akner 68

დარეჯან კლდიაშვილი, მაია დიასამიძე /
DAREJAN KLDIASHVILI, MAIA DIASAMIDZE
1668 წლის 4 იანვრის დიდი მიწისძვრა სამხრეთ კავკასიაში /
1668 January 4 Large Earthquake in the South Caucasus 79

JEAN-PIERRE MAHÉ
La liste des rois païens dans la Conversion du Kartli: Originalité et cohérence rédactionnelle 106

ნათია ჩანტლაძე / NATIA CHANTLADZE
ძველი სომხური წერილობითი წყაროები პეტრე იბერის შესახებ /
Old Armenian literary sources on Peter the Iberian 118

გიორგი ჭეიშვილი / GIORGI TCHEISHVILI
გიორგი და არავესი (ნარკვევი ქვემო ქართლის ისტორიული გეოგრაფიიდან) /
Georg and Arewes: Studies in Historical Geography of Kvemo (Lower) Kartli 132

II. ფილოლოგია
Philology

ენრიკო გაბიძაშვილი / ENRIKO GABIDZASHVILI
ქართული მეტაფრასტიკა ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის ისტორიის ფონზე /
Georgian Metaphraseis in light of the history of Byzantine Hagiography 141

ხათუნა გაფრინდაშვილი / KHATUNA GAPRINDASHVILI
იოანე ბოლნელის ჰომილიათა შემცველი უცნობი პალიმფსესტური ხელნაწერი (H-1816a) / An Unknown Palimpsest Containing the Homilies of Ioane Bolneli (H-1816a) 162

JOST GIPPERT
Old Georgian barsabon-i 179

მაია მაჭავარიანი / MAIA MATCHAVARIANI
მასალები წმინდანთა ხსენებების კალენდრების ისტორიისათვის / Materials for the History of the Calendars of the Saints' Feast Days 197

ნინო მელიქიშვილი / NINO MELIKISHVILI
წმ. ანდრია კრიტელის ღვთისმშობლის მიცვალებისადმი მიძღვნილი სამი ჰომილიის წმ. ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი და მისი სტრუქტურა ბერძნულ წყაროსთან მიმართებით / St Euthymios the Athonite's Translations of Three Homilies by St Andrew of Crete on the Dormition of the Mother of God and its Structure in Relation to the Greek Source 221

მაია რაფავა / MAIA RAPHAVA
ქართულ-სომხური ლიტერატურული ურთიერთობანი XVIII საუკუნეში / Georgian-Armenian literary relations in the 18th century 246

FR. CHARLES RENOUX
Le Lectionnaire Géorgien palimpsest N/Sin.georg. 55 (Xe-XIe s.): Une Visée Christologique 257

თამარ ოთხმეზური / THAMAR OTKHMEZURI
„რამეთუ ბერძულად ესრეთ არს": ქართული ხელნაწერი წიგნის ელინიზაცია, XI-XII საუკუნეები / "As it is in Greek": Hellenization of Georgian Manuscript: 11th-12th cc 270

მზია სურგულაძე / MZIA SURGULADZE
ათონელი მამების „ცხოვრებები" / The 'Lives' of the Athonite Fathers 286

ბერნარ უტიე / BERNARD OUTTIER
სინურ ხელნაწერებში დაცული ეფრემ ასურის ერთი თხზულების თარგმანი და ქართული ენის ისტორია / The Georgian Translations of Ephrem the Syrian's One Work Preserved in the Sinaitic MSS and the History of the Georgian Language 297

ლელა შათირიშვილი / LELA SHATIRISHVILI
ცნობები ადამიანის ჯანმრთელობისა და დაავადებათა მკურნალობის შესახებ ძველი აღთქმის მიხედვით / Notices about human health and treatment of diseases according to the Old Testament 310

დალი ჩიტუნაშვილი / DALI CHITUNASHVILI
ხანმეტი ოთხთავის უცნობი ხელნაწერი / The Unknown Manuscript of the Khanmeti Gospels 320

ნესტან ჩხიკვაძე / NESTAN CHKHIKVADZE
ზოგიერთი შენიშვნა კრებულ მრავალთავის შესახებ / Some Comments on the Mravaltavi Collection 334

III. შუა საუკუნეების სამონასტრო ცენტრები
Medieval Monastic Centres

BOGHOS LEVON ZEKIYAN
PILGRIMAGE AS A SIGN OF COMMUNION
With a particular regard to the tradition of the early Armenian Church..... 349

CLAUDIA RAPP
A "Chrysobull" of Justinian for Saint Catherine's Monastery (Sin. gr. 1889) in the Light of Connections between the Sinai and Constantinople in the 16th Century 365

IV. ფილოსოფია, თეოლოგია
Philosophy and Theology

LELA ALEKSIDZE
Are we, as actors on the stage, still free?
Plotinus' Ennead on the Providence III 2 (47) 378

ზურაბ კიკნაძე / ZURAB KIKNADZE
კუმრანის ბაპტისმა / Qumran Baptism 391

V. არმენოლოგია
Armenian Studies

S. PETER COWE
"Sisianos Sebastac'i's Encomium on the Forty Martyrs of Sebastē"..... 404

TINATIN EVDOSHVILI
A Newly found fragment of ancient Armenian Manuscript..... 434

THEO MAARTEN VAN LINT
A Matean Ołbergut'ean by Grigor Tłay. On the Reception of the Narek in Cilicia..... 445

ALESSANDRO ORENGO
Eznik Kołbacci entre Orient et occident..... 472

MICHAEL E. STONE
Sadayēl's Fall from Heaven 486

VI. ხელოვნებათმცოდნეობა
Art History

ქეთევან ასათიანი / KETEVAN ASATIANI
ლახამულის ოთხთავი / The Lakhamuli Gospel..... 497

დარეჯან გოგაშვილი, დალი ჩიტუნაშვილი /

DAREJAN GOGASHVILI, DALI CHITUNASHVILI
კალკოსის სახარება / The Kalkosi Gospel 508

ზაზა სხირტლაძე, გიორგი ბაგრატიონი /
ZAZA SKHIRTLADZE, GIORGI BAGRATIONI
ფარნაკის ციხის ეკლესია / The Church of the Parnaki Fortress 521

VII. საზოგადოებათმცოდნეობა
Social Sciences

როინ მეტრეველი / ROIN METREVELI
აღმოსავლეთისა და დასავლეთის დაპირისპირების ერთი საკითხი /
One Issue of Confrontation Between the East and West 545

ვლადიმერ პაპავა / VLADIMER PAPAVA
„ცენტრალური კავკასიიდან“ – „ცენტრალურ კავკაზიამდე“ /
From the “Central Caucasus” to the “Central Caucaso-Asia” 560

PREFACE

ᲘᲝ-ᲗᲘᲜᲘᲡᲐ-ᲧᲛᲔ ᲓᲔᲛᲘᲠᲓᲔᲑᲐᲡᲝ-ᲗᲔᲛᲘᲡᲐᲜᲘ

ᲑᲝ-ᲗᲘᲐ-ᲚᲘ-ᲑᲔᲜᲛᲝ-ᲗᲘᲓᲔ ᲘᲝ-ᲗᲜᲔᲚᲘᲐᲓᲘᲡᲐᲜᲘ –

There is nothing secret that will not be revealed,
and nothing hidden that will not be recognised.

Nothing can describe the motives, the goals and the scholarly intention of Zaza Aleksidze better than this quotation from the Gospels (Matthew 5.18). His scientific oeuvre, consisting of nearly 200 publications until now, bears witness to this allover, and the very fact that we do know the words of the Evangelist in the language of the Caucasian "Albanians" today is owed to his efforts: with the identification of the only manuscript remnants of the East Caucasian language, concealed under a Georgian overtext in two palimpsest codices of St Catherine's Monastery on Mt Sinai, and the decipherment of the peculiar script used to write it, it was Zaza Aleksidze who paved the way for a thorough investigation of the "Albanian" heritage, which manifested itself in an extensive edition of the manuscript remains twelve years ago – the two volumes (no. 132 in his list of publications) comprise about one half of the Gospel of John and an extensive lectionary with pericopes from the other Gospels, Acts, the Pauline and Catholic Epistles, and the prophet Isaiah. And indeed, this goal was anything but easily achieved: it required not only several travels to the monastery and the employment of a sophisticated photographical equipment but also, over more than a decade, a close cooperation in a team of which I am happy to have been a member. The images added below may give an impression of the common work we undertook on Mt Sinai in October, 2004.

However, it is not only the "Albanian" heritage that has been in the focus of Zaza Aleksidze's scholarly work on Mt Sinai. Leaving aside the great catalogue of the Georgian manuscripts among the so-called "New Finds" of St Catherine's Monastery, which Zaza Aleksidze compiled together with Mzekala Shanidze, Lili Khevsuriani and Michael Kavtaria (no. 112 in the list, of 2005 – we all deeply regret that the latter two colleagues have not lived to see Zaza's 85th birthday celebrated), we may mention here his discovery of two new witnesses to the Conversion of Kartli and the Life of St Nino, mss. Sin. geo. N 48 and 50, and we are extremely grateful for the facsimile edition of the latter one which Zaza Aleksidze published together with Jean-Pierre Mahé in 2001 (no. 92 in the list), thus making this important manuscript accessible to the scholarly world, and for the publication of the texts he delivered in 2007 (no. 119). The same is true for his edition of the Sinaitic version of the Acts of the Syrian Fathers, which has appeared only recently (no. 187, 2019).

Beyond the "New Finds" of Mt Sinai and their extraordinary impact on the early centuries of Christian literacy in the Caucasus, Zaza Aleksidze has rendered outstanding services to a field that certainly deserves more attention than it has received since Soviet times, namely, the interrelation between Georgia and Armenia and their respective churches. His editions of the "Book of Letters" (no. 5, of 1968), of Ukhtanes's "History of the Severance of the Georgians from the Armenians" (no. 17, of 1975), of Arseni Sapareli's treatise "On the Separation of Kartli and Armenia" (no. 33, of 1980), but also his study on the inscriptions of the Sioni of At'eni (nos. 24, 1978, 37, 1983, and 53, 1989) are indispensable for this intriguing aspect of Caucasian history, which Zaza Aleksidze himself summarised in his book on the Theological controversies in the Caucasus of the 6th century (no. 164, of 2015).

It is clear that this immense oeuvre presupposes an extraordinary mastery of languages and philological methods. In the case of Zaza Aleksidze, this comprises not only Armenian and Caucasian "Albanian" (as well as Russian, French, and English used in publications), but also Syriac (cf. no. 9 in the list, 1971), Persian (cf. nos. 79, 2000, and 96, 2002, and especially the edition of Manuscripts and Historical Documents in the Institute of Manuscripts of Georgia published in Persian in 2001, no. 90), and Hebrew (manifest in the facsimile edition of the Bible of Lailashi, no. 135, of 2009). And of course we should not overlook his outstanding contributions to the history of his own language, Georgian, for which it may suffice to mention his albom of dated Georgian Manuscripts covering the time span of the 9th to 16th centuries (no. 167, 2014). Celebrating his 85th anniversary, we all hope that he will still have many years to continue his invaluable efforts!

Like perhaps no other scholar of today, Zaza Aleksidze covers a field of research which can best be named by the title that was chosen for the three-volume collection of his articles (nos. 140, 2010; 145, 2011; 178, 2016): "Caucasus Christianus". Another quotation from the "Albanian" palimpsests may be taken to express what we feel looking at Zaza's oeuvre; in the Second Letter to the Corinthians (9.15), we here read:

ዐ-ኑ-ሃ-ሃ-ኽ-ሃ-ሄ-ዐ-ኑ-ሃ-ኂ-ኒ-ኑ-ኂ-ኽ-ኑ-ኂ-ኽ-ኑ-ኂ-ኽ-ኑ-ኂ-ኽ–

His gifts cannot be spoken of.

Jost Gippert



Fig. 1: At work in St Catherine's Monastery on Mt Sinai, October 2004: Jean-Pierre Mahé, Giorgi Aleksidze, Zaza Aleksidze, Jost Gippert; Photo: Manana Tandashvili



Fig. 2: After work in St Catherine's Monastery on Mt Sinai, October 2004: Manana Tandashvili, Jean-Pierre Mahé, Zaza Aleksidze, Jost Gippert; photo: Giorgi Aleksidze

ზაზა ალექსიძე
ქრისტიანული კავკასიის ისტორიის დიდი მესაიდუმლე

კავკასიის ხალხების წარსულის კვლევა დღეს არ დაწყებულა და მას მდიდარი ისტორია აქვს. არ აქვს მნიშვნელობა, ვინ იქნებოდა მკვლევარი ან რომელი კუთხისა თუ ეთნოსის ისტორიის საკითხები იქნებოდა შესწავლილი, გარდაუვალი ხდებოდა მეზობელი ხალხის ხსენება და მათ კულტურულ მემკვიდრეობაში მონაცემთა ძიება საინტერესო საკითხის გასარკვევად. ასე ნამცეც-ნამცეც გროვდებოდა და იწყობოდა თავსატეხი, რომელსაც ქრისტიანული კავკასიის წარსული ჰქვია და რომლის გარეშეც შეუძლებელია მისი აწმყოს გააზრება და მომავლის განჭვრეტა. არაერთმა დიდმა მეცნიერმა დატოვა კვალი აღნიშნულ საქმეში, მაგრამ მნიშვნელოვანი წვლილის შეტანა მხოლოდ მათ შეძლეს, ვინც მთლიანობაში ხედავდა ამ სამყაროს თავისი გეოგრაფიული და დრო-ჟამითი განფენილობით და ამ მცირეთა შორისაა ბატონი ზაზა ალექსიძე, რომელმაც თავის ნაშრომებში დაგვანახა ქრისტიანული კავკასიის საუკუნეთა წიაღში მიმალული ცხოვრება, საჩინო გახადა მრავალი საინტერესო საკითხი, ისტორიას დაუბრუნა მივიწყებული სახელები, გასაგები, ლოგიკური გახდა კავშირები და მოვლენები, რომელთა ახსნაც ვერ ხერხდებოდა და გაუგებრობასა და ზოგჯერ გაღიზიანებასაც კი იწვევდა. ასე დალაგდა ქართულ-სომხური საეკლესიო განხეთქილების ისტორია – მისი წინა ვითარება და მიმდინარეობა. ზაზა ალექსიძის მიერ 1969 წელს ეპისტოლეთა წიგნის გამოქვეყნებას დიდი გამოხმაურება მოჰყვა. რომ არაფერი ვთქვათ ძველი სომხურიდან ბრწყინვალედ შესრულებულ თარგმანზე, რაც ენის ცოდნის გარდა თეოლოგიის, კავკასიისა და ეკლესიის ისტორიის სერიოზულ ცოდნასაც მოითხოვდა, ტექსტისათვის დართულმა გამოკვლევამ მოიცვა ქრისტიანული კავკასიის ისეთი უმნიშვნელოვანესი საკითხები, როგორებიცაა ქართული და სომხური ეკლესიების იერარქიული დამოკიდებულება და კავკასიის ხალხების ანბანთა წარმოშობის საკითხი, საქართველოს ისტორიას კი დაუბრუნა ისეთი სახელი, როგორიცაა კირონ ქართლის კათოლიკოსი, იგივე კიროს ფაზისელი.

ეპისტოლეთა წიგნის გამოცემას ლოგიკურად მოჰყვა მე-10 საუკუნის მიწურულისა და მე-11 საუკუნის დასაწყისის ცნობილი სომეხი მოღვაწის უხტანესის თხზულების – „ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან“ – ტექსტის გამოცემა ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით (1975), ასევე მე-11 საუკუნის პირველი ნახევრის ქართველი ავტორის, არსენი საფარელის პოლემიკური თხზულების „განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისა“ (1980) გამოცემა. შუა საუკუნეების ამიერკავკასიის ისტორიის შესწავლისათვის ამ ორ უმნიშვნელო-

ვანეს წიგნში, ქართულ-სომხურ საეკლესიო განხეთქილებასთან დაკავშირებული წყაროთმცოდნეობით-ტექსტოლოგიური საკითხების გარდა, ზაზა ალექსიძე კვლავ უბრუნდება ისეთ პრობლემებს, როგორიცაა ქართული დამწერლობის წარმოშობა, ცურტავის საეპისკოპოსოში მღვდელმსახურების ენა, არსენი საფარელის მოღვაწეობის თარიღი და სხვ. ამ სამი მონოგრაფიითა და ამავე საკითხებზე დაწერილი რიგი სტატიებით ზაზა ალექსიძემ მოგვცა ნათელი სურათი იმისა, თუ როგორ მიმდინარეობდა სქიზმა ამიერკავკასიაში, როგორი იყო მისი აღქმა ყველა დაინტერესებული მხარის მიერ და რამდენად განსაზღვრა მან საქართველოს, სომხეთისა და ალბანეთის ურთიერთობები მრავალი საუკუნის მანძილზე.

სომხურ ეპისტოლეთა წიგნს და განხეთქილების თემას ზაზა ალექსიძე ისევ დაუბრუნდა კიდევ ერთ ნაშრომში - „თეოლოგიური კამათი კავკასიაში (VI საუკუნე)“ (2014), რომელშიც ამჯერად მისი წინაპირობები შეისწავლა. მღვდელმთავართა მიმოწერის სკრუპულოზური ანალიზის საფუძველზე, ის ნაბიჯ-ნაბიჯ გაჰყვა სომხური ეკლესიის თვითგამორკვევის ხანგრძლივ პროცესს, რომელმაც მიიყვანა კიდეც კავკასიის ეკლესიები სქიზმამდე.

ზაზა ალექსიძის სამეცნიერო მოღვაწეობაში სრულიად განსაკუთრებული ადგილი უკავია ნაშრომებს, რომლებიც სინას მთაზე ქართველ მეცნიერთა რამდენიმე ექსპედიციის დროს გამოვლენილი მასალის კვლევის შედეგად დაიწერა (1990-2000 წწ. საქართველოს საპატრიარქოსთან ერთად ხელნაწერთა ინსტიტუტმა ზაზა ალექსიძის ხელმძღვანელობით მოიპოვა უფლება სინას მთაზე წმინდა ეკატერინეს მონასტერში 1975 წელს აღმოჩენილი ქართული ხელნაწერების შესწავლისა). ზაზა ალექსიძემ X საუკუნის ქართულ პალიმფსესტში ალბანური ლიტერატურის ძეგლი აღმოაჩინა და შემდეგ გაშიფრა კიდეაც. ხელნაწერში უძველესი იერუსალიმური ლიტურგიის ამსახველი „ლექციონარის“ ალბანური თარგმანი დადასტურდა. ტყუილად არ უწოდეს ამ აღმოჩენას ევროპულმა ტაბლოიდებმა „მსოფლიო სენსაცია“ – მკვლევრებს საშუალება მიეცათ, შეესწავლათ კავკასიის დაკარგული ქვეყნის, დაკარგული ხალხის ენა და მწერლობა. შესაძლებელი გახდა ამიერკავკასიის ისტორიის უმნიშვნელოვანესი საკითხების რევიზია და ხელახალი კვლევა. ზაზა ალექსიძე არის ფუძემდებელი ალბანოლოგიისა, როგორც მეცნიერების დარგისა, რომლის დამკვიდრებასაც დღეს მსოფლიოს უდიდესი უნივერსიტეტები ცდილობენ.

ქართულ-ალბანური პალიმფსესტის აღმოჩენამ და გაშიფვრამ ბიძგი მისცა სინას მთაზე, წმინდა ეკატერინეს მონასტერში დაცული პალიმფსესტების შემსწავლელი საერთაშორისო მრავალდარგობრივი პროექტის ამოქმედებისა, რომელშიც მსოფლიოს საუკეთესო მეცნიერები იყვნენ ჩართულნი და რომლის შედეგებმა მნიშვნელოვად შეცვალა ჩვენი ცოდნა შუა საუკუნეების შესახებ.

ასევე სენსაციური იყო სინურ ხელნაწერთა კოლექციაში ზაზა ალექსიძის მიერ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და „ასურელ მამათა ცხოვრების“ უძველესი რედაქციების აღმოჩენაც. ამ მასალის შესწავლას მკვლევარმა 30-ზე მეტი სტატია და ორი მონოგრაფია მიუძღვნა.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და ე.წ. „ქრონიკის“ უცნობი ხელნაწერების კვლევამ მრავალ კითხვას გასცა პასუხი და ახლებურად დააყენა ამ ორი უმნიშვნელოვანე-

სი ძეგლის შესწავლის საკითხი. სხვა რომ არაფერი ვთქვათ, ახლადგამოვლენილი ხელნაწერების ტექსტოლოგიური კვლევისას ზაზა ალექსიძემ წარმოაჩინა სინურ აღმოჩენამდე დაუფასებელი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ჭელიშური რედაქციის მნიშვნელობა „მოქცევის“ ტექსტის არქეტიპის აღდგენის საქმეში, დაადგინა „ქრონიკაში“ დაცული ქართლის კათოლიკოსთა სია, კელასურის ზღუდის აგების დრო, ზღუდის აგების ინიციატორთა ვინაობა და მრავალი სხვა საინტერესო საკითხი.

სრულიად უნიკალური აღმოჩნდა „ასურელ მამათა ცხოვრების“ ტექსტიც, რომლის ანდერძ-მინაწერებიც კავკასიოლოგიისათვის ღირებულ ცნობებს შეიცავენ. კოლოფონებში დაცულმა ცნობებმა დააზუსტეს და რიგ შემთხვევაში შეცვალეს კიდეც ჩვენი ცოდნა ისეთ უმნიშვნელოვანეს საკითხებზე, როგორებიცაა ქართლის ერისმთავართა გენეალოგია, ბაგრატიონთა საგვარეულოს ქართლში შემოსვლისა და დამკვიდრების დროის, სამშვილდის სიონის მშენებლობის თარიღისა და მაშენებლის ვინაობის შესახებ.

ზაზა ალექსიძემ ამავე მასალაში აღმოაჩინა და შემოიტანა სამეცნიერო წრეებში ახალი ცნობა რუვისთაველთა საგვარეულოზე. შუა საუკუნეების უდიდესი მოაზროვნისა და პოეტის, შოთა რუსთაველის, წარმომავლობა ამჯერად მჭიდროდ დაუკავშირდა ჰერეთს.

აღსანიშნავია ზაზა ალექსიძის მიერ ლუვრში დაცული ქართული ეპიგრაფიკული ძეგლის გაშიფვრაც. მკვლევარმა საქართველოს ისტორიას დაუბრუნა ტბელების საგვარეულოს ისეთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი, როგორიც იყო სპანდაღუნდ ტბელი, XI საუკუნის ბიზანტიის იმპერიის დიდმოხელე, პატრიკიოსი და ლაოდიკიის სტრატეგოსი.

თუ საქართველოს საზღვრებს გარეთ მოღვაწე ქართველ დიდებულთა ბედზე საუბარს გავაგრძელებთ, აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ ზაზა ალექსიძის კიდევ ერთი კვლევა, რომელიც აბუქაბიანთა საგვარეულოს უკავშირდება. ბოლო დრომდე ეს საგვარეულო სომხური წარმომავლობისად იყო მიჩნეული, ზაზა ალექსიძემ კი სინური ხელნაწერის მინაწერებისა და ისტორიული ცნობების შეჯერების შედეგად დამაჯერებლად გვიჩვენა, რომ აბუქაბი, რომელიც 1031 წელს ედესის დუკა გახდა, მე-11 საუკუნის 20-იან წლებში ტაოდან ბიზანტიის იმპერიაში გადასულ ქართველ დიდებულთა შორის უნდა ვეძებოთ, რომ ის უცხოობაშიც არ ივიწყებდა სამშობლოს და ქართული ხელნაწერების გადაწერასა და გამრავლებაზე ზრუნავდა.

აქვე უნდა ვახსენოთ ზაზა ალექსიძის დამსახურება პეტრიწონის მონასტრის, ასევე მისი დამაარსებლის, გრიგოლ ბაკურიანის ძის, წარმომავლობასთან დაკავშირებული საკითხების კვლევაში. დღეს გამოსაცემად მზად არის მისი ნაშრომი პეტრიწონის მონასტერზე, რომელიც მრავალ საინტერესო საკითხს მოჰფენს ნათელს.

ზაზა ალექსიძის შრომათა ეს არასრული მიმოხილვაც ცხადყოფს, როგორი ფართოა მისი სააზროვნო სივრცე, ის სამართლიანად შეიძლება მივაკუთვნოთ დიდ ქართველ მეცნიერთა დასს, რომლებიც ერთნაირად თავისუფლად ფლობდნენ ჰუმანიტარიის სხვადასხვა დარგების მონაცემებსა და კვლევის მეთოდებს. მუშაობის პროცესში ზაზა ალექსიძე ისტორიკოსიცაა და ფილოლოგიც, წყაროთმცოდნეცა

და ტექსტოლოგიც, ენათმეცნიერიცა და თეოლოგიც. ეპიგრაფიკით დაინტერესებული ქართველი და სომეხი მეცნიებისათვის დღემდე სამაგიდო წიგნად რჩება „ატენის სიონის სომხური წარწერები“ (1978) და „ფრესკული წარწერები, ატენის სიონი“ (1989). ვფიქრობთ, ასეთივე იქნება ბოლო წლების ნაშრომებიც: „ადრექრისტიანული საეკლესიო კომპლექსი დმანისიდან“, „წარწერა შორენკეცზე ხრანტიდან“, „ლუვრი, სინას მთა, ნაზარეთი“, „განძასარის წარწერა“, „ლუვრი-ახტალა“, „ქართული წარწერა (გრაფიტო) ჯაბალადან“. ზაზა ალექსიძემ ატენის სიონის წარწერებში მიაკვლია IX ს-ის ქართულ რითმიან ლექსებს, რითაც აჩვენა, რომ ქართული საერო მწერლობა XI საუკუნეში კი არ ჩნდება, არამედ ის უკვე IX საუკუნეში არსებობს.

დრო და გამოცდილება, პრობლემათა მასშტაბური ხედვა და ამიერკავკასიის ისტორიის სიღრმისეული ცოდნა მკვლევარს საშუალებას აძლევს დაწეროს ისეთი შემაჯამებელი ნაშრომები, როგორებიცაა: „საქართველოს ადგილი აღმოსავლურ და დასავლურ ცივილიზაციათა შორის შუა საუკუნეების ქართველ მოღვაწეთა თვალსაზრისით“, „ამიერკავკასიის ქვეყნების საერთაშორისო ორიენტაციის დოგმატური საფუძვლები“, „ნესტორიანები კავკასიაში“, „ომისა და მშვიდობის ეთიკა ძველი ქართველი ისტორიკოსის თვალთახედვით“, „ქართველ ებრაელთა საღმრთო მისია შუა საუკუნეების ქართული საეკლესიო ტრადიციით“, „ენა და სახელმწიფო ქართულ მწერლობასა და პოლიტიკაში“ და მრავალი სხვა. აღნიშნულ ნაშრომებს მაღალი სამეცნიერო ღირებულების გარდა პრაქტიკული მნიშვნელობაც აქვს. მათი შედეგების გათვალისწინება ხელს შეუწყობს კავკასიაში მიმდინარე თანამედროვე პროცესებისა და კავკასიის ხალხთა ურთიერთობის პროგნოზირებასა და სათანადო რეკომენდაციების შემუშავებას.

არ შეიძლება არ ვახსენოთ ზაზა ალექსიძის პედაგოგიური მოღვაწეობაც, როდესაც ის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში არმენოლოგიის კათედრას ხელმძღვანელობდა, ბოლო წლებში კი შექმნა ამ დარგისთვის ახალი სასწავლო პროგრამები. მისთვის არ აღმოჩნდა საკმარისი საკუთარი სამეცნიერო მიღწევები და ზაზა ალექსიძემ ყველაფერი გააკეთა იმისთვის, რომ საქართველოში ივანე ჯავახიშვილისა და ილია აბულაძის მიერ საფუძველჩაყრილი ქართული არმენოლოგია ერთეული მეცნიერების მოღვაწეობად არ დარჩენილიყო. მისი მეცადინეობით დღეს არსებობს და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტსა და ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში მოქმედებს ქართული არმენოლოგიის სკოლა, რომელსაც ზაზა ალექსიძის მოსწავლეები წარმოადგენენ.

ბატონი ზაზა არა მხოლოდ დიდი მეცნიერია, ის მრავალმხრივ განათლებული ადამიანია, მას უყვარს და შესანიშნავად იცის მხატვრული ლიტერატურა, პოეზია, კლასიკური მუსიკა, არის საინტერესო მოსაუბრე. ჩვენი მიმოხილვა გვინდა დავასრულოთ ფრაზით, რომელიც მისგან გვსმენია, ვფიქრობთ, ამ ფრაზაში კარგად ჩანს, მისი მსოფლმხედველობა: „შექსპირის ჰამლეტის ტრაგედია ერთ ფრაზაშია: „დროთა კავშირი დაირღვა.“ ზაზა ალექსიძის მოღვაწეობა სწორედ დროთა კავშირის ურღვევობისთვის ბრძოლად წარმოგვიდგება.

ნინო აფციაური
ნათია ჩანტლაძე
დალი ჩიტუნაშვილი

ზაზა ალექსიძე
ბიბლიოგრაფია

1963

1. *უძველესი ქართული სოციალური ტერმინები: სეფე-წული // სეფე-კაცი // სამეუფოჲსა კაცი // ბარაკიელი* [The Oldest Georgian Social Terminology: Sepe-Culi, Sepe-K'aci, Sameufoisa K'aci, Barak'ieli] // მოამბე (საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ-მეცნიერებათა განყოფილება). – 1963. – 1. – გვ. 156-180.

1964

2. *მასალები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისა და ტოპონიმიკისათვის.* წ. 1. [Materials for the Historical Geography and Place-names of Georgia] (X-XVII საუკუნეების ისტორიული დოკუმენტების მიხედვით მოამზადეს ზ. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე მ და შ. ბ უ რ ჯ ა ნ ა ძ ე მ). – თბ.: მეცნიერება, 1964. – 283 გვ. – (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. ხელნაწერთა ინსტიტუტი).

1966

3. *ალექსანდრე ორბელიანის „ჩოგნაობა ანუ ბურთაობა“* ['Chognaoba' or 'Burtaoba' by Alexandre Orbeliani] // ლელო. – 1966. – 12.
4. *„კჳრონ“ სახელის ეტიმოლოგიისათვის* [On the Etymology of the Name Kyron] // საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე. ტ. 41. – 1966. – 1. – გვ. 251-256.

1968

5. *ეპისტოლეთა წიგნი.* [The Book of Letters] სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით გამოსცა ზ ა ზ ა ა ლ ე ქ ს ი ძ ე მ. – თბ.: მეცნიერება, 1968. – 300 გვ. – (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია).
6. *უძველესი ქართული სოციალური ტერმინები: ოჩე (საუხუცესო// საუფროსო)* [The Oldest Georgian Social Terms: Oche (Sauxutseso-Sauproso)] // თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები. – 1968. – ტ. 127, VII. (ისტორიის მეცნიერებათა სერია). – გვ. 381-402. (თანაავტორი: გ. მ ა ჭ ა ვ ა რ ი ა ნ ი).

1971

7. *არსენი ვაჩეს ძის „დოგმატიკონში“ შესული ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატი და მისი გამოძახილი ძველ სომხურ მწერლობაში* [An Anti-Monophysite Treatise Included in the *Dogmaticon* by Arseni Vachesdze and its Reflection in the Armenian Literature] // მრავალთავი. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, I. – 1971. გვ. 133-158.
8. *დავით ქობაირელის „მოსახსენებლის“ ერთი ადგილის განმარტებისათვის* [On Interpretation of one Passage in the Colophone by David Kobairetci] // მაცნე (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილება). – 1971. – 3. – გვ. 165-169.
9. *სირიულ-ქართული ლექსიკური ურთიერთობის ისტორიიდან: სირიული ლექსიკა ქართულ ოთხთავში* [From the History of Syriac-Georgian Lexical Relations : Syriac Vocabulary in the Georgian Gospel] // ქართული წყაროთმცოდნეობა. – 1971. – 3. – გვ. 35-39.

1972

10. *არსენი საფარელის ტრაქტატის – „განყოფისათვის ქართლისა და სომხითისა“ – კრიტიკისათვის: ანაქრონიზმები* [On the Criticism of the Treatise *On the Seperation of Kartli and Armenia* by Arseni Sapareli – Anachronisms] // მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. – 1972. – 4. – გვ. 113-127.
11. *„ნაწილი სომხითისაჲ“ არსენი საფარელის ტრაქტატში „განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისაჲ“* [‘Natsili Somxitisai’ in the Treatise by Arseni Sapareli *On the Separation of Kartli and Armenia*] // მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. – 1972. – 2. – გვ. 75-78.

1973

12. *არსენი საფარელის „განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისაჲ“* [On the Separation of Kartli and Armenia by Arseni Sapareli] // ქართული წყაროთმცოდნეობა, – 1973. – გვ. 127-145.
13. *მასალები დვინის 506 წლის საეკლესიო კრების ისტორიისათვის* [Materials for the History of the 506 Church Council of Dvin] // მაცნე (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. საზოგადოებრივ-მეცნიერებათა განყოფილება). – 1973. – 3. – გვ. 145-166.
14. *უხტანესის ცნობების კრიტიკისათვის: კირონ ქართლის კათალიკოსის დაბადების ადგილი* [On the Criticism of the Information by Uxtanēs: The Birthplace of Kyron the Katholikos of Kartli] // მაცნე (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილება). – 1973. – 1. – გვ. 119-121.

1974

15. *რელიგიური სიტუაციის შესახებ VI საუკუნის კავკასიაში* [On the Religious Situation in the Sixth Century Caucasus] // მაცნე (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია). – 1974. – 1. – გვ. 103-110.

1975

16. *არსენი საფარელის ტრაქტატის „განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისა“ თარიღისათვის („ნერსე ვინმე“)* [On the Dating of the Treatise by Arseni Saparaeli *On the Separation of Kartli and Armenia* – 'Nerse vinme'] // მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. – 1975. – 4. – გვ. 89-94.
17. *უხტანესი. ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან.* [Uxtanēs: The History of Severance of the Georgians from the Armenians] სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსცა ზ. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე მ. – თბ.: მეცნიერება, 1975. – 443 გვ. – (საქართველოს შესახებ არსებული უცხოური წყაროების კომისია).
18. *არმენისტიკა* [Armenian Studies] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 1. – თბ.: – 1975. – გვ. 578-579 (თანაავტორი: ი. შ ი ლ ა კ ა ძე).

1976

19. *არსენი საფარელის ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატის – „განყოფისათჳს ქართლისა და სომხეთისა“ – დათარიღებისათვის: [„სჯული იაკობთაჲ“]* [On the Dating of the Antimonophysitic Treatise by Arseni Saparaeli *On the Separation of Kartli and Armenia* – 'The Faith of the Jacobites'] // საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. – 1976. – 1. – გვ. 129-137.
20. *არსენი საფარელის წყაროებისათვის* [On the Sources of Arseni Sapareli] // ივ. ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული. – თბ.: მეცნიერება, 1976. – გვ. 209-217.
21. *ვახტანგ გორგასალსა და მიქაელ მთავარეპისკოპოსს შორის კონფლიქტის გამო* [On the Conflict between Vaxt'ang Gorgasali and Archbishop Michael] // ძიებანი საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის. – თბ.: – 1976. – გვ. 99-107.
22. *მსოფლიოს ხალხთა ზღაპრები: სომხური ზღაპრები.* [Armenian Fairy Tales] კრებული შეადგინა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ზ ა ზ ა ა ლ ე ქ ს ი ძ ე მ. – თბ.: ნაკადული, 1976. – 295 გვ.
23. *The Primeval Georgian Social terms* // Studia Caucasica. – 1976. – 3. – გვ. 7-25. – (თანაავტორი: გ. მ ა ჭ ა ვ ა რ ი ა ნ ი).

1978

24. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ., *ატენის სიონის სომხური წარწერები.* [The Armenian Inscriptions of the Ateni Sioni] – თბ.: მეცნიერება, 1978. – 142 გვ. ილ. 18 ტაბულა. (საქართველოს ისტორიის წყაროები, 6. ეპიგრაფიკული ძეგლები და ხელნაწერთა მინაწერები, II).

25. *ბაგრატ ერისთავთა ერისთავის მიერ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ „განახლება“* [The „Renovation“ of *the Life of Grigol Xanzteli* by Bagrat' Eristavt-Eristavi] // ქართული წყაროთმცოდნეობა, V. – 1978. – გვ. 33-38.

26. *დიოფიზიტობა* [Diophysitism] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 3. – თბ.: – 1978. – გვ. 562.

27. *მხედრული დამწერლობის სათავეებთან* [At the Origins of the Georgian « Military » Script] // ცისკარი. – 1978. – 5. – გვ. 135-144. -6. – გვ. 128-137. – (თანაავტორი: გ. ა ბ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი).

28. *ოცსაუკუნოვანი საქართველოს ეკლესია* [Twenty Centuries of the Georgian Church] // ჯვარი ვაზისა. – 1978. – 1. – გვ. 47-49.

29. *ჩვაბიანის მაცხოვრის ეკლესიის ფრესკული წარწერების დათარიღებისათვის* [On the Dating of the Fresco Inscriptions of the Chvabiani Church of the Saviour] // მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. – 1978. – 3. – გვ. 171-177.

30. *Мученичество Шушаник священника Якова. Введение и примечания* // Яков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Памятники грузинской исторической литературы, I. – Тб.: Мецниереба, – 1978. – с. 7-26.

31. *დვინის საეკლესიო კრება 506* // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 3. – თბ.: – 1978. – გვ. 491-492.

1979

32. *შუშანიკი – ინტერნაციონალური წმინდანი* [Shushanik – an International Saint] // საენათმეცნიერო კრებული. – თბ.: მეცნიერება, 1979. – გვ. 26-32.

1980

33. *არსენი საფარელი. განყოფისათჳს ქართველთა და სომეხთა.* [Arseni Sapareli: On the Separation of the Armenians and the Georgians] ტექსტი კრიტიკულად დაადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ზ. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე მ. – თბ.: მეცნიერება, 1980. – 219 გვ. – (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. საქართველოს ისტორიის წყაროების კომისია. ქართული საისტორიო მწერლობის ძეგლები, I. საქართველოს ისტორიის წყაროები, 17).

34. *კირონ (კირიონ) I* [Kyron (Kyrion) I] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 5. – თბ.: – 1980. – გვ. 534.

35. *კიროს ფასისელი* [Kyros of Phasis] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 5. – თბ.: – 1980. – გვ. 534.

1981

36. Kaukasien und der christlich Orient zwischen 451 und 780 // Georgika. Heft 4. Jena-Tbilissi. – 1981. – p.34-36.

1983

37. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ., *ატენის სიონის ოთხი წარწერა.* [Four Inscriptions of the Ateni Sioni] – თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1983. – 40 გვ. 6 ფ.

38. კავკასია და ქრისტიანული აღმოსავლეთი IV და VI მსოფლიო კრებებს შორის [The Caucasus and the Christian East between the Fourth and the Sixth Ecumenical Councils] // თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 241. – 1983. გვ. 213-218.

1984

39. მონოთელიტობა [Monothelitism] // ქართული საბჭოთა ენციკდოპედია, ტ. 7. – თბ.: – 1984. – გვ. 98.

40. მონოფიზიტობა [Monophysitism] // ქართული საბჭოთა ენციკდოპედია, ტ. 7. – თბ.: – 1984. – გვ. 100-101.

41. მოქცევაჲ ქართლისაჲ [The Conversion of Kartli] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 7. – 1984. – გვ. 149-150.

42. ნესტორიანელობა [Nestorianism] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 7. – თბ.: – 1984. – გვ. 396-397.

43. ცხოვრება ფარნავაზისი: (VI საუკუნის თხზულება) [*Life of Pharnavaz* – a Sixth Century Treatise] // მნათობი – 1984. – 12. – გვ. 152-157.

44. The Khachkars and Inscriptions in the Kvakhvreli Cave-Complex // Atti del III Simposio intern. di arte Armeno in Bergamo. – 1984. – p. 29-32.

45. საეკლესიო განხეთქილება კავკასიაში [The Church Rupture in the Caucasus] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 8. – თბ.: – 1984. – გვ. 625-626.

1985

46. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ., ქართული წყაროების შესწავლის მეთოდური საკითხები (აგიოგრაფია) [Methodological Questions of the Georgian Sources Study – Hagiography] [რედ.: ნ. შ ო შ ი ა შ ვ ი ლ ი]. – თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1985. – 37 გვ.

47. დავათის სტელები [The Stelae of Davati] // კომუნისტი. – 1985. – 115. – (თანაავტორი: გ. ა ბ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი).

48. სომხები [Armenians] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 9. – თბ.: – 1985. – გვ. 462.

49. სომხური დამწერლობა [Armenian Script] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 9. – თბ.: – 1985. – გვ. 472.

50. *სომხური სამოციქულო ეკლესია* [Armenia Apostolic Church] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 9. – თბ.: – 1985. – გვ. 472-473.

1989

51. *მაცხოვრის კვართის ისტორია* [The History of the Tunic of the Saviour] // სახალხო განათლება. – 1989. – 17.
52. *საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის როლი საქართველოს შუასაუკუნეების ისტორიაში* [The Significance of the Georgian Orthodox Church in the Mediaeval Georgian History] // სახალხო განათლება. – 1989. – 3-4.
53. *ფრესკული წარწერები. ტ. I. ატენის სიონი.* [Fresco Inscriptions v. 1 – Ateni Sioni] გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს გ. ა ბ რ ა მ ი შ ვ ი ლ მ ა და ზ. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე მ. – თბ.: მეცნიერება, 1989. – 269 გვ. 36 ფ. ტაბულა. – (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. საქართველოს ისტორიის წყაროების კომისია. საქართველოს ისტორიის წყაროები, 55. ეპიგრაფიკული ძეგლები, VIII.. ქართული წარწერების კორპუსი, III).
54. *La Mention imaginaire d'un toponime dans l'Inscription Arménienne de Sioni d'At'eni* // Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes. – 1989. – 5. – p. 227-230.

1990

55. *A National Motif in the Iconographic Programme Depicted on the Davati Stela* // Le Muséon, t.103-fasc.3-4. – Louvain-La-Neuve. – 1990.

1991

56. *„ამბავი ქართლისა და ნათესავისა მათისა"* [The Story of Kartli and their Relatives] // კავკასიის ხალხთა ისტორიის პრობლემები. – თბ.: – 1991. – გვ. 79-84.
57. *ახალი ცნობა „რუვისთაველთა სახლის" შესახებ* [New Data on the Family of Ruvistavelis] // ლიტერატურული საქართველო. – 1991. – 14.
58. *ვინ არის „სრულიად აღმშენებელი" სამშვილდის სიონისა* [Who is the «Entirely Builder" of the Samshvilde Sioni] // მრავალთავი. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, XVI. – 1991. – გვ. 229-234.
59. *Национальный дух и культура Армении в период раннего христианства* // ქართულ-სომხური კულტურული ურთიერთობანი. – თბ.: – 1991. – გვ. 20-25.

1992

60. *„ქართველ ებრაელთა" საღმრთო მისია საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის თვალთახედვით* [The Divine Mission of the Georgian Jews from the Viewpoint of the Georgian Apostolic Church] // ივერია. – 1992. – 1. – გვ. 37-44.
61. *Le grafitto récemment décuvert dans l'église d'Ateni* // Revue des Études Arméniennes, t.XXIII. – Paris. – 1992. – p. 309-313.

1993

62. *ახლად აღმოჩენილი სომხური გრაფიტო ატენის სიონში* [Newly Discovered Armenian Grafitti in the Ateni Sioni] // აკად. ალ. ბარამიძისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული. – თბ.: – 1993. – გვ. 48-50.

1995

63. *„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თავდაპირველი სტრუქტურისათვის* [On the Initial Structure of the *Conversion of Kartli*] // საქართველოს ეკლესიის, სასულიერო მწერლობისა და ხელოვნების ისტორიის საკითხები. – 1995. – გვ. 25-31.
64. *Manuscrits Géorgiens découverts à Sainte-Catherine du Sinaï* // Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Compts rendus de seance de l'année 1995. – Avril-Juin. – Paris. – 1995. – p. 487-494. – (თანაავტორი: ჟ.-პ. მ ა ე).

1996

65. *საქართველო-სომხეთის დიპლომატიური ურთიერთობა VI-VII საუკუნეებში* [Diplomatical Relations between Armenia and Georgia in 6th-7th Centuries] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის უწყებანი. – 1996. – 2. – გვ. 7-11.
66. *Sur le vocabulaire de la «Conversion du K'art'li: «Miap'ori», «Niap'ori» ou «Minap'ori» ?* // From Byzantium to Iran: In Honour of Nina Garsoian. – Atlanta. – 1996. – p. 47-52.
67. *The New Recensions on the "Conversion of Georgia" and the "Lives of the 13 Syrian Fathers" Recently Discovered on Mt. Sinai* // Settimane di studio del Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medivo, XLIII. – Spoletto. – 1996. p. 409-421.

1997

68. *მცხეთის ჯვრის პოსტამენტის წარწერა* [The Inscription on the Base of the Cross of Mtskheta] // ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი. – თბ.: მეცნიერება, 1997. – გვ. 20-25.
69. *„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და მცხეთის ჯვრის პოსტამენტის წარწერა* [The Conversion of Kartli and the Inscription on the Base of the Cross of Mtskheta] // ზურაბ ჭუმბურიძის დაბადების 70 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული. – თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1997. – გვ. 7-19.
70. *К открытию письменности Кавказской Албании* // Festshrift für Fairy Lilienfeld, Stimme der Orthodoxie, 3. – 1997.
71. *Découverte d'un texte albanien: Une langue ancienne du Caucase retrouvée* // Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Compts rendus des seances de l'année. 1997, Avril-Juin, Paris: – 1997. – p. 517-531. (თანაავტორი: ჟ.-პ. მ ა ე).

1998

72. *ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ., ალბანური მწერლობის ძეგლი სინას მთაზე და მისი მნიშვნელობა კავკასიოლოგიისათვის. The Georgian-Albanian palimpsest on Mt. Sinai and its Relevance to Caucasian Studies*. Памятник албанской письменности на Синайской Горе и его значение для кавказоведения. – თბ.: ლოგოსი, 1998. – 78 გვ. – (თსუ კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტი. პროგრამა „ლოგოსი“. კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი).
73. *საეკლესიო განხეთქილება კავკასიაში VII ს-ის დამდეგს: კირონ ქართლის კათალიკოსის დიპლომატია* [Church Rupture in the Caucasus in the Beginning of the Seventh Century: The Diplomacy of Kyron – Katholikos of Kartli] // ქართული დიპლომატიის ისტორიის ნარკვევები, I. – თბ.: – 1998. – გვ. 142-164.
74. *ჩვენი ისტორიის გაკვეთილები* [The Lessons of our Histiry] // საქართველოს რესპუბლიკა. – 1998. – 8-9.
75. *«Мнимое упоминание» одного топонима в армянской надписи Атенского Сиона* // აღმოსავლეთმცოდნეობა. – თბ.: – 1998.

1999

76. *„აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის“ შესწავლის ტექსტოლოგიურ-ქრონოლოგიური საკითხები* [Textological and Historical Problems of the Study of *Martyrdom of Abibos Nekreseli*] // მრავალთავი. ფილოლოგიური და ისტორიული ძიებანი, XVIII. – 1999. – გვ. 12-29.
77. *Новые памятники письменности Кавказской Албании* // Христианский Восток (Новая серия), I. – Москва: – 1999. – с. 3-14.

2000

78. *ლუვრი, სინას მთა, ნაზარეთი: ეპიგრაფიკული ეტიუდები* [Louvre, Mt. Sinai, Nazareth] // Μνήμη. – თბ.: – ლოგოსი, 2000. – გვ. 10-25.
79. *სპარსული ფრაზა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ტექსტში* [A Persian Phrase in the *Life of Saint Nino* of the *Conversión of Kartli*] // საერთაშორისო სიმპოზიუმის „ქრისტიანობა: წარსული აწმყო და მომავალი“ მოხსენებათა მოკლე შინაარსი. – თბ.: – 2000. გვ. 11. (თანაავტორი: ა. გ ვ ა ხ ა რ ი ა).
80. *A New Collection from Mt. Sinai and its Importance for the History of the Christian Caucasus* // Armenia and Christian Orient. – Yerevan: – 2000. – p. 175-180.
81. *La construction de la Κλεισουρα d'après le nouveau manuscript sinaïtique N50* // Collège de France, Centre de recherches d'histoire et civilization de Byzance, Travaux et Mémoires 13. – Paris. – 2000. – p. 673-681.
82. *Remarques sur le déchifrement de l'écriture Albano-Caucasienne* // REArm, 27. – 1998-2000.

83. *The Patriarchate of Georgia: History, Spiritual Tradition, Art* // The Splendour of Orthodoxy, 2000 Years, History, Monuments, Art , II, Patriarchates and Autocephalous Churches. – Athens – 2000.
84. *Кавказская Албания* // Православня Энциклопедия, т. 1. – М.: 2000. – с. 455-459.

2001

85. *აბო თბილელის მარტვილობის თარიღი და მასთან დაკავშირებული ქართლის ერისმთავართა ქრონოლოგია* [The Date of the Martyrdom of Abo Tbileli and the Chronology of the Georgian Erismtavaris] // მრავალთავი, XIX. – 2001. – გვ. 313-315.
86. *ალბანური ენის გრამატიკული და ლექსიკური აღწერისათვის (წინასწარი შენიშვნები)* [On the Grammatical and Lexical Description of the Albanian Language – Preliminary Notes] // ენათმეცნიერების საკითხები, 4. – 2001. – გვ. 3-24.
87. *გარეჯიდან სინას მთამდე: უცნობი მასალა სამონასტრო კომპლექსის შესახებ სინას მთის ქართულ ხელნაწერთა ახალი კოლექციიდან* [From Gareja to Mt. Sinai : Unknown Material on the Monastic Complex from the New Collection of the Georgian Manuscripts of Mt. Sinai] // სამონასტრო ცხოვრება უდაბნოში. გარეჯა და ქრისტიანული აღმოსავლეთი. თბ.: – 2001. – გვ. 48-61.
88. *მანდილიონი და კერამიონი ძველ ქართულ მწერლობაში* [The Mandylion and Ceramion in the Old Georgian Literature] // Academia – ისტორიულ-ფილოლოგიური ჟურნალი, ტ. I. – 2001. – გვ. 9-15.
89. *როდის, ვინ და რისთვის ააგო კელასურის ზღუდე* [When, by whom and why was the Wall of Kelasuri Built] // Dedicatio: ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი. – თბ.: – 2001. – გვ. 25-39.
90. *სპარსული ხელნაწერები და ისტორიული დოკუმენტები საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტში* [Persian Manuscripts and Historical Documents in the Institute of Manuscripts of Georgia] // კრ. Iran-Georgia, Historical-Cultural Interactions. The Center for Documents and Diplomatic History. – Tehran. – 2001. (სპარსულ ენაზე).
91. *Le déchifrement de l'écriture des Albaniens du Caucase* // CRAI. – 2001. – p. 1239-1257. (თანაავტორი: ჟ.-პ. მ ა ე).
92. *Le nouveau manuscript Géorgien sinaïtique N50, Edition en fac-similé*, Introduction par Z. A l e k s i d z é: Corpus Scriptorum Christianorum Orietalium, Lovanii, 2001.
93. *Preliminary Account on the Identification and Deciphering of the Caucasian Albanian Text discovered on the Mount Sinai. Предварительное сообщение об идентиаикации и дешифровке албанского текста обнаруженного на Синайской горе* // History of the Caucasus: the Scientific Public Almanac. – Baku: – 2001. – p. 37-40. (რუსულ, ინგლისურ ენებზე).
94. *Арсений Сапарский* // Православня Энциклопедия, т. 3. – М.: 2001. – с. 439-440.

2002

95. *ეკლესიის ავტოკეფალიის კანონიკური საფუძვლები შუა საუკუნეების საქართველოს საეკლესიო მოღვაწეთა თვალთახედვით* [The Canonical Background for the Church Autocephaly According to the Mediaeval Georgian Church Authorities] // თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები (აღმოსავლეთმცოდნეობა), ტ. 341. – 2002. – გვ. 307-323.
96. *კვლავ სპარსული ფრაზის შესახებ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ტექსტში* [Again on the Persian Sentence in Text of the *Life of Saint Nino* of the *Conversion of Kartli*] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი. – 2002. – 2. – გვ. 35-43.
97. *სკნელი მითი თუ რეალობა?* [Skneli – A Myth or a Reality?] // ენათმეცნიერების საკითხები. – 2002. – 1. – გვ. 64-69.
98. *უძველესი ცნობა ბაგრატიონთა დინასტიის შესახებ* [Oldest Data on the Bagrationi's Dynasty] // ანამკი. ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი. – თბ.: – 2002. – გვ. 23-36.
99. *What a Georgian-Albanian Palimpsests, Discovered in St. Catherine Monastery of Mt. Sinai, Can Tell Us About the History of the Caucasian Albanian Church. Что может рассказать об истории церкви кавказской Албании обнаруженный на Синайской горе Грузино-Албанский палимпсест* // History of the Caucasus: the Scientific Public Almanac. – Baku: 2002. – p. 15-26. (რუსულ და ინგლისურ ენებზე)
100. *Four Recensions of the 'Conversion of Georgia' (Comparative Study)* // The Christianisation of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania). – Wien: – 2002. – p. 9-16.

2003

101. *ალექსიძე ზ., კავკასიის ალბანეთის დამწერლობა, ენა და მწერლობა. აღმოჩენა სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტერში.* [Caucasian Albanian Script, Language and Literature: Discovery in St. Catherine's Monastery on Mt. Sinai] – თბ.: ბიბლიურ-თეოლოგიური ინსტიტუტი, 2003. – 224 გვ. – (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი).
102. *ილია აბულაძე* [Ilia Abuladze] // ილია აბულაძე – 100. – თბ.: – 2003. – გვ. 3-5.
103. *„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ „მატიანის“ ახალი რედაქცია* [A New Redaction of the „Chronicle“ of the *Conversion of Kartli*] // მრავალთავი, XX. – 2003. – გვ. 5-15.
104. *სინური ხელნაწერები ასურელ მამათა შესახებ* [Sinaitic manuscripts on the Syrian Fathers] // ნათელი ქრისტესი – საქართველო, I. – თბ.: – 2003. – გვ. 118-121.
105. *ქართლში ბაგრატიონთა დინასტიის პირველი გამოჩენა (ახალი დოკუმენტური მასალა)* [The First Appearance of the Bagrationis Dynasty in Kartli – New

Documentary Material] // ბაგრატიონები, სამეცნიერო და კულტურული მემკვიდრეობა. – თბ.: – 2003. – გვ. 27-36.

106. *ქრისტიანობა და მართლმადიდებელი ეკლესია საქართველოში* [Christianity and the Orthodox Church in Georgia] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი. – 2003. – 3. – გვ. 23-44.

107. *On the Georgian Collection of Palimpsests* // Rinascimento Virtuale – Rediscovering Written Records of Hidden European Cultural Heritage. – Bratislava: – 2002. – p. 103-107.

108. *Language of the Lost Kingdom* // Caucasus Environment. – 2003. – 3.

2004

109. *„მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანის“ ახალი რედაქცია* [The New redaction of the ‘Chronicle’ of the *Conversion of Kartli*] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი. – 2004. – 3. – გვ. 3-16.

110. *ქრისტიანობა საქართველოში ანდრია პირველწოდებულიდან დღემდე* [Christianity in Georgian from Andrew the First-Called until Today] // ქრისტიანობის 20 საუკუნე საქართველოში. – თბ.: ლოგოსი, 2004. – გვ. 36-60.

2005

111. *ვინ არის სინას მთაზე აღმოჩენილ „ასურელ მამათა ცხოვრებაში“ მოხსენიებული ამასპო დედოფალი?* [Who is Queen Amaspo Mentioned in the Lives of the Syrian Fathers Discovered on Mt. Sinai] // ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო. *კრებული ეძღვნება პროფესორ კარლო კუციას დაბადებიდან 70 წლისთავს.* – თბ.: – 2005. – გვ. 206-207.

112. *სინას მთაზე წმ. ეკატერინეს მონასტერში 1975 წელს აღმოჩენილ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. Catalogue of Georgian Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mt. Sinai.* შეადგინეს ზაზა ალექსიძემ, მზექალა შანიძემ, ლილი ხევსურიანმა დამიხეილ ქავთარიამ. – ათენი: საბერძნეთის კულტურის სამინისტრო – სინური კვლევის ფონდი, 2005. – 664 გვ. (ბერძნულ, ქართულ და ინგლისურ ენებზე). – (სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტერი. საქართველოს საპატრიარქო. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტი).

113. *სინას მთის წმიდა ეკატერინეს მონასტრის ხელნაწერთა ახალი ქართული კოლექციის Sin-50-ის ანდერძ-მინაწერები* [The Colophones of the New Georgian Collection of Manuscripts (Sin-50) at St. Catherine's Monastery of Mt. Sinai] // თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები (ისტორია, არქეოლოგია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოლოგია). ტ. 359. – 2005. – გვ. 122-131.

114. *ჯავახეთი და გუგარეთი ძველ სომეხ ისტორიკოსთა გეოპოლიტიკურ ცნობიერებაში* [Javakheti and Gugareti in the Geopolitical Conciousness of the Old

Armenian Historians] // მრავალთავი. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, XXI. – თბ.: – 2005. – გვ. 269-272.

2006

115. *მოქცევაჲ ქართლისაჲს კათალიკოსთა სია* [The List of the Katholikoi of the Conversion of Kartli] // შოთა მესხია 90. სიუბილეო კრებული მიძღვნილი შოთა მესხიას დაბადების 90 წლისთავისადმი. – თბ.: – 2006. – გვ. 173-179.
116. *Грузинская Православная Церковь: Церковный раскол на Кавказе в 7 в.* // Православня Энциклопедия, т. 13. – М.: 2006. – с. 199-200.

2007

117. *ასურელ მამათა ვინაობა და ეთნიკური წარმომავლობა* [Identity and Ethnical Provenance of the Syrian Fathers] // თამარ გამსახურდიასადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული. საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია. – თბ.: – 2007. – გვ. 212-215.
118. *გრიგოლ რობაქიძე და ყურბან საიდი (ესად ბეი): ახალი მასალა* [Grigol Robakidze and Khurban Said (Essad Bei): New Material] // მრავალთავი, 22. – 2007. – გვ. 225-241.
119. *მოქცევაჲ ქართლისაჲს ახლადაღმოჩენილი სინური რედაქციები.* [The newly-Discovered Sinaitic Redactions of the *Conversion of Kartli*] გამოსცა და წინასიტყვაობა დაურთო ზ ა ზ ა ა ლ ე ქ ს ი ძ ე მ. დაიბეჭდა სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II ლოცვა-კურთხევით. (ეძღვნება მცხეთის ჯვრის 1400 წლისთავს). – თბ.: – 2007. – 60 გვ.
120. *როგორ იწყებოდა სინური აღმოჩენები* [How the Sinaitic Discoveries Began] // კრებული ეძღვნება სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქს უწმიდესსა და უნეტარესს ილია II, აკადემიის საპატიო აკადემიკოსს აღსაყდრებიდან 30-ე და დაბადებიდან 75-ე წლისთავზე. – თბ.: 2007. – გვ. 70-78. – (საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია).
121. *„მოქცევაჲ ქართლისაჲს ქრონიკაში“ დაცული ტრადიცია ასურელ მამათა ქართლში მოსვლის დროის შესახებ* [The Tradition of the Date of Coming of the Syrian Fathers According to the Chronicle of the *Conversion of Kartli*] // ანალები. ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი. ეძღვნება მარიამ ლორთქიფანიძის 85 წლის იუბილეს. – თბ.: – 2007. – გვ. 266-282.
122. *„სიყუარულსა ბერძენთასა ნუ დაუტევებთ“* [“Do not Abandon the Love for the Greeks“] // მარიამ ლორთქიფანიძე 85. – თბ.: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2007. – გვ. 173-182.
123. *უძველესი ქართულ-სომხური რვეული ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის სომხურ ფონდში* [An Oldest Georgian-Armenian Manuscript in the Armenian Col-

lection of the National Center of Manuscripts of Georgia] // კავკასიოლოგთა პირველი საერთაშორისო კონგრესის მასალები. – თბ.: – 2007. (თანაავტორი: დ. ჩ ი ტ უ ნ ა შ ვ ი ლ ი).

124. *Discovery and Decipherement of Caucasian Albanian Writing* // საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. 175. – 1, 2007. – გვ. 161-167.

2008

125. *ალბანური დამწერლობა* [The Albanian Script] // ქართული ენა. ენციკლოპედია. – თბ.: ეროვნული მწერლობა, 2008. – გვ. 22-24.

126. *მოსე კალანკატუელის „ალბანთა ქვეყნის ისტორიის“ ტექსტის კრიტიკისათვის* [On the Criticism of the Text of the History of the Albanians by Movses Kalankatuatsi] // ანალები. ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი. თბ.: ეძღვნება დავით მუსხელიშვილის 80 წლის იუბილეს. – 2008. – 3. – გვ. 66-91.

127. *საქართველოს სამოციქულო, მართლმადიდებელი, ავტოკეფალური ეკლესია* [Georgian Apostolic, Orthodox, Autocephalic Church] // რელიგიები საქართველოში. – თბ.: – 2008. – გვ. 140-157.

128. *სომეხთა წმიდა სამოციქულო, მართლმადიდებელი ეკლესია* [Armenian Holy Apostolic, Orthodox Church] // რელიგიები საქართველოში. – თბ.: – 2008. – გვ. 190-203.

129. *„წმ. ნინოს ცხოვრებათა“ უძველესი ვერსიები, მათი თავდაპირველი სახელწოდება და სტრუქტურა* [The Oldest Versions of the *Life of Saint Nino*: Their Original Titles and Structure] // წმინდა ნინო, სამეცნიერო კრებული, I. – თბ.: – 2008. – გვ. 132-137.

130. *Станновление национальных церквей на Кавказе* // Кавказ и глобализация, т.2, вып. 3, CA&Press. – Швеция, 2008, ст. 161-169.

131. *Establishment of National Churches in the Caucasus* // The Caucasus and Globalization: Religion and Caucasian Civilization, v.2, issue 3, CA&Press. – Sweden: – 2008. – p.142-150.

132. *The Caucasian Albanian Palimpsests of Mt. Sinai*. Volume I, II. Edited by J o s t G i p p e r t, W o l f g a n g S c h u l z e, Z a z a A l e k s i d z e, J e a n - P i e r r e M a h é // Monumenta Paleographica Medii Aevi, Series Ibero-Caucasica, dirigée par Zaza Aleksidze, vol. I-II, Brepols, 2008.

2009

133. *ამიერკავკასიის ქვეყნების საერთაშორისო ორიენტაციის დოგმატური საფუძვლები* [The Dogmatic Grounds of the International Orientation of the Caucasian States] // სამეცნიერო პარადიგმები. – თბ.: – 2009. – გვ. 266-277.

134. *გრიგოლ განმანათლებლისა და საჰაკ პართელის „ხილვათა“ ქართული ვერსიები და მათი ასახვა ძველ ქართულ წყაროებში* [The Georgian versions of the Visions of Gregory the Illuminator and Sahak Partew and their Reflection in the Old Georgian Sources] // ისტორიანი. სამეცნიერო კრებული მიძღვნილი როინ მეტრეველის დაბადების 70 წლისთავისადმი. – თბ.: არტანუჯი, 2009. – გვ. 473-483.

135. *ლაილაშის ბიბლია* [The Bible of Lailash] // ლაილაშის ბიბლია. ხელნაწერის ფაქსიმილური გამოცემა. შესავალი წერილი. – თბ.: – 2009. – (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი).

136. *მცხეთის ჯვარი – მცველი ყოვლისა ქართლისა* [The Monastery of the Holy Cross of Mtskheta – the Protector of all Georgia] // ანალები. ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი. – 2009. – 4. – გვ. 151-164.

137. *უძველესი ქართული ოთხთავის უცნობი ფრაგმენტები* [The Unknown Fragments of the Oldest Georgian Gospel] // წელიწდეული. თბილისის ივ. ჯავახიშვილის უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული ფაკულტეტის შრომები. – 2009. – გვ. 81-102. (თანაავტორი: დ. ჩ ი ტ უ ნ ა შ ვ ი ლ ი).

138. *ქართველ ებრაელთა საღმრთო მისია შუა საუკუნეების ქართული საეკლესიო ტრადიციით* [The Divine Mission of the Georgian Jews According to the Mediaeval Georgian Church Tradition] // დავით ბააზოვის საქართველოს ებრაელთა ისტორიის მუზეუმი. – VI. – 2009. – გვ. 23-34.

139. *„წმიდა ნინოს ცხოვრების“ უძველესი რედაქციები* [The Oldest Redactions of the Life of Saint Nino] // წმიდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი. – თბ.: 2009. – გვ. 327-370.

2010

140. *ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ ა ზ ა, ქრისტიანული კავკასია* [Caucasus Christianus], ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, 1. – თბ.: 2010. – 434 გვ.

141. *კვლავ გრიგოლ რობაქიძისა და ყურბან საიდის ურთიერთობის შესახებ* [Once again about the relationship of Grigol Robaqidze and Qurban Said] // კადმოსი (ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი). – თბ.: 2010. – გვ. 171-182.

142. *Arsen Sapareli, «Sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens»* // Revue des Études arméniennes. – 2010. – 32. – p. 59-132. – (ჟ ა ნ - პ ი ე რ მ ა ე ს თ ა ნ თანაავტორობით.)

2011

143. *ბიზანტიის იმპერიის უცნობი ქართველი დიდი მოხელე და მისი საგვარეულო* [An Unknown Georgian Highly Ranked Official of the Byzantine Empire and His Family] // ანალები. ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი. (ეძღვნება ნანა ხაზარაძის საიუბილეო თარიღს.) – თბ.: – 2011. – 7. – გვ. 29-59.

144. *ვინ იყო ტაოს პირველი ეპისკოპოსი* [Who was the First Bishop of Tao] // საისტორიო კრებული. – თბ.: – 2011. – 1. – გვ. 9-19.

145. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ ა ზ ა, *ქრისტიანული კავკასია* [Caucasus Christianus], ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, 2. – თბ.: 2011. – 396 გვ.

146. *შუა საუკუნეების ხელნაწერთა ფორზაცებისა და პალიმფსესტური ფურცლების ისტორიები* [Histories of Medieval Manuscript Flyleaves and Palimpsest leaves] // კადმოსი (ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი), 3. – 2011. – გვ. 88-94. (თანაავტორი: თ. ო თ ხ მ ე ზ უ რ ი).

147. *წარწერა შორენკეცზე ხორანთიდან* [A Georgian Inscription on a tile from the Khoranta] // ხორნაბუჯი. – თბ.: – 2011. – 1. – გვ. 219-220. – (ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი).

2012

148. *აგათანგელოსის „სომხეთის ისტორიის“ უძველესი პალიმფსესტური ტექსტი ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის საგანძურში* [The Oldest Palimsest Text of Agathangelos's 'History of Armenia' in the Depository of the National Centre of Manuscripts of Georgia] // აღმოსავლეთმცოდნეობა. – 2012. – 1. – გვ. 11-25. – (თანაავტორი: დ. ჩ ი ტ უ ნ ა შ ვ ი ლ ი).

149. *ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ ა ზ ა, ადრექრისტიანული საეკლესიო კომპლექსი დმანისიდან* [The early christian period church complex from Dmanisi]. – თბ.: 2012. – 174 გვ. – (თანაავტორები: კ. კ ა ხ ი ა ნ ი, გ. ჭ ა ნ ი შ ვ ი ლ ი, ჯ. კ ო პ ა ლ ი ა ნ ი, კ. მ ა ჩ ა ბ ე ლ ი, ე. ღ ლ ი ღ ვ ა შ ვ ი ლ ი, ნ. პ ა ტ ა რ ი ძ ე).

150. *გიორგი მთაწმიდლის ქართული ოთხთავის ანდერძები* [Colophons of the Four Gospels of George the Hagiorite] // ანალები. 2012. – 8. – გვ. 162-180.

151. *რელიგიური სიტუაცია კავკასიაში VI საუკუნის ბოლო მეოთხედში. იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლე* [Religious Situation in the Caucasus in the Last Quarter of the Sixth Century. The Epistle of John of Jerusalem] // ჰუმანიტარული კვლევები, წელიწდეული, III. – 2012. – გვ. 225-264.

152. *La reconquête Byzantine de la Syrie a la lumière de sources épigraphiques: autour de Balatunus (Qal'at Mehelbé)* [ბიზანტიის მიერ სირიის ხელახლა დაპყრობა:

ბალატუნუსის გამო] // Revue des études byzantines, t.70. – Paris. – 2012. – (თანაავტორი: ჟ უ ლ ი ე ნ ა ლ ი კ ო).

153. *Palimpsest Leaves of the Georgian Manuscript Tbilisi, H-2123* [პალიმფსესტური ფურცლები თბილისის ქართულ ხელნაწერში] // Codices Manuscripti, heft 84. – Purkersdorf – 2012. – გვ. 7-11 – (თანაავტორი: თ. ო თ ხ მ ე ზ უ რ ი).

2013

154. *ვინ იყო აბუქაბ ზოლავარი?* [Who was Abukab Zolavar] // საისტორიო კრებული, 3, წელიწდეული. – 2013. – გვ. 11-21.

155. *ომისა და მშვიდობის ეთიკა ძველი ქართველი ისტორიკოსის თვალთახედვით* [Medieval Georgian Historians' View on Ethics of War and Peace] // ზურაბ კიკნაძე, საიუბილეო კრებული. – თბ.: 2013. – გვ. 225-233.

156. *საქართველოს ადგილი აღმოსავლურ და დასავლურ ცივილიზაციათა შორის შუასაუკუნეების ქართველ მოღვაწეთა თვალსაზრისი* [The Place of Georgia between the Civilizations of East and West in the View of Medieval Georgian Authors] // ქართული პოლიტიკა, 1. – თბ.: 2013. – გვ. 34-38.

2014

157. *განძასარის წარწერა* [Gadzasar Inscription] // საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. – 2014. – N 1. – გვ.107-122.

158. *დვინის II ადგილობრივი საეკლესიო კრება: შეკრების დრო და ოდენობა* [Second Local Council of Dwin in Armenia: When and How Many Times it was Convened] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომების კრებული, I. – თბ.: 2014. – გვ. 11-24.

159. ლუვრი – ახტალა [Louvre – Akhtala] // წელიწდეული, ჰუმანიტარული კვლევები. – 2014. – გვ. 143-161.

160. *ნესტორიანები კავკასიაში* [Nestorians in the Caucasus] // ანალები (ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი). – თბ.: 2014. – გვ. 136-163.

161. *ტაოს საეპისკოპოსო VI საუკუნესა და VII საუკუნის დასაწყისში* [Epistcopal see of Tao in the 6th c and the beginning of the 7th c] // აღმოსავლეთმცოდნეობა, 3. – 2014. – გვ. 206-220.

162. *The Place of Georgia between the Civilizations of East and West in the View of Medieval Georgian Authors* // Travaux et mémoires, 18, Melanges Jean-Pierre Mahe. – Paris: 2014. – p. 1-8.

163. *The Visions of Grigor and Sahak Part'ew: Old Georgian Versions and their Reflection in Georgian Sources* // The Armenian Apocalyptic Tradition, A Comparative Perspective, Essays Presented in Honor of Professor Robert W. Thomson on the Occasion of His Eightieth birthday, Edited by Kevork B. Bardakjian and Sergio La Porta, Sudia in Veteris Testamenti Pseudoepigrapha, v. 25. – Leiden/Boston: Studia Brill, 2014. – p. 326-340.

2015

164. *ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ ა ზ ა, თეოლოგიური პოლემიკა კავკასიაში, VI საუკუნე.* [Theological controversies in the Caucasus, 6th centuary] [რედ.: დ. ჩ ი ტ უ ნ ა შ ვ ი ლ ი]. – თბ.: არტანუჯი, 2015. – 315 გვ.
165. *ენა და სახელმწიფო ქართულ მწერლობასა და პოლიტიკაში ძველად და ახლა* // საერთაშორისო ქართველოლოგიური კონგრესი, I (მასალები). – თბ.: 2015. – გვ. 9-10.
166. *ენა და სახელმწიფო ქართულ მწერლობასა და პოლიტიკაში* [The Issue of Language and Statehood in Georgian Literature and Politics] // საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოლოგიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, N2. – 2015. – გვ. 5-14.
167. *თარიღიანი ქართული ხელნაწერი IX-XVI სს (ალბომი).* [Dated Georgian Manuscripts 9th-16th cc] – თბ.: 2014. – 354 გვ.
168. *მცხეთის ჯვარი – მცველი ყოვლისა ქართლისა* [The Cross (Jvari) Monastery of Mtskheta – Protector of Whole Kartli] // აღმოსავლეთმცოდნეობა, N4. – თბ.: 2015. – გვ. 231-240.
169. *ქართულ-სომხური პალიმფსესტები ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის საცავებში: აგათანგელოსის „სომხეთის ისტორია"* [Georgian-Armenian Palimpsest at the National Centre of Manuscripts: Agathangelos, "The History of the Armenians"] // მრავალთავი, N 24. – 2015. – გვ. 31-43.
170. *ქრისტიანული კავკასია სინას წმიდა ეკატერინეს მონასტრის ხელნაწერთა ფონდის ახალ კოლექციაში* [Christian Caucasus in a NewManuscript Collection at St. Catherine's Monastery Fund on Mount Sinai] // კავკასიის სიძველეები მსოფლიოს მუზეუმებში, საერთაშორისო კონფერენციის მასალები. – თბ.: 2015. – გვ. 84-94.
171. *Грузинская Православная Церковь* // Грузины. – Москва: 2015. – с. 569-583.
172. *The Issiue of Language and Statehood in Georgian Literature and Policies of Old and Recent Period* // საერთაშორისო ქართველოლოგიური კონგრესი, I (მასალები). – თბ.: 2015 – გვ. 9-10.

2016

173. *Les images acheïropoietes du Sauveur – le mandylion et le kéramion – en Géorgie: la tradition de leur translation dansl'anciennelittératuregéorgienne* // Journal des Savants. – Paris: 2016. – p. 3-16.

174. *Some essential problems of the Christian Caucasian Studies* // L'Arménie et la Géorgie en dialogue avec l'Europe du Moyen Age à nos jours ed. by I. Augé, V. Barkhoudaryan, G. Dédéyan, M. Dokhtourichvili and I. Karaulashvili. – Paris: Geuthner, 2016. – p. 3-16.

175. *Fragments of the Oldest Armenian Lectionary in the Armenian Collection of the National Centre of Manuscripts of Georgia* // Sion, mère des Églises: Mélanges liturgiques offerts au Père Charles Athanase Renoux, in: M.-D. Findikyan, D. Galadza, A. Lossky (éd.). – Münster, Aschendorff, 2016. – p. 35-48.

176. *ასურელ მამათა წარმომავლობა* // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი. – 2016.

177. *საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია* // ქართველები: ყველაფერი ქართველთა კულტურისა და ეთნოსის შესახებ . – თბ.: 2016. – გვ. ????

178. *ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ ა ზ ა, ქრისტიანული კავკასია* [Caucasus Christianus], ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, 3. – თბ.: 2016. – 574 გვ.

2017

179. *მათეოს ურჰაელის ცნობა გრიგოლ ბაკურიანის ძის შესახებ* [Matteos Urhaetsi's Testimony regarding Grigol Bakurianis-dze] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები, 3. – თბ.: 2017. – გვ. 87-94.

180. *Deux Frères Caucasiens de Prométhée, Amiran et Abrsk'il.* Textes traduits par Z a z a A l e k s i d z e et J e a n - P i e r r e M a h é, Introduits et commentés par Jean-Pierre Mahé. – Paris, Les Belles Lettres, 2017. – 263 p.

2018

181. *„საზოლავრო" გრიგოლ ბაკურიანის ძის მიერ შედგენილ პეტრიწონის მონასტრის ტიპიკონში* ["Sazolavro" in the Typikon of Grigol Bakurianis-dze of Petritsoni Monastery] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები, 4. – თბ.: 2018. – გვ. 11-14.

182. *ერისთავთ-ერისთავი ბაკურიანის ვინაობა* // ანალები, ეძღვნება დავით მუსხელიშვილის 90 წლის იუბილეს, 14. – თბ.: 2018. – გვ. 57-73.

2019

183. *იადგარის უცნობი პალიმფსესტური ხელნაწერი* [Unknown Palimpsest of an Iadgari from the Sinai Coellection of GeorgianManuscripts] // ელენე მეტრეველი – 100. – თბ.: 2018. – გვ. 63-71.

184. *ქართული წარწერა (გრაფიტო) ჯაბალადან* [Georgian Graffito from Jablah (Syria) //გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები, 5. – თბ.: 2019. – გვ. 29-36.

185. *არსენი ვაჩეს ძე* [Arseni Vaches-dze] // მრავალთავი. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, 26. – 2019. – გვ. 193-204.

186. *Епископат Тао в VI – начале VII века* [Epistcopal see of Tao in the 6th c and the beginning of the 7th c] // ისტორიანი. – თბ.: 2019. – გვ. 117-133.

187. *ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ ა ზ ა. „საქმენი იოვანე ზედა ზადნელისანი“ და „მარტჳლობაჲ აბიბოს ნეკრესელისაჲ“ (სინური რედაქციები).* ["Acts of Ioane Zedazneli" and "Martyrdom of Abibos Nekreseli"] – თბ.: 2019. – 291 გვ.

2020

188. *მართლა სჯიდა სიკვდილით ქართლის კათალიკოსს სომეხთა კათალიკოსი // ქრონოსი, 1. – 2020.* – გვ.

189. *„წმ. ნინოს ცხოვრების“ სამი რედაქციის სტრუქტურის ანალიზი // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები*, VI. – 2020. – გვ. 33-42.

2021

190. *ბიბლიოთეკები და წიგნების რეპერტუარი შუა საუკუნეების საქართველოში // ენრიკო გაბიძაშვილის 90 წლის იუბილისადმი მიძღვნილი კრებული – 2021.* – გვ. (თანაავტორი: დ. ჩ ი ტ უ ნ ა შ ვ ი ლ ი).

191. *მცხეთა, სადაც „ღმერთნი ღმერთობენ, მეფენი მეფობენ“, [Mtskheta, were „Gods rule and kings govern“] // მუზეუმი და კულტურული მემკვიდრეობა. – 2021* – გვ. *372-379.*

ზაზა აბაშიძე
კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

ავტოკეფალია

ავტოკეფალია ბერძნული სიტყვაა (Αὐτοκεφαλία) და ძირითადად გამოიყენებოდა და გამოიყენება ადგილობრივი ეკლესიის თვითმმართველობის, გნებავთ, თვითმწყსობის აღსანიშნავად. ამავე დროს, მიუხედავად იმისა, რომ ამა თუ იმ საეკლესიო ოლქთან ან ეროვნულ ეკლესიასთან მიმართებაში ეს ტერმინი ყოველთვის თვითმმართველობის პრინციპს გულისხმობდა, მაინც ვერ ვიტყვით, რომ ტერმინ „ავტოკეფალიის“ შინაარსი მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე იმავე დატვირთვის მატარებელი იყო, როგორც ქრისტიანობის პირველ სამ საუკუნეში ან თანამედროვე ეპოქაში.

ქრისტიანობის გავრცელების და ეკლესიის სტრუქტურების ჩამოყალიბების პერიოდში ყველა ეკლესია პრაქტიკულად დამოუკიდებელი იყო. ამ დამოუკიდებლობის არც ვინმესგან მიღება იყო საჭირო, არც ამ უფლების რომელიმე სხვა საეკლესიო სტრუქტურის მხრიდან დამტკიცება. თვითმმართველი იყო ყველა პარიკია (ქალაქის ან დიდი დაბის საეპისკოპოსო). ეპისკოპოსები ერთმანეთის საქმეებში არ ერეოდნენ და რამდენიმე მეზობელი ეპისკოპოსის მიერ ახალი ეპისკოპოსის კურთხევა სრულებით არ ნიშნავდა ამ უკანასკნელის დაქვემდებარებას მაკურთხევლისადმი. საეკლესიო მმართველობის სამიტროპოლიტო სისტემის შექმნის შემდეგ დამოუკიდებელი (ავტოკეფალური) გახდა ყველა მიტროპოლიტი ამა თუ იმ პროვინციის მთავარ ქალაქში, ამ სამიტროპოლიტოს ეპისკოპოსთა კრებით. სამაგიეროდ, პარიკიებმა (ეპარქიებმა), რომლებიც შედიოდნენ ამ სამიტროპოლიტოებში, დაკარგეს დამოუკიდებლობა. მოგვიანებით მოხდა სამიტროპოლიტო მმართველობის ტრანსფორმაცია – სამიტროპოლიტოები გაერთიანდნენ დიოცეზალურ საეგზარქოსოებში და პროვინციის მიტროპოლიტებმა, რომლებიც შევიდნენ ამა თუ იმ დიოცეზში, დაკარგეს ავტოკეფალური უფლებები[1] და დაექვემდებარნენ ეგზარქოსებს – დიოცეზების არქიეპისკოპოსებს (მთავარეპისკოპოსებს). საპატრიარქო მმართველობის ინსტიტუტის გაჩენის და საბოლოო ჩამოყალიბების შემდეგ, დიოცეზების მწყემსმთავრებმა – მთავარეპისკოპოსებმა და მიტროპოლიტე-

[1] იმ პერიოდში ტერმინი „ავტოკეფალია“ ეკლესიის თვითმმართველობის აღსანიშნავად ჯერ კიდევ არ გამოიყენებოდა.

ბმა დაკარგეს (ნაწილობრივ, ან მთლიანად) დამოუკიდებლობა და მოექცნენ პატრიარქების იურისდიქციაში. საქრისტიანოში გამოიკვეთა ხუთი კათედრის – რომის, კონსტანტინოპოლის, ალექსანდრიის, ანტიოქიის და იერუსალიმის – უპირატესობა და „სრული ავტოკეფალია“.[1] ამ ხუთეულს დაემატა კვიპროსის ეკლესია, რომლის დამოუკიდებლობა აღიარა მესამე მსოფლიო საეკლესიო კრებამ 431 წელს, თუმცა, მისი მეთაური პატრიარქობამდე არ აღზევებულა. საპატრიარქოების ჩამოყალიბების დასრულების შემდეგ დაიწყო უკვე მათ იურისდიქციაში მყოფ ეკლესიათათვის ავტოკეფალური უფლებების მინიჭების საკმაოდ რთული, წინააღმდეგობრივი და ხანგრძლივი პროცესი.

მართლმადიდებელ სამყაროში დღეს არსებული ავტოკეფალური ეკლესიები სრულიად დამოუკიდებელნი და თავისუფალნი არიან. ეს დამოუკიდებლობა საშინაო და საგარეო, ადმინისტრაციულ და სასამართლო საქმეებში სრულ თავისუფლებას, წმ. მირონის ადგილზე დამზადებას, საკუთარი წმინდანების ადგილობრივი საეკლესიო კრების მიერ კანონიზაციას, საკუთარი ეკლესიის მეთაურის და მსოფლიო მართლმადიდებელი ეპისკოპატის ღვთისმსახურების დროს მოხსენიებას (და არა რომელიმე ერთის, თუნდაც დედა-ეკლესიის მეთაურისა), და ბოლოს, რაც მთავარია, ადგილობრივი ეკლესიის საჭეთმპყრობლის და ყველა მღვდელმთავრის ადგილზე, სხვა ეკლესიის ჩარევის გარეშე, არჩევას, დადგინებასა და აღსაყდრებას გულისხმობს.[2]

ამა თუ იმ ეკლესიის ავტოკეფალური უფლებების დაცვას უამრავი ნაშრომი მიეძღვნა. გამონაკლისს არც საქართველოს ეკლესია წარმოადგენს, რომელსაც რუსეთის საერო და საეკლესიო ხელისუფლების ჩარევით 1811 წელს შეუჩერდა (შეუწყდა) ავტოკეფალია ანუ, თვითმმართველობა.[3] არ დარჩენილა ადრეფეოდალური ხანის საქართველოს ისტორიის თითქმის არცერთი მკვლევარი, აზრი რომ არ გამოეთქვა ავტოკეფალიის საკითხთან დაკავშირებით, მაგრამ, ისიც უნდა ითქვას, რომ ეს საკითხი დღემდე იწვევს აზრთა სხვადასხვაობას. უპირველეს ყოვლისა, ეს ეხება თვითმმართველი ეკლესიის უფლებების მიღების თარიღს. მკვლევართა უმეტესი ნაწილი თვლის, რომ ავტოკეფალური

---

[1] Боровой, *Церковь Христова*, с.12.

[2] გაუგებარი მიზეზების გამო კონსტანტინოპოლის საპატრიარქომ გარკვეული შეზღუდვები დაუწესა ჩეხეთის მიწებისა და სლოვაკეთის ეკლესიას და უკრაინის ეკლესიას (ამ უკანასკნელს ყველა არ ცნობს).

[3] ვერ დავეთანხმებით აქ სიტყვა „გაუქმების“ გამოყენებას, რადგან არავითარი უფლება სხვა ქვეყნის საეკლესიო ხელისუფლებას, მით უმეტეს საეროს, არ აქვს ჩაერიოს სხვა ეკლესიის საქმეებში, მით უფრო გააუქმოს ის უფლებები, რომელიც მას არ მიუნიჭებია. ამიტომ მოხდა არა „გაუქმება“, არამედ, რეორგანიზაციის საბაბით, ეკლესიის დამოუკიდებლად არსებობის უკანონო შეჩერება და საეგზარქოსო მმართველობის დაწესება. შემთხვევით არ არის აღნიშნული სვეტიცხოვლის 1917 წლის 12 (25) მარტის აქტში, რომ „სრულიად არაკანონიკურად *შეწყვეტილ* იქნა ავტოკეფალური მართვა-გამგეობაჲ“.

უფლებები მცხეთამ მიიღო ვახტანგ გორგასლის მეფობაში, საკათოლიკოსო მმართველობის დაწესების შედეგად. არსებობს სხვა ვარაუდებიც.

პრაქტიკულად ყველა მკვლევარი, რომელიც იკვლევდა ან იკვლევს ამ პრობლემას, ავტოკეფალიას განიხილავს ამ ტერმინის დღევანდელი შინაარსიდან გამომდინარე და ნაკლებად აქცევს ყურადღებას მის არსს შუა საუკუნეებში, იმას, თუ რა უფლებები ენიჭებოდა ე.წ. ავტოკეფალ იერარქს, რა კავშირი ჰქონდა ან უნდა ჰქონოდა მას იმ ეკლესიასთან, რომლისგანაც მიიღო თვითმწყსობა, რა ვალდებულებები რჩებოდა დედა-ეკლესიის (Ecclesia Matrix) მიმართ, საერთოდ რა დროს, რა გაგებით იხმარებოდა ტერმინი „ავტოკეფალია“, რას გულისხმობდა ამა თუ იმ ეპოქაში.

უპირველეს ყოვლისა, გასარკვევია, რას წარმოადგენდა საკათოლიკოსო მმართველობა, რა ცვლილებები მოჰქონდა მის დაწესებას, ნიშნავდა თუ არა ახალი იერარქიული თანამდებობის შემოღება ეკლესიის სტატუსის შეცვლას; სად ირჩევდნენ/ამტკიცებდნენ ახლად არჩეულ კათოლიკოსს; როდის მიიღო ქართლის ეკლესიამ უფლება კათოლიკოსის დამოუკიდებლად არჩევისა და მისი ადგილზევე აღსაყდრებისა. ამ საკითხების გარკვევის გარეშე შეუძლებელია ქართლის ეკლესიის სტატუსის განსაზღვრა ვახტანგ გორგასლის ეპოქაში და მომდევნო პერიოდში. ამ სტატუსს ზოგიერთი მკვლევარი განსაზღვრავს როგორც ავტოკეფალურს, ზოგიერთი – როგორც „ნახევრადავტოკეფალურს“ და ნაწილი როგორც ავტონომიურს.

ძველი ქრისტიანული ლიტერატურის და ლიტურგიკის ყველაზე ავტორიტეტული ქართველი მკვლევარი, აკადემიკოსი კორნელი კეკელიძე თვლიდა რომ კათოლიკოსის ტიტულის შემოღება ვახტანგ გორგასლის დროს არ ცვლიდა ქართლის ეკლესიის უფლებრივ – სამართლებრივ სტატუსს. მისი აზრით, „კათალიკოზობის შემოღებას არავითარი ცვლილება არ მოუხდენია იბერიის ეკლესიის თავის იერარქიულ-კანონიკურ დამოკიდებულებაში და ასე ვთქვათ, საეკლესიათაშორისო მდგომარეობაში“[1]. იმავე თვალსაზრისს ავითარებდა მღვდელი კალისტრატე ცინცაძე (შემდგომში სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი კალისტრატე), რომლის მიხედვითაც ქართველებმა ავტოკეფალია პირველად მიიღეს VIII საუკუნეში და ისიც არასრული დამოუკიდებლობის, არამედ მხოლოდ ადგილობრივი საეკლესიო კრების მიერ კათოლიკოსის დადგენის მნიშვნელობით.[2] X საუკუნემდე ანტიოქიაზე დამოკიდებულად მიიჩნევს ქართლის ეკლესიას ეპისკოპოსი კირიონი[3] (შემდგომში სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი კირიონ II). საკათოლიკოსო მმართველობის დაწესება „ქართლის ეკლესიის მიერ დამოუკიდებლობის

[1] კეკელიძე, *კანონიკური წყობილება*, გვ. 335.
[2] Цинцадзе, *Историческая справка*, с. 8.
[3] Кирион епископ, Назревший вопрос, с.15.

ანუ ავტოკეფალიის მოპოვების მოწმობად ვერ ჩაითვლება“ ისტორიკოს ა. ბოგვერაძის აზრითაც.[1]

დასახელებულ ავტორთაგან განსხვავებით ქართველ ისტორიკოსთა უმრავლესობას მიაჩნია, რომ საკათოლიკოსო მმართველობის შემოღება ავტოკეფალური უფლებების მიღებას ნიშნავდა. აკადემიკოსი ივანე ჯავახიშვილი, რომელიც საგანგებოდ შეეხო კათოლიკოსობის დაწესების საკითხს, აღნიშნავდა, რომ „აღმოსავლეთის ქრისტიანთა შორის „კათალიკოსი“ დამოუკიდებელი ეკლესიის მთავარი ეპისკოპოზისა და საჭეთმპყრობელის აღმნიშვნელი წოდებულება იყო... და მაშასადამე, ვახტანგ გორგასალისგან საქართველოში კათალიკოსობის დაწესება ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობის დაწესებად უნდა ვიგულისხმოთ“.[2]

როგორც აღვნიშნე, ასეთ თვალსაზრისს ადგას ქართველ ისტორიკოსთა უმრავლესობა (მ. თარხნიშვილი, მ. თამარაშვილი, ს. გორგაძე, ბ. ლომინაძე, მ. ლორთქიფანიძე, ვ. გოილაძე, ნ. ჯანაშია, მიტრ. ანანია, ნ. ლომოური, გ. მამულია და სხვ.).

ტიტული კათოლიკოსი, მომდინარეობს ბერძნული καθολικός-დან, ნიშნავს საყოველთაოს და უკავშირდება ცნებას ἐπίσκοπος καθπλικός, ანუ საყოველთაო, მთავარი ეპისკოპოსი განსაზღვრული რეგიონისთვის, ოლქისთვის ან ქვეყნისთვის.[3]

თანამედროვე კანონიკურ ლიტერატურაში კათოლიკოსის ტიტულს თავისი უფლებებით უთანაბრებენ პატრიარქის ტიტულს და უფლებებს.[4] ზოგიერთი ავტორი თვლის, რომ ეს ტიტული, რომელიც შენარჩუნებულია მხოლოდ ე.წ. აღმოსავლეთის ეკლესიებში, * არის „ნახევრად“ ან „თითქმის“ ტოლფასი პატრიარქის ტიტულისა, ხოლო მისი ძალაუფლება ადგილობრივ იერარქებთან მიმართებაში პატრიარქის უფლებების ანალოგიურია.[5] გასათვალისწინებელია, რომ ამ ავტორთა დასკვნები კათოლიკოსის უფლებებთან დაკავშირებით ეხება არა მხოლოდ თანამედროვე აღმოსავლეთის ეკლესიების კათოლიკოსთა ძალაუფლებას, არამედ ოდითგანვე არსებულს. ამდენად, უნდა დავეთანხმოთ ივ. ჯავახიშვილის და სხვა ავტორთა დასკვნას, რომ კათოლიკოსის ტიტულის მატარებელი იერარქი ითვლებოდა დამოუკიდებელი ან ნახევრად დამოუკიდებელი საეკლესიო ორგანიზაციის მეთაურად.

ახლა თვით ეკლესიის დამოუკიდებლობასა თუ „ნახევრადდამოუკიდებლობაზე“. რა ტერმინით აღინიშნებოდა ძველ დროში ეკლესიის თვითმმართვე-

---

[1] ბოგვერაძე, *ქართლის პოლიტიკური...*, გვ. 51.
[2] ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, გვ. 384.
[3] Православная Энциклопедия XXXII, с. 42.
[4] იქვე.
[5] Faris, *Eastern Catholic Churches*, p. 368; Pospishil, *Eastern Catholic Church Law*, p.151.
* მართლმადიდებლურ სამყაროში კათოლიკოსის ტიტულს ატარებს მხოლოდ საქართველოს ეკლესიის საჭეთმპყრობელი.

ლობა, თუნდაც შეზღუდული, ან რომელი ეკლესიის მიმართ გამოიყენებოდა ტერმინი „ავტოკეფალია“ და რომლისთვის „ავტონომია“?

თავიდანვე უნდა აღინიშნოს, რომ ტერმინი „ავტონომია“ ეკლესიის უფლებრივ მდგომარეობასთან მიმართებაში, მეცნიერ-კანონისტთა ტერმინოლოგიაში XIX საუკუნის მიწურულში დამკვიდრდა. ჯერ კიდევ ამ საუკუნის 90-იან წლებში აშკარად და ცალმხრივად ავტონომიური (დღევანდელი გაგებით) უფლებების მქონე ეკლესიებს ავტოკეფალურებს უწოდებდნენ. ასე მაგალითად, 1855 და 1867 წლებში გამოცემულ მსოფლიო (კონსტანტინეპოლის) საპატრიარქოს კატალოგებში სინას სამთავარეპისკოპოსო მოხსენიებულია როგორც ავტოკეფალური. ავტოკეფალურად მოიხსენიება იგი აგრეთვე ნიკოდიმოსის (მილაში) „მართლმადიდებლურ საეკლესიო სამართალში“, რომელიც 1897 წელს გამოიცა პეტერბურგში.[1] ავტოკეფალურს უწოდებდნენ ჩერნოგორიის სამიტროპოლიტოსაც, მიუხედავად იმისა, რომ მიტროპოლიტს დაქვემდებარებაში ჰყავდა მხოლოდ ერთი ეპისკოპოსი, რაც გამორიცხავს მმართველი მღვდელმთავრის ადგილზე (ჩერნოგორიაში) არჩევას ან აღსაყდრებას. ასეც ხდებოდა – ჩერნოგორიის თითქმის ყველა მიტროპოლიტი ქიროტონიას რუსეთში იღებდა.[2]

მაგრამ, ჩვენ გაგვაჩნია ბევრად უფრო ადრეული პერიოდის მაგალითები, საკუთრივ საქართველოსთან დაკავშირებული. VII საუკუნეში შედგენილ ე.წ. „ნოტიციებში“ კონსტანტინეპოლის იურისდიქციაში შემავალ ეპარქიათა შორის გვხვდება ორი ავტოკეფალი მთავარეპისკოპოსი – სებასტოპოლისა (ცხუმის) და ჯიქეთის.[3] არცერთ მათგანს დაქვემდებარებაში არ ჰყავს არც ერთი ეპისკოპოსი, შედიან კონსტანტინეპოლის იურისდიქციაში და ქიროტონიას დიდი ალბათობით მსოფლიო პატრიარქისგან იღებენ. და მაინც, ეს მღვდელმთავრები ავტოკეფალებად იწოდებიან. ზოგიერთი თანამედროვე კანონისტი და საეკლესიო ისტორიკოსი ასეთ ავტოკეფალიას ფიქტიურს, ნომინალურს უწოდებს და აღნიშნავს, რომ ეს ავტოკეფალი იერარქები დამოუკიდებელნი იყვნენ როგორც ადგილობრივი მიტროპოლიტებისაგან, ისე სხვა ეკლესიებისაგან და უშუალოდ და პირდაპირ კონსტანტინეპოლის პატრიარქს ექვემდებარებოდნენ.[4] ჩვენთვის ამ შემთხვევაში მთავარია ის, რომ აქ გამოიყენება ტერმინი „ავტოკეფალი“ ანუ თვითმმართველი.

როგორც უკვე აღვნიშნე, თანამედროვე ადგილობრივი ავტოკეფალური ეკლესია ეს არის ყველა სფეროში (დოგმატურ-სარწმუნოებრივის გარდა) თავისუფალი და დამოუკიდებელი საეკლესიო ორგანიზაცია, რომელიც თავად განსაზღვრავს და წარმართავს საკუთარ ადმინისტრაციულ, სამართლებრივ,

---

[1] Никодим епископ, *Православное Церковное право*, с. 320.

[2] იქვე; История Православной Церкви, с. 396.

[3] გეორგიკა, ტ. IV, ნაწ., II, ს. ყაუხჩიშვილის გამოც., თბ., 1952, გვ. 131-137.

[4] Боровой, *Церковь Христова*, с.13; Ципин, *Церковное право*, с. 202; Православная Энциклопедия, с. 199.

საგარეო საქმეებს. ავტონომიური ეკლესია მოკლებულია ამ პრივილეგიების ნაწილს (აღნიშვნის ღირსია ის გარემოება, რომ, როგორ უცნაურადაც არ უნდა გვეჩვენოს, ტერმინი „ავტონომია“ – ავტო (ბერძ. αὐτο თვით, საკუთარი) და ნომოსი (ბერძ. νόμος კანონი), ე.ი. თვითმმართველი, საკუთარი კანონის მქონე, უფრო შეესატყვისება დამოუკიდებელ ეკლესიას, ვიდრე ტერმინი „ავტოკეფალია“ (ავტო ბერძ. αὐτο და ბერძ. κέφαλον კეფალოს), რომელიც მხოლოდ თვითმწყსობას ან, გნებავთ, საკუთარი მეთაურის („თავის“) ყოლას გულისხმობს).

ავტონომიურ ეკლესიაში ადგილობრივი ეპისკოპოსების მიერ არჩეული პირველი ეპისკოპოსი მტკიცდება დედა-ეკლესიის ან კირიარხალური ეკლესიის მეთაურის მიერ, რომლის სახელიც უპირველესად მოიხსენიება წირვა-ლოცვის დროს (და მხოლოდ მის შემდეგ ავტონომიური ეკლესიის უპირველესი მღვდელმთავარი); ავტონომიური ეკლესიის წესდებას ასევე ამტკიცებს კირიარხალური ეკლესიის მეთაური, მისგან იღებს ავტონომიური ეკლესია წმ. მირონს. გარდა ამისა ავტონომიურ ეკლესიას აქვს გარკვეული ფინანსური ვალდებულება კირიარხალური ან დედა-ეკლესიის წინაშე.

დავუბრუნდეთ შუა საუკუნეებში არსებულ ავტოკეფალიებს, კერძოდ, ქართლის ეკლესიას. 470-490 წლებს შორის ვახტანგ გორგასლის მეფობის დროს და მისი ინიციატივით ხდება ქართლის საეკლესიო სტრუქტურის რეორგანიზაცია (არავითარ საეკლესიო რეფორმას ამ დროს არ ჰქონდა ადგილი. ეს მცდარი აზრია – რეფორმა სულ სხვა სახის ცვლილებების მომტანია). ეკლესიის სათავეში დგება კათოლიკოსის ტიტულის მქონე იერარქი, რომელიც, როგორც ვნახეთ, კანონისტების მტკიცებით, არის დამოუკიდებელი ან „ნახევრადდამოუკიდებელი“ მეთაური საეკლესიო ორგანიზაციისა.

VI საუკუნის 20-იანი წლებიდან ქართლში საეკლესიო ორგანიზაციის მეთაურად – კათოლიკოსად ირჩევენ ადგილობრივ, ქართველ მღვდელმთავარს, ე.ი. აღარ აგზავნიან ბერძნებს, როგორც მანამდე ხდებოდა (აქ სიტყვა „ბერძენი“ ეროვნების აღმნიშვნელად არ უნდა მივიჩნიოთ).

VIII საუკუნის 40-იან წლებში ქართლიდან ანტიოქიაში, პატრიარქ თეოფილაქტესთან (745-751) ჩასული ქართველი სასულიერო პირები ანტიოქიის საყდრისგან ითხოვენ ნებართვას ადგილზე (ქართლში, მცხეთაში) არჩეული კათოლიკოსი აღარ გაგზავნონ დასამტკიცებლად ანტიოქიაში, არამედ ადგილზევე მოხდეს მისი „დამტკიცება“ – აღსაყდრება. ამას ქართველები ხსნიან გზის სიშორის და „აგარიანთა“ მიერ ამ გზის თითქმის მთლიანად დაპყრობით. თეოფილაქტე და ანტიოქიის ეკლესიის სინოდი თანხმობას აცხადებენ და აძლევენ ქართველებს „პროტრეპტიკონს“ ანუ ნებართვის სიგელს.[1]

[1] ეფრემ მცირე, *უწყებაჲ* , ბრეგაძე, გვ. 9-10.

მიუხედვად ამისა გარკვეული ვალდებულება ანტიოქიის საყდრის მიმართ ქართლის ეკლესიას მაინც რჩება – ქართლის კათოლიკოსმა ლიტურგიის დროს უნდა მოიხსენიოს ანტიოქელი როგორც უპირატესი, ხოლო ქართლის ეკლესიას რჩება დედა-ეკლესიის წინაშე ფინანსური ვალდებულება (ანალოგიურად დღევანდელი ავტონომიური ეკლესიებისა).

რა დასკვნის გამოტანა შეიძლება ყოველივე ზემოთქმულიდან? გვაქვს თუ არა ჩვენ საქმე ავტოკეფალურ, თვითმმართველ ეკლესიასთან დღევანდელი გაგებით და მნიშვნელობით, თუ ქართლის ეკლესია სარგებლობდა მხოლოდ ავტონომიური უფლებებით? დიახ, თანამედროვე, უკვე დამკვიდრებული საეკლესიო ნორმების მიხედით, აქ საქმე გვაქვს ავტონომიასთან. შევადაროთ, თუნდაც, ფინეთის ეკლესიის თანამედროვე სტატუსი VIII საუკუნის ქართლის ეკლესიის სტატუსს. ფინეთის ეკლესიის მდგომარეობა და ვალდებულებები იდენტურია იმ ვალდებულებებისა, რომელიც, ეფრემის მიხედვით, ჰქონდა ქართლის ეკლესიას ანტიოქიასთან. თითქმის ასეთივე უფლებები და ვალდებულებებია განსაზღვრული რუსეთის ეკლესიის წინაშე უკრაინის მართლმადიდებელი ეკლესიის (მოსკოვის საპატრიარქო) წესდებით.

1018-1019 წლებში კონსტანტინეპოლის მსოფლიო საპატრიარქო ამტკიცებს ოჰრიდის ეკლესიის ავტოკეფალიას, მაგრამ ამავდროულად ავალდებულებს ოჰრიდის ავტოკეფალ მთავარეპისკოპოსს, წირვა-ლოცვის დროს უპირველესად მოიხსენიოს კონსტანტინეპოლელი (არ გავაიგივოთ მართლმადიდებელი ეკლესიის პრაქტიკაში დამკვიდრებულ წესთან – დიპტიხის მიხედვით ყველა მართლმადიდებელი ეკლესიის მეთაურის მოხსენიებასთან) და მისგან მიიღოს წმ. მირონი. გარდა ამისა ყველა მთავარეპისკოპი (პირველის გამოკლებით) აქ კონსტანტინეპოლიდან იგზავნებოდა.[1]

კონსტანტინეპოლელი პატრიარქი გერმანე III (1257) ბულგარეთის ავტოკეფალურ ეკლესიასთან დაკავშირებით აცხადებს, რომ მისმა (ბულგარეთის, ზ.ა.) პატრიარქმა უნდა შეიტანოს გადასახადი კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს ხაზინაში, აღავლინოს მისთვის ლოცვა (მოიხსენიოს ლიტურგიის დროს) და უნდა ჩაითვალოს კონსტანტინეპოლის დაქვემდებარებაში მყოფ ერთ-ერთ მიტროპოლიტად.[2]

1879 წელს მსოფლიო საპატრიარქომ მეორედ მიანიჭა ავტოკეფალია სერბეთის ეკლესიას, ცნო ის „სრულიად დამოუკიდებელ და თავისუფალ“ ეკლესიად, მაგრამ „იმისთვის, რომ შენარჩუნდეს სულიერი ერთობა“ კონსტანტინეპოლთან, ერთ-ერთ პირობად დაუყენა წმ. მირონის დედა-ეკლესიისაგან მიღება.[3]

---

[1] Скурат, *История Поместных Православных Церквей*, с. 149-150; Every, *The Byzantine Patriarchate*, p. 128.

[2] საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, ძირითადი აღწერა, დოკ. 6587.

[3] Никодим епископ, *Православное Церковное право*, с. 325.

კიდევ შეიძლებოდა მსგავსი მაგალითების მოყვანა, მაგრამ, ვფიქრობ, ესეც საკმარისია იმის გასარკვევად, თუ რა შინაარსის მატარებელი იყო ტერმინი ავტოკეფალია მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში. ამ შემთხვევაში არ გვაინტერესებს ჰქონდა თუ არა რაიმე კანონიკური საფუძველი „ნახევრადდამოუკიდებელი“ ეკლესიების არსებობას. მთავარი ჩვენთვის ის არის, რომ ყველა ეს შეზღუდული უფლებების მქონე ეკლესია საეკლესიო სიგელებში, ოფიციალურ დოკუმენტებში, კატალოგებსა თუ კალენდრებში XX საუკუნის დასაწყისამდე იწოდებოდა ავტოკეფალურად, მაშინ როდესაც მათი სტატუსი, ხშირ შემთხვევაში, შეესატყვისებოდა დღევანდელ ავტონომიურ ეკლესიათა სტატუსს.

ზემოთქმულის გათვალისწინებით შეიძლება დავასკვნათ, რომ ნებისმიერი საეკლესიო თვითმმართველობა, მცირედიც კი, შუა საუკუნეების პრაქტიკაში აღინიშნებოდა ტერმინით „ავტოკეფალია.“ ცხადია, ვახტანგ გორგასლის და მით უმეტეს შემდეგდროინდელი პერიოდის ქართლის ეკლესია, მიუხედავად იმისა, რომ მას მსგავსად დღევანდელი საეკლესიო ავტონომიებისა, ჰქონდა გარკვეული ვალდებულებები დედა-ეკლესიის (ანტიოქიის საპატრიარქო) წინაშე, იყო ავტოკეფალური ეკლესია. დღევანდელ საეკლესიო პრაქტიკაში ასეთ ეკლესიებს მინიჭებული აქვთ ავტონომიური ეკლესიების სტატუსი, რომელიც მსგავსია შუა საუკუნეების ავტოკეფალიისა.[1]

დამოწმებული ლიტერატურა

ბოგვერაძე, *ქართლის პოლიტიკური და...* = ბოგვერაძე ა., *ქართლის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება IV-VIII სს.*, თბილისი, 1979.

გეორგიკა, ტ. IV, ნაწ., II, ს. ყაუხჩიშვილის გამოც., თბილისი, 1952.

ეფრემ მცირე, *უწყებაჲ*, ბრეგაძე = ეფრემ მცირე, *უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა*, თ. ბრეგაძის გამოც., თბილისი, 1950.

კეკელიძე, *კანონიკური წყობილება* = კეკელიძე კ., კანონიკური წყობილება ძველ საქართველოში, *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, IV, თბილისი, 1957.

ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია* = ჯავახიშვილი ივ., *ქართველი ერის ისტორია*, წიგნი I, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ I, თბილისი, 1979.

Скурат, *История Поместных Православных Церквей* = Скурат К., *История Поместных Православных Церквей*, т.I, Москва, 1994.

[1] სხვა სტატუსი და სხვა უფლებები ჰქონდათ ბერძნულ საპატრიარქოებს (კონსტანტინეპოლის, ალექსანდრიის, ანტიოქიის, იერუსალიმის).

Боровой, Церковь Христова = Боровой В., Церковь Христова ее природа, *Журнал Московской Патриархии (*ЖМП*)*, № 10, (1993).

История Православной Церкви = История Православной Церкви в XIX веке, М., 1998.

Кирион епископ, *Назревший вопрос* = Кирион епископ, *Назревший вопрос (ко дню столетия присоединения Грузии и России)*, Тифлис, 1900.

Никодим епископ, *Православное Церковное право* = Никодим епископ, *Православное Церковное право*, СПБ., 1897.

Православная Энциклопедия I = Православная Энциклопедия, т. I, Москва, 2000.

Православная Энциклопедия XXXII = Православная Энциклопедия, т. XXXII, Москва, 2013.

Цинцадзе, *Историческая справка* = Цинцадзе К., Историческая справка по вопросу об автокефалии Грузинской Церкви, Тифлис, 1906.

Ципин, *Церковное право* = Ципин В., Церковное право, Москва, 1996.

Every, *The Byzantine Patriarchate* = Every G., *The Byzantine Patriarchate 451-1204*, London, 1962.

Faris, *Eastern Catholic Churches* = Faris J., *Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance*, NY., 1992.

Pospishil, *Eastern Catholic Church Law* = Pospishil V., *Eastern Catholic Church Law*, NY. 1993.

Zaza Abashidze
Korneli Kekelidze Georgian National Centre of Manuscripts

AUTOCEPHALY

Summary

The term autocephaly has been used and is still used to denote the independence of the Church. This paper demonstrates that in the Medieval Orthodox Churches this term had completely different connotation and rather than denoting complete independence, autocephalic churches were the ones whose legal status was similar to the contemporary autonomous church. The study of the legal status of various churches suggests that in the Middle Ages and in the Modern age (until the end of 19th century) any kind of ecclesiastical self-governance was denoted by the term 'autocephaly'. Meanwhile the term 'autonomy' takes root only in the beginning of the 20th century in Canon Law. This paper emphasizes that the title of Catholicos was almost equal to the title of the Patriarch in the Eastern Churches and the Hierarch who carried the title was nearly always considered as the ruler of the self-governing ecclesiastical organization. The Church of Kartli, which was headed by the Catholicos since the 5th century, was a self-governing – that is autocephalic – Church, even though it had certain responsibilities to the Patriarchate of Antioch.

გიორგი გაგოშიძე
საქართველოს კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის ეროვნული სააგენტო

დავით აღმაშენებლის დროინდელი წარწერები სამშვილდის დარბაზულ ეკლესიაზე



სურ 1. სამშვილდე. დარბაზული ეკლესია. დასავლეთი ფასადი

ციხე-ქალაქ სამშვილდის უკიდურეს აღმოსავლეთ ნაწილში, სიონის ტაძრის აღმოსავლეთით სამოცდაათი მეტრის მანძილზე მდებარეობს შვერილაფსიდიანი დარბაზული ეკლესიის ნანგრევი, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში წმ. თევდორეს სახელობით არის ცნობილი (სურ.1). ამ ეკლესიას და მის წარწერებს პირველად ყურადღება მიაქცია ექვთიმე თაყაიშვილმა; წარწერების დაზიანების გამო, მათი სრულად წაკითხვა შეუძლებელი ყოფილა. ღვაწლმოსილმა მეცნიერმა გამოაქვეყნა წარწერების ასომთავრული ტექსტი და მათი მოკლე რუსული განმარტებები,[1] წარწერებს არ ახლავს მხედრული ტრანსლიტერაცია. საქმე ეხება ეკლესიის დასავლეთი კარის წირთხლებსა და თაღის სოფიტზე, ჩრდილოეთ და სამხრეთ მხარეს გამოსახული ორი ქტიტორის ირგვლივ არსებულ საღებავით შესრულებულ მრავალსტრიქონიან წარწერებსა და დასავლეთ კედლისვე კარის ზემოთ ყვითელ ქვათლილზე ამოკაწრულ ლაპიდარულ წარწერას.[2] წარმოვადგენ ექვთ. თაყაიშვილის მიერ ამოკითხულ და

[1] Такайшвили, *Археологические экскурсии,* გვ. 41-46.

[2] ექვთ. თაყაიშვილის გამოქვეყნებული მეოთხე წარწერა-მოსახსენებელი ეკლესიის სამხრეთი კარის აღმოსავლეთით არის ამოკვეთილი, მკვლევარი მას ასე კითხულობს ⴟⴚⴆⴕ ⴟⴖ ⴖ̃ⴖ – შალვ(ას) შ(ეუნდვე)ნ ღ(მერთმა)ნ, Такайшвили, *Археологические экскурсии*, с.46. ეს წარწერა ეკლესიის მშენებლობის დროის არ არის, იგი, სავარაუდოდ, XIV საუკუნით უნდა დათარიღდეს; ახლოდან დაკვირვებით კარგად ჩანს, რომ პირველი გრაფემა არის -„Ⴍ“-„ბ“ და არა „ⴟ“ – „შ“, სათანადოდ წარწერა ასე იკითხება: ⴍⴚⴆⴝⴚ ⴟⴖ ⴖ̃ⴖ – ბა(სი)ლსა შ(ეუნდვე)ნ ღ(მერთმა)ნ. ძლიერ დაზიანებული სამსტრიქონიანი ასომთავრული წარწერა შემორჩენილი არის ეკლესიის დასავლეთი ფასადის სამხრეთი კუთხის ქვაზე, კარნიზის სიახლოვეს.

მისივე თანამიმდევრობით დალაგებული წარწერების ასომთავრულ ტექსტებს და მხედრულ ტრანსლიტერაციას.

პირველად განხილულია დასავლეთი კარის თაღის სოფიტის ჩრდილოეთ ნაწილსა და წირთხლზე მდებარე საღებავით შესრულებული წარწერა:

...ႬႫႤ: Ⴖ̃ႧႨႧ: Ⴄ̃ႤႫႠ ႥႹႫ̃Ⴀ Ⴉ̃Ⴌ: ႭႨႪ... ႩႰႨ ႤႱႤ |. ...ႣႥ...ႺႨ... ႷႫႧ [ႱႠႫႸ]ႥႪႣႤႱႠ: ႢႥႠႡႠ: ႸႷႠႤႡႠ ႺႨႣႤႱႠ: ႸႨႠႠ |ႢႢႰ̃Ⴂ̃Ⴊ: ႣႬႤ... ႥႣႠႸႸႠႠ.. ႣႤ: Ⴊ... ႤႱ...| ...ႾႭႨ: ႧႠ... ႺႨႾႤ: Ⴃ...Ⴍ....ႪႨႱ ႣႠႰႤႿႠႬႫႠႬ....| ...Ⴊ: ႺႾ.Ⴇ ႰႥႠႱ-ႱႠ Ⴁ̃ႪႨ... ႺႨႾႤ ႣႠ ႤႱႤ ႪႠႢ: ႣႠ ႣႨႣႨ| ...ႧႠႾ: ႪႨႱႠႢ Ⴜ̃Ⴀ: Ⴈ....Ⴀ ႣႨႽႰႧ... ႪႬ: ႫႺႪႨႱႠႢ | ...ႰႧ: Ⴞ....Ⴢ ႫႾႱႠ ႤႩႪႤႱႠႢ Ⴜ̃ႨႱႠ Ⴇ̃ႤႱႨ: ႱႫ... | ...ႱႠႪႺႥႪ̃Ⴃ ႣႠ.....ႧႠ ႤႥႨႱႢႧႠ: ႣႠႥ...| ...Ⴇ.. ႪႧႠ.. ႧႰ...| Ⴜ̃Ⴀ Ⴌ(Ⴞ) | ႩႾႧႠ: Ⴃ(Ⴀ) |ႡႡႠႢ...Ⴀ|ႥႧႠ: Ⴋ | ႱႠ(ႠႬ)

...ნმე: ღ̃თით: ე̃ემა ვჩმ̃ა კ̃ნ: ოილ... კრი ესე | ....დვ..ცი...ყმთ [სამშ]ვლდე-სა: გვაბა: შყაება ციჳესა: შიაა | გგრ̃გ̃ლ: დნე... ვჳაშშაა.. ჳე: ლ... ეს...|...ხოი: თა... ციხე: ჳ...ო...ლის დარეჯანმან....| ...ლ: ცხ.თ რვასსა ბ̃ლი... ციხე და ესე ლაჲ: და დიდი | ...თახ: ლისაჲ წ̃ა: ი...ა დიჭრთ... ლნ: მცლისაჲ | ...რთ: ხ....ჲ მხსა ეკლესაჲ წ̃ისა თ̃ესი: სმ... | ...სალცვლ̃დ ჳა...თა ევისჲთა: დავ...| ...თ.. ლთა.. თრ...|წ̃ა ნ(ხ) | კხთა: დ(ა) | ბბაჲ... ა | ვთა : მ|სა(ან)

ამ ფრაგმენტული წარწერიდან ექვთ. თაყაიშვილი ასკვნის, რომ ვინმე ერისთავთერისთავ ვაჩეს (I სტრიქონი) და მის მეუღლე დარეჯანს (IV სტრიქონი) სამშვილდის ციხეში აუგიათ წმ. თევდორეს სახელობის ეკლესია (VII სტრიქონი).[1]

საღებავით შესრულებული მეორე წარწერა პირველი წარწერის პირდაპირ, კარის თაღის სოფიტის სამხრეთ მონაკვეთსა და წირთხლზეა, მეცნიერი აქ თოთხმეტსტრიქონიან ასომთავრულ წარწერას არჩევს:

ႬႤႡႨႧႠ... ႫႧ.. Ⴄ̃ႥႧ ႤႰႧႫႬ ႣႠ ႭႮႤႰႲႨႫႭႱႫ̃Ⴌ ႠႥႢ ႾႭႰႱႨႻႤႫႠႬ (?)|... [ႱႠႷႭ]ႴႤႪႨ ႼႣႨႱႠ... ႢႠႬႥႼႱႤႧ ႱႠႪႺႥႪႣ ႠႣႣႬ: Ⴃ: ႫႤႴႤ|....ႧႠ ႶႧႨႱႧႠ: ႠႴႾႠႦႧႠ ႵႰႧႥႤႪႧႠ: ႰႠႬႧႠ: ႩႠႾႧႠ: ႣႠ ႹႬ | ႧႠႫ̃ႴႧႠ: ႫႴႨႱႠႣ: ႣႠ ႻႨႱႠ ႫႨႱႨႱႠ ႫႴႧႠ ႠႩႭႰ |.ႧႾႤႾ...ႧႠ ႣႠ ႾႤႷႤႣႤ ႹႤႫ... ...ႠႪႠႰႠႵ: Ⴀ[ႾႭႠႷႤ-ႬႤ]...|....ႡႤႭ ႾႠႬႧႠ....ႫႤ.... ႷႾႤႡ | ႣႠႱႠ... Ⴁ̃Ⴀ Ⴙ̃Ⴌ.... ႴႤႧႠ: ႫႴႨႱႠ... |... ႰႤႾႱႠ..... ႧႠ ႷႤႾႵႾႤ ႼႱႠ Ⴃ...|Ⴙ̃ႫႤ: ႬႠႱႷႤႣႤ: Ⴑ̃ႴႡႤ: Ⴋ̃Ⴇ: ႣႠ ႫႭႫႠ(ႾႠႡ-ႧႠ)... ႣႠ ႾႤႬႺႠ | ႪႠႪႤႪႭႡႤ ႨႤ ႹႤႫႤ... Ⴑ̃ႾႤ.. ႠႬ.... ႧႧႠႾႱ | ႨႡႤ Ⴕ̃ႾႤႠ-ႬႤႧႠ ႣႠ ႬႠႵႡ[ႫႺႠ]... ႠႾႱ.... ႧႣႾႱႪႠႬ: Ⴇ̃ႬႠ ႠႾ |..ႺႠ ႣႠ ႺႣႾႬႤ: ႹႤႫႬႤ ႫႤႤႾႾႤႬ.. ႫႤႪ̃Ⴌ: ႩႤႧႾႾႤႨႠႬ | ..ႠႾႤႠႬ.. ႫႫႠႴႤ ႫႤႱႤ ႣႠ ႾႤႬႺႠ ႰႤႾႱ ႤႵႫႬႤႧ Ⴜ̃ႱႠ ႣႠ ႾႤႬႺႠ ႫႾ...| ႱႠႷ̃ႣႾႱႠ ႫႾ.. Ⴐ...Ⴀ:

ნებითა... მთ.. ე̃ვთ ერთმნ და ოპერტიმოსმ̃ნ ავგ ხორსიძემან (?) |... [საყო]ფელი წდისა...განვწსეთ სალცვლდ ადდნ: დ: მეფე | ...თა ღთისთა: აფხაზთა ქრთველთა: რანთა: კახთა: და ჩნ | თამ̃ფთა: მფისად: და ძისა მისისა მფთა

[1] Такайшвили, *Археологические экскурсии*, с. 44.

აკორ |.თხენ... თა და ვიყიდე ჩემ... აგარაჲ: ა[ვაშენე]...| ...ლეო ხანთა...მე... შვილ | დასა... ზ̃ა ჩ̃ნ... ფეთა: მფისა...| ...ღირსა... თა შევწრე ჭსა დ...| ჩ̃მი: ნასყიდი: ს̃ფლი: მ̃თ: და მომა(ვალთა)... და ვინცა | გაგებოლი ესე ჩემი... ს̃ხე.. ან... თთარს | ელი ქ̃ტეანეთჲ და ნაწლ[მცა]... არს... თდრსგან: თ̃ნა არ | ..ცა და ცდვნი: ჩემნი მიიხვენ.. მისგ̃ნ: იკითხვიან | ..არიან.. მმაძე მისი და ვინცა ღირს იქმნეთ წ̃სა და ვინცა მხ...| საყ̃დრსა მრ.. ღ... ა:

აქ, ექვთ. თაყაიშვილის განმარტებით, იხსენიება ერისთავთერისთავი და იპერტიმოსი, სავარაუდოდ – ავაგ ხურსიძე, რომელსაც აფხაზთა, ქართველთა, რანთა და კახთა მეფე დავითისა და მისი ძის ზეობისას ეკლესიისთვის მამული შეუწირავს. წარწერის ბოლოს წყევლაა იმათ მიმართ, ვინც შეცვლის ამ განაწესს. [1]

მესამე, დასავლეთი კარის ზემოთ, კედლის წყობაში მდებარე ლაპიდარული წარწერაა, რომელიც თაყაიშვილის დროსაც თითქმის მთლიანად გადაშლილი იყო; მან მხოლოდ ერთი სტრიქონის წაკითხვა შესძლო:

ⴝⵔⵎⵣⵀⵂⵔ ⴖ̃ⵒⵀⵔⵒⵂ ⵟⵐⵔⵎⵃⵟⵂⵔ ⵛ̃ⵒ (ⵊⵟⵇⵀⵝⵔ)…

სახელითა ღ̃თისათა ბრძანებითა დ̃თ (მეფისა)...

ექვთ. თაყაიშვილი სრულიად მართებულად მიიჩნევს, რომ აქ დავით აღმაშენებელია (1089-1125 წწ.) ნახსენები[2] და სამივე წარწერა მეფე დავითის დროით თარიღდება.

ამ წარწერათა მონაცემებით შ. მესხიას მიაჩნია, რომ ვაჩე, სამშვილდისა და მიმდგომი ქვეყნის ერისთავთერისთავი, მხოლოდ გიორგი III-ის და თამარის დროს შეიძლებოდა ყოფილიყო, როგორც სტეფანოს ორბელიანის ისტორიიდან ვიცით, 1123 წელს სამშვილდე დავით აღმაშენებელს ივანე ორბელისთვის გადაუცია, ვაჩეს ორბელობა კი გამორიცხულია, რადგანაც ეს სახელი ორბელთა გვარში არ დასტურდება, ხოლო სამშვილდის ეკლესიის მეორე წარწერაში მოხსენიებული ავაგ ხურსიძე შესაძლებელია ივანე ორბელამდე – 1110-1123 წწ-ში იყო სამშვილდის მხარის ერისთავიო.[3]

სამშვილდის წარწერაში დამოწმებული ერისთავთერისთავ ვაჩეს მეუღლის დარეჯანის შესახებ აკადემიკოსმა ალ. ბარამიძემ გამოაქვეყნა ნაშრომი, რომელშიც მკვლევარი ასკვნის, რომ რუსთველის „ვეფხისტყაოსანის“ ეს სახელი XII საუკუნის დასაწყისისთვის უკვე ცნობილი იყო საქართველოში. საკითხის ღრმად შესასწავლად ალ. ბარამიძე 1980 წლის 1 ივნისს შეეცადა ადგილზე ამოეკითხა აღნიშნული წარწერა, ამ საქმეში მან დაიხმარა „წარწერების კითხვაში დახელოვნებული ისტორიკოსები გივი გაფრინდაშვილი და ვალერი სილოგავა“, რომლებმაც ამოიკითხეს ეკლესიის კარის ჩრდილოეთ წახნაგზე არსებული წარწერის რვა სტრიქონი:

---

[1] Такайшвили, *Археологические экскурсии*, с.44, 45.

[2] იქვე, გვ. 45.

[3] მესხია, *საშინაო პოლიტიკური ვითარება,* გვ. 61, 62.

„ქ. მე [...] ე(რისთავთ) – ე(რისთავ)მ(ა)ნ ჩემსა ო˜ისა [.....] ე: [...]| [.....] [სამშვ]ილდისა ქონება[სა] ციხე ავ[აგე] |[.....] აო: წონე: ხაშ[..] ოიხე: ლო [....] ეს [..]| [.....]: თ [..]: ცი [..] ⸗ [მეუღ]ლის დარეჯ[ანის]... [..]|[..ს]: ც(ი) ხ[ე] შ(ა)რვანს: [.] გლ[..] ციხე: და ბსელ˜[..] დ:დდ |[.....] [ეკ]ლ(ე)სიაჲ წ(მიდი) სა დ(ე)დისა ნ(ა)თლ(ი)ს მც(ემ)ლის(ა)ჲ [..]| [.....]ჲ: [....] ეკლეს[ია]ჲ წ(მიდ)ისა თ(ევდორ)ესი ს[.] |[.....სა]⸗ელითა ღ(მრ)თის(ა)ჲთა: დ[ა]“[1]

წარწერის ეს ტექსტი ექვთ. თაყაიშვილის ვარიანტისგან სხვაობს, მკვლევრები პირველ სტრიქონზე სახელი ვაჩეს ნაცვლად კითხულობენ სიტყვა „ჩემსა“-ს; მეხუთე სტრიქონზე წაუკითხავთ – „შარვანი“. წარწერის მეოთხე სტრიქონზე სახელი „დარეჯანი“ მათ მიერაცაა ამოკითხული.

სამშვილდის დარბაზული ეკლესიის წარწერები ჯერ კიდევ ექვთ. თაყაიშვილის დროს ძლიერ დაზიანებული ყოფილა, მას შემდგომ ისინი კიდევ მეტად დაზიანდა. დასავლეთი თაღოვანი კარის სოფიტსა და წირთხლებზე არსებული საღებავით შესრულებული ორი დიდი წარწერა ლაჟვარდის ფონზე თეთრი საღებავით იყო ნაწერი; გრაფემათა საღებავი ფენა თითქმის მთლიანადაა აცვენილი, მოჩანს უმეტესად ფონზე დატოვებულ ასონიშანთა ანაბეჭდები, ზოგან ფონიც მორღვეულია და კირის ნალესობის ფუძე ფერი გამოსჭვივის; ხშირად ჩამოშლილ ასონიშანთა არასწორი კონტურები სხვადასხვა გრაფემას გვაგონებს, რაც უკიდურესად ართულებს ტექსტის შინაარსის გახსნას; ძლიერაა დაზიანებული დასავლეთი კედლის, კარის თავზე არსებული ლაპიდარული წარწერაც, ყვითელი ქვიშაქვის ქვათლილი, რომელიც სამშვილდის სიონის კედლის მოპირკეთების ქვა იყო, ამ დარბაზული ეკლესიის მშენებლობისას ისევე გამოიყენეს, როგორც სიონისავე კარნიზები და სხვა არქიტექტურული დეტალები; ეს წარწერიანი ქვა მიწიდან 290 სმ-ის სიმაღლეზე მდებარეობს. მისი ზედაპირი ისეა დამუშავებული, რომ შუქ-ჩრდილს იკეთებს, ათსტრიქონიანი წარწერა არაღრმად ნაკვეთი და ძლიერ დაზიანებულია. ამას ემატება ისიც, რომ ქვაზე რამდენიმე ნატყვიარია. სამშვილდის ამ სამი წარწერის ამოკითხვას გარკვეული გეგმაზომიერებით 2009 წლიდან შევუდექი. ამ ხნის განმავლობაში გავაკეთე წარწერათა ასლები (6 მაისს, 2014 წ.), პროფესიონალი ფოტოგრაფების – შალვა ლეჟავას, ზურაბ ცერცვაძის ფოტოების და ჩემი უამრავი ციფრული ფოტოს კომპიუტერში გადიდებით გარკვეულ შედეგამდე მივედი.

წარწერების განხილვას ლაპიდარული წარწერით ვიწყებ, რადგანაც იგი ეკლესიის მშენებლობის დროინდელია და კარის წირთხლებსა და თაღის სოფიტზე საღებავით დატანილ წარწერებზე ადრეულია (სურ.2,3). ნათალი ქვის (ზომები: 85x63 სმ) კონტურს შემოსდევს მცირე მოჩარჩოება, ათსტრიქონიანი წარწერა სრულად ავსებს მოჩარჩოებულ ზედაპირს, ასონიშანი „Ⴑ“-„ა“ ბოლოწერტილოვანია. ქარაგმის ნიშანი ჰორიზონტალური ხაზია; განკვეთი-

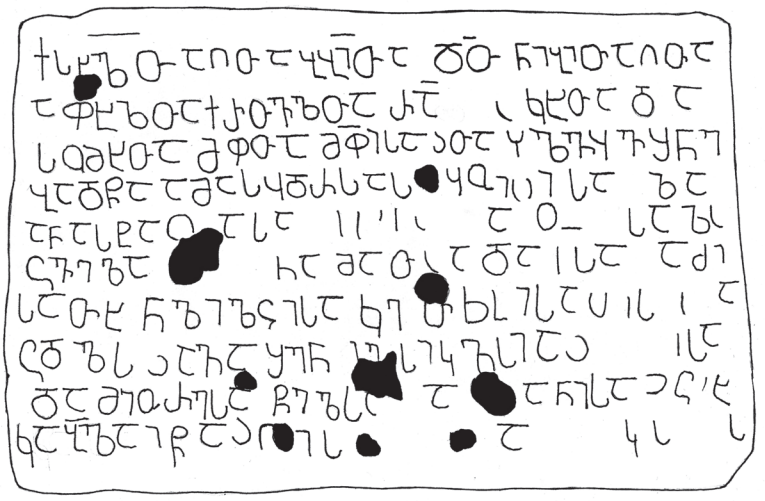
[1] ბარამიძე, *სამშვილდის წარწერის,* გვ. 21-26. წარწერა ვ. სილოგავას წაკითხულია, მას ეთანხმება გ. გაფრინდაშვილიც. იქვე გვ. 25.

ლობის ნიშნები არ ჩანს. სიტყვებს შორის მანძილი არ არის დატოვებული. წარწერის თავში ჯვარია დასმული.

1. † ⵑⴻ̃ⵣⵓⵛ ⴰⵓ̃ⵛ ⵟⵞ̃ⵗⵓⵛ ⵛ̃ⵓ ⵃⵗⵞⵗⵓⵛ ⴰⵓⵛ
2. ⵛⵠⴻⵣⵓⵛ ⵜⵘⵓⵖⵣⵓⵛ ⵘ̃ⵛ..ⵛ ⵃⴻⵓⵛ ⵛⵛ
3. ⵍⵁⵣⴻⵓⵛ ⵣⵠⵓⵛ ⵣ̃ⵠⵍⵛⵁⵓⵛ ⵐⵣ ⵖⵎⵖ ⵐⵃⵗ
4. ⵟⵛⵛ ⵒⵛ ⵛⵣⵛ ⵍⵎⵛ̃ⵘⵍⵛ ⵍ.ⵐⵁ.ⵛⵗⵍⵛ . . ⵣⵛ..
5. ⵛⵃⵛⵍⴻⵛⵓⵛⵍⵛ..... .ⵍⵛⵣⵁ
6. ⵚⵖⵗⵣⵛ.....ⵃⵛ ⵣⵛⵓⵍⵛ ⵛⵛ ⵃⵍⵛ . ⵛⵣⵗ.....
7. ⵍⵛⵓⴻⵃⵣⵗ ⵣⵚⵗ ⵍⵛ ⵏⵗⵓⵣⵟⵗⵍⵛⵛⵓⵗⵍ .....ⵛ.
8. ⵚⵛⵣⵍⵁ ⵛⵖⵛⵐⵐⵗⵗ ⵍⵍ ⵗⵏⵣⵍⵍⵛⵛⵁ...ⵍⵛ....
9. ⵛⵛ ⵣⵗⵁⵘⵍⵛ ⵒⵗⵣⵍⵛ ⵛ..ⵛⵃⵗⵍⵛⵛⵁ ⵚ.ⴻ...
10. ⵏⵚⵟ̃ⵣⵛⵗ ⵒⵚⵛⵁⵗⵍ.....ⵛ.....ⵏⵍ ...ⵍ



სურ 2. სამშვილდე. დარბაზული ეკლესია.
დასავლეთი ფასადი; ლაპიდარული წარწერა



სურ 3. ლაპიდარული წარწერის მონახაზი

† ს(ა)ხ(ე)ლ(ი)თა ღ(მრთისაჲ)თა ბ(რძანე)ბითა დ(ავი)თ ნებითა ღ(მრთისაჲ)თა | აფხ(ა)ზთა ქ(ა)რთვ(ე)ლთა რა[ნთ]ა კ(ა)ხთა და | სომ(ე)ხთა მ(ე)ფ(ე)თა მ(ე)ფისაჲთა ⸗(ე)ლ ვყ(ა)ვ შ(ე)ნე|ბად წ(მიდის)ა ამა ს(ა)ყდრ(ი)სა ს[ამ]შუ[ილ]დისა ..ზა.. [ქუეყ]| ანას ტათასა.... სალო|ცველა[დ].....ნა მათ(ი)სა და ჩ(ემი)სა . ამი...| სათხ(ოვ)ნ(ე)ლი ლ(ო)ც(ვ)ისა (?) კეთ(ი)ლ(ე)ბისათ(უ)ის ....ა.| ც(ო)დ(ვი)ლ(ი)ს(ა)ჲ ავაშენე ეს ეკლ(ე)სიაჲ.....სა...| და მეორესა წელსა [შ]ა[რვ]ანისაჲ ც[ი]ხ[ე]| კაბ(ა)ლაი წაჲღეს (?)...ა....კს...ს

პირველი ოთხი სტრიქონი ბოლომდე გაიხსნა, აქ დავით IV აღმაშენებელი სრული ტიტულატურით არის მოხსენიებული – აფხაზთა, ქართველთა, რანთა, კახთა და სომეხთა მეფეთ მეფე, რომლის ბრძანებითაც აუგია ქტიტორს ეს ეკლესია. მეოთხე სტრიქონის შუაგული და მარჯვენა ნაწილი განსაკუთრებით დაზიანებულია. მეცხრე და მეათე სტრიქონი დიდი წვალებით თითქოს გაირკვა, აქ შარვანის ციხე-ქალაქის კაბალას აღებაა ნახსენები. ამ წარწერიდან ვერ ვარკვევ ეკლესიის სახელობას და ვერც ქტიტორის სახელს. ქტიტორის სახელი მეშვიდე სტრიქონის ბოლოში უნდა იყოს მითითებული, რომელსაც შემდგომ მერვე სტრიქონის დასაწყისში მოსდევს სიტყვა „ცოდვილისაჲ“. ამ ადგილას წარწერა ძლიერ დაზიანებულია. წარწერის ბოლოს, როგორც ჩანს, ქორონიკონიც უნდა ყოფილიყო. ამის თქმის საფუძველს ასონიშანთა გადაცვეთილი კონტურები მაძლევს.



სურ. 4. სამშვილდე. დარბაზული ეკლესია. დასავლეთი კარის ჩრდილოეთი წირთხლი. ქტიტორის გამოსახულება

დასავლეთი კარის წირთხლებსა და თაღის დასაწყისზე, საღებავით ნაწერი წარწერები საქტიტორო გამოსახულებების თანმხლებია. კარის წირთხლებზე ერთმანეთის პირისპირ ორი ქტიტორის ფიგურა არის გამოსახული. ჩრდილოეთით ფრონტალურად გამოსახული წვეროსანი მამაკაცი, მაღალი რანგის საერო პირი – დიდებულია, მას გრძელი კაბა მოსავს, თავზე ძვირფასი ქუდი ახურავს, მკერდამდე აწეული ორივე ხელი ლოცვის პოზაშია (სურ.4); დიდებულის ორსავ მხარეს ცამეტსტრიქონიანი ასომთავრული წარწერის ნაწილია შემორჩენილი. კარის სამხრეთ წირთხლზე არსებული ქტიტორის ფიგურა ძლიერ ფრაგმენტირებულია, იგი ეკლესიის ინტერიერისკენაა შებრუნებული, შემორჩენილია მხოლოდ სახის ფრაგმენტი, დარბაზული ეკლესიის მოდელი, რომელიც ამ ქტიტორს ორი ხელით უპყრია და მომრგვალებული ქუდის მონახაზი (სურ.5); გამოსახულებით ვერ ვადგენთ ამ პირის ასაკს და სტატუსს, იგი ჩრდილოთით მდებარე საერო ქტიტორზე უფრო

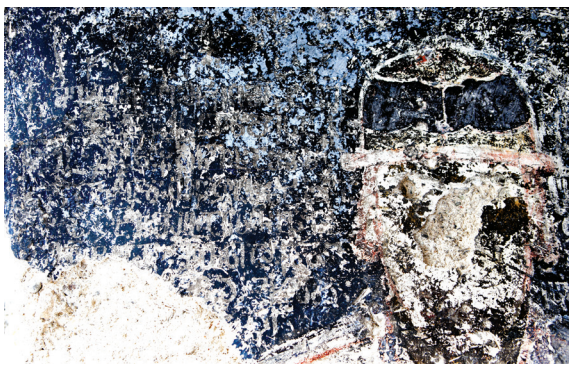


სურ 5. კარის სამხრეთი წირთხლი. ქტიტორის გამოსახულება ეკლესიის მოდელით

დაბლაა გამოსახული. ქტიტორს თავს ზევით თხუთმეტსტრიქონიანი ასომთავრული წარწერაა შემორჩენილი.

ორივე წარწერა ერთი, გაწაფული, კალიგრაფიული ხელით არის ნაწერი და თანადროულია. განკვეთილობის ნიშნად ორი წერტილია ნახმარი; ქარაგმა – ბოლოწერტილოვანი მოკლე, განივი, ხაზია.

კარის ჩრდილოეთ წირთხლზე არსებული წარწერის პირველი სტრიქონი იწყება წვეროსანი ქტიტორის მარცხნივ, ქუდის ზონაში და გაბმით გრძელდება ქტიტორის მარჯვენა მხარეს (სურ.6,7,8). მეცხრე სტრიქონიდან წარწერის მარცხენა მხარე მომტვრეულია და წარწერა სვეტად ეშვება საერო პირის მხოლოდ მარჯვენა მხარეს. წარწერის შემორჩენილი ნაწილი (ფართობი: 95×56 სმ, უდიდესი გრაფემა – 4,3 სმ, უმცირესი – 1,2 სმ) ასე იკითხება:



სურ 6. კარის ჩრდილოეთი წირთხლი. წარწერა ქტიტორის მარცხნივ

1.† ⵛⵂ ⵗⵅ᷄ⵑ (?) ⵂⵂ᷄ⵛⵔ: ⵃⵂⵛⵐ: ⵇ᷄ⵗⵖ ..ⵆ.....ⵖⵐⵂ:...
2. ..ⵐ....ⵍⵐⵛⵔⵛⵂⵍⵖⵐ: ⵜⵇⵔⵂⵖⵑⵖ: ⵖ᷄ⵔⵐ: ⵐⵅ᷄ⵑⵂ: ⵆ...
3... ⵆ....ⵐⵁ ⵒⵇⵔⵂ: ⵒⵐⵖ᷄ⵓⵑ: ⵆⵍⵐⵂ: ⵜⵇⵑ.ⵁ ⵖⵄ.ⵜⵁ ⵖⵖ (?)...
4....ⵑⵂⵍⵐ: ⵇⵑⵓ: (?) ⵆⵍⵐ. ⵔ.: ⵑ.ⵔⵂ: ⵜⵜⵚⵑ ⵔⵐⵓⵑⵂⵍⵅⵜⵚ: ⵆⵂ...
5....ⵑ: ⵆⵍⵐⵂ: ⵖⵓⵑⵅⵐⵔⵒⵑ: ⵃⵑⵜⵚ᷄ⵐⵍ(?)... ⵆⵍⵐⵂ ⵔⵐⵑⵑⵖ᷄ⵜⵚⵐⵁ: ⵔⵐ: ⵔⵍⵍⵔ(?)
6....ⵂ...ⵒⵐ(?) :ⵂⵃⵚ᷄ⵖⵍⵐⵁ: ⵒⵔⵍⵍⵔⵛⵂ: ⵒⵛⵚⵖⵔⵆⵚⵖⵑⵁ...
7.....ⵒⵁ: ⵠⵅⵁ (?): ⵂⵃⵚⵂⵑⵁ: ⵒⵔ᷄ⵖⵛ: ⵇⵑ᷄ⵖⵂ: ⵜⵔ...



სურ 7. კარის ჩრდილოეთი წირთხლი. წარწერა ქტიტორის მარჯვნივ



სურ 8. კარის ჩრდილოეთი წირთხლი. წარწერის მონახაზი

8.....ⴅⴋ....ⴆⴇⴓⴑ: ⴈⴓⴇⴝⴀⴓⴑ: ⴒⴑⴣ

9....ⴀⴓⴓⴣⴆⴓⴑ...

10. ⴅⴄ.ⴑ ⴒⴑ.

11. ⴣ˜ⴄⴓⴑ

12. ⴇⴓⴑ: ⴣ

13. ⴝⴑ

1. † მე ივ(ან)ⴖ (?) ე(რისთავთ) ე(რისთავ): მ(ა)ნ: ჩემ(ი)სა: თ(უ)ის . ც. ...ისაე:...

2. ა...სამშუილდისა: ქონებ(ა)ს[ა]: შ(ი)ნა: ავ(ა)გე: ც...

3...ც[იხე] [კ]აჲწონი: ტაშ(ი)რს: ციხე: ლორ[ისა]ჲ შ(ე)უ(ვა)ლჲ ეს...

4....ჴიდი: ორი(?): ციხ[ე] დ[ა] ჴ(ი)დი: ქ(ა)ლ(ა)ქს: დარიჯ(ე)ლ[ი]ს: ცი[ხე]...

5....ს: ციხე: შ(ა)რვანს: კ(ა)ბ(ა)ლას: ციხე დაბსილაჲ (?): და: დიდი (?)

6....ე...წა(?)...:ეკლ(ე)სიაჲ: წმიდისა: ნ(ა)თლ(ი)ს: მც(ემ)ლის(ა)ჲ...

7.....წ(მიდა)ჲ: ჯ(უარი)ს(ა)ჲ(?): ეკლეს(ია)ჲ: წ(მ)ი(დი)სა: თე(ვდორე)სი: სმ...

8....ჴნ.....[ნე]ბითა: ღ(მრ)თის(ა)ჲთა: დავ[ით]...

9.....[აფხაზთა ქა]რთვ(ე)ლთა [რანთა]

10...კ(ა)ხ[თ]ა და [სო]

11 მ(ე)ხთა: [მეფ]

12 ეთა: მ[ეფი]

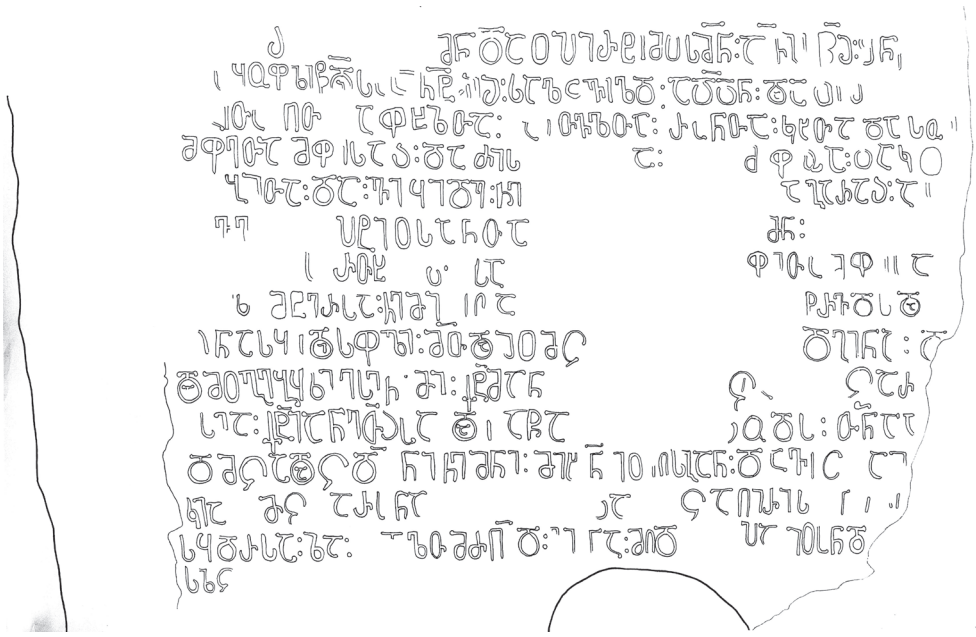
13 სა...

ამ წარწერაშიც დავით IV აღმაშენებელი სრული ტიტულატურით იხსენიება – აფხაზთა, ქართველთა, რანთა, კახთა და სომეხთა მეფეთ მეფე; ტიტულატურა ქტიტორის მარჯვენა მხარეს მეცხრედან მეცამეტე სტრიქონის ჩათვლითაა ნაწერი, რაც მაფიქრებინებს, რომ თავდაპირველადვე მეცხრე სტრიქონიდან წარწერა მხოლოდ მარჯვნივ გრძელდებოდა; ტიტულატურის დასაწყისი – „აფხაზთა“ შესაძლებელია ქტიტორის მარცხენა მხარეს, მეცხრე სტრიქონზე ყოფილიყო დაწერილი.

კარის სამხრეთ წირთხლზე არსებული თხუთმეტსტრიქონიანი წარწერის ფრაგმენტი (სურ. 9, 10) (წარწერის ფართობი: 87×57 სმ, უდიდესი გრაფემა-4,8 სმ, უმცირესი – 1,2 სმ) ასე იკითხება:



სურ 9. კარის სამხრეთი წირთხლი. წარწერა



სურ 10. კარის სამხრეთი წირთხლი. წარწერის მონახაზი

1.....ბ.....ჰრ ბრ ჲსვჰრჲჰჲსჰშ̃რ: ჩრ̃ლ: ჩ̃ე: ყრვ

2.....ყჲფყნვ ჩ̃ბვსრ ჩრჩ̃..ე (?): სრნჩ̃რ̃ყნნბ: ჩბ̃ბრ: ბრ ბრ...

3...ვყრ: იფ.: ჩფ̃ჩნბყრ: . ჩრრფყნბყრ: რჩრრყრ: ყჩყრ: ბრ სჲჰ

4....ჰფვყრ ჰფვსრე: ბრ ძვსრ...ებრ...ჰფ̃ჲრ ბ ჩრყჲ...

5...ლვყრ: ბრ: რ̃ვყვბვ: რვ.....ჩლჩრძრე: ჩყ

6.....რ̃ვ(?)....ჸჩვჲსჩრრყრჩ.....:ჰრ: .....

7.....ს...ძფჩ.ნსრ.....ფვყრჩჰფსრ...

8....ნ(?)...ჰჩლრძსრ: რვჰვ..ვყრ.....ჩძრ̃ნვ ბრ...

9....რრსყვბვ: ს̃ფნვ: ჰ̃ფ ბრ ჰჲჰრ.....ბლვრრ:ბ...

10....ბრ ჰჲლვ̃ლყნვ ვსყ რ̃ვვ: ტჩჰჩრრ...ჰრ ...ჩვჸ...ჩრძ

11....სვრ: ტ̃ჩვრრვფ̃ე̃სსრ: ბრ ..... ჩჩრ ....ჲბნს: ფ̃რრ ჸ

12...ბჰრჩრ ბრ ჩბ̃ჹრ: რ̃ვვრ: ჰვჸრ̃ვ ჲყფსლ̃ჩრრ: ბრ ჹრრჩ ჩჰ...

13...ყვრ ...ჰრ. ჩძს: რჩ.....: ბრ: ჹვრრჩრ ბვძრვ ვტჰრ̃ფ

14...სყბძსრ:ვრ:....ბ̃ვფჰრძ̃ჩბ: ლვრრ: ჰიბ....: ჸრ.ვჲსრბ

15.....სვჩ....

1...ჭ.....მნ და ოპირტიმოსმ(ა)ნ: ავ(ა)გე: წ(მიდა)ჲ: შ(ე)ნი

2 ...[სა]ყოფელი: წ(მი)დისა ანტ[ონის]ჲ(?): სალ(ო)ცველ(ა)დ: ად(ი)დ(ე)ნ: და: დ[აამყარენ

3 ძალი დავით ნებ]ითა ღ(მრთისაჲ)თ[ა]: აფხ(ა)ზთა: [ქ]ართვ(ე)ლთა: რანთა: კ(ა)ხთა: და სომ[ეხთა]...

4.მეფეთა მფისაჲ: და ძისა.....ჲდა...მ(ე)ფო(ბ)ა დ[ა] აკუ[რთხეს] (?)

5.....[.... ბრძანე]ბითა: და: ვიყიდე: ჩე[მითა საფასითა] აგარაჲ: აკ...

6.....ვე (?).....პ(ა)ტიოსანთა:.....მნ:....

7.....ს[აკუ]რთხ[ე]ვ[ე])ლსა.....[მე]ფეთა მ(ე)ფისა...

8....ლ(?)...მტერსა: ჩემი[სა]ითა.....წ(ი)რვ(ი)დ[ე]ს და...

9....ნასყიდი: ს(ო)ფ(ე)ლი: მ(ა)თ და მომც[ა].....დგინა:დ....

10...და მოგებული ესე ჩემი: ქ(რის)ტ(ე)მან .....ციხ[ე]...ცარ...

11...სია: ქ(რის)ტიანეთჲსა: და .....აწა....ოდ(ე)ს: თ(ა)ნა პ....

12....დმცა და ც(ო)დვ(ა)ნი ჩემნი მიხ(სე)ნი უკ(ე)თ(ურები)სგან: და ვ(ი)ნც ამ...

13...კია...მცა არს: ნა.....: და: ვინცა ღირის იქმნეთ....

14...ს(ა)ყდ(ა)რსა:ზ(ედ)ა:[მღვ]დ(ე)ლთმ(ო)ძღ(ურ)ად: გინა: მღდ[ლად]: პა[ტ] იოსნ(ა)დ...

15....სლც.....[1]

ამ წარწერის შემორჩენილ ნაწილშიც დავით აღმაშენებელი უნდა იხსენიებოდეს, იკითხება მხოლოდ მეფეთ მეფის სრული ტიტულატურა, სახელი დაღუპულია; ტიტულის შემდგომ იხსენიება მეფის ძე, მაგრამ სახელის ადგილი აქაც დაზიანებულია.

საღებავით შესრულებული წარწერათა ტექსტი განსხვავდება ამ წარწერების აქამდე ცნობილი ე. თაყაიშვილისა და ვ. სილოგავა – გ. გაფრინდშვილის წაკითხული ვარიანტებისგან. კარის ჩრდილოეთი (მარცხნივ) წირთხლის წარწერაში არ დასტურდება ერისთავთერისთავის სახელი – ვაჩე და მისი მეუღლე დარეჯანი; სახელ ვაჩეს ნაცვლად ვ. სილოგავა მართებულად კითხულობს სიტყვას „ჩემსა“; ქალის სახელი – დარეჯანი ვ. სილოგავასაც აქვს აღნიშნული. რეალურად წარწერის ამ ადგილას ლაპარაკია ქალაქ თბილისის დარიჯელის ციხეზე. კარის სამხრეთი წირთხლის (მარჯვნივ) წარწერაში არ ჩანს ე. თაყაიშვილის მიერ გარკვეული ეჭვით ამოკითხული სახელი ავაგ ხურსიძე[2] – მის ნაცვლად იკითხება „ავაგე წ(მიდა)ჲ შენ[ი]“.

არცერთ წარწერაში არ არის მითითებული, რომ ეს ეკლესია წმ. თევდორეს სახელობისაა, ხოლო კარის ჩრდილოეთ წირთხლზე არსებული წარწერის მეშვიდე სტრიქონზე ნახსენებ წმ. თევდორეს ეკლესიას სამშვილდის ამ ეკლესიასთან არავითარი კავშირი არ უნდა ჰქონდეს; ამ წარწერის ზედა ნაწილში ჩამოთვლილია ციხეები, წარწერის ქვედა მონაკვეთზე კი სამი ეკლესიაა მითითებული: წმ. ნათლისმცემლის, წმ. თევდორესი და, სავარაუდოდ, წმ. ჯვრის, თუმცა, კერძოდ, რომელ ეკლესიებზეა აქ საუბარი და რა კავშირშია ეს ეკლესიები აღნიშნულ ქტიტორთან, ძნელი სათქმელია. ეკლესიის სახელობა უნდა ეწეროს კარის სამხრეთი (მარჯვენა) წირთხლის წარწერის მეორე სტრიქონის

[1] IV, XIII, XIV და XV სტრიქონის ზოგიერთი გრაფემა ადგილზე ასლის გაკეთების დროს ვერ შევნიშნე; ეს გამოჩნდა მხოლოდ ციფრული ფოტოების გადიდებით. XIV სტრიქონის დასაწყისში სიტყვა „საყდარსა“ ე. თაყაიშვილს შენიშნული აქვს იხ.: Такайшвили, *Археологические экскурсии*, с. 45.

[2] „кажется Аваг Хурцидзе“ – იხ. Такайшвили, *Археологические экскурсии*, с. 45.

მარცხენა მონაკვეთზე: „[სა]ყოფელი წ(მი)დისა“-ს შემდგომ; ამ ადგილას მოჩანს ექვსი გრაფემის ანაბეჭდი, აქედან მეორე გრაფემა „ⴖ“ –„ნ“ გარკვევით განირჩევა, მესამე შეიძლება ან „ⴒ“-„წ“ ან უფრო „ⴚ“-„ტ“ იყოს, ბოლო ნიშანი კი ჰგავს „ⴍ“-„ⴑ“-ს, მაგრამ ამავე წარწერის სხვა „ⴑ“-ბისგან, რომლებთაც წრეს მიმსგავსებული მოყვანილობა აქვთ, განსხვავებულია – უფრო წაგრძელებულია; დიდი ეჭვით შეიძლება ვიფიქროთ, ხომ არ არის აქ დაწერილი სახელი ანტონი? (ღირსი ანტონი დიდი – †356; ანტონი ბერძნულად – ომში ჩაბმული, მეომარი, წინამძღოლი[1]), ამ მოსაზრებას შესაძლებელია ირიბად ამყარებდეს დავითის ისტორიკოსთან არსებული ერთი პასაჟი: ისტორიკოსი მეფე დავითს სარწმუნოებრივ საკითხებთან დაკავშირებით ადარებს ანტონ დიდს: „ ხოლო თავი სათნოებათა, სიწმიდე ესეოდენი მოიგო, ვითარცა დიდმან ანტონი;“[2] ე. თაყაიშვილი ამ ადგილას კითხულობს „ⴇⴋⴄⴔⴂⴗⴓ“-„განვ(ა)წ(ე)სეთ“[3], თუმცა აშკარაა, რომ აქ წმინდანის სახელი უნდა ეწეროს.

სამივე წარწერის მონაცემიდან ირკვევა, რომ ამ ეკლესიის მშენებლობასთან დაკავშირებულია ლაპიდარულ წარწერაში ნახსენები პირი და კარის სამხრეთ კედელზე გამოსახული „ოპირტიმოსი“ – ეკლესიის მოდელით ხელში; პირველ შემთხვევაში – წარწერის მესამე და მეოთხე სტრიქონზე აღნიშნულია – „ჴელ ვყავ შენებად წ(მიდის)ა ამა ს(ა)ყდრ(ი)ს“-აო; მეორე შემთხვევაში, პირველი და მეორე სტრიქონის ფრაგმენტული ტექსტიდან ვიგებთ: „ავ(ა)გე: წ(მიდა)ⴑ: შე[-ნი] ...ს(ა)ყოფელი“-ო; ჩრდილოეთ წახანგზე გამოსახულ დიდებულს – ერისთავთერისთავს უშუალოდ ამ ეკლესიის მშენებლობასთან, როგორც ჩანს, საქმე არ აქვს. წარწერიდანაც აშკარად ჩანს, რომ იგი ამაყი ძლევამოსილი პირია: ტექსტი იწყება ასე: „მე ერისთავთერისთავმა“; სახელის სამი დაქარაგმებული გრაფემა ფაქტობრივად არ ჩანს, ამდენად, მათ ბოლოს კითხვის ნიშანს ვსვამ; ისტორიული პერსპექტივის გათვალისწინებით, ვფიქრობ, აქ „ივანჱ“ უნდა ეწეროს და ეს პირი ივანე ორბელი მგონია (†1128 წ.).[4]

კარის მარჯვენა (სამხრეთი) წირთხლის წარწერის დასაწყისს ე. თაყაიშვილი კითხულობს: „ნებითა ... ერისთავთერისთავმან და ოპირტიმოსმან...“; დღეს წარწერის ეს ნაწილი, ძლიერ დაზიანებულია, სავარაუდოდ, იგი უზადო არც ე. თაყაიშვილის დროს უნდა ყოფილიყო, ეჭვს იწვევს მის მიერ ამოკითხული „ერითავთერისთავი“ იმ დაქარაგმებით, როგორც ეს მკვლევარს აქვს მოცემული – ⴕ̃ⴃⴛ ⴗⴰⴛⴂⴄ – ე̃ვთ ერთმნ, როდესაც კარის მარცხენა (ჩრდილოეთი) წირთხლის წარწერაში ეს სიტყვა ისეა დაქარაგმებული, როგორც მიღებული იყო ქართული დამწერლობის ნორმებით – ⴗⴕ̃ⴄⴂ – ე(რისთავთ) ე(რისთავ)მ(ა) ნ. ვფიქრობ, აქ შეცდომაა დაშვებული და „ერისთავთერისთავი“ არ ეწერა;

[1] ღლონტი, *ქართველური*, გვ. 73.
[2] *ქართლის ცხოვრება,* ყაუხჩიშვილი, I, გვ. 352.
[3] Такайшвили, *Археологические экскурсии*, с.45.
[4] ცაგარეიშვილი, *სტეფანოს ორბელიანის,* გვ. 39.

ამ გადახეხილ ადგილას მოჩანს ერთი ასო-ნიშანი „ჭ“, რაც გამორიცხავს ე. თაყაიშვილის შემოთავაზებულ ვარიანტს. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ აქ ეწერა: „ჭყონდიდელმან და ოპირტიმოსმან“. ოპირტიმოსი ან უპერტიმოსი – პროტოვიპერტიმოსი მაღალი სასულიერო პირის წოდებაა და ჩვენში ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის პატივია.[1] როგორც ვიცით, გიორგი ჭყონდიდელი მწიგნობართუხუცესი 1118 წელს გარდაიცვალა.[2] ნ. ბერძენიშვილის აზრით, 1118-1125 წლებში ჭყონდიდელი ვიღაც უცნობი პირი ყოფილა, რომელსაც მწიგნობართუხუცესობის პატივი არ ჰქონია, იმ დროს მწიგნობრთუხუცესი იყო სვიმეონ ბედიელ-ალავერდელი მთავარეპისკოპოსი (გიორგი ჭყონდიდელის დისწული). 1125 წელს კი დავით აღმაშენებელმა ჭყონდიდლობა თავის ერთგულ და გამოცდილ მწიგნობართუხუცესს სვიმეონს უბოძა.[3] 1118-1125 წლების ქრონოლოგიური მონაკვეთი კარგად ემთხვევა ჩვენი ეკლესიის აგებისა და მოხატვის პერიოდს, სრულიად შესაძლებელია კარის მარჯვნივ გამოსახული იყოს ის უცნობი ჭყონდიდელი, რომელზედაც ლაპარაკობს ნ. ბერძენიშვილი. ამგვარი იდენტიფიკაციისთვის შემაფერხებელ ფაქტორად არ უნდა ჩაითვალოს „ოპირტიმოსის“ მომრგვალებული ფორმის საერო ყაიდის თავსაბურავი; მსგავსი მოყვანილობის, ოდნავ უფრო მაღალი ქუდი ახურავს ყინცვისის სამხრეთ კედელზე გამოსახულ ანტონ გლონისთავისძეს – ჭყონდიდელს მწიგნობართუხუცესსა და პროტოჯპერტიმოსს (XIII ს-ის დასაწყისი).[4]

ლაპიდარული წარწერა ეკლესიის სამშენებლო წარწერას წარმოადგენს, აქ დავით IV აღმაშენებელი ვრცელი ტიტულატურით – აფხაზთა, ქართველთა, რანთა, კახთა და სომეხთა მეფეთ მეფედ იწოდება,[5] ამდენად, ამ წარწერის ამოკვეთა და ეკლესიის მშენებლობა 1118-1125 წლებს შორის განხორციელებულა, რადგანაც, ვფიქრობ, რომ სომეხთა მეფის ტიტული დავით აღმაშენე-

---

[1] გოგინავა, *საქართველოს მწიგნობართუხუცესთა,* გვ. 166; შ. მესხიას აზრით, უპერტიმოსის ტიტული ჩვენში უფრო საერო პირებს ენიჭებოდათ; ეს მოსაზრება მკვლევარმა სამშვილდის წმ. თევდორეს ეკლესიის კარის სამხრეთი წირთხლის წარწერის თაყაიშვილისეულ არასწორ წაკითხვას დააფუძნა, იხ. მესხია, *საშინაო პოლიტიკური,* გვ. 99.

[2] *ქართლის ცხოვრება,* ყაუხჩიშვილი, I, გვ. 337.

[3] ბერძენიშვილი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები,* III, გვ. 11; სვიმეონ ჭყონდიდელი მწიგნობართუხუცესი, იპერტიმოსის ტიტულით იხსენიება გელათის მაცხოვრის ხატის წარწერაში, იხ. Кондаков-Бакрадзе, *Опись памятников*, с. 25; ანტონ ჭყონდიდელი მთავარეპისკოპოსი, მწიგნობართუხუცესი და პროტოუპერტიმოსი იხსენიება თამარ მეფის მიერ მღვიმისადმი გაცემულ სიგელში (1195/1196 წწ.), ბასილი ჭყონდიდელი, მწიგნობართუცხუცესი და პროტოიპერტიმოსი იხსენიება მგელა აბულახტარისძისადმი მიცემულ დაწერილში (1241/1242 წწ.), იხ. ენუქიძე-სილოგავა, *ქართული ისტორიული საბუთები,* გვ. 100, 119.

[4] ამირანაშვილი, *შოთა რუსთაველის,* გვ. 67; ვაჩეიშვილი, *ყინცვისის მშენებლის,* გვ. 746, ტაბ.1, გვ. 749, ტაბ. 2, 3.

[5] ამგვარი წოდებულებით მეფე დავით IV აღმაშენებელი იხსენიება ხობის საწინამძღვრო ჯვრის ზურგის წარწერასა (საყვარელიძე, *XII საუკუნის,* გვ. 13, ტაბ. 1,2) და ბრიტანეთის მუზეუმში დაცული სპილენძის უნიკალური მონეტის ზურგის ზედწერილში (დუნდუა, დუნდუა, *ფული საქართველოში,* გვ. 29, N57).

ბელმა ტაშირ-ძორაგეტის სომხური სამეფოს გაუქმებისა და მისი სატახტო ციხე-ქალაქის ლორეს აღების (1118 წ.) შემდგომ მიიღო.[1] წარწერის ბოლოს მოტანილი ფაქტი ეკლესიის მშენებლობის დროს კიდევ მეტად აზუსტებს – ლაპარაკია ეკლესიის აგებიდან მეორე წელს შარვანის ციხის კაბალას აღებაზე: „..და მეორესა წელსა [შ]ა[რვ]ანისაჲ ც[ი]ხ[ე] კაბ(ა)ლაი წაჲღეს...“ აქ ბოლო სიტყვის („წაიღეს“) ბოლო სამი გრაფემა ძლიერ დაზიანებულია და მხოლოდ ნაწილობრივ ჩანს, შემასმენლის მესამე პირის ფორმა, სავარაუდოდ, არ უნდა ნიშნავდეს მტრის მიერ ამ ქალაქის დაპყრობას, წარწერის ამ სიტყვის შემდგომი განმარტებითი ტექსტი დაღუპულია; სავარაუდოდ, ზმნის ფორმა – „წაიღეს“ მიგვანიშნებს, რომ „უპერტიმოსი“ თვითონ არ იღებდა საბრძოლო მოქმედებებში მონაწილეობას. ვფიქრობ, ეს ფაქტი 1120 წელს დავით მეფის მიერ კაბალას აღებას ეხმიანება: „და მასვე შჳდეულსა პირმარხვის დღესა აიღო შარვანს ქალაქი ყაბალა, და აღავსო სამეფო თჳსი ოქროთა და ვერცხლითა და ყოვლითა სიმდიდრითა“,[2] ამის შემდგომ დავითმა რამდენ-

[1] *ქართლის ცხოვრება,* ყაუხჩიშვილი, I, გვ.335. ამ საკითხზე სამეცნიერო ლიტერატურაში სამი განსხვავებული აზრია: სომეხთა მეფის ტიტული დავითმა მიიღო – 1. სამშვილდის აღების (1110 წ.), 2. ლორეს აღების (1118 წ.), 3. ანისის აღების (1124 წ.) შემდგომ. აქ დაწვრილებით არ განვიხილავ ამ პრობლემას. საინტერესო მოსაზრება აქვს გამოთქმული თ. ჯოჯუას, იგი თეთრიწყაროს მუნიციპალიტეტის ვაკის ეკლესიის ძლიერ დაზიანებული წარწერის ახლებურ გააზრებას გვთავაზობს: აქ იხსენიება „აფხაზთა, ქართველთა, კახთა, რანთა და სომეხთა“ მეფეთ მეფე, რომლის სახელი დაღუპულია; მისი მეფობის ინდიქტიონის 27-ს აუგიათ ეს ეკლესია, აქედან გამომდინარე, თ. ჯოჯუა ამ წარწერას 1116-1117 წწ-ით ათარიღებს (1089+27) და მიიჩნევს, რომ ხსენებული მეფეთ მეფე დავით აღმაშენებელი უნდა იყოს. მკვლევარს მიაჩნია, რომ დავითმა „სომეხთა მეფის“ ტიტული მიიღო 1110 წელს, ტაშირ-ძორაგეტის ძველი სატახტო ქალაქის სამშვილდის აღების, ქვემო ქართლის მრავალ ციხეზე საკუთარი კონტროლის დაწესების და ტაშირ-ძორაგეტის მეფეების – დავითისა და აბასის საკუთარი ქვეყნიდან გაქცევის შემდგომ – დაახლოებით 1111/1113 – 1114/1115 წწ-ში, იხ. ჯოჯუა, *წაღვლელი ბასილ მჯობაისძისა,* გვ. 198 სქ.3, 199; ამ მოსაზრების მთავარი კითხვა, როგორც ამას შენიშნავს ირ. ფაღავა, არის მეფეთ მეფის სახელის არარსებობა, თუ აქ დემეტრე I-ს (1125-1156 წწ.) ვიგულისხმებთ, მაშინ წარწერის თარიღი 1152 წელს გადაიწევს, იხ.: ფაღავა, *სპილენძის მონეტა,* გვ. 68-75; ავტორს დიდ მადლობას მოვახსენებ, რომ საშუალება მომცა გავცნობოდი ამ გამოუქვეყნებელ ნაშრომს. 1065 წელს ბაგრატ IV-მ ტაშირ-ძორაგეტის სომხური სამეფოს სატახტო ციხე-ქალაქი სამშვილდე აიღო (იხ. ქართლის ცხოვრება, ყაუხჩიშვილი, I, გვ. 307; ბერძენიშვილი, *ქვემო ქართლი,* გვ. 73), მას შემდგომ ამ სამეფოს დედაქალაქი ლორე გახდა, იხ. ორი ამონარიდი ქართლის ცხოვრებიდან, რაც ადასტურებს, რომ ლორე სომეხთა მეფის სატახტო ქალაქად ითვლებოდა – „...ყუთლუ-არსლან, მეჭურჭლეთუხუცესი და აწ თავისა თჳსისა ამირსპასალარად და **სომხითს სომეხთა მეფისა ადგილსა ლორეს** დაჯდომად განმზადებული“, და კიდევ, „....უბოძეს ამირსპასალარობა ზაქარია მჭარგრძელსა, ძესა სარგის ამირსპასალარისასა, **მჯდომსა სომეხთა მეფის ადგილსა, პატრონსა ლორისასა“** , იხ. ქართლის ცხოვრება, ყაუხჩიშვილი, II, გვ. 31, 33. აშკარაა, რომ 1065 წლის შემდგომ სომეხთა (ტაშირ-ძორაგეტის) მეფეების (კვირიკიანები) სატახტო ქალაქად ლორე იგულისხმება და სათანადოდ დავით აღმაშენებელს **სომეხთა მეფის** წოდება სწორედ ლორეს აღების (1118 წ.) შემდგომ უნდა მიეღო. ეს საინტერესო საკითხია, რომელიც მომავალ კვლევა-ძიებას საჭიროებს.

[2] *ქართლის ცხოვრება,* ყაუხჩიშვილი, I, გვ. 339, ამ ადგილას მითითებულია „ყაბალა“, თუმცა მარიამისეულ და მაჩაბლისეულ ნუსხებში იხსენიება კაბალა. ეს ტოპონიმი სამშვილ-

ჯერმე ილაშქრა შარვანში, აიღო შამახია და მრავალი ციხე, რომელთა სახელები დაწვრილებით არის ჩამოთვლილი დავითის ისტორიკოსის თხზულებაში,[1] მაგრამ, ქ. კაბალას დაკარგვასა და მის ხელმეორედ აღებაზე არაფერი წერია; სათანადოდ ეკლესიის მშენებლობა 1119 წელს უნდა დასრულებულიყო, ხოლო წარწერა, როგორც ჩანს, 1120 წელს დაიწერა და წარწერიანი ქვის ფილა ამ წელსვე ჩააყენეს კედლის წყობაში, მისთვის განკუთვნილ ბუდეში. ეს ფაქტი, ერთი მხრივ, მიგვანიშნებს, რომ ეკლესიის მშენებლობა სამშვილდის აღების (1110 წ.) შემდგომ მყისიერად არ დაწყებულა და მეორე მხრივ, თუ ქ. კაბალის შესახებ მსჯელობა სწორია, მაშინ დავით აღმაშენებლის წოდებულებაში „სომეხთა მეფის“ პატივის გაჩენას ანისის აღებასთან (1124 წ.) კავშირი არ აქვს.

ინფორმაციის თვალსაზრისით განსაკუთრებულია კარის ჩრდილოეთ წირთხლზე არსებული წარწერა, იგი ისტორიულ ქრონიკას წარმოადგენს და ერისთავთერისთავის – ჩემის აზრით, ივანე ორბელის გამოსახულებას ერთვის.[2] დავითის ისტორიკოსის თანახმად, სამშვილდის აღებაში (1110 წ.) სხვებთან ერთად ივანე ორბელიც მონაწილეობდა.[3] ივანე ორბელი ამ გვარის პირველი წარმომადგენელია, რომელიც აქტიურად ჩანს საქართველოს ისტორიაში, მისი შთამომავლები XII საუკუნის 70-იან წლებამდე, ბაგრატიონთა სამეფო კართან გამორჩეულად დაახლოებული დიდებულები და მაღალი რანგის სამხედრო პირები იყვნენ. ორბელთა გვარის დაღმასვალა 1177 წლიდან დაიწყო, საქმე ეხება ორბელთა აჯანყებას მეფე გიორგი III-ს წინააღმდეგ, მეფემ სასტიკად დასაჯა აჯანყებულები, გადარჩენილმა ორბელებმა სომხეთის პროვინცია – სივნიეთს შეაფარეს თავი და გასომხდნენ; ორბელთა გვარის წარმოშობასა და ისტორიას დაწვრილებით აღწერს სტეფანოს ორბელიანი (†1304 წ.) თავის „სისაკანის სახლის ისტორიის“ 66-ე თავში – „ცხოვრება ორბელიანთა“, რომელშიც ამ გვარის თავგადასავალია წარმოდგენილი.[4] სტეფანოს ორბელიანი აღნიშნავს სპასალარ ივანე ორბელის დაწინაურებას მეფე დავით IV აღმაშენებლის კარზე და აღწერს ივანეს მიერ აღსრულებულ საგმირო საქმეებს – საომარ მოქმედებებს: „...განახვნა საზღვარნი ქართლისანი და ბრძოლა უყო თურქისტანსა და გამოუღო ტფილისი თურქთა და ტაუში, გაგი და **სამეფო იგი ლორე** (ხაზი ჩემია გ.გ.) და ანი რიცხვსა ხუთას სამეოცდა ათორმეტსა“ (572+551=**1123 წ**.) , რის შემდგომ მეფემ გადასცა მას ლორე და „ადგილად დარ-

---

დის ამ ეკლესიის ორ წარწერაში ჩანს და ორივეჯერ კაბალა-ს ფორმით გვხვდება.

[1] *ქართლის ცხოვრება,* ყაუხჩიშვილი, I, გვ. 343-345.

[2] ქ. ქუთათელაძეს მიაჩნია: რადგანაც XII ს-ის პირველ ნახევარში ორბელები სამშვილდის მფლობელები არიან, ამდენად, წმ. თევდორეს ეკლესიის წარწერაში ნახსენები ერისთავთერისთავი ამ საგვარეულოს ერთ-ერთი წარმომადგენელი უნდა იყოს, იხ. ქუთათელაძე, *ქვემო ქართლი,* გვ. 190.

[3] *ქართლის ცხოვრება*, ყაუხჩიშვილი, I, გვ. 331.

[4] ცაგარეიშვილი, *სტეფანოს ორბელიანი.*

ბაზისა სამშვილდე...“ მიმდებარე ტერიტორიებით, რაც „დიდითა იადგარითა და სამეუფეო ბეჭდითა დაუმტკიცა მათ მამულად.“[1] ამგვარად, სტეფანოსის მონათხრობით, ომებში მიღწეული წარმატებების გამო მეფე დავითმა სპასალარ ივანე ორბელს 1123 წელს გადასცა ლორე და სამშვილდე, ეს უკანასკნელი მამულადაც დაუმტკიცა. სამშვილდის ეკლესიის კარის ჩრდილოეთი წირთხლის წარწერა, მართალია, ძლიერ დაზიანებულია, მაგრამ აშკარაა, რომ იქ ჩამოთვლილი ციხე-სიმაგრეები გარკვეულად კავშირშია იქვე გამოსახულ დიდებულთან, რომელიც ივანე ორბელი უნდა იყოს. აქ ეს პირი ერისთავთერისთავადაა მოხსენიებული, ამგვარი პატივით ივანე ორბელი დავითის ისტორიკოსთან არ იხსენიება, თავის თხზულებაში ერისთავების ხსენებას რომ გაურბის დავითის ისტორიკოსი, ჯერ კიდევ ნ. ბერძენიშვილს აქვს შენიშნული; დიდი მეცნიერის აზრით, ეს ისტორიკოსი „პარტიულია“, განმსჭვალულია დავით მეფის სახელმწიფოს ცენტრალისტური მოწყობის იდეით, რაც, ბუნებრივია, ეწინააღმდეგება ერისთავის სეპარატისტულ ინსტიტუციას, თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ დავითის დროს „ერისთავობა“ აღარ არსებობდა, უბრალოდ „მათი მნიშვნელობა უეჭველად ძლიერ შეზღუდული იყო“.[2]

წარწერის დასაწყისი სტრიქონები ძლიერ დაზიანებულია, მაგრამ ჩანს, რომ აქ სამშვილდის ფლობაზეა გამახვილებული ყურადღება, მეორე სტრიქონის ბოლოს წერია „ავაგე“, შემდგომ დაზიანებული მონაკვეთია და მერე ციხეების ჩამონათვალია, ოღონდ გაუგებარია, რა კონტექსტშია ამ ციხეებზე ლაპარაკი – მათ აღებაზე თუ მათ აგება-შეკეთებაზე?![3] შესაძლებელია, ამ საკითხში გაგვარკვიოს მეოთხე სტრიქონზე ციხეებთან ორჯერ ნახსენებმა სიტყვა „ჯიდმა“ და ქვედა სტრიქონებზე ეკლესიების ჩამონათვალმა, რომელთა, სავარაუდოდ, მშენებლობა ან შეკეთება უნდა იგულისხმებოდეს. თუ სტეფანოს ორბელიანს დავუჯერებთ, ივანე ორბელს მხედრული მამაცობით თბილისი, ტავუში, გაგი, ლორე და ანისი გაუთავისუფლებია; სამშვილდის წარწერაში სამშვილდის გარდა ნახსენებია: ტაშირს კაიწონის ციხე, ლორეს ციხე შეუვალი, ქალაქს (თბილისი გ.გ.) დარიჯელის ციხე, შარვანს კაბალის ციხე; დავით IV აღმაშენებელი სრული ტიტულატურით წარწერის ბოლოს იხსენიება. ორივე ცნობა სულისკვეთებით ჰგავს ერთმანეთს და ივანე ორბელის განდიდებას უწყობს ხელს, თითქოს ეს მხედართმთავარი დამოუკიდებლად მოქმედებდა და სამხედრო წარმატებებში მეფე დავით აღმაშენებლის როლი დაკნინებულია. „დავითის ისტორიკოსთან“ ივანე ორბელი მხოლოდ სამშვილდის აღების დროს ჩანს, სხვა ციხე-ქალაქების აღება კი სრულად დავით აღმაშენებელს მიეწერება. ვარდანიც დავით აღმაშენებელს მიაწერს ძლევამოსილ ლაშქრობე-

[1] ცაგარეიშვილი, *სტეფანოს ორბელიანი*, გვ. 38, 39.
[2] ბერძენიშვილი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები, VII*, გვ. 31-32, 37-39, 56, 61-63.
[3] შუა საუკუნეებში სიტყვა – აგება, აშენება, ხშირად შეკეთების, განახლების მნიშვნელობით იხმარებოდა, იხ. ალექსიძე, *ატენის სიონის,* გვ. 24.

ბს და ციხეების აღებას: „შემოიერთა უხტიკი და მისი მოსაზღვრე რაიონები – გაგი, ტერუნაკანი, ტავუში, კაიანი, კაიწონი, ლორე, ტაშირი, მაჰკანაბერდი...“.[1] დ. ბერძენიშვილი სტეფანოს ორბელიანის ცნობებს მისი მიკერძოებით ხსნის,[2] ასევე ფიქრობს ქ. ქუთათელაძეც.[3] სამშვილდის ეს წარწერა ძლიერ ფრაგმენტირებულია, თუმცა შინაარსი გარკვეულად ნათელია, მეფის სახელისა და ტიტულის წინ არსებული ფრაზა „ნებითა ღმრთისაჲთა“ მიგვანიშნებს, რომ დავით IV მოქმედი ხელმწიფეა. წარწერის შესრულების დროს დავითი რომ ზეობს, ჩანს წარწერაში ჩამოთვლილი პუნქტებიდან, რომელთა შორისაც ქრონოლოგიურად ყველაზე გვიან აღებული ქ. თბილისია (1122 წ.), წარწერაში არ იხსენიება არც შირაკის სომხური სამეფოს დედაქალაქი ანისი და არც შარვანის დედაქალაქი შამახია, რომლებიც მეფემ 1124 წ. აიღო[4], ამდენად, გასაგებია, რომ წარწერა და მთლიანად ეკლესიის მოხატულობა 1122 წლის შემდგომაა შესრულებული – ალბათ, 1123 წელს, როდესაც სამშვილდე ივანე ორბელს მიაკუთვნეს. მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ წარწერის ტექსტში თბილისის ნაცვლად ნახსენებია მხოლოდ ქალაქი, რაც იმ დროის კავკასიაში თბილისის განსაკუთრებულ სტატუსზე, მის სტრატეგიულ თუ სავაჭრო მნიშვნელობაზე მიგვანიშნებს.[5] წარწერაში ლაპარაკია ქალაქ თბილისში მდებარე დარიჯელის ციხეზე, დარიჯელი – თბილისის დედაციხის მივიწყებული სახელი ერთხელ იხსენიება „მატიანე ქართლისაში“ – როდესაც თბილისი დაიკავა მეფე ბაგრატ IV-მ 1045 წელს „აღიღო ციხე ქალაქისა დარიჯელი“.[6] ისტორიკოს თ. ბერიძის განმარტებით, დარიჯელი, სავარაუდოდ, „ტერმინ „დარაჯის“ შერყვნილი ფორმაა და იგი ქალაქის მთავარ დამცველ ციხე-სიმაგრე „კალას“ უნდა მიესადაგებოდეს“.[7] წარწერის მეხუთე სტრიქონზე დაქარაგმებულ სიტყვას „და ბსი˜ლაჲ“[8] ვერ ვხსნი, შესაძლებელია, ეს ჩვენთვის უცნობი ტოპონიმი იყოს. ციხე კაჲწონი მდ. დებედას ხეობაში, დღევანდელ ჩრდილოეთ სომხეთში აღბატის მონასტრის სიახლოვეს მდებარეობს.[9] კაიწონს ახსენებს ვარდანი დავით აღმაშენებლის აღებულ ციხეებს შორის,[10] რომლის აღებაც, სავარაუდოდ,

---

[1] ვარდან არეველცი, *მსოფლიო ისტორია,* გვ. 139, 140.
[2] ბერძენიშვილი, *ქვემო ქართლი,* გვ. 78.
[3] ქუთათელაძე, *ქვემო ქართლი,* გვ.192.
[4] ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი,* გვ. 58; სტეფანოს ორბლიანი ანისის აღებას ივანე ორბელს მიაწერს, იხ. ცაგარეიშვილი, *სტეფანოს ორბელიანი,* გვ. 38.
[5] დავითის ისტორიკოსთან დავით აღმაშენებლის მიერ აღებული პუნქტებიდან ქალაქებად იწოდება: ყაბალა (კაბალა), თბილისი, შამახია, ანისი, იხ. *ქართლის ცხოვრება,* ყაუხჩიშვილი, I, გვ. 339, 342, 343, 345.
[6] იქვე, გვ. 299.
[7] ბერიძე, *დარიჯელი,* გვ. 413.
[8] ეს ასოთშეთანხმება ვერ გაიხსნება, როგორც „და ბოსელი“, რადგანაც მეხუთე ასონიშანი ნამდვილად „ი“ არის; ამავე დროს ეს სიტყვა ამ წარწერის შინაარსს სრულიად არ შეეფერება.
[9] *საქართველოს ისტორიის ატლასი,* გვ. 18,19.
[10] ვარდან არეველცი, *მსოფლიო ისტორია,* გვ. 139, 140.

ციხე-ქალაქ ლორეს დაუფლების შემდგომ (1118 წ.) მალევე უნდა მომხდარიყო.[1] მოკლედ, ამ წარწერით ნათლად ვხვდებით, რომ ივანე ორბელს გარკვეული მოქმედება ჩაუტარებია ერთმანეთისგან დაშორებულ ტერიტორიებზე არსებულ ციხე-ქალაქებში – ქართლში, ტაშირში, შარვანში, მაგრამ დაზუსტებით ვერ ვიგებთ, რას მოქმედებდა აქ სპასალარი. თუ მეორე სტრიქონის ბოლოს არსებულ სიტყვას „ავაგე“-ს განვაზოგადებთ, მაშინ ამ დიდებულს სამშენებლო საქმიანობა უწარმოებია; აქვე შეიძლება გაჩნდეს კითხვა, ასეთ დაძაბულ დროს იყო ვითარება ციხე-სიმაგრეების, ეკლესიების თუ ხიდების მშენებლობის? ისევ მოვიშველიოთ დავითის ისტორიკოსი, რომელიც მეფე დავითის აღმშენებლობითი საქმინაობის შესახებ გვამცნობს: „ხოლო ამათ თანა რაოდენნი ეკლესიანი აღაშენნა, რაოდენი ჴიდნი მდინარეთა სასტიკთა ზედა, რაოდენნი გზანი, საწყინოდ სავალი, ქვა-ფენილ ყვნა...“.[2] ამ ამონარიდისა და წარწერის მონაცემების შეპირისპირებით შეიძლება დავასკვნათ, რომ ივანე ორბელი, მეფე დავითის განკარგულებით ასრულებდა ამ საქმიანობას. ასეთ დაძაბულ მომენტში სამშენებლო საქმეების წარმოება კი იმ დროის საქართველოს სამეფოს სიძლიერეზე მეტყველებს – სახელმწიფო ერთდროულად საგარეო და საშინაო საქმეებს აგვარებდა და დრო რჩებოდა მშენებლობისთვისაც.

კარის სამხრეთ წირთხლზე „უპერტიმოსის“ ფიგურასთან შემორჩენილ წარწერაში ნახსენებია აფხაზთა, ქართველთა, რანთა, კახთა და სომეხთა მეფეთ მეფე და მისი ძე. ბუნებივია, აქაც დავით აღმაშენებელი უნდა იგულისხმებოდეს, რადგანაც საღებავით შესრულებული წარწერები თანადროულია. უპერტიმოსი, რომელიც შესაძლებელია ჭყონდიდელიც იყო, სავარაუდოდ, აგარას და თავის ნაყიდ სოფელს სააღაპედ სწირავს ეკლესიას.

ამრიგად, ეკლესია აგებულია 1119 წელს,[3] მოხატულია სამი, ოთხი წლის შემდგომ – 1122 ან უფრო 1123 წელს. ლაპიდარულ წარწერაში დამოწმებული ეკლესიის მაშენებელი ქტიტორი, შესაძლებელია, კარის სამხრეთ წახნაგზე გამოსახული პირი – „უპერტიმოსი“ იყოს, რომელსაც ხელში ეკლესიის მოდელი უპყრია; სამშვილდის ეკლესიას ჩრდილოეთიდან მცირე აფსიდიანი ეკვდერი აკრავს, ამგვარ სათავსებში ხშირად ქტიტორთა განსასვენებელი აკლდამებია ხოლმე მოწყობილი. შესაძლებელია, ეს სათავსი სწორედ „უპერტიმოსის“ სამწირველოს წარმოადგენდა. აშკარაა, რომ როდესაც ამ ეკლესიას აშენებდნენ (1119 წ.) სამშვილდის სიონი ძლიერ იყო დაზიანებული, მისი ყვითელი ქვები დარბაზული ეკლესიის ასაშენებლად გამოუყენებიათ; სიონის დაზიანება სელჯუკების ოკუპაციის პირობებში არც არის გასაკვირი;[4] დარ-

[1] შდრ. ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი,* გვ. 55.
[2] *ქართლის ცხოვრება,* ყაუხჩიშვილი, I, გვ. 353, 354.
[3] ხუროთმოძღვრებით ეს ტაძარი ჰგავს არმაზის მონასტრის წმ. საბას სახელობის ეკლესიას, ამის შესახებ იხ. მისრიაშვილი, *მცხეთის არმაზის...,* მეტისმეტი მსგასების გამო ავტორს მიაჩნია, რომ ორივე ძეგლი ერთი ხუროთმოძღვრის აგებულია.
[4] *ქართლის ცხოვრება,* ყაუხჩიშვილი, I, გვ. 317. ბერძენიშვილი, *ქვემო ქართლი,* გვ. 68.

ბაზული ეკლესია საჩქაროდაა აშენებული, რაც მის დაბალ სამშენებლო ხარისხს ეტყობა, კედლის მხატვრობა, რომელიც, ჩემი ვარაუდით, 1123 წელს უნდა იყოს შესრულებული, დღეს ძლიერაა დაზიანებული – შემორჩენილია მხოლოდ მცირე ფრაგმენტები.[1] ძვირფასი საღებავის – ლაჟვარდის უხვად ხმარება და კომპოზიციათა შემორჩენილი ფიგურები მეტყველებს, რომ მაღალი დონის დახვეწილი ოსტატობით შესრულებულ მხატვრობასთან გვაქვს საქმე. ეკლესიის ინტერიერში, დასავლეთ კედლის ქვედა რეგისტრზე მხტვრობის ძლიერ დაზიანებული, მკრთალი ლაქები მოჩანს, ხელოვნების ისტორიკოსის ზ. სხირტლაძის განმარტებით, აქ სამი ქტიტორის ფიგურა იკითხება, ამავე რეგისტზე ინტერიერის ჩრდილო-დასავლეთ კუთხეში ისტორიულ პირთა გამოსახულებების სიახლოვეს მკვლევარი არჩევს უჩვეულოდ დიდი ზომის სამი გუმბათიანი ტაძრის ფერწერულ გამოსახულებას (306×188 სმ);[2] გამოსახულებათა განმარტებითი წარწერები დაღუპულია, ამდენად, შეუძლებელია ქტიტორთა და ამ გუმბათიან ტაძართა იდენტიფიკაცია, თუმცა გავიხსენოთ, რომ ივანე ორბელის გამოსახულებასთან (კარის ჩრდილოეთ წირთხლზე) არსებულ წარწერაში სამი ეკლესიაა ნახსენები: წმ. იოანე ნათლისმცემლის, წმ. ჯვრის (?) და წმ. თევდორესი; უნებურად გვიჩნდება კითხვა, წარწერაში ნახსენები ეკლესიები ხომ არ არის გამოსახული ამ ტაძრის კედელზე?

სამშვილდის განხილული წარწერები, ძლიერი დაზიანების მიუხედავად, დავით აღმაშენებლის ეპოქის სამხრეთ კავკასიის ისტორიის მეტად მნიშვნელოვან ინფორმაციას შეიცავს. ვფიქრობ, მომავალი კვლევა-ძიება მეტ ნათელს მოჰფენს ამ საინტერესო წარწერებში დაცულ ცნობებს.

დამოწმებული ლიტერატურა

ალექსიძე, *ატენის სიონი* = ალექსიძე ზ., *ატენის სიონის სომხური წარწერები,* თბილისი, 1978.

ამირანაშვილი, *შოთა რუსთაველის* = ამირანაშვილი შ., შოთა რუსთაველის პორტრეტი იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში, *„საბჭოთა ხელოვნება“*, N4, 1961, გვ. 107-114.

ბარამიძე, *სამშვილდის წარწერის* = ბარამიძე ალ., სამშვილდის წარწერის დარეჯანი, *მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი,* X. თბილისი, 1983. გვ. 21-26.

ბერიძე, *დარიჯელი* = ბერიძე თ., დარიჯელი, *ენციკლოპედია*, თბილისი, 2002.

[1] საკურთხევლის აფსიდში წმ. მღვდელმთავართა გამოსახულებები მოჩანს. აღმოსავლეთი სარკმლის წირთხლებზე ორი მესვეტეა, სამხრეთი სარკმლის წირთხლებზე კი ლაზარეს აღდგინების კომპოზიციაა შემორჩენილი, სამხრეთი კარის სოფიტზე – მცენარეული ორნამენტია.

[2] სხირტლაძე, *ეკლესია-მონასტერთა,* გვ. 52-57.

ბერძენიშვილი, *ქვემო ქართლი* = ბერძენიშვილი დ., *ნარკვევები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან, ქვემო ქართლი,* თბილისი, 1979.

ბერძენიშვილი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები, III* = ბერძენიშვილი ნ., *საქართველოს ისტორიის საკითხები,* III, თბილისი, 1966.

ბერძენიშვილი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები, VII* = ბერძენიშვილი ნ., *საქართველოს ისტორიის საკითხები,* VII, თბილისი, 1974.

გოგინავა, *საქართველოს მწიგნობართუხუცესთა* = გოგინავა ს., საქართველოს მწიგნობართუხუცესთა „პროტოჰჳპერტიმოსობის" საკითხის გარკვევისათვის, *დავით აღმაშენებელი,* სტატიების კრებული, თბილისი, 1990, გვ. 163-167.

დუნდუა, დუნდუა, *ფული საქართველოში* = დუნდუა თ., დუნდუა გ., ჯავახიშვილი ნ., ერისთავი ა., *ფული საქართველოში,* მეორე გადამუშავებული გამოცემა, თბილისი, 2003.

ენუქიძე – სილოგავა, *ქართული ისტორიული საბუთები* = ენუქიძე თ., სილოგავა ვ., შოშიაშვილი ნ., *ქართული ისტორიული საბუთები IX-XIII სს.*, თბილისი, 1984.

ვარდან არეველცი, *მსოფლიო ისტორია* = ვარდან არეველცი. *მსოფლიო ისტორია,* ძველი სომხურიდან თარგმნეს ნ. შოშიაშვილმა და ე. კვაჭანტირაძემ, შესავალი, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ე. კვაჭანტირეძემ. თბილისი, 2002.

ვაჩეიშვილი, *ყინცვისის* = ვაჩეიშვილი კ., ყინცვისის მშენებლის გამოსახულების შესახებ, *საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე,* XXXII, N3, 1963 გვ. 745-752.

მესხია, *საშინაო პოლიტიკური* = მესხია შ., *საშინაო პოლიტიკური ვითარება და სამოხელეო წყობა XII საუკუნის საქართველოში,* თბილისი, 1979.

მისრიაშვილი, *მცხეთის არმაზის* = მისრიაშვილი გ., *მცხეთის არმაზის მონასტრის მთავარი ეკლესიის დათარიღებისათვის,* თბილისი, 2005, სადიპლომო ნაშრომი (ხელნაწერი).

საყვარელიძე, *XII საუკუნის* = საყვარელიძე თ., *XII საუკუნის ქართული ჭედური ხელოვნების ისტორიიდან,* თბილისი, 1980.

სხირტლაძე, *ეკლესია-მონასტერთა* = სხირტლაძე ზ., ეკლესია-მონასტერთა გამოსახულებები შუა საუკუნეების ქართულ სახვით ხელოვნებაში. სამშვილდე. *საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე XXXIX-B,* თბილისი, 1987.

ფაღავა, *სპილენძის მონეტა* = ფაღავა ირ., *სპილენძის მონეტა დავით აღმაშენებლის გამოსახულებით და საქართველოს მეფეთა ტიტულატურა,* 2019 (ხელნაწერი).

საქართველოს ისტორიის ატლასი = *საქართველოს ისტორიის ატლასი,* მთავარი რედაქტორი დ. მუსხელიშვილი, თბილისი, 2016.

***ქართლის ცხოვრება,* ყაუხჩიშვილი, I** = *ქართლის ცხოვრება,* ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I. თბილისი, 1955.

***ქართლის ცხოვრება,* ყაუხჩიშვილი, II** = *ქართლის ცხოვრება,* ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. II. თბილისი, 1959.

ქუთათელაძე, *ქვემო ქართლი* = ქუთათელაძე ქ., ქვემო ქართლი, *პოლიტიკური ისტორიის საკითხები.* თბილისი, 2001.

ღლონტი, *ქართველური* = ღლონტი ალ., *ქართველური საკუთარი სახელები,* თბილისი, 1986.

ცაგარეიშვილი, *სტეფანოს ორბელიანი* = ე. ცაგარეიშვილი, *სტეფანოს ორბელიანის „ცხოვრება ორბელიანთა“-ს ძველი ქართული თარგმანები,* თბილისი, 1978.

ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი* = ჯაფარიძე გ., *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის მუსლიმური სამყარო XII-XIII სს. პირველ მესამედში,* თბილისი, 1995.

ჯოჯუა, *წაღვლელი ბასილ მჯობაისძისა* = ჯოჯუა თ., წაღვლელი ბასილ მჯობაისძისა და ეფთვიმეს მიერ მარიამ მოგელის დაკვეთით იერუსალიმში გადაწერილი XII საუკუნის სვინაქსარის (H-886) უცნობი ანდერძები, აღაპები და მინაწერები, *ისტორიის და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები*, XIV-XV, თბილისი, 2016-2017, გვ. 145-218.

Кондаков – Бакрадзе, *Опись памятников* = Кондаков Н., Бакрадзе Дм., *Опись памятников древности в некоторых храмах и монастырях Грузии,* С.-Петербург, 1890.

Такайшвили, Археологические экскурсии = Такайшвили Е., *Археологические экскурсии, разыскания и заметки,* Выпуск II, Тифлис, 1905.

Giorgi Gagoshidze
National Agency for Cultural Heritage Preservation of Georgia

INSCRIPTIONS OF THE PERIOD OF DAVID THE BUILDER ON THE HALL CHURCH OF SAMSHVILDE

Summary

In the far eastern part of the fortress-town of Samshvilde (Tetritskaro Municipality), seventy meters east of the church of Sion, there is a ruin of a hall church, in the interior of which fragments of heavily damaged wall paintings can be seen. On the jamb of its west door and on the arch's soffit, two donors are depicted on the north and south sides. Around them there are two multi-line Georgian Asomtavruli inscriptions on a blue background with white paint. Above the door of the western wall there is a ten-line Asomtavruli lapidary inscription on a yellow stone at a height of 290 cm above the ground. These badly damaged inscriptions are well known in the scientific literature. The attempts to decipher them have been made by: E. Takaishvili, G. Gaprindashvili and V. Silogava, but due to poor preservation or lack of time on the ground the inscriptions could not be read completely and correctly. All authors rightly believe that the king mentioned in the inscriptions is David IV the Builder (1089-1125).

The lapidary inscription (dimensions: 85x63 cm) dates from the construction of the church and is earlier than the inscriptions made on the door jambs and on the arch soffit. The in-

scription is heavily damaged - the first three lines mention King David, King of Abkhazians, Kartvelians, Rans, Kakhetians and Armenians, by whose order someone (whose name is no longer visible) built this church. The inscription mentions David the Builder with full title, so engraving of this inscription and the construction of the church took place between 1118-1125 because, I think, David the Builder received the title of the King of Armenians after the abolition of the Armenian Kingdom of Tashir-Dzoraget and the capture of its capital, Lore (in 1118). The date of the construction is further clarified by the fact cited at the end of the inscription - in the second year after the construction of the church, 'the fortress Kabbalah of Sharvan' has been conquered. According to the historian of King David, the king captured Kabbalah in 1120, the church was built in 1119, and the inscribed stone slab seems to have been written in 1120 and placed in the wall of the church.

On the jamb of the door, two figures of donors are depicted facing each other. A bearded man depicted frontally to the north, a high-ranking secular figure – is a nobleman. A thirteen-line *Asomtavruli* inscription is preserved on both sides of the figure. The figure of the donor on the south edge of the door is fragmentary, it is facing the interior of the church, holding a model of a hall church in his hand. He is depicted below the secular donor on the north. There is a fifteen-line *Asomtavruli* inscription above the donor.

Both inscriptions are made in the same period by a single master calligrapher.

The inscription on the north jamb of the door (area: 95×56 cm) mentions someone called Eristav-Eristavi, he is the person depicted with this inscription. From a historical point of view, I think he must be the great feudal lord Ivan Orbeli († 1128), to whom, according to the Armenian historian of the 13th century Stepanos Orbelean, King David awarded Samshvilde, Tashir fortresses: Kaitsoni, Lore, Sharvani fortress Kabbalah, city (Tbilisi) Darijeli Castle (Citadel), the churches of St. John the Baptist and St. Theodore. At the end of the inscription, King David of Abkhazians, Kartvelians, Rans, Kakhetians and Armenians is mentioned.

A fragment of a fifteen-line inscription on the south jamb of the door (inscription area: 87 x 57 cm) mentions the builder of this church, 'Opirtimos'. Then there is a mention of the village and the arable land bought by this person, which had been donated to the church. This inscription also mentions King David IV the Builder with full title. The person depicted near the inscription is 'Opirtimos'; Such a title was given to high-ranking clergymen in medieval Georgia.

This hall church in Samshvilde was not built by David the Builder immediately after the liberation of the fortress-city of Samshvilde from Turk-Seljuks (1110). It was built in 1119, painted probably in 1123, when Samshvilde was given to Ivane Orbeli. The donor builder of the church, cited in a lapidary inscription, may be the 'Opirtimos' depicted on the south edge of the door, holding a model of the church in his hand.

Despite the damage, the inscriptions on Samshvilde contain very important information about the history of the South Caucasus in the era of David the Builder.

Gérard Dédéyan
Université Paul-Valéry-Montpellier

LA COOPÉRATION ARMÉNO-GÉORGIENNE À L'ÉPOQUE DE L'EMPIRE MONGOL, SOUS LE REGARD DE GRIGOR D'AKNER

On a peu d'informations sur l'auteur de l'*Histoire de la Nation des Archers* (*Patmut'iwn azgin netołac'*) [Mongols], récit qui vient compléter, dans un manuscrit de 1273, une traduction arménienne de Michel le Syrien, pour les années 1229-1273. Le copiste du manuscrit de 1273, Grigor d'Akner, est très probablement l'auteur du court, mais riche récit susmentionné, attribué auparavant, à Vardan Arewelc'i [l'Oriental] ou à un certain Małakia le Moine.[1] Parmi les historiens arméniens, Grigor d'Akner est le seul dont l'œuvre nous soit parvenue sous la forme de son propre manuscrit. Cette œuvre revêt une grande valeur non seulement pour l'histoire de l'Arménie du Nord-Est, fief principalement de la dynastie des Zak'arean, mais aussi et surtout pour les informations qu'elle nous livre sur les croyances des Mongols, sur leurs coutumes et leur manière de vivre[2]. Certaines caractéristiques de son *Histoire* nous ont frappé :

– Sa mise en évidence d'une certaine pénétration du christianisme pré-chalcédonien chez les Mongols de Perse

– Sa présentation d'une diplomatie souvent commune aux souverains arméniens et géorgiens

– Son évocation, à propos des opérations militaires des Mongols accompagnés des troupes princières du royaume de Géorgie, distinctement des contingents arméniens et géorgiens

– Sa familiarité avec les opérations militaires (y compris les modalités de pillage).

[1] Mutafian, *L'Arménie du Levant,* vol. 1, p. 25. Il faut quand même noter que Peter Cowe, dans son article «An hitherto unrecognized chronicle to the year AD. 1272» développe un argumentaire serré pour attribuer l'oeuvre à un anonyme.

[2] Soulignons l'importance des Atti del Seminario Internazionale « I Mongoli in Armenia : storia e immaginario », Bologne, Dipartimento di Paleografia e Medievistica, Aula Prodi, 27 e 28 novembre 2009, a cura di Marco Bais e Anna Sirinian, publiés dans la *Revue Bazmavep*, 3-4, Venise, 2010. Sur l'auteur même, voir Federico Alpi, «*La Storia degli arcieri* di Grigor di Akner: i modi della narrazione », p. 673-683, à compléter par Gabriella Uluhogian, « Qualche osservazione sulla lingua della *Storia degli arcieri* di Grigor di Akner », p. 663-671 On trouvera dans l'ouvrage de Frédéric Luisetto, *Arméniens et autres chrétiens d'Orient sous la domination mongole. L'ilkhanat de Ghâzân 1295-1304*, Paris, Éditions Geuthner, 2007, un éclairage rapide, mais pertinent, sur la période antérieure. Signalons aussi l'ouvrage en russe, *Les Historiens arméniens sur les Mongols*, d'après les manuscrits des XIIIe-XIVe siècles, traduction du grabar, introduction et notes de A.G. Galstyan, Moscou, Éditions de la littérature orientale, 1962.

I. La pénétration du christianisme pré-chalcédonien et les perspectives de liberté religieuse

Les princes arméniens qui se rendent auprès du Grand Khan mongol, à Karakorum (en Mongolie, dans la vallée de l'Orkhon), Smbat le Connétable (1247-1250), son frère, le roi Hetʿum Ier (1254), sont accueillis avec bienveillance, le premier recevant même, en 1247, de Güyük Khan (1246-1248), une épouse mongole (dont il aura un fils, Vasil Tʿatʿar),[1] le second, de la part du Khan Möngke (1251-1259), entre autres promesses, si l'on en croit l'affirmation très optimiste de Hetʿum de Korykos/Hayton,neveu de Hetʿum Ier, dans son ouvrage dicté en moyen français - alors qu'il était en mission en France – offert en 1307 au pape Clément V, qui séjournait alors à Poitiers, *La Flor des Estoires de la terre d'Orient,*[2] celle de se faire baptiser. Hetʿum va rendre visite à Hülegü, Ilkhan de Perse (1256-1265), qui lui délivre un diplôme pour son royaume, « mais plus spécialement pour les églises et les ecclésiastiques, et pour tous les chrétiens du *erkir* |pays]».[3]

Les visites princières ou royales à Karakorum sont bien accueillies, et d'abord celle de Smbat au Grand Khan Güyük, surtout en raison des paroles fermes et pertinentes que le *sparapet* |chef de la cavalerie] des Arméniens tint devant lui [4] : « Hülegü Khan était très bon, aimait les chrétiens et l'Église, et les prêtres ». « De même, son épouse, Doguz Khatun, d'une charité exemplaire, et qui aimait beaucoup tous les chrétiens, Arméniens et Syriaques, et sa tente était une église, et beaucoup de batteurs de simandre se déplaçaient avec elle, ainsi que beaucoup de prêtres arméniens et syriaques ».[5] Notons que, même si ce n'est pas explicite, le critère de différenciation nationale entre Arméniens et Géorgiens est un critère religieux, les premiers étant pré-chalcédoniens, les seconds, chalcédoniens. Ainsi, Iwanē Mxargrjeli, *atabêg* de Géorgie [ici, chef de l'administration], qui, à la différence de son frère Zakʿarē, *spasalar* [connétable] *Hayoc' išxan* [prince des Arméniens], s'était rallié à la foi chalcédonienne des Géorgiens, est toujours qualifié, dans les sources arméniennes, de *Vrac' išxan* [prince des Ibères][6].

---

[1] Mutafian , *L'Arménie du Levant,* vol. 1, p. 351.

[2] Id, *ibid*., p. 26-27.

[3] Grigor d'Akner*, History of the Nations of the Archers,* p. 340, trad., p. 341. C'est cet ouvrage que nous avons préféré utiliser, en raison de sa richesse documentaire, laissant de côté la remarquable édition de Monseigneur Norayr Bogharian, publiée une seconde fois en 1974, par l'Imprimerie des Saints-Jacques, à Jérusalem sous le titre *Patmut'iun T'at'arac'* |Histoire des Tartares]. Il existe aussi une édition bilingue, texte arménien, traduction en géorgien, commentaires et notes de Nodar Šošiašvili, Académie des Sciences de Géorgie, Tbilissi, 1961. Marie-Félicité Brosset a donné une traduction de l'*Histoire de la nation des Archers* (qu'il attribue à Małakʿia le Moine) dans *ses Additions et éclaircissements à l'Histoire de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu'en 1469 de J.-C*., St-Pétersbourg, 1851, Addition XXV.

[4] P. 314, p. 315.

[5] P. 340, p. 341.

[6] Sur cette dynastie, voir Toumanoff, *Les dynasties de la Caucasie chrétienne,* Rome, 1990, p. 295.

II. Une diplomatie plus ou moins commune vis-à-vis des conquérants mongols

La conquête mongole effectuée dans les années trente du XIIIe siècle, aux dépens des Aghvankʿ - il s'agit ici des Ałvankʿ (Albaniens, population chrétienne de souche caucasienne, alors en nette régression démographique) - et des Géorgiens, est foudroyante, avec, entre autres, en 1232, la prise de Šamkawr, Kʿarherj, du « grand *dłeak* [forteresse] de Gardman, résidence royale »[1]. Après les négociations, le chef mongol Qara Buka reste sur place – le gros de l'armée regagnant son lieu d'hivernage et de pâturage de la plaine de Mughan -, investi de la mission de démolir les forteresses : « Et ils démolirent jusqu'aux fondements les imprenables *berds* [châteaux] construits à grand frais par les Arabes »[2]. La paix est scellée par la coopération militaire.

Selon Grigor d'Akner, « les sages *išxankʿ Hayocʿ ew Vracʿ* [princes des Arméniens et des Ibères] » ayant compris que la conquête mongole était voulue par Dieu, « après avoir noué des négociations en vue de relations amicales, allèrent prêter obéissance au Tataṙ et promirent de s'acquitter des impôts, à savoir le *mal*[3] et le *tʿałar*[4], s'engageant aussi à les [Mongols] accompagner partout où ils les emmèneraient ». Les Mongols mettent un terme à leurs massacres dans le pays et retournent dans leur contrée de Mughan[5]. Après être restés quelque temps dans cette contrée « où l'herbe est toujours verte, été comme hiver, à cause de la fertilité du pays et de la douceur de l'air, ils décidèrent de retourner contre les chrétiens, considérant comme rien le massacre et la capture des chrétiens de l'*ašxarh* [pays] des Ibères et des Aghvankʿ ». Après le *kouriltaï* [assemblée] tenu pour le partage des conquêtes, on trouve une claire indication des directions prises par les Mongols. L'auteur rapporte le partage du « *erkir* [territoire] des Arméniens et des Ałvankʿ, régions montagneuses et régions de plaine » entre les chefs mongols, et le transfert de la grande maison de Cʿōrmałan à Ganjak, alors reconstruite[6]. « Or les *mec išxankʿ* [grands princes] des Ibères et des Ałvankʿ, exempts de taxes, devinrent bon gré, mal gré, leurs tributaires. Et ils acquittaient, sans y faire obstacle tous les impôts fixés, que nous avons mentionnés précédemment. Et

---

Notons que le mot *Virkʿ* signifie précisément les « Ibères », que nous traduisons, dans notre propre rédaction, par « Géorgiens » (le royaume étant agrandi et unifié depuis 1014), et par « Ibères » dans les citations traduites de l'arménien.

[1] Grigor d'Akner*, History of the Nations of the Archers* , p. 296, p. 297.

[2] Id., *ibid*.

[3] Id*., ibid*., p. 438.

[4] Id., *ibid*., p. 438.

[5] Id., *ibid*., p. 296, p. 297.

[6] Id., *ibid*., p. 297, p. 298.

eux-mêmes, en fonction de leur puissance et de leurs possibilités, accompagnaient les Mongols avec leur *hecelk'* [cavaliers], à titre de *xalan* »[1].

L'Ilkhan Hülegü manifeste une grande amitié pour les Arméniens. Arméniens et Géorgiens apportent conjointement leur aide militaire à ce dernier, après un *kouriltaï* auquel le souverain géorgien avait été convoqué par le Grand Khan, frère de Hülegü. Comme il avait été décidé, alors, de châtier ceux des compétiteurs de Hülegü qui ne se soumettraient pas, « de nouveau, les *arłuč'ik'* [ici, messagers ?] de Möngke Khan ordonnèrent aux *išxank' Hayoc' ew Vrac' zōrk'* [forces armées des princes arméniens et ibères], et aux *zōrk'* de Hülegü de marcher contre leurs *zōrk'* (celles des insoumis) et de les massacrer sans pitié, ce qu'elles firent ». Parvenu au faîte de sa puissance, disposant d'une immense cavalerie, Hülegü se fit construire, à grands frais « un palais dans la plaine de Daṙn, lieu qu'ils appelèrent, dans leur langue, Alatał et qui avait été, précédemment la place de la résidence d'été des grands rois d'Arménie, c'est-à-dire des Aršakuni »[2]. Dans son amour pour les chrétiens, Hülegü prélevait une partie de la redevance en porcs levée sur l'Arménie, pour obliger les *Tac'ikk'* [Arabes] à en manger, sous peine de décapitation. Grigor d'Akner précise : « C'était en manière d'instruction pour les *zōrk' Hayoc' ew Vrac'*, car Hülegü Khan aimait beaucoup les *zōrk' Hayoc' ew Vrac'*, en raison de la grande bravoure qu'ils manifestaient en sa présence dans toutes les batailles »[3]. C'est pourquoi il les nomma *Bahatur*[4]. Il choisit les beaux et jeunes fils des *mec išxank' Hayoc' ew Vrac'* [des grands princes des Arméniens et des Ibères] et les chargea de grader sa porte [*dṙnapan*, portier] et les appela *Kesikt'oyk'*. Et ils sont gardiens de la porte par l'épée et par l'arc »[5].

Les infractions au pacte suscitent une réaction commune. Parmi les compétiteurs de Hülegü, on trouvait un autre de ses fils, Tegüder (qui fut Ilkhan de Perse de 1282 à 1284), qui s'était d'abord soumis, mais pilla, dès 1268, les villages, et persécuta les moines d'Arménie orientale, avec ses milliers de cavaliers : « Et ses *hecealk'* [cavaliers] étaient au nombre de 40.000, renommés et très belliqueux, et en tout endroit, sans peur », attaquant les caravanes, pillant les villages, malmenant le clergé. « Informés de cela, les *išxank' Hayoc' ew Vrac'* allèrent, unanimes, trouver Abaqa Khan, Ilkhan de Perse (1265-1282) et, jetant leurs épées devant le Khan, lui proposèrent soit de remettre Tegüder entre leurs mains avec ses cavaliers, soit de les tuer eux-mêmes devant lui, pour qu'ils ne vissent pas tous ces outrages qu'ils faisaient subir à leurs églises et à leurs ecclésiastiques »[6]. Le Khan ordonne à Siremün, le « pilier d'or », muni par lui du sceau de l'Ilkhan, de mobiliser 100.000 *hecealk'* [cavaliers], il ordon-

[1] Id., *ibid*., p. 302, p. 303.
[2] P. 342, p. 343.
[3] *Ibid*.
[4] Sur ce terme d'origine mongole, *ibid*., p. 435.
[5] *Ibid*., p. 344, p. 345. Sur le terme de *Kesikt'oyk*, d'origine mongole, *ibid.*, p. 437.
[6] P. 372, p. 373.

na de même aux *Hayoc' ew Vrac' zōrk'* de marcher contre Tegüder avec tous leurs effectifs, de massacrer tous les siens sans pitié, et de s'emparer de tous ses biens et, pour Tegüder, de le lui amener vivant. Se réjouissant de cette liberté future, elles (les forces des Arméniens et des Géorgiens) se préparent vaillamment aux opérations de guerre »[1]. S'étant adjoint Siṙemün, fils de Tchormaghan, « qui était très affectionné aux chrétiens », elles remportèrent une victoire complète sur Tegüder qui fut finalement banni dans la région du lac d'Urmiah[2], en attendant de succéder à Abaqa à l'Ilkhanat de Perse (1282-1284).

III. Missions identiques des contingents arméniens et géorgiens

Cette identité apparaît, par exemple, dans les campagnes contre le sultanat saldjûkide de Rūm. Malgré l'alliance matrimoniale saldjûko-bagratide, les Mongols font campagne, successivement, contre les villes, jadis arméniennes, de Karin et Erzindjan : en 1239, au bout de deux mois de siège, l'armée mongole entre dans la ville et s'empare des forteresses, en commettant massacres et pillages, « dépeuplant, de même, les monastères et les merveilleuses églises du *erkir*, en faisant des prisonniers et du butin »[3]. Les princes chrétiens font main basse sur les livres liturgiques: « Les *išxank' Hayoc' ew Vrac'*, s'étant emparés de nombreux écrits [livres], lectionnaires, martyrologes, Actes des Apôtres, Évangiles écrit avec de l'or et ornés avec une richesse incomparable grâce au talent artistique des fils de la nouvelle Sion, les emportèrent dans l'*ašxarh* d'Orient et remplirent tous leurs monastères avec tous les ornements de l'Église »[4].

La bataille du Köse Dagh, qui scelle la mainmise mongole sur le sultanat de Rûm, est livrée, victorieusement, à Kay Krusraw II (1237-1246) par une armée mongole, conduite par Batchu Nuin : « Au bout d'un an, il y eut encore un *zoražołov* [mobilisation des troupes], avec les *išxank' Hayoc ew Vrac'*, et ils marchèrent contre l'*ašxarh* des *Hoṙomk'* [le pays des Romains, i.e le sultanat de Rûm], avec une multitude innombrable ». En fait, la bataille de Köse Dagh eut lieu non un an plus tard (1240), mais en 1243, dans la plaine qui s'étend entre Karin et Erzindjan[5].

La bonne connaissance de la tactique de ces armées mixtes, telle qu'elle apparaît dans l'*Histoire de la nation des Archers,* est surprenante : à l'occasion du récit de la bataille du Köse Dagh, l'ordre de bataille est bien saisi par l'auteur : « Les très victorieux *išxank' Hayoc' ew Vrac'* se trouvaient face aux troupes du sultan, à l'aile

[1] P. 342, p. 343.
[2] P. 376, p. 377.
[3] P. 306, p. 307.
[4] *Ibid*.
[5] P. 306, p. 307.

droite »[1], tandis que « le fils du grand Šaluē », passé depuis longtemps au service du sultan, était « en face d'eux, à l'aile gauche »[2]. L'aile droite de l'armée du sultan est mise en fuite par le *Vrac' išxan* Ałbułay, « qui avait vaillamment combattu contre l'armée du sultan avec ceux des *azatagundk'* [légion noble, en terminologie arménienne] des troupes des Arméniens et des Géorgiens qui étaient avec lui ». Au lever du jour, « les *zork'* [forces armées] des Mongols, faisant leur jonction avec celles des Arméniens et des Ibères, livrèrent bataille au sultan »[3].

La raison du succès de l'armée de Batchu est claire, aux yeux de Grigor d'Akner : « Mais la cause de la victoire c'était les *išxank' Hayoc ew Vrac'*, qui se présentaient les premiers et attaquaient en se heurtant violemment aux ennemis. Et, après eux, le Tataṙ, avec la flèche et l'arc »[4]. De fait, sans le choc de la cavalerie lourde cuirassée (*azatagund*) de leurs sujets du Caucase placée en première ligne, qui désorganisait l'armée ennemie, l'armée mongole ne pouvait intervenir efficacement[5].

La tactique s'annonce la même, en 1258, lors de la campagne de l'Ilkhan Hülegü contre Bagdad, siège du califat sunnite, « Après cela, ils firent un grand rassemblement d'anciens et de nouveaux *hecealk'* [cavaliers], et de la cavalerie des Ibères et des Arméniens »[6].

Arméniens et Géorgiens contribuent conjointement au maintien de l'ordre intérieur de l'Empire mongol, aux côtés des Mongols, lorsque des compétiteurs se dressent contre le nouvel Ilkhan de Perse. Lors de la révolte de Tegüder contre le pouvoir de Hülegü, le Grand Khan Abaqa donne l'ordre à Siremün, surnommé « Colonne d'Or », christianophile, de prendre 100.000 cavaliers mongols[7]. « De même, il ordonna aux troupes des Arméniens et des Géorgiens de marcher contre Tegüder avec toutes leurs forces ». Heureux à la perspective de délivrer leur pays des méfaits de Tegüder, « les troupes des Arméniens et des Géorgiens », selon Grigor, « prirent vaillamment leurs dispositions pour les opérations militaires […] »[8].

IV. Convergences, différences, concurrence entre Arméniens et Géorgiens

Les rois David VII l'Aîné [Ulu] et Hetʿum Ier (1226-1269) sont « célébrés » conjointement par Grigor d'Akner, à l'occasion de leur mort, survenue la même année : « Après la mort du pieux roi des Arméniens, mourut aussi le roi des Ibères, David,

[1] P. 308, p. 309.
[2] *Ibid*.
[3] P. 310, p. 311.
[4] P. 306-308, p. 307-309.
[5] Sur la bataille du Köse Dagh, voir Mutafian, *L'Arménie du Levant*, vol. 1, p. 133.
[6] P. 332, p. 333.
[7] P. 376, p. 377.
[8] *Ibid*.

leur mort survenant, je crois, le même mois. Ils étaient, de leur vivant, très aimés, d'une allure imposante, beaux physiquement. Qu'il en soit ainsi pour eux devant le Roi céleste, le Christ, notre Dieu ! »[1]. Mais, soit en raison des problèmes successoraux (Rusudan, reine de Géorgie de 1223 à 1245 – David VI Narin, roi de Géorgie de 1245 à 1258, roi en Géorgie occidentale à partir de 1258 – David VII Ulu [1293], co-roi avec David VI à partir de 1247, uniquement souverain de Géorgie orientale à partir de 1258), soit à cause du plus grand attachement de l'auteur à la couronne d'Arménie, l'*Histoire* de Grigor d'Akner décerne davantage d'attributs laudatifs à Hetʿum, roi « couronné par Dieu », « saint roi » (*surb t'agawor*) qu'aux souverains géorgiens. Il est vrai que David VII Ulu n'avait rien d'un ascète si l'on en croit Grigor d'Akner, et que, par ailleurs, il était de confession chalcédonienne.

Dans le tableau très positif qu'il dresse des relations arméno-géorgiennes, Grigor d'Akner souligne les différences de tempérament qu'il croit discerner, par exemple à l'occasion de réunions festives organisées à la cour du roi David VII : « Le bon et beau roi d'Ibérie, David, était toujours, avec tout son royaume, dans les réjouissances, se livrant à des beuveries dans sa résidence royale de *Tp'xis* [Tiflis]. Et, un jour, il y avait un grand banquet et de grandes réjouissances en présence du roi. Et c'est l'habitude des Ibères de se vanter et de tenir des propos exagérés. Or, l'un des *išxank' Vrac'* compta devant le roi les autres *išxank'* et avança le chiffre de 1000 *išxank'*. Et, parmi les *išxank'*, tel avait 1000 *jiawork'* [cavaliers] pour le combat, tel autre 500. Et ces propos furent répercutés dans tout le royaume, tandis qu'ils s'amollissaient en mangeant et en buvant. Et lorsqu'ils eurent fait le compte et additionné les forces des Arméniens et des Géorgiens, ils se dirent les uns aux autres qu'ils vaincraient les forces des Tatars ; ils mirent des *glxawork'* [généraux] à leur tête. Mais ce n'étaient ni une vraie décision ni des paroles pesées, mais du badinage, car ils étaient dans un moment de loisir, et libres de toute épreuve, et il n'y avait, dans le *erkir* [pays] d'Orient, pas d'autre ennemi que le Tatar, qui venait à tout moment pressurer les *Vrac'* et *Hayoc' išxank'* à propos du tribut, exigeant pour certains des étoffes d'or, pour d'autres des faucons, pour d'autres un bon chien ou un cheval ». Un traître ayant dénoncé ce pseudo-complot, les Mongols qui s'apprêtaient à une sévère répression, se laissent finalement persuader du caractère « ludique » de l'affaire[2].

On voit apparaître une émulation, voire une concurrence, dans certaines disciplines sportives. Möngke Khan ayant envoyé un gigantesque lutteur tatar pour défier les soldats de Hülegü, celui-ci fait demander aux chefs de son armée : « Connaissez-vous un homme, Tatar, ou Arménien, ou Géorgien, qui puisse le terrasser ? ». Les *išxank' Hayoc'* lui désignent d'une seule voix un homme « de l'*azg* [i.e, « de la race »] des *Barjr Arcruni* [Grands Arcruni], petit-fils d'Amir Kʿurd, du nom de Sadun ». Ayant

[1] P. 320, 322, p. 321, 323.
[2] P. 320, 329, P. 321, 323.

depuis sa jeunesse l'expérience de la lutte, mais n'ayant jamais lutté devant le Khan, et donc plein d'angoisse, il se confie aux prières des moines, va personnellement à Gag, auprès de saint Sargis et, après avoir été béni par le saint *vardapet* Mesrop et fait un vœu et une offrande à Surb Nšan Le Saint Signe i.e La Saint Croix , il se rend près du camp. Après neuf jours de commun repas et de commune subsistance, au bout de trois heures, Sadun triomphe du Tatar, ayant ranimé ses forces « au nom de Dieu »[1].

V. Solidarité des princes d'Arménie orientale avec Hetʿum Ier

Après la mort de Tʿoros, fils du « roi d'Arménie », lors de la bataille de Maři, et pendant la captivité de son frère Lewon (futur Lewon II) au Caire, sous le regard du sultan mamelouk Baybars (1260-1277), des émirs turcs au service d'Abaqa, mais à la solde de Baybars, intriguent auprès de ce dernier pour qu'il enlève par la douceur un village au royaume arménien et que, de la sorte, il pousse le khan à organiser une expédition de représailles dont ni Hetʿum, ni son royaume ne pourraient se relever[2].

Mais Hetʿum, entre-temps, poussé à bout par les dispositions négatives de ses propres princes, à la suite du désastre de Maři, tournait ses regards vers la Grande Arménie. « Alors le roi ordonna aux *išxank'* de mettre un terme à leurs discours inutiles et d'écouter de sa bouche les injonctions que lui faisaient en secret les *Hayoc' išxank'* qui étaient à la cour d'Abaqa Khan »[3]. « Car - nous apprend Grigor d'Akner – le pieux roi des Arméniens était informé à l'avance, ayant appris tout cela grâce aux messages secrets des *Hayoc' išxank'* qui résidaient en Orient et qui étaient des amis très affectionnés de son royaume »[4].

De fait, les princes de Grande Arménie apprenaient au roi qu'ils avaient réussi à retourner l'Ilkhan en sa faveur, démentant l'allégation d'une concession territoriale de Hetʿum au sultan. Mieux valait, selon eux, que Tʿoros eût péri – à l'instar de saint Vardan et de ses compagnons (antérieurement cités par l'auteur) à Awarayr, en 451 – et que Lewon fût prisonnier, plutôt que le royaume arménien fût réduit à néant par les représailles de l'Ilkhan[5]. Cette mise au point ramena à la raison les princes ciliciens, confiants dans les conseils de leurs compatriotes de Grande Arménie.

[1] P. 344, 346, p. 345, 347.
[2] P. 366, p. 367.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid*.

VI. Raisons de l'insistance de Grigor d'Akner sur le rôle des Arméniens sous suzeraineté bagratide

En général, les auteurs arméniens de la période mongole sont parfaitement informés des structures et des institutions de l'Empire mongol (dressant, à l'occasion, un lexique mongol, comme Kirakos de Ganjak), du rôle respectif des souverains de l'Arménie cilicienne et des maisons princières arméniennes vassales des Bagrationi géorgiens: ils évoquent bien sûr, des batailles importantes, mais nulle part, ni chez Vardan l'Oriental, ni chez Kirakos de Ganjak, ni chez Mxitʿar d'Ayrivankʿ, ni chez le Pseudo-Smbat (manuscrit de Venise, manuscrit d'Eǰmiacin), ni chez Stepʿannos Ōrbelean, ni même dans les colophons de manuscrits arméniens de l'époque mongole, on ne trouve cette insistance de Grigor d'Akner à mettre en valeur la participation des Arméniens aussi bien que des Géorgiens aux événements décisifs de l'histoire de cette période et, tout particulièrement, aux confrontations militaires[1]. On discerne bien, à travers les sources arméniennes, l'importance du rôle des maisons princières arméniennes dans le royaume de Géorgie, mais pas, de manière récurrente, le rôle des contingents arméniens. Quant aux sources géorgiennes, elles n'omettent en aucune façon le rôle de ces princes, mais – si ce n'est pour Zakʿarē Mxargrjeli/Zakʿarean – elles se contentent de mentionner leurs noms et leurs titres, en les qualifiant parfois de « géorgiens »[2]. À cette discrétion des sources géorgiennes sur la dimension arménienne du royaume de Géorgie, à cette démarche de « récupération » de la part de Grigor d'Akner, nous croyons devoir attribuer une raison religieuse : pré-chalcédonienne, l'Église arménienne est considérée comme schismatique, voire comme hérétique, par l'Église géorgienne. L'Église arménienne - même si elle porte un jugement moins sévère depuis les concessions christologiques du catholicos Nersēs IV Šnorhali/le Gracieux (1166-1173) à l'Église byzantine et l'éloge, de la part de son petit-neveu Nersēs de Lambrun, archevêque de Tarse (1175-1198), de la piété des Géorgiens[3] - considère l'Église géorgienne – peut-être plus par enracinement dans ses propres traditions que par une vraie distanciation théologique – comme une Église « séparée » (l'Église géorgienne s'était, de fait, séparée officiellement de l'Église arménienne dans la première décennie du VIIe siècle).

Parmi les princes arméniens mentionnés par Grigor d'Akner, le nom des Zakʿarean/Mxargrjeli n'est pas le moins cité: en l'occurrence, les deux frères Zakʿarē et Iwanē, Awag, fils d'Iwanē. Les Arcruni de Mankaberd/Mahkanaeberd (*Barjr Arcruni*), avec

---

[1] À ce sujet, on consultera, entre autres, avec profit, les articles de Marco BAIS, Pavel Chpbanyan, Anna Sirinian, Azat Bozoyan, Hayrapet Margaryan, Dashdondog Byarsaikhan, dans les actes du colloque susmentionné «I Mongoli in Armenia».

[2] Nous nous fondons sur l'*History of Georgia. Kartlis Tskhovreba*, Artanuji Publishing, 2014.

[3] Voir Dédéyan, « Rois et princes géorgiens », p. 22-23, et Djokhadze, « Antagonisme des narratifs », p. 30-39.

lesquels les Zakʿarean/Mxargrjeli contractent plusieurs fois des alliances matrimoniales, apparaissent par le biais de Sadun III, régent de Géorgie de 1269 à 1278, qui avait été marié en premières noces à une petite-fille d'Iwanē[1]. On peut supposer que Grigor d'Akner a été en d'étroites relations avec les princes Zakʿarean, investis des plus hautes charges politiques et militaires par les souverains géorgiens, et qu'il a eu, par là même, une relative familiarité avec la cour de Tiflis.

Par ailleurs, Grigor avait pu s'attirer l'estime de membres de la famille royale hetʿumienne, en l'occurrence le connétable Smbat, dont il nous livre le nom de l'épouse mongole, et le roi Hetʿum Ier, frère de Smbat, lors de leurs missions auprès des souverains mongols. Attiré par le rayonnement du « royaume d'Arménie » (ce fut aussi, plus brièvement, le cas de Vardan l'Oriental) - comme on appelait alors le royaume arménien de Cilicie - Grigor y rejoint, en 1265 ou 1266, Hetʿum Ier, qui l'installe dans le prestigieux monastère d'Akner - dont Stepʿannos est attesté comme abbé en 1273 -, cher à Lewon Ier le Magnifique (1198-1219), puisque, à sa mort, son cœur et ses entrailles y furent déposés (son corps étant emmené à Sis). Si Hetʿum Ier séjourne à Akner après le désastre de Maṙi, c'est assurément pour y trouver le réconfort, mais sans doute aussi pour y prendre conseil de Grigor, dont la présence est une garantie d'échanges sûrs avec les princes de Grande Arménie. Deux ans plus tard, Hetʿum Ier, devenu moine sous le nom de Makar (Macaire), meurt à Akner, sa dépouille mortelle devant cependant être transférée au monastère de Drazark[2]. Grigor d'Akner lui survit quelques années, puisque l'on sait par un colophon qu'il rédige alors – après avoir recopié, sur ordre de Stepannos, la version arménienne de la chronique de Michel le Syrien (due à Vardan l'Oriental et au prêtre syriaque Išōk) patriarche des Syriaques jacobites (1166-1199) - l'*Histoire de la nation des archers*, dont on conserve ainsi le manuscrit original. Hetʿum, souverain visionnaire qui avait bien saisi les bouleversements géopolitiques dus à la conquête mongole n'est peut-être pas étranger à la mise en relief du rôle militaire des contingents arméniens – aux côtés des contingents géorgiens – dans les guerres où les Grands Khans ou les Ilkhans mongols étaient impliqués.

En conclusion, l'auteur de l'*Histoire de la nation des Archers* peut se prévaloir, entre autres mérites, d'avoir mis en relief le significatif engagement militaire des Arméniens, tant du royaume arménien de Cilicie que de l'Arménie du Nord-Est, aux côtés des Géorgiens, sur les fronts d'Asie Mineure, de Transcaucasie et du Proche-Orient, à l'époque de la domination mongole.

---

[1] Sur l'ensemble des Mxargrjeli, voir Toumanoff, *Les dynasties de la Caucasie chrétienne,* p. 295-300, sur les Arcruni Mankaberdeli, id., *ibid*., p. 107-108.

[2] Sur Akner et les relations qu'entretinrent avec ce monastère les rois Lewon Ier et Hetʿum Ier, ainsi que Grigor d'Akner lui-même, voir Alichan, *Sissouan ou l'Arméno-Cilicie,* p. 162-165.

BIBLIOGRAPHIE

Alichan, *Sissouan ou l'Arméno-Cilicie* = Alichan L. , *Sissouan ou l'Arméno-Cilicie. Description géographique et historique*, Venise-Saint-Lazare, 1899.

Alpi, «La *Storia del* Popolo *degli Arcieri di Grigor di Akner* = Alpi Fr. «La *Storia del* Popolo *degli Arcieri di Grigor di Akner: i modi della narrazione*», *Bazmavep*, 149 (2010), p. 673-83.

Cowe, « An hitherto unrecognized chronicle to the year AD. 1272 » = Cowe P., « An hitherto unrecognized chronicle to the year AD. 1272 », *Journal of the Society for Armenians Studies*, vol. 3 (1987), p. 15-34.

Grigor d'Akner, *History of the Nations of the Archers* = Grigor d'Akner*, History of the Nations of the Archers (The Mongols)*, Hitherto Ascribed to Maɣak'ia The Monk, The Armenian Text, Edited, with an English Translation and Notes, by Robert P. Blake and Richard N. Frye, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, volume 12, December 1949.

Dédéyan, Rois et princes géorgiens = Dédéyan G., «Rois et princes géorgiens du temps de la Croisade sous le regard des chroniqueurs arméniens », dans Mzaro/Mzagve Dokhtourichvili, Gérard Dédéyan, Isabelle Augé (dir.), *L'Europe et le Caucase. Les relations interrégionales et la question de l'identité*, Actes du colloque, Tbilissi, Édition Université d'État Ilia, 2012, p. 11-29.

Djokhadze, Antagonisme des narratifs = Djokhadze Gr., « Antagonisme des narratifs. Sur la question de l'identité religieuse et ethnique d'Ivané et de Zakaria Mkhargrdzéli », dans Mzaro/Mzagve Dokhtourichvili, Gérard Dédéyan, Isabelle Augé (dir.), *L'Europe et le Caucase. Les relations interrégionales et la question de l'identité*, Actes du colloque, Tbilissi, Édition Université d'État Ilia, 2012, p. 30-39.

Les Historiens arméniens = *Les Historiens arméniens sur les Mongols*, d'après les manuscrits des XIIIe-XIVe siècles, traduction du grabar, introduction et notes de A.G. Galstyan, Moscou, Éditions de la littérature orientale, 1962.

History of Georgia = *History of Georgia. Kartlis Tskhovreba*, Artanuji Publishing, 2014.

Kartlis Tskhovreba = *Kartlis Tskhovreba*, Artanuji Publishing, 2014.

Luisetto, *Arméniens et autres chrétiens* = Luisetto Fr., *Arméniens et autres chrétiens d'Orient sous la domination mongole. L'ilkhanat de Ghâzân 1295-1304*, Paris, Éditions Geuthner, 2007.

Mutafian, *L'Arménie du Levant* = Mutafian Cl. , *L'Arménie du Levant*, 2 vol., Paris, Éditions Les Belles Lettres, 2012.

Uluhogian G., «Qualche osservazione sulla lingua della *Storia degli arcieri* di Grigor di Akner », *Bazmavep*, 149 (2010), p. 663-71.

Toumanoff, *Les dynasties de la Caucasie chrétienne* = Toumanoff C., *Les dynasties de la Caucasie chrétienne*, Rome, 1990.

დარეჯან კლდიაშვილი
კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

მაია დიასამიძე
დამოუკიდებელი მკვლევარი

1668 წლის 4 იანვრის დიდი მიწისძვრა სამხრეთ კავკასიაში

თბილისი, ალავერდის საკათედრო ტაძარი[1]

1668 წელი სეისმური აქტივობის თვალსაზრისით გამორჩეული იყო სამხრეთ კავკასიასა და ანატოლიაში. აღმოსავლეთ საქართველოში მომხდარი ძლიერი მიწისძვრის შესახებ ცნობა შემოგვინახა XVII საუკუნის ქართული ხელნაწერების კინკლოსების ისტორიულმა მინაწერებმა[2] – 1672 წელს ნათანელ ბედისმწერლიშვილის მიერ გადაწერილი „ჟამნის“ კინკლოსურ მინაწერში აღნიშნულია: „ტნვ (=1668), აქა ძრვა იყო წლამდი“,[3] ხოლო XVII საუკუნის „ჟამგულანის“ ჩანაწერით: „ტნვ (=1668), აქაჲ დიდი ძრვაჲ იყო“.[4] თანადროული ქართული და სომხური წერილობითი წყაროების ჩვენებით, 1668 წლის მიწისძვრამ ქართლში დიდი ზიანი მიაყენა ქალაქ თბილისს, ხოლო კახეთში დაანგრია ალავერდის წმ. გიორგის საკათედრო ტაძარი (სურ.1,16, 17, 18).

1668 წლის 4 იანვარს მომხდარი მიწისძვრისას ალავერდის წმ. გიორგის ტაძრის მეორედ დანგრევისა და კახეთის მეფე არჩილის მიერ იქ ჩატარებული აღდგენითი სამუშაოების შესახებ ცნობას გვაწვდის ზოსიმე ვალელის

---

[1] ნარკვევი მომზადებულია შოთა რუსთაველის სამეცნიერო ფონდის მხარდაჭერით კორნელი კეკელიძის ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის საგრანტო პროექტის *„ბუნებრივი კატასტროფები სამხრეთ კავკასიაში: ისტორიული მიწისძვრები და თანმდევი ბუნებრივი მოვლენები უძველესი დროიდან XIX საუკუნემდე“* ფარგლებში. 1668 წლის 4 იანვრის მიწისძვრისას თბილისის და ალავერდის ტაძრის ნგრევის შესახებ მასალები პირველად ქვეყნდება. ეს მიწისძვრა შეტანილი არაა საქართველოს ისტორიული მიწისძვრებისადმი მიძღვნილ კატალოგში (Varazanashvili-Tsereteli- Tsereteli, *Historical Earthquakes*).

[2] კინკლოსი წარმოადგენს აღდგომის და მასთან დაკავშირებული მოძრავი დღესასწაულების დასაანგარიშებელ ციკლურ ცხრილს, რომლის თავისუფალი აშიები და სტრიქონს შუა ადგილები ხშირად გამოიყენებოდა ისტორიული ხასიათის ისეთი ჩანაწერების შესატანად, როგორებიც იყო: მეფე-მთავართა ზეობის წლები, ცალკეულ საგვარეულოთა საოჯახო მინაწერები, მტრის შემოსევები და ომები, ასევე, ბუნებრივი მოვლენები და კატასტროფები.

[3] ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, A-1755; *მცირე ქრონიკები*, ოდიშელი, გვ. 45-46.

[4] ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, H-1738; *მცირე ქრონიკები*, ოდიშელი, გვ. 47-49.



სურ. 1. ალავერდის საკათედრო ტაძარი. საერთო ხედი სამხ-
რეთ-აღმოსავლეთიდან. გიორგი ბაგრატიონის ფოტო. 2017 წ.

მიერ 1514 წელს გადაწერილ ოთხთავზე შესრულებული მინაწერი, რომელშიც ვკითხულობთ:

> ქ. ქორონიკონსა ტნვ (=1668), იანვარსა დ (4), იძრა დედამიწა გასაკვირვებლათ და დაიქცა მეორეთ წმინდა გიორგი ალავერდისა, არჩილ აშენა.[1]

კახეთში ალავერდის წმ. გიორგის ტაძრის მიწისძვრით დანგრევის შესახებ მოგვიანებით საუბრობს ვახუშტი ბატონიშვილი (1696-1757). ალავერდის აღწერასთან დაკავშირებით ვახუშტი გადმოგვცემს, რომ მიწისძვრით დანგრეული საკათედრო ტაძრის აღდგენა დაიწყო როსტომმა და დაასრულა არჩილ მეფემ, მაგრამ 1741 წელს მომხდარმა მიწისძვრამ ტაძარი კვლავ დაანგრია. ვახუშტის ცნობით:

> შტორის ჴევს ზეით, ალაზნის დასავლით არს ალავერდი, კახეთის მთის კალთის ველსა ზედა, დიდშენი, ზღუდე-პალატიანი, გუმბათიანი, რომელმან მოიგო სახელი ალონის გამო, რომელ არს ალონგუერდს, შემდგომად ყრუსა უწოდეს ალავერდი. აღაშენა ი˜გ (13) მამათაგანმან წმიდამან იოსებ და ყო მონასტერი წმიდისა გიორგისა, დაფლულ არს მუნვე. და იყო მონასტერი განდგომილებისამდე, ქრისტესსა ჩ˜უჲვ (=1466), და ამათ ყვეს ეპისკოპოზი და მწყემსი თურდოს-ჴევს შტორს ზეით კახეთის მთად კავკასამდე, და უპირველეს კახთა ეპისოპოზად. დაიქცა ძვრით. როსტომ იწყო შენებად, არჩილ შეასრულა. კუალად დაიქცა ქრისტესსა ჩ˜ღმა (1741) ძვრისთვე".[2]

ქართულ წერილობით წყაროებს საქართველოში 1668 წლის მიწისძვრით დაზიანებული სხვა ადგილების შესახებ სხვა ცნობა არ შემოუნახავს.

ფრანგი კომერსანტი და მოგზაური ჟან შარდენი (1643-1713), რომელიც მიწისძვრისას სპარსეთში ქ. ისპაანში იმყოფებოდა, მოგზაურობის ჩანაწერებში ასევე აღნიშნავდა კასპიის ზღვის მეზობელ პროვინციებში, შირვანსა და შემახაში 1668 წლის 4 იანვარს მომხდარი კატასტროფისა და დიდი მსხვერპლის (50 000 კაცი) შესახებ:

> Sur la fin de cette même année, vinrent de tristes nouvelles à Ispahan des provinces voisines de la mer Caspienne, savoir qu'à Chirvon (Chyrvâun), la principale ville d'une province appelée du même nom, et qui fait une partie de l'Arménie majeure, proche de Tefflis (Teflys), capitale de la Géorgie, un tremblement de terre avoit ébranlé la plus grande partie de cette ville et avoit renversé quatre villages voisins; que dans ces ruines plus de trente mille personnes étoient péries; qu'en une autre ville appelée Chamaky (Chamakhy), dans la province du même

[1] ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, A-401, 4r; *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა* (A კოლექცია), II-1, გვ. 3-4.
[2] ვახუშტი ბატონიშვილი, *აღწერა,* ყაუხჩიშვილი **,** გვ. 549.

nom, qui est la Médie australe, un autre tremblement également épouvantable avoit causé la perte de vingt mille personnes, et abîmé les trois quarts de la ville, que ces terribles accidents avoient mis ces deux provinces dans la dernière désolation.[1]

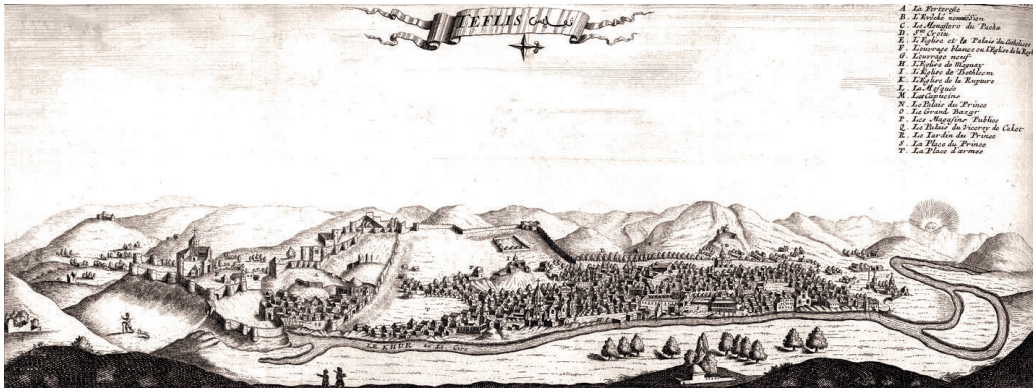
იმავე წლის ბოლოს სამწუხარო ამბავი მოვიდა ისპაანში კასპიის ზღვის მახლობლად მდებარე მეზობელი პროვინციებიდან, სახელდობრ შირვანიდან, ამავე სახელწოდების მქონე პროვინციის დედაქალაქიდან, რომელიც დიდი სომხეთის ნაწილია და საქართველოს დედაქალაქ ტფილისთან ახლოს მდებარეობს. მიწა ძლიერად ზანზარებდა ქალაქის უმეტეს ნაწილში და მის მახლობლად მდებარე ოთხი სოფელი შეარყია. 30000-ზე მეტი ადამიანი ნანგრევებში გაუჩინარდა. კიდევ ერთ ქალაქს, სახელად შემახი, ამავე სახელწოდების მქონე პროვინციაში, რომელიც სამხრეთ მედიას წარმოადგენს, ასეთივე საშინელი სხვა მიწისძვრა დაატყდა თავს. ამან 20000 ადამიანის დაღუპვა გამოიწვია და ქალაქის სამი მეოთხედი დააზიანა. ამ ორმა საშინელმა მიწისძვრამ ეს ორი პროვინცია უკიდურესად გაანადგურა (მ. დიასამიძის თარგმანი).[2]



სურ. 2. შემახა. XVII საუკუნის გრავიურა.

1668 წლის მიწისძვრის შესახებ განსაკუთრებით ძვირფას ცნობებს გვაწვდის სომხური წერილობითი წყაროები – თანამედროვეთა მიერ ხელნაწერებზე შესრულებულმა ანდერძ-მინაწერებმა და ქრონიკებმა არაერთი ცნობა შემოინახეს 4 იანვარს მომხდარ მიწისძვრაზე. ამ ცნობების თანახმად, მიწისძვრა საკმაოდ მასშტაბური იყო, მას დიდი მსხვერპლი მოჰყვა და განსაკუთრებული სისასტიკით დაანგრია ქალაქი შემახა, საქართველოში კი სერიოზული ზიანი მიაყენა ქალაქ თბილისს.

[1] Chardin, *Voyages* , გვ. X, 81-82.
[2] მადლობას ვუხდით ჩვენი პროექტის უცხოელ კონსულტანტს, ტოკიოს უნივერსიტეტის ასოცირებულ პროფესორს, ჰიროტაკე მაედას შარდენის ამ ცნობის მოწოდებისათვის.



სურ. 3. თბილისი შარდენის მიხედვით. 1672 წ.

1666 წლამდე გადაწერილ სომხურ ხელნაწერ კრებულზე დართული ანდერძ-მინაწერი (სომხ. ჰიშატაკარანი) საკმაოდ ხატოვნად და ვრცლად მოგვითხრობს 1668 წლის 4 იანვარს შემახასა და თბილისში მომხდარი დამანგრეველი მიწისძვრის შესახებ. მინაწერის ავტორი მიწისძვრის თვითმხილველია და, გამორიცხული არაა, რომ ამ დროს თბილისში იმყოფებოდა. ამ მხრივ მის მიერ მოწოდებული ცნობა თბილისში მომხდარი მიწისძვრის შესახებ სანდოობის თვალსაზრისით ეჭვს არ იწვევს. ჰიშატაკარანის ავტორის გადმოცემით, 1668 წლის 4 იანვარს მიწისძვრამ და შემდგომმა ბიძგებმა თბილისში მრავალი ეკლესია, ბურჯი (კოშკი), გალავანი და საცხოვრებელი სახლი დაანგრია, ხოლო შემახაში ქალაქის სამი უბანი მაცხოვრებლებიანად მიწაში ჩამარხა, რაც შეეხება „არარატის ქვეყანას“, მას ზიანი არ მისდგომია; მიწისძვრამ, უცხოელების ჩაუთვლელად, შეიწირა 40 000 კაცი:

> Ի թվականութեանս հռոմոց ՌՃ եւ ԺԷ (1668) ամին եւ յամսեանն յունվարի Դ (4) եւ օրն էր շաբաթ, ի տօնի սրբոյ Բարսեղի հայրապետին, ի ժամս ԲԺ(12) –ան, զի մինչդեռ կատարէաք զաղօթս առաւօտեան, յանկարծակի եղեւ շարժ մէծ, որ յահէ բազումք ահաբեկք եւ կիսամահք եղեն. Նաեւ բազումք ի կանանց վիժեցին զզաւակս իւրեանց, բայց աղոթիւք սուրբ իջման տեղոյս, ոչ ինչ վնաս եղեւ ի յերկիրս Արարատեան: Այլ սակային ի Տփխիս քաղաքի բազում եկեղեցիք եւ բուրճք եւ պատուարք ի վայր կործանեցան եւ թէպետ վնաս ամրոցաց եւ ապարանից յոլով եղեւ, սակային ումեք վնաս չի դիպեցաւ երբէք, յորմէ երկուցեալք խանն եւ կաթողիկոսն Վրաց բազում նուէրս եւ պատարագս մատուցին. Եւ զվաճառումն Վրաց ի բաց բարձին բնաւ յերկրէն իւրեանց վրանօք, քանզի յերեքմանէն երբէք ոչ դադարիւր քաղաքն. Ցաղագս որոյ երկուցեալք ոմանք ի փախստեայ գնային եւ ոմանք յանդիման քաղաքին լինէին: Իսկ զՇամախոյ Գ (3)բաժինն կործանեցաւ, յերկիր նաեւ, թէ յանդունդս սուզեցաւ, մինչ զի նշմարանք քաղաքին բնաւ ոչ երեւէր եւ ի բնակչացն ԽՌ (40 000) ոգիս կորընչէր, թող զօտարոտիս,

իսկ որք ի յեկեղեցիս էին զերծան եւ որք արտաքոյ՛ ոմանք կործանեցան մի անգամ եւ ոմանք կիսամահ եւ երկնախոցք եղեն, յորոց փրկեսցէ զմեզ կործանմանէ քրիստոս Աստուած մեր. Ամէն։[1]

ბერძნული წელთაღრიცხვის ՌՃԺԷ (1668) წლის 4 იანვარს, წმ. ბარსეღ ჰაირაპეტის დღესასწაულის დღეს, 12 საათზე, ვიდრე დილის ლოცვას ვიტყოდით, მოულოდნელად დიდი მიწისძვრა მოხდა. ადამიანები შეშინდნენ, ბევრმა გონებაც დაკარგა. ქალებმა ნაადრევად შობეს ბავშვები. მაგრამ წმინდა გარდამოსვლის ადგილზე [აღვლენილი] ლოცვით არარატის ქვეყანას ზიანი არ მისდგომია. თბილის-ქალაქში კი მრავალი ეკლესია და ბურჯი, [აგრეთვე] გალავანი დაინგრა. ციხე-სიმაგრეები და საცხოვრებელი სახლები ძალიან დაზიანდა, თუმცა ზოგი სრულიად უვნებლად გადარჩა. ქართველთა ხანმა (ვახტანგ V შაჰნავაზი, 1658-1675) და კათოლიკოსმა (დომენტი III, 1660-1675) მრავალი ძღვენი და შესაწირი გაიღეს. ქართველი ვაჭრები გარეთ გამოვიდნენ და მიწაზე კარვებში დაბანაკდნენ, რადგან ქალაქში რყევა არ შეწყვეტილა. ამის გამო ზოგიერთები საერთოდ გარბოდნენ, ზოგნი კი ქალაქგარეთ ბანაკდებოდნენ. შემახის სამი უბანი განადგურდა, მიწა უფსკრულებად დასკდა და ისე ჩავარდა, რომ ქალაქის კვალიც არ დარჩენილა. უცხოელებს თუ არ ჩავთვლით, 40 000 ბინადარი დაიღუპა. ზოგი ეკლესიას აფარებდა თავს, ზოგი გარეთ რჩებოდა, ზოგი მყისვე გარდაიცვალა, ზოგი კი ცოცხალმკვდარი და დაზიანებული დარჩა. გვიხსენ დაღუპვისგან, უფალო ჩვენო ქრისტე. ამინ (მ. დიასამიძის თარგმანი).

თანამედროვე აზერბაიჯანის, ირანის, სომხეთის და საქართველოს ტერიტორიაზე 1668 წლის 4 იანვარს, გამთენიისას მომხდარ ძლიერ მიწისძვრაზეა საუბარი კიდევ ერთი სომხური ხელნაწერის ჰიშატაკარანში. ანდერძ-მინაწერი, რომელიც შესრულებულია 1663 წლის ხელნაწერზე (მატენადარანი, MS N1773, f. 430) მოგვითხრობს, რომ მიწისძვრამ სრულიად გაანადგურა ქალაქი შემახა (სურ. 2), ნგრევა გამოიწვია ქალაქებში: თბილისი, არდაველი,[2] თავრიზი, ერევანი, განჯა, დამურღაფუნი. მიწისძვრის შედეგად, ისტორიულ ლორე-ტაშირში (სურ. 4-15) ჰაღპატის მონასტრის ეკლესიიდან ქვები ჩამოცვივდა, ხოლო ჰაღპატსა და სანაჰინს შორის მდებარე ტესევანცის ეკლესია მთლიანად დაინგრა (სურ. 4, 5). მიწისძვრამ მნიშვნელოვანი ზიანი მიაყენა ქალაქ თბილისს, სადაც ახლად აშენებული ეკლესიის და ზედა ციხის კედელი ჩამოიქცა. მიწისძვრით

[1] მატენადარანი, MS № 2281, f. 402. გამოც.: *Մանր Ժամանակագրություններ*, II, Հակոբյան, էջ 279, ծան. 64.

[2] ქალაქი არდაველი (არდებილი) მდებარეობს კასპიის ზღვასთან დაახლოებით 70 კილომეტრში, მის სამხრეთ–აღმოსავლეთით, დღევანდელი ირანის ჩრდილო–დასავლეთში. არდებილზე გადიოდა შემახადან სპარსეთისაკენ მიმავალი საქარავნო გზა. შემახას შემდეგ, სწორედ არდებილი იყო სავაჭრო საქონლის პირველი გამანაწილებელი მთელს ირანში.

გამოწვეული ადამიანური მსხვერპლი იმდენად დიდი იყო, რომ აღრიცხვაც კი შეუძლებელი გახდა:

> Թվին ՌՃԺԷ(1668) յունվար ամսոյ Դ(4) սաստիկ եւ ահագին շարժ եղեւ յամենայն սահմանս Ատրպատականի, ի յառաւօտուն մինչ զհարցի ժամն ասէաք: Եղեւ թնդումն եւ զկնի նորին եկն շարժ եւ այնքան ուժգին եղեւ, մինչ զի կանթեղք եւ ջահք, որք կախեալք էին յեկեղեցւոջն ամենեքեան տարաբերէալք երթային եւ գային: Եւ մարդիկք , որք ընդ երեսս որմոյ յեցեալք կանգնեալք կային ի տեղւոյն ի բաց ձգեաց. Եւ եղեւ շարժս այս յԱրտաւել քաղաք, ի Թավրէզ, յԵրեւան, ի Տփխիս, ի Գանջայ, ի Շամախի, ի Դամուրղափուն, եւ յամենայն սահմանս իւրեանց: Եվ յայսմ շարժմանէ Հախպատայ վանից եկեղեցոյ ներսի երեսէն որոմոյ քարինքն թափեցան եւ եկեղեցին, որում անուն Տեսեւանց ասէն, որ ի մէջ Հախպատայ Սանահնոյ կար շինեալ, բնաւին բլաւ: Եւ ի Տփխիս քաղաքին մէկ նոր շինեալ եկեղեցոյ որմն եւ վերին բերդի որմն խախտեցաւ: Իսկ Շամախի քաղաքն հիմն ի վեր լեալ ամենեւին տապալեցաւ, որ բնաւին ոչ մնաց շինուածք եւ անթիւ մարդիկք մեռան, զորոց զթիւն աստուած միայն գիտէ:[1]

> ՌՃԺԷ(1668) წლის 4 იანვარს, სასტიკი და საზარელი მიწისძვრა მოხდა ატრპატაკანის ტერიტორიაზე გამთენიისას, ვიდრე სამი ყრმის საგალობელს ვიტყოდით. ჯერ იყო გრუხუნი, რასაც მოჰყვა მიწისძვრა, რომელიც ისეთი სიძლიერის იყო, რომ კანდელებმა და სასანთლეებმა, რომლებიც ეკლესიაში სხვადასხვა ადგილას ეკიდა, აქეთ-იქით ქანაობა დაიწყეს. მათ წინ მდგომი ადამიანები კი ადგილიდან მოწყდნენ და გარეთ იქნენ გასროლილნი. ასეთივე მიწისძვრა მოხდა ქალაქ არდაველში, თავრიზში, ერევანში, თბილისში, განჯაში, შემახაში, დამურღაფუნსა და სხვა მიმდებარე ტერიტორიებზე. ამ მიწისძვრისგან ჰაღპატის მონასტრის ეკლესიის შიდა მხარეს ჩასმული ქვები ჩამოცვივდა და ეკლესია, რომელსაც ტესევანცს ეძახიან, რომელიც ჰაღპატსა და სანაჰინს შორის იყო აშენებული, მთლიანად დაინგრა. ქალაქ თბილისში ახლადაშენებული ეკლესიის კედელი და ზედა ციხის კედელი ჩამოიქცა. ქალაქი შემახა აღიგავა მიწის პირიდან, არც ერთი ნაგებობა არ გადარჩა. უამრავი ადამიანი დაიღუპა. გარდაცვლილთა რაოდენობა მხოლოდ ღმერთმა იცის (მ. დიასამიძის თარგმანი).

ბერი კირაკოზი, გრიგოლ კამახეცის მიერ რედაქტირებული სომხური ქრონიკის XVII საუკუნის გამგრძელებელი, ასევე აღნიშნავს 1668 წელს მომხდარი მიწისძვრისას ქ. შემახას უფსკრულში გაუჩინარების შესახებ:

[1] მატენადარანი, MS № 1773, fol. 430 r-v; *Մանր Ժամանակագրություններ* I, Հակոբյան, էջ 251, ծան. 31.



სურ. 4. ჰაღპატი. საერთო ხედი ჩრდილო-დასავლეთიდან.
გიორგი კირკიტაძის აეროფოტო. 2018 წ.



სურ. 5. სანაჰინი. საერთო ხედი სამხრეთიდან.
გიორგი კირკიტაძის აეროფოტო. 2018 წ.



სურ. 6. აქორი. საერთო ხედი დასავლეთიდან.
გიორგი კირკიტაძის აეროფოტო. 2018 წ.



სურ. 7 აქორი. ზედხედი.
გიორგი კირკიტაძის აეროფოტო. 2018 წ.



სურ. 9. აქორი. თაღი.
გიორგი ბაგრატიონის ფოტო. 2018 წ.



სურ. 8. ჰნევანქი. საერთო ხედი.
გიორგი ბაგრატიონის ფოტო. 2018 წ.



სურ. 10. ჰნევანქი. ქართული ასომთავრული წარწერა კარიბჭის სამხრეთ ფასადზე. გიორგი ბაგრატიონის ფოტო. 2018 წ.



სურ. 11. ქობაირი. საერთო ხედი აღმოსავლეთიდან.
გიორგი კირკიტაძის აეროფოტო. 2018 წ.



სურ. 12. ქობაირი. მთავარი
ეკლესიის საკურთხეველი.
გიორგი ბაგრატიონის ფოტო. 2010 წ.



სურ. 13. ქარანიცის მონასტერი („ტახტერი“).
გიორგი კირკიტაძის აეროფოტო. 2018 წ.



სურ. 14. ახტალა. მთავარი ეკლესია. საერთო ხედი ჩრდილო-დასავლეთიდან.
გიორგი კირკიტაძის აეროფოტო. 2018 წ.



სურ. 15. ახტალა. საერთო ხედი ჩრდილო-აღმოსავლეთიდან.
გიორგი ბაგრატიონის ფოტო. 2010 წ.

ՌՃԺԷ (1668)]- ին շարժ եղեւ եւ Շամախի խոր գնաց։[1]

ՌՃԺԷ (1668) წელს მიწა იძრა და შემახა [მიწაში] ჩაიმარხა (მ. დიასამიძის თარგმანი).

1668 წელს უფლის გამოცხადების დღესასწაულზე შემახაში, განჯაში, თბილისსა და ერევანში მომხდარი მიწისძვრის, განსაკუთრებით კი, ქალაქ შემახაში გამოწვეული დიდი ნგრევისა და ადამიანური მსხვერპლის თაობაზე მოგვითხრობს ჰაკობ კარნეცი (1622-1672), სომეხი სასულიერო პირი ქ. კარინიდან (თანამედროვე ერზრუმი, თურქეთი). მისი გადმოცემით:

> Դարձեալ ՌՃԺԷ(1668) յաւուր նաւակատեաց Յայտնութեան տեառն մերոյ ի լուսանալ առաւօտին, որ յասելն փառք ի բարձունս, ահագին որոտմամբ եւ սաչիւն դողաց երկիրն Շամախու, գանճայու եւ Թիւլիսու եւ Երեւնա։
>
> Ապա ումմեք երկրի վնաս ոչ եղեւ, բայց միայն Շամախու, տեսցուք եղբայրք եւ զգոշասցուք, որպէս ասէն մարգարէն ՛ « ո՛ հայր երկիր եւ տա դողալ սմա» եւ այլն. զի եղեւ յայտնի եւ մէծ հրաշք, որ աղօթից զօրութիւնն ցուցաւ հայտնապէս, զի որչափ ժողովուրդ, որ կային ի Շամախոյ քաղաքին յեկեղեցի բնաւին ոչ քար մի անկաւ, ոչ Ա մարդոյ զարար եղեւ, այլ արտաքոյ եղեալքն ընդ հողով կորեան եւ կործանեցան.[2]
>
> ՌՃԺԷ (1668) წელს უფლის გამოცხადების დღესასწაულის დღეს გამთენიისას, უზენაესის ნებით, საშინელი გრუხუნით და გრიალით მიწა იძრა შემახაში, განჯაში, თბილისსა და ერევანში. არც ერთ ქვეყანას ისეთი ზიანი არ მიდგომია, როგორც შემახას. ნახეთ ძმებო და გაფრთხილდით, რადგან წინასწარმეტყველმა თქვა: „ჰოი, მამაო ზეციერო და იქნა ეს ძვრა“ და დიდი სასწაული გაცხადდა, რომელმაც ლოცვის დიდი ძალა გამოავლინა. იმ ხალხს, რომელიც ქალაქ შემახას ეკლესიაში იყვნენ, ერთი ქვაც კი არ დასცემიათ და არც ერთი კაცი არ დაღუპულა, მაგრამ გარეთ მყოფი ადამიანები მიწაში ჩაცვივდნენ და დაიღუპნენ (მ. დიასამიძის თარგმანი).

სომეხი ვაჭრის, ზაქარია აგულეცის მოგზაურობის „დღიურში“ შეტანილ ჩანაწერებში (მოიცავს 1647-1691 წლებს) ასევე ვხვდებით ცნობას 1668 წლის 4 იანვარს შემახაში, ხოლო 7 აგვისტოს აღმოსავლეთ ანატოლიაში მომხდარი მიწისძვრის შესახებ. 4 იანვრის მიწისძვრის დროს ზაქარია სოფელ აგულისში (ამჟამად ნახიჩევანის ავტონომიური რესპუბლიკა, აზერბაიჯანი) იმყოფებოდა. მისი გადმოცემით, მიწისძვრისას ბევრი ციხე-სიმაგრე და შენობა დაინგრა, განსაკუთრებით კი ქ. შემახა, სადაც დაიღუპა 6-7 ათასი ადამიანი:

---

[1] *Մանր Ժամանակագրություններ*, II, Հակոբյան, էջ 272.

[2] *Մանր Ժամանակագրություններ*, I, Հակոբյան, էջ 243-244.

Թվին ՌՃԺԷ 1117(1668) յունվարի դ-ումն (4) Ագուլիս կամաց շարշ եկաւ: Այս շարշս էլ յունվարի դ.ումն (4) Շամախի քաղաքն յենց եկաւ, որ մինչի զէռ (6000-7000) հոգի մեռաւ: Շատ սարայ, բէրթ ու պարիսպ փլաւ. վասն մեղաց մերոց.[1]

1668 წლის 4 იანვარი. აგულისში იყო პატარა მიწისძვრა. მიწისძვრა 4 იანვარსვე ძალიან ძლიერი იყო ქალაქ შემახაში. აქ დაიღუპა ექვსი-შვიდი ათასი ადამიანი. ჩვენი ცოდვების გამო დაიქცა ბევრი შენობა, ციხე-სიმაგრე და კედელი (ლ. დავლიანიძის თარგმანი).[2]

1668 წლის ზაფხულის მიწურულს სამხრეთ კავკასიაში 4 იანვარს დაწყებული მიწისძვრების ჯაჭვი გაგრძელდა და ამჯერად, მომდევნო რამდენიმე თვის განმავლობაში, მოიცვა ანატოლიის მთელი რიგი ადგილები. ზაქარია აგულეცის „დღიურში“ შეტანილი ჩანაწერიდან ვიგებთ, რომ 1668 წლის 4 იანვრის მიწისძვრიდან ორიოდე თვეში, 26 თებერვალს დასავლეთით დიდი უბედურების მომტანი ვარსკვლავი გამოჩნდა, ხოლო 22 სექტემბერს აგულისში მისული კაცისგან და წერილიდან შეიტყვეს, რომ 7 აგვისტოს მომხდარმა ძლიერმა მიწისძვრამ დაანგრია ანატოლიის მთელი რიგი ქალაქები, რომლის დროსაც დაიღუპა ადამიანების დიდი რაოდენობა.[3]

1668 წლის 7 აგვისტოს, შაბათს, 4 საათზე ანატოლიაში მომხდარი მიწისძვრისას, რომელიც 6 თვის განმავლობაში გრძელდებოდა, ბევრი ქალაქი (თოღათი, ნიკსარი, ბოლია, ბურსა, მარზივანი, ერზინკა), სოფელი, შენობა, ციხე-სიმაგრე და მეჩეთი დაინგრა. 7 აგვისტოს მიწისძვრისა და მისი დამანგრეველი შედეგების შესახებ მოგვითხრობენ დიაკონ ანდრეას ევდოკეცის „ქრონიკის“ XVII საუკუნის გამგრძელებელი და ფრაგმენტული ქრონიკები, რომელშიც თვითმხილველის მიერ 1651-1668 წლებს შორის მომხდარი ამბებია გადმოცემული.[4]

1668 წლის 4 იანვრის მიწისძვრით დაზიანებული ადგილები, არქეოლოგიის და არქიტექტურის ძეგლები საქართველოში

ალავერდის ტაძარი – X-XI საუკუნის მიჯნაზე, არა უგვიანეს XI საუკუნის პირველ მეოთხედში, ალაზნის მარჯვენა ნაპირას, გაშლილ ველზე აგებული ალავერდის წმ. გიორგის საკათედრო ტაძარი საქართველოს ერთ-ერთ უდიდეს და მაღალ საეკლესიო ნაგებობას წარმოადგენს (41,7×26,4, სიმ. 50 მ.). ტაძრის გეგმას საფუძვლად ჯვარი უდევს, რომლის ერთმანეთის ტოლი სამი მკლავი ნახევარწრიული აფსიდით მთავრდება და ქმნის ე. წ. ტრიკონქს, ხოლო დასა-

[1] *Ձաքարիա Ագուլեցու Ողագրությունը* (1938), էջ 74.
[2] ზაქარია აგულეცი, *დღიური*, დავლიანიძე, გვ. 41.
[3] ზაქარია აგულეცი, *დღიური,* დავლიანიძე, გვ.42; 43.
[4] *Մանր Ժամանակագրություններ*, *I*, Հակոբյան, էջ 162; *Մանր Ժամանակագրություններ*, *II*, Հակոբյան, էջ 519.



სურ. 16. ალავერდის ტაძარი. აღმოსავლეთი ფასადი



სურ. 17. ალავერდის ტაძარი. ინტერიერი



სურ. 18. ალავერდის ტაძარი. აღმოსავლეთი ფასადი. დეტალი

ვლეთ მკლავი წაგრძელებულია და გვერდითა ნავების მალით უკავშირდება ბოძებზე დაყრდნობილ თაღების წყვილს. თავდაპირველად რიყის ქვით ნაგები ტაძრის კედლები შირიმის კვადრებით შიგნით და გარეთ სრულად ყოფილა მოპირკეთებული. ტაძრის შემამკობელ რელიეფებსა და აგურით ამოყვანილი გუმბათის და კედლების დაზიანებულ ნაწილებზე ამჟამადაც თვალნათლივ გაირჩევა გვიანი ხანის დაზიანებისა და შეკეთების რამდენიმე სამშენებლო ფენა. ტაძრის გარდა, სამონასტრო კომპლექსში შედის გალავანი, სამრეკლო, პალატი, სასახლე, მარანი და აბანო.[1]

საუკუნეთა განმავლობაში ალავერდის საკათედრო ტაძარი მიწისძვრით რამდენჯერმე დაზიანდა (სურ.16, 17,18). სხვადასხვა დროს ტაძრის მიწისძვრით ნგრევის შესახებ ქართულ წერილობით წყაროებში რამდენიმე წელი ფიქსირდება: 1088/89 წელი, XV საუკუნის შუახანები, 1668 წლის 4 იანვარი, 1742 წლის 4 ივლისი.

პირველი დაზიანება ალავერდის ტაძარმა, სავარაუდოდ, 1088/1089 წელს, დავით აღმაშენებლის გამეფებისას მომხდარი ძლიერი მიწისძვრისას მიიღო. ამაზე მიუთითებს საკურთხევლის აფსიდში სარესტავრაციო სამუშაოებისას გამოვლენილი შავი საღებავით შესრულებული წარწერა, რომელიც 1104-1112 წლით თარიღდება. ვრცელი მონუმენტური წარწერის შემორჩენილ ფრაგმენტებში საუბარია დავით აღმაშენებელის მიერ ტაძარში ჩატარებული აღდგენითი სამუშაოების შესახებ.[2]

ძლიერმა მიწისძვრამ XV საუკუნის შუახანებში ალავერდის ტაძარი განმეორებით დაანგრია. ამ დროს ჩამოიქცა ტაძრის გუმბათი, კამარა და მკლავები, რომელიც აღადგინა კახეთის მეფე ალექსანდრე I-მა (1476-1511) და მისმა ოჯახმა.

1668 წლის 4 ინავარის მიწისძვრისას ალავერდის წმ. გიორგის ტაძარი „მეორეთ“ დაინგრა, 1668-1675 წლებში აღადგინა ქართლის მეფის, ვახტანგ V შაჰნავაზის ძემ, კახეთის მეფე არჩილ II შაჰ-ნაზარ-ხანმა (კახეთის მეფე 1664-75, იმერეთის მეფე 1661-63, 1678-79, 1695-96).

1742 წლის 4 ივლისს მომხდარი ძლიერი მიწისძვრისას ალავერდის წმ. გიორგის ტაძარში კვლავ ჩამოიქცა გუმბათი და მკლავები („სამხრონი“). 1750 წლისათვის ტაძარი აღდგენილ და ახლად შემკობილ იქნა თეიმურაზ II-ის (ქართლის მეფე, 1744-62; კახეთის მეფე, 1733-44), დედოფალთ-დედოფალ თამარისა და მათი ძის, ერეკლე II-ის (კახეთის მეფე 1744-62, ქართლ-კახეთის მეფე 1762-98) „საფასით“.

თბილისი – სომხური წერილობითი წყაროების თანახმად, მიწისძვრამ მნიშვნელოვნად დააზიანა თბილისი. ამ დროისათვის ქალაქი ვაჭრობისა

---

[1] Чубинашвили, *Архитектура*, გვ. 369-404, 371; *კულტურის ძეგლთა აღწერილობა* (2) 2004, გვ. 45-53.

[2] *სილოგავა, XII საუკუნის ქტიტორული წარწერა*, გვ. 83-96; *კულტურის ძეგლთა აღწერილობა* (2) 2004, გვ. 45-46.



სურ. 19. თბილისი ტურნეფორის მიხედვით. 1701 წ.

და აღებ-მიცემობის მნიშვნელოვან ცენტრს წარმოადგენდა, მოსახლეობის ეთნიკური და კონფესიონალური სიჭრელით გამოირჩეოდა და მჭიდროდ იყო დასახლებული. 1668 წლის 4 იანვრის მიწისძვრისას თბილისში ახლად აშენებული ეკლესიის და ზედა ციხის კედელი ჩამოიქცა, „მრავალი ეკლესია და ბურჯი, [აგრეთვე] გალავანი დაინგრა. ციხე-სიმაგრეები და საცხოვრებელი სახლები ძალიან დაზიანდა, თუმცა ზოგი სრულიად უვნებლად გადარჩა“. ძლიერი რყევების შეწყვეტამდე თბილისელი ვაჭრები ოჯახებით კარვებში ცხოვრობდნენ, ნაწილი კი ქალაქგარეთ იყო დაბანაკებული. დანგრეულის აღსადგენად და დაზარალებულების დასახმარებლად მნიშვნელოვანი ზომები მიიღეს სამეფო და სასულიერო ხელისუფლებმა – ვახტანგ V შაჰნავაზმა და კათოლიკოსმა დომენტი III-მ.

ფრანგი მოგზაური და კომერსანტი ჟან შარდენი, რომელიც თბილისში 1672 წელს იმყოფებოდა, წერდა: „ქალაქი თბილისი მჭიდროდ არის დასახლებული. მსოფლიოს არც ერთ კუთხეში არ მოიძებნება იმდენი სხვადასხვა ჯურის უცხოელი, როგორც აქ“.[1] მოგვიანებით, ფრანგი ბოტანიკოსი და მოგზაური ჟოზეფ პიტონ დე ტურნეფორი (1656-1708) თბილისის აღწერისას აღნიშნავდა, რომ 1701 წლისთვის თბილისის მოსახლეობა შეადგენდა 20000-მდე სულს (14000 სომეხს, 3000 მაჰმადიანს, 2000 ქართველს და 500 გაკათოლიკებულ სომეხს). მისი გადმოცემით, ქალაქში იდგა მართლმადიდებლური და სომხური ეკლესიე-

[1] *ჟან შარდენის მოგზაურობა*, მგალობლიშვილი, გვ. 325.

ბი, აგრეთვე, კაპუცინელ მისიონერთა ერთი მშენებარე ეკლესია და ორი მეჩეთი ციხეში; ცუდად მოკირწყლულ ვიწრო ქუჩებზე მდგარი დაბალი ბანიანი სახლები ალიზითა და აგურით იყო ნაგები, ხოლო ქალაქის თავზე დაქანებულ ფერდობზე სუსტი კოშკებით გამაგრებული ციხის გალავანი ნახევრად იყო დანგრეული.[1] ქალაქის განაშენიანების და მისი გარეგნული სახის შესახებ XVII საუკუნის ბოლო მეოთხედში მნიშვნელოვან დოკუმენტურ წყაროს წარმოადგენს ის თანადროული გრაფიკული მასალა, რომელიც შემოგვინახა შარდენისა და ტურნეფორის წიგნებზე დართულმა თბილისის გამოსახულებებმა (სურ. 3, 19).

სვეტიცხოველი – ტაძარი სერიოზულ ნგრევას, სავარაუდოდ, გადაურჩა იმ მიზეზით, რომ 1668 წლის მიწისძვრას წინ უსწრებდა როსტომ მეფის მიერ 1656 წელს ჩამოვარდნილი გუმბათის გამაგრება. ვახუშტის ცნობით, „[ქ˜კს] ტ˜მდ (=1656) ბატონი თეიმურაზ რუსეთს წარვიდა. კ˜დ მცხეთის გუნბათი ჩამოვარდა. როსტომ მეფემ აღაშენა“;[2] იგივე ცნობა დაცულია „პარიზის ქრონიკაში“: „ქორონიკონსა ტმდ (=1656) გუმბათი დაიქცა სვეტისცხოვლისა და მეფემ როსტომ აღაშენა“.[3] სვეტიცხოვლის გუმბათის ჩამონგრევის შესახებ აღნიშნულია გუმბათის ყელის კარნიზის ცერობზე შესრულებულ წარწერაშიც: „ქკ ტმდ დაქცეული გუმბათი აღვაშენე მეფემან როსტომ და დედოფალმა მარიამ (1) ნავრუზს“ (სურ. 20). სამუშაოების ხელმძღვანელი ხუროთმოძღვარი და ოთხი მაშენებელი ოსტატი გამოსახულნი არიან რელიეფზე გუმბათის ყელის დასავლეთ მხარეს, კარნიზის ქვეშ (გონიოთი, ჩაქუჩით, საშენი მასალის ასაზიდი ამწეთი).[4] მიუხედავად ახლად ჩატარებული აღდგენითი სამუშაოებისა, 1668 წლის მიწისძვრას ტაძარი მაინც დაუზიანებია. შარდენმა, რომელიც 1672-1673 წლებში იმყოფებოდა საქართველოში, 1672 წლის 17 დეკემბერს ახლოს ჩაუარა მცხეთაში მტკვრის ნაპირზე მდგარ ნახევრად დანგრეულ სვეტიცხოვლის საპატრიარქო ეკლესიას (სურ.21-23). მისი აღწერით:

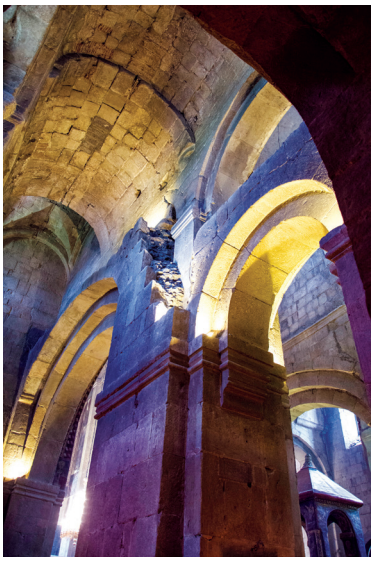


სურ. 20. სვეტიცხოველი. გუმბათი

[1] ტურნეფორი, *მოგზაურობა*, მგალობლიშვილი, გვ. 64-70.
[2] ვახუშტი ბატონიშვილი, *აღწერა*, ყაუხჩიშვილი, გვ. 905.
[3] *პარიზის ქრონიკა*, ალასანია, გვ.106.
[4] Натроев, Мцхет , გვ. 262; Иоселиани, *Краткая история*, გვ. 205; *საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა აღწერილობა*, გვ. 261-269; *სვეტიცხოველი*, გვ. 182-193.



სურ. 21. სვეტიცხოველი. საერთო ხედი ჩრდილო-აღმოსავლეთიდან. გიორგი ბაგრატიონის ფოტო. 2020 წ.



სურ. 22. სვეტიცხოველი. ინტერიერი



სურ. 23. სვეტიცხოველი. ნიკოლოზ მაღალაძის 1679 წლის წარწერა აღმოსავლეთ ფასადზე



სურ. 24. ურბნისი. გიორგი კირკიტაძის აეროფოტო. 2018 წ.

„ერთი ნაწილი ეკლესიისა დანგრეულია, მეორე ნაწილი კი შორიდან მთელი და მეტად ლამაზი ჩანს“.[1]

ურბნისი – 1668 წლის მიწისძვრას მნიშვნელოვნად უნდა დაეზიანებინა შიდა ქართლის სხვა ადგილებიც. შარდენი მოგზაურობის ჩანაწერებში აღნიშნავდა, რომ მტკვრის ხეობაში, აწყურსა და სურამს შორის გზაზე ბევრ ადგილას ხვდებოდა ნაქალაქარის, ციხეების, კოშკების და ეკლესიის ნანგრევებს. უძველეს ნაქალაქარ ურბნისს უნდა გულისხმობდეს ის, როცა შენიშნავს: „მთაზე ასვლამდე, ხელმარჯვნივ მოჩანს დიდი ქალაქი, თითქმის მთლიანად დანგრეული, სადაც ხუთიოდე სახლი თუ იქნება; ძველად კი ამბობენ თორმეტი ათასი იყოო. აქ ცხოვრობს ეპისკოპოსი, არის ერთი დიდი ეკლესია აშენებული იმ დროს, როდესაც ქართველები თავისუფალნი იყვნენ.“[2]

მიწისძვრას საფუძვლიანად უნდა დაენგრია ნაქალაქარ ურბნისის აღმოსავლეთ ნაწილში აღმართული სიონის სამნავიანი ბაზილიკა. ტაძრის ინტერიერსა და ფასადებზე ნათლად გამოიყოფა ადრინდელი (VI-VII სს-ის მიჯნა; IX-X ს.) და გვიანი (1668 წ.) შეკეთება-აღდგენის სამშენებლო ფენები; ეკლესიის არაერთხელ აღდგენაზე, მათ შორის, ბუნებრივად (სიძველით და მიწისძვრით) ნგრევაზეა საუბარი მასზე შესრულებულ სხვადასხვა დროის წარწერებშიც (ნაწილობრივ დანგრეული ტაძრის აღდგენას ეხება X საუკუნის ასომთავრული სააღმშენებლო წარწერა, რომელშიც აღნიშნულია: „უფალო ღმერთო, შეიწყალე თეოდორე ეპისკოპოსი, მაშენებელი ამის სიონისაჲ, ოდეს ღმერთმან ღირს მყო ამის სიონისა ებისკოპოსად, იყო ესე სიონი დაძუელებულ უფროჲს ზომასა. ოთხნი კუთხენი და კონქი განპებულ იყვნეს, სუეტნი ქტცი (sic) დამპალ იყუნეს და მოჰმადლა ღმერთმან ამის ყოვლისაჲ აღშენებაჲ, ყოველთა გაკეთებაჲ. ძალითა ღმრთისაჲთა, ყოველი გათავებითა მიქმნია“.[3]

1668 წელს მიწისძვრის შედეგად დაზიანებული ტაძრის აღსადგენად დიდი სამუშაოები ჩაუტარებია ქართლის მეფის ვახტანგ V შაჰნავაზის (1658-1675) თანამეცხედრეს, დედოფალ მარიამ დადიანს. მის მიერ „ძირითურთ აღ-

[1] *ჟან შარდენის მოგზაურობა*, მგალობლიშვილი, გვ. 273-274.
[2] ჟან შარდენის მოგზაურობა, მგალობლიშვილი, გვ. 273-274.
[3] შოშიაშვილი, *ურბნისი,* გვ.146-147.

მოფხვრული ტაძრის“ აღდგენის თაობაზე გვაუწყებს ურბნისის ეკლესიის სამხრეთის კარის ტიმპანზე შესრულებული 1668 წლით დათარიღებული მხედრული წარწერა (სურ.25):

„ქ. შენ, ყოვლად სანატრელო, ღვაწლმრავალო და დიდებულო, ყოელთა მოწამეთა უწინარესო და უწარჩინებულესო, წმიდაო სტეფანე, შემწე მექმენ ორსავე შინა ცხორებასა, რომელმან აღვაშენეთ ძირითურთ აღ-



სურ. 25. ურბნისი. 1668 წლის წარწერა დასავლეთი კარის ტიმპანზე აღდგენითი სამუშაოების შესახებ

მოფხვრული ტაძარი შენი, ჩვენ, დადიანის ასულმან, დედოფალმან, პატონმან მარიამ, რათა მეოხ ექმნა სულსა ჩემსა და სულსა ძისა ჩვენისა – სასურველისა ოტიასასა, წინაშე ღვთისა შენისა, დღესა მას გაკითხვისასა, ქორონიკონსა ტნვ;“[1] ასევე ახლად აღდგენილი ურბნისის ტაძრისათვის გიორგი ბატონიშვილის მიერ 1669 წელს მიცემული გლეხის შეწირულების წიგნი.[2] ამ დროს მნიშვნელოვანი აღდგენითი სამუშაოები ჩაუტარებიათ, ტაძრის ჩამონგრეული ზედა ნაწილები მთლიანად, ხოლო ბოძებისა და პილასტრების ნაწილი აგურით აღუდგენიათ (ძველი წარწერებისათვის ადგილი შეუცვლიათ

[1] საქართველოს ეროვნული არქივი, ფ. 1488-9999; შოშიაშვილი, *ურბნისი,* გვ.150-151.
[2] საქართველოს ეროვნული არქივი, ფ. 1488-9999.

და ზოგიც უკუღმა ჩაუშენებიათ), გვერდის ფასადებზე კი მედეგობისათვის აგურის ორ-ორი კონტრფორსი მიუშენებიათ (სურ. 24).[1]

მიწისძვრის არეალი და ეპიცენტრი

1668 წლის 4 იანვარს მომხდარმა მიწისძვრამ დიდი ზიანი მიაყენა ირანის, ჩრდილოეთ სომხეთისა და აღმოსავლეთ საქართველოს შემდეგ ადგილებს: ქ. შემახა, ატრპატაკანის ტერიტორია, ქალაქები: არდაველი, თავრიზი, ერევანი, განჯა,[2] დამურღაფუნი, ისტორიული ლორე-ტაშირი[3] – ჰაღპატის და სანაჰინის მონასტრები, მათ შორის მდებარე ტესევანცის ეკლესია, ქართლი და კახეთი – ქ. თბილისი და ალავერდის საკათედრო ტაძარი (სურ.27).

1668 წლის 4 იანვრის მიწისძვრისას, ეპიცენტრი, სავარაუდოდ, დიდი კავკასიონის სამხრეთ-აღმოსავლეთ კალთაზე ქ. შემახასთან (აზერ. Şamaxı, აზერბაიჯანი) გადიოდა. შუა საუკუნეებში ქალაქი დიდი აბრეშუმის გზის ერთ-ერთი მნიშვნელოვან სავაჭრო-ეკონომიკური ცენტრი იყო.[4] განვითარებულ და გვიან ფეოდალურ ხანაში შემახა ისტორიული შირვანის სატახტო ქალაქი და შირვანშაჰების რეზიდენცია იყო, მოგვიანებით კი, შემახას სახანოს მთავარი ქალაქი. შემახაში ისტორიულად რამდენიმე დიდი მიწისძვრა მოხდა, რამაც ქალაქის ნგრევა და დიდი ადამიანური მსხვერპლი გამოიწვია.[5] მათ შორის, 1190/91 წლის დამანგრეველი მიწისძვრის შესახებ ცნობა მხოლოდ თამარ მეფის ისტორიკოსის თხზულებამ შემოგვინახა.[6]

1858 წელს კავკასიაში მოგზაურობისას შემახაში იმყოფებოდა ფრანგი მწერალი ალექსანდრე დიუმა, რომელიც აღნიშნავდა: „ცოტაა ქვეყანაზე ისეთი ქალაქი, რომელსაც ამდენი განეცადოს. [ქალაქის] ქვემო ნაწილში წელიწადის სამი თვის განმავლობაში საშინელი, შემმუსვრელი ციებ-ცხელება მძვინვარებს, მთაზე შეფენილი მოსახლეობა შედარებით დაცულია ამ სენისაგან,

---

[1] საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა აღწერილობა, გვ. 401.

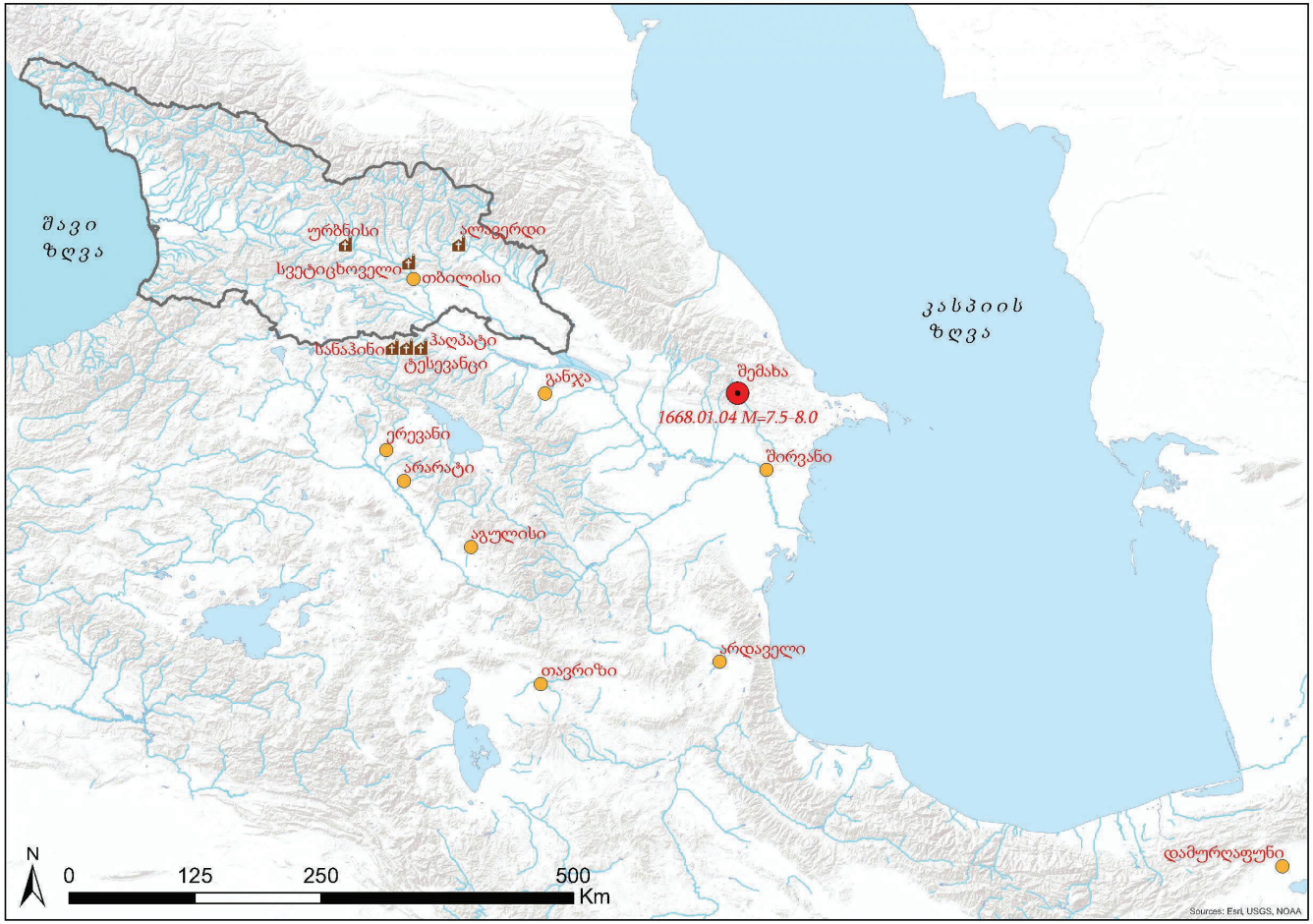
[2] *განჯა (ელიზავეტპოლი)* – ისტორიულად სპარსეთის მნიშვნელოვანი ქალაქი, რომელიც მდებარეობს მცირე კავკასიონის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში მტკვრის აუზის მდინარის განჯაჩაის ნაპირზე (ამჟამად აზერბაიჯანი). სელჯუკი შედადინების მმართველობისას არაერთხელ დაილაშქრა ქართველების მიერ, XII საუკუნეში საქართველოს ვასალური ერთეული იყო.

[3] *ტაშირი/ლორე* – საქართველოს ისტორიული პროვინცია, რომელიც მოიცავდა მდინარე ძორაგეტის, მისი მარცხენა შენაკადის, ტაშირწყლის და დებედას ხეობებს (ამჟამად სომხეთი).

[4] დარუბანდისაკენ მიმავალი სატრანზიტო გზა შემახას ჩრდილოეთთან აკავშირებდა, ხოლო მეორე, არდებილზე გამავალი სამხრეთის გზა – სპარსეთთან. კახეთ-ჰერეთი და ქართლი შირვანსა და სპარსეთის ქალაქებს გრემი-შემახას ტრასით (თბილისი – ხაშმი – გომბორი – შუამთა/თელავი – გრემი/ნეკრესი – გავაზი/არეში – თოღა – ბაზარი – კაკი – გიში) უკავშირდებოდა. ჭილაშვილი, *კახეთის ქალაქები,* გვ. 251-253.

[5] შემახაში ერთ-ერთი ასეთი ძლიერი მიწისძვრა 1902 წლის 31 იანვარს მოხდა. მიწისძვრის შემდეგ დანგრეული შემახას კადრები შემოინახა დიმიტრი ერმაკოვის მიერ გადაღებულმა ფოტოებმა, რომელთა შორის არის ქალაქის ერთ-ერთ უბანში მდებარე გურჯი-ბაზარის (ქართველთა ბაზრის) ფოტო. საქართველოს ეროვნული მუზეუმის ფოტო-ფონდი, დ. ერმაკოვის ალბომი №29, ფოტო 37, 42.

[6] *ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი,* ყაუხჩიშვილი, გვ. 63.



სურ. 26. 1668 წლის 4 იანვრის მიწისძვრის რუკა. შედგენილი მიხეილ ელაშვილის მიერ.

სამაგიეროდ იგი არ არის დაცული მიწისძვრისაგან. დღეს შემახიამ არ იცის, გადარჩება თუ არა იგი ხვალაც. ციებ-ცხელებასა და მიწისძვრას შორის მხოლოდ ის განსხვავებაა, რომ ციება ხანგამოშვებითია, ხოლო მიწისძვრა თითქმის განუწყვეტელი“.[1]

სხვადასხვა წერილობითი წყაროს მონაცემით, ამ მიწისძვრის დროს, უცხოელების გარდა, დაიღუპა 40/50 000 ადამიანი, კასპიის ზღვის დასავლეთ სანაპიროსთან, საქართველოს მეზობელ შირვანის პროვინციაში[2]– 30 000, აქედან შემახაში 6-7 000/20 000.

ისტორიული წყაროების ანალიზის საფუძველზე მიჩნეულია, რომ 1668 წლის 4 იანვრის მიწისძვრის სიმძლავრე 8±0,5 და მაკროსეისმური ეფექტით 9 (MSK შკალით) ბალი იყო და ბოლო ხუთი საუკუნის განმავლობაში სამხრეთ კავკასიაში ერთ-ერთ დიდ მიწისძვრას წარმოადგენდა.[3]

დამოწმებული ლიტერატურა

დიუმა, *კავკასია*, ქიქოძე = ალექსანდრე დიუმა, *კავკასია.* მოგზაურობის შთაბეჭდილებანი, თარგმნა ფრანგულიდან თინათინ ქიქოძემ, თბილისი, 1970.

ვახუშტი ბატონიშვილი, *აღწერა,* ყაუხჩიშვილი = ბატონიშვილი ვახუშტი, *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა*, ქართლის ცხოვრება, IV, ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, 1973.

ზაქარია აგულეცი, *დღიური,* დავლიანიძე = ზაქარია აგულეცი, *დღიური,* ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლიანა დავლიანიძემ, თბილისი, 1979.

ისტორიანი და აზამანი, ყაუხჩიშვილი = ისტორიანი და აზამანი შარავანდედთანი, *ქართლის ცხოვრება*, II, ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, 1959.

მცირე ქრონიკები, ოდიშელი = *მცირე ქრონიკები* [კინკლოსების ისტორიული მინაწერები], ტექსტები გამოსცა, შესავალი წერილი და კომენტარები დაურთო ჯუმბერ ოდიშელმა, თბილისი, 1968.

პარიზის ქრონიკა, *ალასანია* = *ცხოვრება საქართველოჲსა (პარიზის ქრონიკა)*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო გიული ალასანიამ, თბილისი, 1980.

ჟან შარდენის მოგზაურობა, მგალობლიშვილი = *ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ)*, ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მზია მგალობლიშვილმა, თბილისი, 1975.

---

[1] დიუმა, *კავკასია,* ქიქოძე, გვ. 204.

[2] შირვანი / შარვანი (აზერ. Şirvan, სპარს. شروان) – ისტორიული ქვეყანა აზერბაიჯანის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში, კასპიის ზღვის დასავლეთ სანაპიროზე, მტკვრის ჩრდილო-აღმოსავლეთით.

[3] Eppelbaum-Khesin, *Geophysical Studies in the Caucasus*, გვ. 337.

სილოგავა, *XII საუკუნის ქტიტორული წარწერა* = სილოგავა, ვ., XII საუკუნის ქტიტორული წარწერის ფრაგმენტები ალავერდის ტაძრის საკურთხეველში დავით აღმაშენებლის მოხსენიებით, *საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე.* ენისა და ლიტერატურის სერია, 1992, N4, 83-96.

საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა აღწერილობა = *საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა აღწერილობა*, 5, თბილისი,1990.

სვეტიცხოველი 2000 = *სვეტიცხოველი*, თბილისი, 2000.

ტურნეფორი, *მოგზაურობა,* მგალობლიშვილი = ტურნეფორი ჟ. პ., *მოგზაურობა აღმოსავლეთის ქვეყნებში*, ფრანგულიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა, თბილისი, 1988.

ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (A კოლექცია) II-1 = *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა*, A კოლექცია, II-1, შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს: თ. ბრეგაძემ, ც. კახაბრიშვილმა, მ. ქავთარიამ, ლ. ქუთათელაძემ, ც. ჭანკიევმა, ლ. ხევსურიანმა, ელ. მეტრეველის რედ., თბილისი, 1986.

შოშიაშვილი, *ურბნისი* = შოშიაშვილი ნ., ურბნისის ძველი ქართული წარწერები, *პალეოგრაფიული ძიებანი*, I, თბილისი, 1965.

ჭილაშვილი, *კახეთის ქალაქები* = ჭილაშვილი ლ., *კახეთის ქალაქები (XIV-XVII),* თბილისი, 1980.

Chardin, *Voyages* = Jean Chardin, *Voyages de Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient*, ed. L. Langrès, 10 vols., Paris, 1811.

Eppelbaum-Khesin, *Geophysical Studies in the Caucasus* = Eppelbaum, L., Khesin, B., *Geophysical Studies in the Caucasus*, Lecture Notes in Earth System Sciences, DOI 10. 1007/978-3-540-76619-3-9, ©Springer-Verlag Berlin Heidelberg 2012.

Varazanashvili-Tsereteli-Tsereteli, *Historical Earthquakes* = Varazanashvili O., Tsereteli, N., Tsereteli, E., *Historical Earthquakes in Georgia (up to 1900)*: Sources Analysis and Catalogue Compilation, Tbilisi, 2011.

Ջաքարիա Ագուլեցու Որագրությունը (1938) = *Ջաքարիա Ագուլեցու Որագրությունը*, Երևան, 1938.

Մանր Ժամանակագրություններ, I, Հակոբյան = *Մանր Ժամանակագրությունները XIII-XVIII դդ.*, Կազմ ՝ Վ. Ա. Հակոբյան, I, Երևան, 1951**.**

Մանր Ժամանակագրություններ, II, Հակոբյան, = *Մանր Ժամանակագրությունները XIII-XVIII դդ.*, Կազմ Վ. Ա. Հակոբյան, II, Երևան, 1956.

Յուցակ ձեռագրաց = *Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հատոր Ա, կազմեցին Օ. Եգանյան, Ա. Ջեյթունյան, Փ. Անթաբյան. ներածությունը՝ Օ. Եգանյանի, խմբագրությամբ՝ Լ. Խաչիկյանի, Ա. Մնացականյանի, Երևան, 1965.

Иоселиани, *Краткая история* = Иоселиани П., *Краткая история Грузинской церкви*, С-Петербург, 1843.

Натроев, *Мцхет* = Натроев А., *Мцхет и его собор Светицховели,* историко-археологическое описание, Тифлис, 1900.

Чубинашвили, *Архитектура* = Чубинашвили Г., *Архитектура Кахетии*, Тбилиси, 1959.

Darejan Kldiashvili
Korneli Kekelidze Georgian National Centre of Manuscripts
Maia Diasamidze
Independent Scholar

1668 JANUARY 4 LARGE EARTHQUAKE IN THE SOUTH CAUCASUS
Tbilisi, Alaverdi Cathedral

Summary

The year 1668 was seismically exceptionally active in the South Caucasus and Anatolia. Among several consecutive earthquakes in the region the 1668 January 4 earthquake was one of the strongest. Georgian and Armenian written sources-colophons of the manuscripts written by contemporaries, chronicles, diaries, also the book of Jean Chardin – provide important data about the 1668 January 4 destructive earthquake. According to these sources, the earthquake which occurred on January 4 at the dawn, entirely destroyed the city of Shemakha situated on the south-east slope of the Greater Caucasus. The earthquake caused great damages to the following places in modern day north-west Iran, Azerbaijan, North Armenia: Atrpatakan, Ardebil, Tabriz, Erevan, Ganzak, Damurghapun. On the territory of Georgia - in the kingdom of Kartli - the earthquake hit Tbilisi and caused harm to the Alaverdi Cathedral in Kakheti. On the territory of the historical Lore-Tashir the earthquake damaged the monasteries of Haghpat and Sanahin and completely destroyed the church of Tesevants located between them.

Information about the 1668 earthquake on the territory of Eastern Georgia has been preserved in the colophons of the 17th century Georgian manuscripts and chronicles (National Center of Manuscripts: A-1755, H-1738, A-401). According to Georgian and Armenian written sources, on January 4, 1668, an earthquake in Eastern Georgia caused great damage to the city of Tbilisi, the capital of the Kingdom of Kartli and destroyed St George's cathedral of Alaverdi in the Kingdom of Kakheti.

The colophon to the 1514 Georgian Gospel tells us that St George's Cathedral of Alaverdi was damaged by the earthquake twice. After its second destruction by the 1668 January 4 earthquake St George's Cathedral of Alaverdi was reconstructed by King Archil of Kakheti: „In K'oronicon ⴑნვ [=1668], January 4, the earth shook

wondrously and destroyed St George's church of Alaverdi for the second time. Archil rebuilt [it]." National Center of Manuscripts, A-401,4r.

The destructive earthquake is also mentioned in the colophon (Hishatakaran) of an Armenian manuscript. According to the author, 1668 January 4 earthquake hit the city of Tbilisi and destroyed many churches, ramparts, city walls and dwellings. In the city of Shemakha the earthquake swallowed up three city districts and its residents. 40 000 people died, not counting foreigners:

"In ՌՃԺԷ (=1668) January 4, according to the Roman calendar, on the day of Barsegh Hairapet, when we were getting ready to say the morning prayer, at 12 o'clock, a terrible earthquake occurred unexpectedly. A lot of people got scared and many of them fainted. Women went into earlly labor. Due to the prayers said on the place of the Descent of the Only-Begotten [Echmiadzin], the country of Ararat was unharmed. But in the city of Tbilisi many churches, ramparts and city walls crumbled. Fortresses and dwellings were damaged severely. Though some of them survived completely intact. Georgian Khan (King of Kartli Vakhtang V Shakhnavaz 1658-75) and Catholicos (Domenti III, 1660-75) gave away many gifts and offerings. Georgian merchants, praying with raised hands, came out of their houses and camped outside as the shaking did not stop. A lot of people fled, while some started to live on the outskirts of the city. Three districts of Shemakha collapsed. The earth cracked open and turned into an abyss. Entire city fell into it. No trace remained. Not counting foreigners, 40 000 citizens died. Some of them found a shelter in churches, others stayed outside, some died immediately. Some people were half dead or crippled. Save us from perdition our Lord Christ! Amen!". Matenadaran, MS № 2281, f. 402.

1668 January 4 Tbilisi earthquake is also described in a colophon of another Armenian manuscript: "ՌՃԺԷ (1668) January 4, terrible and devastating earthquake occurred on the territory of Atrpatakan at dawn before we said a Prayer of the Three Children. At first there was a loud sound, which was followed by such a strong earthquake that the lamps and chandeliers hanging in various places in the church began to swing to- and-fro. The people standing in front of them were thrown outside. Similar earthquake occurred also in Ardaveli (Ardebil), Tabriz, Erevan, Tbilisi, Ganja, Shamakha, Damurghapun and other adjacent places. Inside the monastery of Aghpat stones fell down and the church called Tesevants built between Haghpat and Sanahin was completely destroyed. In Tbilisi the walls of the newly built church and of the upper fortress collapsed. The city of Shemakha was razed to the ground, not a single building survived. Only God can count dead". Matenadaran, N1773, f. 430.

1668 January 4 earthquake is mentioned in the book of a French jeweler and traveler Jean Chardin (1643-1713) who at that time was in Isfahan. He describes the earthquake which occurred in Shirvan the capital city of the province of Shirvan, which had been the part of the Greater Armenia and is located not far from Tbilisi.

According to Jean Chardin the earth shook violently and 30 000 people perished in the ruins. In Shemakha 20 000 people died and three quarters of the city was reduced to the rubble.

The continuator of the Chronicle of monk Kirakoz (XVI c.), as well as Hakob Karnetsi (1622-1672) and a fragmentary chronicle describe 1668 January 4 earthquake in Shemakha, Ganja, Tbilisi and Erevan and mention significant death toll. The diary of an Armenian merchant Zakaria Aguletsi describes not only the 1668 January 4 earthquake but also 1668 August 7 earthquake in Anatolia. According to Zakaria Aguletsi 1668 January 4 earthquake destroyed many fortresses and buildings, especially in Shemakha, where about 6-7 thousand people died.

Different sources give different estimates about the death toll. 1668 January 4 earthquake apparently claimed lives of approximately 50 000 people. According to one source around 40 000 people died excluding foreigners. Another source reports 30 000 deaths on the western shore of the Caspian Sea – in the Shirvan Province not far from Tbilisi and 6-7 000/20 000 in Shemakhi.

The epicenter of the 1668 January 4 earthquake apparently was in the city of Shemakha (Azer. Şamaxı, Azerbaijan) located on the southeast slope of the Caucasus Mountain. Seismic research of the 1668 January 4 earthquake suggests that it was one of the large and destructive earthquakes during last five centuries in the South Caucasus region with magnitude 8 ±0.5 and microseismic intensity 9 (MSK scale).

Jean-Pierre Mahé
l'École Pratique des Hautes Étude

LA LISTE DES ROIS PAÏENS DANS LA *CONVERSION DU KARTLI*: ORIGINALITÉ ET COHÉRENCE RÉDACTIONNELLE

C'est à Zaza Aleksidzé que l'on doit l'identification des deux témoins sinaïtiques de la *Conversion du Kartli*[1], leur transcription, leur exégèse[2], l'édition photographique commentée du manuscrit NSin50[3] et la publication en ligne d'un texte synthétique réunissant NSin48 et NSin50.

Tel que nous le lisons dans l'édition des *Monuments Hagiographiques de la Géorgie* (MHG), par Ilia Abuladze[4], l'ensemble intitulé *Conversion du Kartli* (CK) réunit sans aucun doute plusieurs unités narratives d'origines et de dates diverses[5]. Mais cela n'implique pourtant pas que l'œuvre manque d'unité conceptuelle ou littéraire. Au contraire, à chaque pas, on découvre la solidarité rédactionnelle des parties et du tout.

Le premier chapitre se détache de toute la suite[6]. Il contient un survol du destin historique de la Géorgie, depuis la fondation du royaume ibère III[e] siècle[7] jusqu'à la campagne victorieuse d'Héraclius en 630. Au cœur de ce parcours s'inscrit un bref récit chronologique de la prédication de sainte Nino et de son apostolat au Kartli.

Cette narration est marquée, au début, au milieu et à la fin, par l'évocation de trois empereurs, Alexandre, Constantin et Héraclius. Nous l'appellerons donc, par commodité, « Chronique des trois empereurs » (C3E). Comme elle ne contient aucune allusion

---

[1] Aleksidze 1996: p. 409-426.
[2] Aleksidze 2002.
[3] Aleksidzé-Mahé 2001.
[4] Abuladze 1963: p. 81-163; traduction allemande par Pätsch 1975.
[5] Martin-Hisard 1997.
[6] C'est pourquoi certains auteurs (Rapp 2003; Lerner 2004; Rapp, Crego 2006) réservent le titre de *Conversion du Kartli* (CK) au premier chapitre et nomment la suite *Vie de sainte Nino*. Cette dernière appellation est tout à fait impropre, car il ne s'agit pas d'un récit suivi de la vie de la sainte (comme ceux, plus tardifs, de Leont'i Mroveli ou du moine Arsen), mais d'un recueil de témoignages, qui ne tient pas compte de la chronologie .
[7] Toumanoff 1963: p. 417-419, estime que la «Liste des rois païens» (CK I, 2) provient de la même source que la «Liste des rois et princes chrétiens» (CK I, 9-26). Entre les deux aurait été insérée une ancienne rédaction de la vie de Nino, que Toumanoff identifie au « Petit livre de Grigol », mentionné en CK I, 5 (Č'eliš). À notre avis, les deux listes ne sont pas rédigées de la même façon et le «Petit livre de Grigol», qui est la source de CK I, 3-8, a été remanié pour faciliter l'insertion.

aux Arabes,[1] il n'y a pas d'inconvénient à supposer qu'elle remonte à la première moitié du VII^e^ siècle, au lendemain des victoires byzantines contre les Sassanides et à la veille des premières incursions califales dans le Caucase, en 639. Toutefois, comme les manuscrits qui nous la transmettent sont datables des IX^e^-XIII^e^ siècles, certains auteurs ont estimé qu'elle ne saurait être antérieure au VIII^e^ siècle.[2]

Les chapitres suivants CK II-XV ont un rapport évident avec ce qui précède. Plusieurs d'entre eux éclairent ou explicitent les principaux épisodes de la carrière de Nino en Géorgie. Ces chapitres contiennent aussi un récit tout à fait nouveau sur les origines familiales de Nino et sur sa jeunesse, partagée entre la Cappadoce et la Terre Sainte, ainsi que sur les circonstances, romanesques ou providentielles, de sa venue dans le Caucase.

Le tout est présenté dans un ordre non chronologique, comme un Dossier sur Nino réunissant plusieurs témoignages masculins et féminins, y compris les mémoires de la sainte elle-même. Les indices internes manquent pour savoir où et quand ce Dossier a été constitué, ou purement et simplement composé comme une oeuvre littéraire. Quant aux indices externes, la liste des catholicos-patriarches de Géorgie qui sépare, dans le manuscrit N/Sin.geo 50 et dans le manuscrit de Č'eliš, la «Chronique des trois empereurs » (C3E) du Dossier sur Nino, a été tenue à jour jusqu'au début du X^e^ siècle.[3] Par conséquent, le modèle, aujourd'hui perdu de NSin50 et de Č'eliš, remonte au plus tard au IX^e^ siècle.

À cette époque, depuis 883, Adarnase Bagrat'ioni, curopalate du T'ao K'lardžeti, en Géorgie pontique, s'efforçait d'ériger sa principauté en royaume, ce qui advint en 916. En 971, fut copié au monastère de Šat'berd, dans ce nouveau royaume, un manuscrit réunissant C3E au Dossier sur Nino. Il semble donc vraisemblable que ce dernier écrit fut composé au IX^e^ siècle, soit au T'ao K'lardžeti, soit plus vraisemblablement dans un monastère géorgien de Jérusalem, étant donné la familiarité de l'auteur avec les lieux saints.

Cette hypothèse sur les deux phases de composition de la *Conversion du Kartli* (selon nous aux VII^e^ et IX^e^ siècles[4]) est confirmée par la cohérence rédactionnelle de chacune de ces deux composantes. Nous le montrerons ci-dessous pour les deux

---

[1] En CK I, 26, « Bagdad » est une simple glose ajoutée ultérieurement après « Babylone ». Ce sont probablement les copistes qui ont procédé à ce genre de mise à jour toponymique. CK I, 28, qui mentionne la venue des Agaréens, est une mise à jour ultérieure de C3E.

[2] Toumanoff 1963 relève un anachronisme en CK I, 23, qui serait, selon lui, importé de la Chronique de Džuanšer. Il en déduit que la source commune à CK I, 2 et CK I, 9-26 a été compilée entre 800 et 973. En réalité, CK I, 9-26 comporte des incohérences qui révèlent des interventions ultérieures à la rédaction initiale du VII^e^ siècle.

[3] Aleksidzé, Mahé 2001, p. 28.

[4] Cette chronologie n'est pas incompatible avec Rapp 2014: p. 105: "…the seventh century *Conversion of Kartli* and the dependent and considerably extended ninth-/tenth- century *Life of Nino*".

premières unités narratives de C3E, qu'on appelle conventionnellement «Histoire primitive du Kartli»[1] (CK I, 1) et «Liste des rois païens»[2] (CK I, 2).

*

Uniquement préservée dans le codex de Šat'berd, cette liste semble d'abord se présenter comme un simple squelette, énumérant 27 noms, depuis Azo, premier roi du Kartli installé par Alexandre, jusqu'à Mirian, converti au christianisme par sainte Nino. Certains noms sont accompagnés de maigres commentaires indiquant les idoles érigées par les monarques et la part qu'ils ont prise à la construction des villes et forteresses de Mcxeta ou des alentours. D'autres noms sont cités, sans plus. Dans l'ensemble, on ne trouve aucune indication sur les différentes dynasties, la durée des règnes, ou la chronologie en général.

Si l'on compare cet inventaire décharné aux notices souvent bien fournies ou même aux récits étoffés que Leont'i Mroveli (Léonce, archevêque de Ruisi) consacre à chacun des monarques dans la «Vie des rois du Kartli»[3] (VK), on est d'abord fortement tenté de supposer que l'auteur de la *Conversion du Kartli* s'est limité à désosser l'œuvre de Leont'i pour n'en garder qu'un schéma minimal. Si d'aventure on retenait cette hypothèse, il faudrait renoncer à dater du VII^e^ siècle C3E, puisque Leont'i Mroveli est souvent considéré comme un auteur du XI^e^ siècle, remaniant éventuellement des sources du VIII^e^ siècle.[4] Cependant il y a, croyons-nous, deux bonnes raisons de soutenir que, pour la succession des règnes, VK et CK recourent, indépendamment, à une source commune.

Tout d'abord, certaines divergences entre les deux listes de rois sont très révélatrices. Ainsi, dans CK, Mirian, le premier roi chrétien, est le 27^ème^ monarque. Dans VK il est le 24^ème^. L'écart s'explique ainsi:

1° VK ne compte pas Azon comme un vrai roi dans sa liste ; instauré par Alexandre, il le considère comme un tyran illégitime

2° Au moment de la diarchie (de 58 à 106), Leont'i mentionne (N° 15) une seule paire de diarques, «Parsman le Léopard, fils d'Amazasp', et Mirdat', fils de Derok'»,[5] là où il y en a eu deux. En réalité ont régné successivement Parsman le Bienfaisant et Parsman le Léopard (CK I, 2, 16), puis Mirdat' et Rok' (CK I, 2, 17).

3° CK I, 2, 27 compte Lev, père de Mirian, comme un des souverains de sa liste.

Le premier et le troisième écart reflètent probablement des interventions volontaires du rédacteur de C3E. Celui-ci s'éloigne délibérément de sa source pour exprimer son

[1] Pätsch 1975: p. 290-291; Rapp 2003: p. 257-259; Lerner 2004: p. 139. On verra ci-dessous en détail les divergences d'interprétation.

[2] Pätsch 1975: p. 291-293; Rapp 2003: p. 259-261; Lerner 2004, p. 140.

[3] Thomson 1996: p. 28-76.

[4] Aleksidzé 2014: p.1 estime que Leont'i Mroveli et Džuanšer sont l'un et l'autre antérieurs au XI^e^ siècle, quoiqu'ils aient tous deux subi, à cette dernière date, «d'importants remaniements textuels et conceptuels»,

[5] Thomson 1996: p. 60.

point de vue personnel. Azo (et non Azon) n'est pas un tyran étranger, mais un souverain légitime, un vrai Kartvèle, fils du roi d'Arian Kartli. De même Mirian n'est pas le fils de K'asre, un Sassanide qui se serait imposé par la force. C'est simplement le successeur de son père. De cette façon, la christianisation du Kartli est le fruit d'un processus rectiligne et continu, ménagé par la Providence dès la fondation du royaume, sous l'égide d'Alexandre, dont Constantin est le véritable héritier. Dans ce processus endogène, il n'y a pas de place pour les intrus.

Au contraire, le deuxième écart révèle une omission de Leont'i. Elle est si grave que le texte authentique (connu de CK) n'est pas restituable à partir de VK. S'il n'avait eu que Leont'i sous les yeux, l'auteur de C3E aurait immanquablement reproduit cette faute. Le fait qu'il nous livre la leçon correcte montre qu'il travaillait à partir d'un autre modèle. Ce modèle, source commune à CK et à VK, pourrait remonter à une tradition orale, antérieure à l'invention de l'alphabet géorgien. Il est hors de doute que les listes de monarques font partie de l'oralité caucasienne.

Alors que C3E ne dépend pas de Leont'i, il est certain que celui-ci s'inspire du Dossier sur Nino, non seulement dans son second livre sur la vie de la sainte, mais aussi pour certains développements de la vie des rois. Par exemple, Leont'i observe que le Christ naquit la première année du règne d'Aderk' sur le Kartli et l'Egrisi: «Quand les Mages entrèrent dans Jérusalem, la nouvelle parvint à Mcxeta que les Perses avaient capturé la ville. Alors les juifs qui étaient à Mcxeta se mirent à pleurer et à se lamenter».[1] La fausse nouvelle est bientôt démentie. Trente ans plus tard, Elioz, juif de Mcxeta, est convoqué par le Sanhedrin pour participer au jugement de Jésus. Il rapporte en Géorgie la sainte tunique du Sauveur. Cette tradition fait manifestement écho au témoignage de Sidonie, fille d'Abiatar, descendant d'Elioz (CK VII). C3E y fait aussi brièvement allusion (CK I, 6).

*

En évoquant l'époque reculée des rois païens, le narrateur de C3E se garde bien d'éclairer les ténèbres. Au contraire, il décrit l'aggravation de l'idolâtrie de règne en règne. Quant aux ombres de l'Ancienne Alliance, dévoilées par la prédication de sainte Nino, il les laisse pressentir d'une façon énigmatique dans l' «Histoire primitive du Kartl » (CK I, 1), qui précède la « Liste des rois païens » (CK I, 2). Commençons par traduire ce texte difficile, tel que nous le comprenons.[2]

«*Tout d'abord, quand le roi Alexandre eut mis en fuite les tribus des fils de Lot et les eut repoussées dans la terre de K'edar,*[3] *il vit les tribus féroces des Bun-Turks,*

[1] Thomson 1996 : p. 49.

[2] Ci-dessous, dans les notes de la traduction, nous signalons les interprétations de Pätsch 1975 (P), Rapp 2003 (R) et Lerner 2004 (L).

[3] K'edar (L): das dunkle Land (P) ; the land of midnight (R).

qui étaient implantées sur le cours du Mt'k'uari, de part et d'autre, en quatre villes avec leurs villages: la ville de Sark'ine, K'asp'i, Urbnisi et Odzraq'e, ainsi que leurs forteresses, Cixedidi,[1] forteresse de Sark'ine, l'Upliscixe de K'asp'i,[2] la forteresse d'Urbnisi et celle d'Odzraq'e.[3]

Alexandre fut frappé de stupeur en apprenant que les Bun-Turks étaient les tribus des Jébuséens[4], qui mangeaient tout ce qui est chair, n'avaient pas de tombeaux et dévoraient les morts. Ne pouvant alors les combattre, le roi s'éloigna. Là-dessus arrivèrent les tribus belliqueuses des Huns, issues[5] des Chaldes,[6] et elles demandèrent au roi des Bun-Turks une terre moyennant tribut. Elles s'établirent à Zanav. Et quand elles eurent pris possession de ce qu'elles tenaient moyennant tribut, elles l'appelèrent Xerk'i.[7]

Quelque temps plus tard revint Alexandre, roi de toute la terre. Il anéantit trois des villes et forteresses et frappa les Huns de son glaive. Mais contre la ville de Sark'ine, il combattit douze mois, campant du côté ouest de Sark'ine. Il y planta une vigne et creusa un canal d'irrigation depuis le Ksani. Il préposa des gardiens du canal pour réguler le flux,[8] et l'on appela cet endroit Nast'agisi.[9] Enfin, il prit Sark'ine. D'eux-mêmes les ennemis abandonnèrent la ville et prirent la fuite.

---

[1] Cixe didi (R) : die grosse Burg (P) ; the large fortress (L).

[2] die Upliscixe von K'asp'i (P): Upliscixe [the fortress] of K'asp'i (R) ; Upliscixe [and the fortresses] of K'asp'i etc. (L).

[3] and [the fortresses] of Urbnisi and Odzraq'e (R L): Urbnisi und Odzraq'e (P).

[4] Nachkommen der Yebusiter (P): the [descendants of the] Jebusite clans (R) ; from the seed of the Jebusites (L).

[5] abstammten (P) ; issued forth (R): exiled (L)

[6] Chaldes: Chaldäern (P); Chaldaeans (R L). Dans ce contexte, nous retenons plutôt les Chaldes (ou Khaldes, appelés Khaltik' par Movsēs Xorenac'i II, 4. 76 et III, 44) de la région pontique (cf. Xénophon, *Cyropédie* III, 3, 5), population sud-caucasique, proche des Géorgiens et des Mingrèles, de préférence aux Chaldéens de Mésopotamie

[7] Jeu de mots entre le toponyme *Xerk'i* et le nom commun *xark'* «tribut» (cf. arménien *hark*). Leont'i Mroveli rapporte cet épisode non pas aux Huns, mais aux juifs: «Alors le roi Nabuchodonosor prit Jérusalem. Les juifs qui s'en échappèrent vinrent en Géorgie. Ils demandèrent au *mamasaxlisi* («maître de maison») de Mcxeta une terre contre un tribut. Il la leur accorda et les établit sur l'Aragvi près d'une source appelée Zanav. Ils tinrent cette terre contre tribut, et elle est aujourd'hui appelée Xerk'i à cause du tribut» (Thomson 1996, p. 21). Faudrait-il supposer que *Honni* («Huns») est une faute de copiste pour *huriani* (cf. CK II), un ethnonyme signifiant « juif », dérivé de Ἑβραῖος, comme l'arménien *Hreay* ? Rappelons qu'Urbnisi était jadis quelquefois appelée Uriat-Ubani (cf. Allen 1932: p. 60), c'est-à-dire le «bourg des juifs». Cependant l'épigraphie funéraire hébraïque, très abondante en Géorgie, n'est pas antérieure aux II^{e}-V^{e} siècles de notre ère (Lerner 2004: p. 61). Il faut donc voir dans ce passage de Leont'i Mroveli une réécriture de CK, où l'auteur adapte les noms propres au contexte kartvèle : le roi des Bun-Turks devient *mamasaxlisi* et les Huns deviennent des Hébreux.

[8] um den Kanal zu regulieren (P) ; over the influx of the channel (L): to keep watch over the heads of the canal (R). Le problème est ici l'interprétation du mot *dast'agi*: «tête de canal» ou «flux» (cf. Rapp 2003: p. 268). On pourrait aussi songer à l'arménien *dastakert* «ferme», emprunté à l'iranien. Littéralement il s'agit d'une terre travaillée (*kert*) à la force du poignet (*dast*).

[9] Le préfixe *na-* de ce toponyme suggère une relation au passé : « là où fut autrefois un (da)st'agi ». La chute de *da* s'expliquerait alors parce qu'il s'agit d'un préfixe courant en géorgien. Autre possibilité: Pätsch 1975 (p. 291, note 10) allègue un mot perse *nastag* «vignoble».

Le roi Alexandre avait dans son escorte[1] Azo, fils du roi d'Arian-Kartli.[2] Il lui assigna Mcxeta pour résidence, lui fixant pour frontières le Hereti, l'Egris-C'q'ali, le Somxiti et la montagne de Cxol.[3] Puis il partit. Cependant cet Azo se rendit chez son père en Arian-Kartli[4], d'où il ramena huit Maisons, ainsi que dix Maisons de pères nourriciers.[5] Il s'établit dans le vieux Mcxeta,[6] et ils amenaient avec eux les idoles de Gaci et de Gaïm ».

Il y a peu de chance qu'Alexandre ait jamais mis les pieds dans le Caucase, ni personnellement, ni par l'intermédiaire de ses stratèges. Tout au plus, après sa victoire sur les Achéménides, envoya-t-il Ménon, pour occuper les mines d'or de Sper dans les Alpes pontiques. Mais le coup de main échoua et Ménon fut tué.[7] C'est pourquoi ce récit des origines, qui relate l'émergence des Kartvèles (les Géorgiens) sur la scène de l'histoire est moins factuel que mythique. Pour le comprendre, au propre et au figuré, il faut déchiffrer deux niveaux d'énigmes.

Tout d'abord, qui sont les peuples en présence : Bun-Turks, Huns, et Arian-Kartvèles ? Gardons-nous de prêter à ces noms symboliques et cryptés une signification géographique ou ethnique trop précise. Comme l'indique l'adjectif *bun*, qui veut dire « d'origine, natif, autochtone, authentique », les Bun-Turks sont les Turcs aborigènes, qui sont là *ab origine*, c'est-à-dire les tout premiers habitants du Kartli, leur terre natale depuis des temps immémoriaux, bien longtemps avant l'arrivée des Kartvèles, qui se considèrent pourtant par la suite comme des autochtones.

Où donc les Kartvèles demeuraient-ils avant d'habiter la Géorgie ? Notre texte répond à cette question par le nom d'une terre inconnue, d'une localisation très incertaine, l'Arian-Kartli, ce qui veut dire littéralement « la Géorgie iranienne ». Inutile d'observer qu'aucune province iranienne n'a jamais porté un tel nom. Pour comprendre, il faut partir de l'opposition Bun-Turks *vs* Arian-Kartli, et s'interroger sur la signification culturelle qu'elle pouvait avoir dans la mentalité des chrétiens de Géorgie, du V^e^ au VII^e^ siècle.

---

[1] hatte in seiner Begleitung (P); was accompanied by (L): brought (R).

[2] son of the king of Arian-Kartli (R L): Sohn des Königs Arian von Kartli (P).

[3] Le royaume est délimité par ses quatre frontières (est, ouest, sud et nord). On retrouve le même type de délimitation pour les domaines fonciers dans l'épigraphie médiévale sud-caucasienne, où l'on indique que tel bien est acquis « avec ses quatre limites».

[4] departed Arian-Kartli, his father['s domain] (R); set out for Arian-Kartli, to his father (L): ging nach Kartli zu seinem Vater Arian (P).

[5] *mamamdzudze* «père qui fait donner le sein », équivalent du grec τροφεύς « nourricier » (attesté dans une inscription de Mcxeta), ou de l'arménien *dayeak* «tuteur» (dérivé de *diyel* «allaiter»). Nous écartons l'interprétation *his father's kinsmen* (L).

[6] Nous écartons l'interprétation de P (*in alter Zeit in Mcxeta*).

[7] Strabon XI, 14, 1. Lerner 2004: p. 11-112 allègue ici "an old Hebrew *Romance of Alexander*", dérivé du Pseudo-Callisthène. Cependant on a vu (*supra*, note 26) que les juifs ne sont pas liés à Alexandre dans CK, mais seulement dans le remaniement, plus tardif, de VK.

Les liens entre les Géorgiens et les Iraniens remontent au moins aux origines de l'Empire achéménide, et l'Iran a toujours été perçu comme un parangon de civilisation. Rien que d'après son nom, on comprend tout de suite que la société des Arian-Kartvèles devait être très raffinée, autant que celle des Iraniens eux-mêmes à l'apogée de leur gloire et de leur puissance.

Au contraire les ethnies turciques, que les Géorgiens peuvent connaître à la même époque, par exemple les Huns et les Khazars,[1] même plus ou moins sédentarisés dans le nord du Caucase ou sur le rivage occidental de la Mer Caspienne,[2] incarnent la barbarie des steppes, prédatrice des grands empires du Proche et du Moyen-Orient.

C'est bien ainsi que les présente notre texte. Par leur nécrophagie, qui horrifie Alexandre, les Bun-Turks se ravalent au plus bas niveau des Barbares. C'est pourquoi Alexandre détruit leurs villes et les oblige à quitter le pays. Quant aux Huns, c'est un peuple belliqueux difficilement contrôlable, mais éventuellement amendable. Après tout, ils acceptent de payer un tribut pour les terres qu'ils occupent; ils s'abstiennent d'arracher les vignes et de détruire les canaux d'irrigation construits pendant le siège de Sark'ine.

C'est peut-être à leur intention qu'Azo, à qui Alexandre a confié le Kartli, après l'expulsion des Bun-Turks, ramène de chez son père dix familles de «pères nourriciers», probablement des gens d'Arian-Kartli, ses compatriotes. Au Caucase, dit-on, «le lait va aussi loin que le sang ». Si donc des familles d'Arian-Kartvèles adoptent et nourrissent des enfants d'autres ethnies, ces derniers deviendront les frères de lait des enfants kartvèles. On voit donc s'esquisser un rite de fraternisation[3] entre les Huns de Zanav et les Arian-Kartvèles.

Quant aux huit autres familles, ramenées par Azo, elles ne semblent pas destinées à se mélanger aux ethnies locales, mais elles sont peut-être à l'origine des huit *eristav,*[4] c'est-à-dire les grands princes kartvèles chargés d'assister le roi dans la défense et dans le gouvernement des provinces.

*

Cependant il nous faut déchiffrer aussi un second degré de cryptage, dont la clef est surtout biblique et dont la signification est prophétique. Qui sont les fils de Lot et les Jébuséens ? Quel rapport ont-ils avec le Kartli et que symbolise Zanav, la ville où se sont établis les Huns?

L'ethnonyme des Jébuséens nous transporte d'un coup du Caucase à Jérusalem et nous fait revivre un moment décisif de l'histoire des Hébreux: la prise de Jérusalem

[1] Aleksidzé 2000.
[2] Mahé 2019.
[3] Darinsky 1900.
[4] Leont'i Mroveli: «Parnavaz nomme huit eristav et un spaspet» (Thomson 1996: p. 34). Sur le fonctionnement de la royauté kartvèle, voir Preud'homme 2019: p. 287-331.

et de la Montagne de Sion par David. «David, avec tout Israël, marcha sur Jérusalem, c'est-à-dire Jébus. Là étaient les Jébuséens, habitants du pays. Les habitants de Jébus dirent à David : 'Tu n'entreras pas ici!' Mais David s'empara de la forteresse de Sion, c'est-à-dire la Cité de David». [1]

En identifiant les Bun-Turcs aux Jébuséens, l'auteur de C3E fait de Sark'ine, toute proche du futur site de Mcxeta,[2] une nouvelle Jérusalem. Il suggère que les Kartvèles s'y sont installés aussi légitimement que les Hébreux dans la Cité de David. À vrai dire, en son temps, l'analogie avait sûrement échappé aux principaux intéressés, y compris au roi Alexandre. Mais l'exégèse typologique de l'Écriture sainte exerce les chroniqueurs chrétiens à prêter aux faits historiques ou supposés tels une signification prophétique dont on ne s'avise qu'à plusieurs siècles d'intervalle. À ce compte, Alexandre, tout païen qu'il est, peut devenir l'ombre projetée de David, l'Oint du Seigneur.

On objectera que la date où nous situons la rédaction de C3E, vers 639, est antérieure aux prétentions des Bagrat'ioni à une royauté davidique. En effet, celles-ci ne sont pas explicitement attestées avant le principat d'Ašot (mort en 830), curopalate du T'ao K'lardžeti, tel qu'il est évoqué dans la *Vie de Grigol Xandzteli.*[3] Le Dossier sur Nino est d'ailleurs encore plus tardif.

Néanmoins, l'irruption des Jébuséens au début de C3E suggère que la prise de Sark'ine par Alexandre, comme jadis David avait conquis la Montagne de Sion, annonçait que la métropole des Kartvèles était appelée à devenir une nouvelle Jérusalem. Comment pouvait-il en être autrement, dès lors que la sainte tunique du Christ y fut rapportée depuis la Ville Sainte (CK I, 6)? De plus, dans les dernières décennies du V^e^ siècle, le Lectionnaire hagiopolitain fut traduit en géorgien et les églises de Mcxeta furent disposées dans des positions homologues aux différentes stations de la liturgie processionnelle en usage pour la Pâque[4]. Le même dispositif est aussi adopté en Arménie.[5]

Ce transfert, dans le Caucase, des grâces salutaires de la Terre Sainte n'aurait pu se réaliser sans la migration et le concours des juifs de Géorgie. Le roi Mirian et sainte Nino y insistent expressément (CK I, 6-7). En dehors de Mcxeta (CK IV) et de plusieurs autres cités, comme Bodi, K'odisc'q'aro, Sobk'anani et Urbnisi, les juifs étaient aussi nombreux à Zanav,[6] où les Bun-Turks avaient jadis établi les Huns. Par-delà les données matérielles et documentaires historiquement vérifiables, s'esquisse une sorte de mythologie des origines. On entrevoit ainsi, entre les âges primordiaux

---

[1] 1 Chroniques 11, 4-5

[2] Au temps où se situe le narrateur, Mcxeta n'existe pas encore; la ville n'apparaît qu'au temps de Brat'man (cf. CK I, 2, 8).

[3] Lang 1956: p. 142.

[4] Garibian de Vartavan (Nazénie) 2009: p. 280-282, et planche XXIV.

[5] *Ibidem*, planche XXIII.

[6] Allen 1932, p. 52. 60. Lerner 2004: p. 60-66, analyse en détail les données de CK sur les juifs du Kartli. Cf. Aleksidze 1992.

et historiques du Kartli, deux changements de population: les Bun-Turks s'effacent devant les Kartvèles et les Huns devant les juifs. Ainsi, se trouvent mises côte à côte les deux nations appelées à réaliser les plans de la Providence : juifs et Géorgiens.

La mention des fils de Lot, chassés par Alexandre dans la terre de K'edar, serait sûrement moins énigmatique, si nous étions sûrs du sens de ce dernier toponyme. La Bible nous apprend que K'edar est le pays du deuxième fils d'Ismaël, chez les Arabes.[1] Mais le rédacteur de C3E l'entendait peut-être autrement. En effet, on lit dans le Psautier:[2] «Malheureux que je suis de séjourner dans Mesek, de demeurer sous les tentes de K'edar». Cette fois-ci K'edar est associé à Mesek ou à Meshech, qui pourrait évoquer le Meskheti, pays des Meskhes, population proche des Karvèles.

À l'intérieur même de notre chronique (CK X), sainte Nino, exorcisant les cohortes de démons qui entravent la mise en place de la «Colonne Vivante », leur ordonne : « Repartez pour les ténèbres du nord, les montagnes de K'edar!». Dans la conception archaïque du monde[3], la chaîne du Grand Caucase marque la limite septentrionale des terres, juste au bord de l'Océan qui les entoure. On dirait presque que la racine sémitique *kdr* est superposable au géorgien črd-*il* « ombre, ténèbres », črd-*il-o* « nord »[4]. C'est pourquoi la Géorgie est souvent qualifiée de «terre du nord».[5]

De même que Lot,[6] fuyant le soufre et le feu du ciel projetés sur Sodome et Gomorrhe, se réfugie au sommet d'une montagne et se terre dans une grotte sombre, où ses deux filles lui donnent une descendance masculine,[7] Alexandre chasse devant lui des hordes épouvantées et pénètre dans le «pays de l'ombre» – épithète poétique désignant ici le Kartli –, où il est horrifié par les mœurs des Turcs aborigènes.

Les populations que le chroniqueur nomme « tribus des fils de Lot » ne font sûrement pas partie de ces sauvages, car Lot et sa descendance, les Moabites, ne sont pas des réprouvés. Leur parenté avec Abraham leur vaut la protection de l'Éternel. Ils font plutôt figure de précurseurs des juifs du Kartli, envoyés par la Providence pour instiller la foi chez les Kartvèles.

*

Retracer le commencement, c'est esquisser l'image de l'avenir. Car l'origine est la matrice du destin.

---

[1] Gn 25, 13; Is 21, 16-17.
[2] Ps 120, 5.
[3] Mahé 2009: p. 180-181, où l'on trouvera une reproduction de la « Carte anglo-saxonne du X^{e} siècle»
[4] Lerner 2004: p. 82.
[5] Agathange § 780; Movsēs Xorenac'i I, 10; CK II: par exemple, «Le royaume du nord, celui de Mcxeta»; «Dieu a jeté les yeux sur un abîme de la terre du nord»; «le Prince Cosmocrator (…) s'enfuit, couvert de honte, vers les montagnes du nord et les lieux de ténèbres» .
[6] Avec ses filles et son épouse, qui, parce qu'elle s'est retournée par imprudence, est changée en statue de sel.
[7] Gn 19, 30-38.

Ainsi, quoique la «Liste des rois païens» forme une composante narrative, bien antérieure à C3E, et remonte sans doute à l'oralité, le rédacteur du texte la présente d'une façon qui prépare déjà la suite de son récit : l'arrivée des juifs au Kartli,[1] la suppression des idoles et la christianisation du pays.

Bien que l'«Histoire primitive du Kartli», qui sert de prologue à la Liste, intègre des traditions orales sur l'ancien paganisme, elle esquisse subtilement, à l'aide de noms bibliques, une interprétation typologique du peuplement de la Géorgie jusqu'à la conversion : les Kartvèles succèdent aux Bun-Turcs, les juifs aux Khazars, et les chrétiens aux juifs.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, la Liste royale de CK n'est pas tirée de Leont'i Mroveli, mais d'une source commune aux deux œuvres. Par conséquent, il n'y a pas de raison de supposer que C3E soit de beaucoup ultérieure au dernier fait datable qu'elle mentionne: la victoire d'Héraclius sur les Perses en 628.

En revanche, le Dossier sur Nino[2] peut être daté du début du IX^{e} siècle d'après la liste des catholicos incluse dans NSin50. Naturellement ce Dossier a été rédigé tout exprès pour accentuer la dimension prophétique de C3E et le rôle primordial des juifs de Mcxeta. À cette époque, la figure de David commence à prendre une signification politique dans les prétentions généalogiques des Bagrat'ioni et leurs efforts pour restaurer le royaume géorgien.

Néanmoins, quand s'élabore l'historiographie royale de VK, les commanditaires Bagrat'ioni choisissent d'intégrer à la collection officielle des chroniques, non pas CK (C3E + Dossier), mais la réécriture de Leont'i Mroveli, chronologiquement plus explicite et plus claire. C'est ainsi que CK a été reléguée dans une couche archaïque et résiduelle de l'historiographie géorgienne. Alors que Brosset a traduit VK, dès le milieu du XIX^{e} siècle, d'après l'édition du roi Vaxtang, les quatre témoins de CK actuellement connus n'ont été retrouvés que plus tard.[3] Voilà pourquoi ils n'ont pas encore pleinement dévoilé leur profonde originalité.

ABRÉVIATIONS

CK = Conversion du Kartli
C3E = Chronique des trois empereurs
VK = Vie des rois du Kartli

[1] CK I, 2, 12.
[2] CK II-XV.
[3] 1888 (Šat'berd), 1903 (Č'eliš) et 1996 (N/Sin.geo48 et N/Sin.geo50)

BIBLIOGRAPHY

Abuladze 1963 [ed.] = Abuladze I., *Dzveli kartuli agiograpiuli lit'erat'uris dzeglebi* (*Monuments de la littérature hagiographique géorgienne ancienne, MHG*), t. 1, Tbilisi (Académie), 1963 [en géorgien].

Aleksidze 1992 = Aleksidze Z., "La mission providentielle des juifs de Géorgie, selon l'Église géorgienne apostolique », *Iveria* 1, 1992, p. 37-43 [en géorgien].

Aleksidze 1996 = Aleksidze Z., «The New Recensions of the 'Conversion of Georgia' and the 'Lives of the 13 Syrian Fathers' Recently Discovered on Mt Sinai», Il Caucaso: Cerniera fra culture *dal Mediterraneo alla Persia*, Spoleto, t. 1, 1996, p. 409-426.

Aleksidze 2000 = Aleksidze Z., «La construction de la Kleisoura d'après le nouveau manuscrit sinaïtique N 50 », *Travaux et Mémoires* (Collège de France) 13, 2000, p. 673-682.

Aleksidze 2002 = Aleksidze Z., "Four Recensions of the Conversion of Georgia (Comparative Study)", in W. Seibt, *Die Christianisierung des Kaukasus*, Vienne (Oesterreichische Akademie der Wissenschaften), 2002, p. 9-16.

Aleksidze 2014 = Aleksidze Z., «The Place of Georgia Between the Civilizations of East and West in the View of Two Medieval Georgian Authors »**,** dans *Mélanges Jean-Pierre Mahé*, Travaux et Mémoires 18, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Paris (ACHByz), 2014, p. 1-8 .

Aleksidzé-Mahé 2001 = Aleksidzé Z., Mahé J.-P., *Le nouveau manuscrit géorgien sinaïtique NSin 50, édition en fac-similé*, CSCO 586, Louvain (Peeters), 2001.

Allen 1932 = Allen W.E.D, *History of the Georgian People*, Londres, 1932.

Darinsky 1900 = Darinsky A., *Die Familie bei den kaukasischen Völkern*, Stuttgart, 1900.

Garibian de Vartavan (Nazénie) 2009 = *La Jérusalem nouvelle et les premiers sanctuaires chrétiens de l'Arménie*, Érévan (Isis Pharia)

Lang 1956 = Lang D.M., *The Lives and Legends of Georgian Saints*, Londres (George Allen and Unwin Ltd), New York (The Macmillan Company), 1956.

Lerner 2004 = Lerner C., *The Wellspring of Georgian Historiography. The Early Medieval Historical Chronicle* The Conversion of Kartli *and* The Life of St Nino, Londres (Bennett and Bloom), 2004.

Mahé 2009 = Mahé J.-P., «À la conquête du centre: géographie et révélation dans le Caucase chrétien», dans Jean-Marie Durand et Antoine Jacquet, *Centre et périphérie. Approches nouvelles des orientalistes*, Cahiers de l'Institut du Proche-Orient ancien du Collège de France, Paris (Jean Maisonneuve), 2009, p. 179-195

Mahé 2019 = Mahé J.-P., «L'évêque arménien Israyēl, missionnaire chez les Huns (681-682) : Pastorale et géopolitique dans le Nord-Est caucasien à la fin du VII^{e} siècle», dans André Binggeli, Vincent Déroche, *Mélanges Bernard Flusin*, Travaux et Mémoires 23/1, 2019, p. 481-496.

Martin-Hisard 1997 = Martin-Hisard B., «Jalons pour une histoire du culte de sainte Nino (fin IV^{e}-XIII^{e} s.)», dans Jean-Pierre Mahé et Robert W. Thomson, *From Byzantium to Iran. Armenian Studies in Honour of Nina G. Garsoïan*, Atlanta (Scholars Press), 1997, p. 53-80.

Pätsch (1975 [trad.] = Pätsch G., «Die Bekehrung Georgiens. Mokcevay Kartlisay (Verfasser unbekannt) », *Bedi Kartlisa* 33, 1975, p. 288-337.

Preud'homme 2019 = Preud'homme N., *Rois et royauté en Ibérie du Caucase. Entre monde romain et monde iranien, de l'époque hellénistique au début du V^e^ siècle de notre ère*, Thèse de Sorbonne-Université PSL (07. 12. 2019), Paris

Rapp, 2003 = Rapp Jr. S.H., *Studies in Medieval Georgian Historiography*, CSCO 601, Leuven (Peeters), 2003.

Rapp, 2014 = Rapp Jr. S.H., *The Sasanian World through Georgian Eyes*, Farnham (Ashgate), 2014.

Rapp-Crego 2006 = Rapp Jr. S.H., P. Crego = "The Conversion of Kartli. The Shatberdi Variant", *Le Muséon* 119, 2006, p. 169-226.

Thomson 1996 = Thomson R.W., *Rewriting Caucasian History*, Oxford (Clarendon Press), 1996.

Toumanoff 1963 = Toumanoff C., *Studies in Christian Caucasian History*, Washington (Georgetown University Press), 1963.

ნათია ჩანტლაძე
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ძველი სომხური წერილობითი წყაროები პეტრე იბერის შესახებ

მეხუთე საუკუნის ცნობილი ქართველი საეკლესიო მოღვაწის, პეტრე იბერის შესახებ ქართულ წერილობით წყაროებში ძალზე მწირი ცნობებია შემონახული. საერთოდ, მის შესახებ ცნობილია ძალიან ბევრიც და ამავდროულად ძალიან ცოტაც. მართალია, ჩვენამდე მოაღწია მისმა ბიოგრაფიამ, მაგრამ მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ბევრი ეპიზოდი ბოლომდე ცხადი არ არის. არაერთმნიშვნელოვანი შეფასება ჰქონდა მის საეკლესიო და სასულიერო მოღვაწეობას როგორც მისი თანამედროვეების, ისე გვიანდელი მოღვაწეების მხრიდანაც – მონოფიზიტური საეკლესიო დოგმის მიმდევრები მას ამ მრწამსის დამცველად და პროპაგანდისტად წარმოადგენენ – სხვადასხვა ავტორები სხვადასხვა მასშტაბით, ხოლო ქართულმა დიოფიზიტურმა ეკლესიამ იგი წმინდანად შერაცხა და ასე უწოდებდა მას: „მნათობი პალესტინისა და უფროისად ყოვლისა სოფლისა... სამკაული და სიქადული ქართველთა და მეოხი ყოვლისა სოფლისა“,[1] რაც გამორიცხავს მის მონოფიზიტობას.

პეტრე იბერის შესახებ ძირითად წყაროებს წარმოადგენენ თხზულებები, რომლებიც ბერძნულ ენაზე დაწერილა: ანონიმური „პეტრე იბერის ცხოვრება“,[2] ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორია“ და იოანე რუფუსის „პლერიფორიები“.[3] ყველა ეს თხზულება პეტრეს მოწაფეთა და განსაკუთრებულად დაახლოებულ პირთა მიერ იყო შექმნილი, მისი აღსრულებიდან მალევე – V-VI სს-ის მიჯნაზე, მაგრამ ჩვენამდე ორიგინალური სახით ვერ მოაღწიეს, არამედ მხოლოდ სირიული თარგმანებით და ამათგან მომდინარე ქართული (ქართულ ენაზე არსებობს ანონიმური „ცხოვრების“ ორი რედაქცია – მოკლე და ვრცელი, რომლებიც, სავარაუდოდ, XIII საუკუნეშია შექმნილი) და სომხური ტექსტებით.

---

[1] *ცხოვრება პეტრე იბერისა,* ძეგლები II, გვ. 213.

[2] ამ თხზულების ავტორობის თაობაზე განსხვავებული მოსაზრებებია გამოთქმული: ზოგი ზაქარია რიტორს – მიტილინელს მიიჩნევს, ზოგიც – იოანე რუფუსს (იხ. John Rufus*: The Lives of Peter the Iberian…,* Cornelia B.Horn – Robert R.Phenix//*ცხოვრება პეტრე იბერისა,* ლოლაშვილი).

[3] *Les plerophories* ..., F.Nau, p. 237-259, 337-392.

გარდა დასახელებული თხზულებებისა, განსაკუთრებით საყურადღებოა მიქაელ ასურის „ჟამთააღმწერლობა“[1] – XII საუკუნის სირიელი ავტორის მსოფლიო ისტორიის ტიპის ნაწარმოები, რომელიც შეიცავს მცირე თხრობას პეტრე იბერის ცხოვრების შესახებ და „პლერიფორიების“ შემოკლებულ რედაქციას. მართალია, მიქაელ ასურის ეს მონაცემები მთლიანად დამოკიდებულია ადრეულ სირიულ წყაროებზე, მაგრამ ჩვენთვის მნიშვნელოვანია, რადგანაც სწორედ ამ თხზულების წყალობით შემოვიდა პეტრე იბერი სომხურ სამწერლო ტრადიციაში.

ჩვენს ნაშრომში განვიხილავთ სომხურ წერილობით წყაროებს, რომლებშიც შემონახულია ცნობები პეტრე იბერის შესახებ: სირიულ და ქართულ წყაროებთან მათი შედარება-შეპირისპირებით კი გვინდა გამოვკვეთოთ ის ინფორმაცია, რომელიც დაცულია მხოლოდ სომხურ ტრადიციაში, ვნახოთ, რით განსხვავდება ის სირიული პირველწყაროებისგან, შემდეგ კი დავსვათ საკითხი ამ განსხვავებათა გაჩენის მიზეზებზე.

სომხურ ენაზე ჩვენამდე მოაღწია მოკლე ბიოგრაფიულმა ცნობამ პეტრე იბერის და სომეხთა აღმსარებლობის მიმართ მისი დამოკიდებულების შესახებ, აგრეთვე „პლერიფორიების“ მოკლე რედაქციამ. ორივე მათგანი ერთად დასტურდება მიქაელ ასურის „ჟამთააღმწერლობის“ სომხურ თარგმანში,[2] ხოლო „პლერიფორიები“ აგრეთვე გვხვდება ცალკე თხზულებად საღვთისმეტყველო ხასიათის კრებულებში, როგორიცაა, მაგ., „ეპისტოლეთა წიგნი“,[3] საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის აღმოსავლური ფონდის სომხურ კოლექციაში დაცული Arm. 130 ხელნაწერი (ამ შემთხვევაში თან ახლავს მოკლე ბიოგრაფიული ცნობაც, რომელიც ზემოთ ვახსენეთ), აგრეთვე ერევნის მატენადარანის კოლექციის Mat. 686, Mat. 1290, Mat.1396, Mat. 1712, Mat. 1770, Mat. 6686 ხელნაწერები.

როგორც არაერთხელ აღნიშნულა სამეცნიერო ლიტერატურაში, მიქაელ ასურის „ჟამთააღმწერლობის“ სომხური თარგმანი არსებითად განსხვავდება თავისი სირიული ორიგინალისგან, ხშირად სომეხი მთარგმნელი ამატებს ან სულაც ცვლის ტექსტს. ფ. ანთაბიანი მიიჩნევს და ჩვენ მას სავსებით ვეთანხმებით, რომ „მთარგმნელმა არა მხოლოდ შეამცირა და გაარედაქტირა სირიელი ავტორის თხზულება, არამედ „გაასომხურა“ ის.“[4] ამგვარადვე იყო შეცვლილი ეპიზოდებიც პეტრე იბერის შესახებ. სწორედ ამიტომ, ჩვენ მიქაელ ასურის თხზულების დედანს და მის სომხურ თარგმანს განსხვავებულ წყაროებად განვიხილავთ.

---

[1] *Chronique de Michele Syrien ...*, J-B. Chabot.

[2] თხზულება ორჯერაა გამოცემული: *Ժամանակագրութիւն 1870*; *Ժամանակագրութիւն 1871*;

[3] *Գիրք թղթոց*, էջ 510-525.

[4] Անթաբյան,*Վարդան Արևելցի*, էջ. 348.

მიქაელ ასური თავის „ჟამთააღმწერლობის“ მერვე წიგნში ქალკედონის კრების ისტორიისა და „პლერიფორიების“ გადმოცემის შემდეგ, მეთორმეტე თავში, რომელშიც თითქმის სიტყვასიტყვით მისდევს თავის დასახელებულ წყაროს – ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიას“, მოგვითხრობს, რომ თეოდოს იერუსალიმელის ყველა მომხრე იდევნებოდა, პეტრე იბერის გარდა, რომელსაც დედოფლის წყალობა იცავდა. „...ეს პეტრე იყო ივერთა მეფის ძე და მძევლად იყო მიცემული იმპერატორ თეოდოსისათვის. და უყვარდა ის მის ცოლს ევდოკიას მისი სათნოებისა და კეთილი საქმეებისათვის. გამწესებული იყო იმპერატორის ცხენების მოსავლელად. შემდეგ მან თავის ნათლია იოანესთან ერთად ქრისტეს მიუძღვნა თავისი ცხოვრება. მათი ხელით უფალმა კონსტანტინოპოლში მრავალი სასწაული მოავლინა და განითქვა სახელი მათი. ამიტომ გაიქცნენ ისინი პალესტინაში, რათა შეუმჩნეველნი ყოფილიყვნენ. მაგრამ იქაც ძალზე ცნობილნი გახდნენ. იმ დროს, როდესაც გაუჭირდა ეკლესიას, მოვიდა მაიუმას მოსახლეობა, ძალით შეიპყრო პეტრე და მიჰგვარა ის თეოდოსის, რათა დაედგინა ის მათ ეპისკოპოსად. შეძრწუნებული პეტრე უარზეა და თავს მწვალებელს უწოდებს. ამის გამგონე თეოდოსის ძალიან გაუკვირდა და თქვა: „შენი და ჩემი სამსჯავრო ქრისტეს წინაშე იქნება“. წმინდანი სასოწარკვეთილებამ შეიპყრო და თქვა: „ღმერთის წინაშე წარვსდგები არა როგორც მწვალებელი, არამედ როგორც ცოდვილი“. და თეოდოსიმ ხელი დაასხა მას ღაზის ეპისკოპოსად. როდესაც ესმა ეს იმპერატორ მარკიანეს და მის ცოლ პულქერეას, ბრძანეს მათ არ ედევნათ პეტრე. მაგრამ მაშინ, როდესაც დევნიდნენ ყველას და პეტრე კი ცხოვრობდა მშვიდად და მშვიდობით იმპერატორის ბრძანების წყალობით, გამოეცხადა მას ქრისტე, მკაცრად შეხედა და უთხრა: „როგორ პეტრე! მე მდევნიან ჩემს ერთგულ მსახურებთან ერთად და შენ მშვიდობით ხარ?“ პეტრემ შეინანა, დატოვა ღაზა და შეუერთდა დევნილებს.“[1]

სომხურ თარგმანში თხრობათა თანმიმდევრობა დარღვეულია: ჯერ მოცემულია პეტრეს ცხოვრების რამდენიმე დეტალი, შემდეგ კი „პლერიფორიები“.[2] აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ სომხურმა თარგმანმა ჩვენამდე ორი რედაქციით მოაღწია, რომლებიც იმდენად სხვაობენ ერთმანეთისაგან, რომ მკვლევართა ნაწილი ორ დამოუკიდებელ თარგმანზეც კი საუბრობს, თუმცა, ჩვენი აზრით, თარგმანი იყო ერთი და შემდგომში მოხდა მისი რედაქტირება-გადაკეთება[3]. ასეთი ვითარების გამო საჭიროდ მიგვაჩნია ორივე რედაქციის ტექსტების ცალ-ცალკე განხილვა, რადგან ჩვენთვის საინტერესო ეპიზოდებშიც არის მათ შორის საგულისხმო სხვაობები. პირველ რედაქციას პირობითად ვუწოდებთ

[1] *Chronique de Michele Syrien* ..., J-B. Chabot, p. 89-90.
[2] *Ժամանակագրութիւն 1870*, էջ 200, 202-223; *Ժամանակագրութիւն 1870*, էջ 172,174-206.
[3] ჩანტლაძე, *მიქაელ ასურის „ჟამთააღმწერლობის“*... .

იერუსალიმში 1870 წელს გამოცემულს და მეორეს კი იქვე 1871 წელს გამოცემულს.

პირველი: „ხოლო მარტო პეტრე ღაზელთა ეპისკოპოსის ერიდებოდათ, მისი უმეტესი სათნოების გამო, რომელზეც ამბობდნენ, რომ იყო ქართველთა მეფის ვაჟი, იყო კონსტანტინოპოლში მძევლად და რომელმაც შეისწავლა ბიბლიის წიგნები და მისდევდა მკაცრ მრწამსს. და იყო დიდებული. და ძალით გახადეს ის მღვდელი და *არქიეპისკოპოსი* პალესტინის, რომელიც იჯდა ღაზაში. და ვერავინ ბედავდა მას დაპირისპირებოდა. ამან მისწერა წერილი სომხებს და აქებდა მათ, რომ არ დაესწრნენ იმ კრებას და უთხრა, რომ როგორც ოდესღაც მაგ ქვეყანამ კიდობნით მისცა კაცობრიობის თესლი ამ ქვეყანას, მსგავსადვე უნდა მისცეს მართლმადიდებლობის თესლი მთელ მსოფლიოს. აწ მტკიცედ იყავით ქრისტეს ურყევ კლდეზე ჩემო საყვარელო შვილებო და ცხონებულ იყავით მარად“.[1]

მეორე: „ხოლო პეტრეს ერიდებოდნენ, ღაზის ეპისკოპოსს, რომელზეც ამბობდნენ, რომ ქართველთა მეფის ვაჟი იყო კონსტანტინოპოლში მძევლად და მისდევდა მკაცრ მრწამსს და იყო განთქმული სათნოებით და ძალით გახადეს *ეპისკოპოსი.* და ეს დაუპირისპირდა მარკიანეს და დაწყევლა ის კრება, და წავიდა აღშფოთებული და ვერავინ გაბედა მას დაპირისპირებოდა მისი ყველაზე აღმატებული სათნოების გამო. ამ პეტრემ მისწერა სომხებს და აქებდა მათ, რომ არ დაესწრნენ იმ კრებას და ღიად განუცხადა: „ქალკედონში უარყვეს ქრისტე, თქვენ მტკიცედ იყავით თქვენი მამა-პაპების რწმენაში, რომელიც მოგემადლათ თქვენ უფლისაგან თქვენს ქვეყანაში, რამეთუ როგორც ოდესღაც კაცობრიობის თესლი მაქედან გავრცელდა მთელს ქვეყანაზე, მასევე თქვენთან იქნა დაცული მართალი სარწმუნოების თესლიც. და თქვენგან უნდა გავრცელდეს მრავალთა შორის. ცხონებულ იყავით ქრისტეს ურყევ კლდეზე, შვილნო ჩემნო“.[2]

როგორც დავინახეთ, ორივე რედაქცია, თუმცა ერთმანეთისგანაც მცირედ სხვაობს, სირიულ ტექსტთან შედარებით არსებით სიახლეებს გვთავაზობს: 1. პეტრე უშუალოდ ესწრება ქალკედონის კრებას, მეტიც – კრების მთავარ მონაწილეთა ჩამონათვალში მერვე ადგილზეა მოხსენიებული. ამას მეორე რედაქცია ამატებს, რომ პეტრე საჯაროდ უპირისპირდება იმპერატორს და დემონსტრაციულად, წყევით ტოვებს კრებას. 2. პეტრე წერილით მიმართავს სომეხ ერს და მას მართლმადიდებლობის საძირკვლად აცხადებს. 3. პირველი რედაქცია პეტრეს მთელი პალესტინის არქიეპისკოპოსად აცხადებს.

თუ შევაჯამებთ ამ ორი რედაქციის მონაცემებს, შევძლებთ ჩამოვაყალიბოთ საკუთრივ სომხური ვერსია პეტრე იბერის შესახებ თხრობისა: პალესტინაში იყო ფილისტიმელთა მეთაური, ღაზის ეპისკოპოსი //ან სრულიად პალეს-

[1] Ժամանակագրութիւն *1870,* էջ 202-203.
[2] Ժամանակագրութիւն *1871*, էջ 174-175.

ტინის არქიეპისკოპოსი, პეტრე ქართველი – „პეტროს ვირიაცი“, ქართველთა უფლისწული. ჭეშმარიტი საწმუნოების მგმობელებს მხოლოდ მისი ერიდებათ, ის ქალკედონის კრების ერთ-ერთი მთავარი მონაწილეა, იგი წინააღუდგება კრებას, უპირისპირდება თვით იმპერატორს, წყევით ტოვებს კრებას და ვერავინ ბედავს მის შეჩერებას. ამის შემდგომ ჭეშმარიტ სარწმუნოებას მხოლოდ სომეხთა შორის ხედავს და წერილობით აქებს და ამხნევებს მათ.

როგორც დავრწმუნდით, მიქაელის სირიულ დედანში ასეთი ცნობები არ გვაქვს. არც ჩვენთვის ცნობილ სხვა სირიულ წყაროებში დასტურდება მსგავსი მონაცემები. მაშ, რის საფუძველზე შეცვალა სომეხმა მთარგმნელმა ტექსტი.

ლოგიკური იქნებოდა, გვევარაუდა რაიმე სომხური წყაროს არსებობა, რომელსაც მთარგმნელი უპირატესობას ანიჭებს სირიულ დედანთან შედარებით. მით უფრო, რომ ერთ ანდერძში მთარგმნელი თავად აღიარებს, რომ ტექსტი გაარედაქტირა – სადღაც მოაკლო, სადღაც მოამატა სომხური თხზულებების მიხედვით („...და მრავალი გაუგებარი ჩვენ გავარკვიეთ, რისთვისაც ბევრი გამოვტოვეთ, რაც ჩვენთან მოიპოვებოდა და არ დავწერეთ, რამეთუ ზედმეტ შრომად ჩავთვალეთ, და [ისიც] იყო, რომ გავიმეორეთ სხვა წიგნებიდან მოკლედ, ადგილის შესავსებად და სტილის დასაცავად“).[1] საერთოდ, სომხურ მთარგმნელობით ტრადიციაში ხშირია დედნისადმი ასეთი თავისუფალი დამოკიდებულება, არ არის ადვილი ყველა რეალური წყაროს გამოვლენა, რომლებითაც მთარგმნელს უსარგებლია ხოლმე. ჩვენს შემთხვევაშიც საკითხის დასმა უფრო ადვილი აღმოჩნდა, ვიდრე მასზე პასუხის მოძებნა. ჩვენს ხელთ არსებულ მასალაში ვერ გამოვავლინეთ ის წყარო, რომლის საფუძველზეც მთარმნელმა პირველი ორი ცნობა ჩაამატა ტექსტში. რაც შეეხება მესამეს „...და ძალათი გახადეს ის მღვდელი და პალესტინის *არქიეპისკოპოსი*...“ თანხვედრა გვაქვს მხოლოდ „პეტრეს ცხოვრების“ ვრცელ ქართულ რედაქციაში: „ და დაასხნა ხელნი თჳსნი პატრიარქმან თავსა ზედა პეტრეს და აკურთხა იგი *მთავარეპისკოპოსად* ნებითა ღმრთისაჲთა“;[2] სხვა ყველა შემთხვევაში, თვითონ ამავე ტექსტებშიც კი, პეტრე მხოლოდ ეპისკოპოსად სახელდება. ცხადია, ეს არაა საკმარისი იმისათვის, რომ ვამტკიცოთ, თითქოს სომეხი მთარგმნელი იცნობდა ქართულ „ცხოვრებას“, მაგრამ თუ ეს მართლაც ასე იყო, ეს დააზუსტებდა ქართული ცხოვრების შექმნის დროს, რადგან სომხური თარგმანის შესრულების დრო ზუსტადაა ცნობილი – 1246 წ.

რაც შეეხება დანარჩენ ეპიზოდებს, ჩვენი აზრით, ისინი თავად სომეხი მთარგმნელის შეთხზული უნდა იყოს. მისი მიზანი შემდეგია: წარმოადგინოს პეტრე იბერი კიდევ უფრო გავლენიან, მონოფიზიტობისათვის უფრო მეტად შეურიგებელ მებრძოლად და სომხური აღმსარებლობის თაყვანისმცემლად, ვიდრე ეს სირიულ ტექსტებშია მოცემული. ეს კი სავსებით შესაძლებელი და

[1] Ժամանակագրութիւն *1870,* էջ 41.

[2] *ძველი ქართული...*, გვ. 240.

ლოგიკურია, თუ იმდროინდელ ისტორიულ ვითარებას გავითვალისწინებთ, – XIII ს-ის ორმოციან წლებში საქართველო ჯერ კიდევ დომინირებს პოლიტიკურ ასპარეზზე, გარკვეულ ზეწოლას ახდენს სომეხთა ეკლესიაზე და ჩვენ ვაკვირდებით ქართულ-სომხური კონფესიური დავის მორიგ ეტაპს, რაზეც არა ერთი თანადროული სომხური თუ ქართული წყარო მოგვითხრობს. აი, ასეთ ვითარებაში მიქაელ ასურის „ჟამთააღმწერლობის“ სომეხი მთარგმნელი გებულობს მონოფიზიტთა დამცველ, აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესიის მეტად გავლენიან და პატივცემულ პირზე, ეროვნებით ქართველზე, თანაც სამეფო ოჯახის წარმომადგენელზე. სრულიად ბუნებრივად გვეჩვენება, რომ მან სცადა ამ ძლიერი არგუმენტის გამოყენება სომეხთა სარწმუნოების გასამართლებლად ქართველებთან კამათში, მით უფრო, თუ მან ისიც იცოდა, რომ ქართულმა ეკლესიამ სწორედ ამ დროს მოახდინა პეტრე იბერის კანონიზაცია – წმინდანად შერაცხა ის.

ახლა კი თვალი გავადევნოთ, თუ როგორ იცვლებოდა „პლერიფორიების“ ტექსტი ჯერ სირიულ (იოანე რუფუსის, მიქაელ ასურის დასახელებული თხზულებები) და შემდგომ სომხურ ტრადიციაში (მიქაელ ასურის „ჟამთააღმწერლობის“ სომხური თარგმანის ორივე რედაქცია და მათგან მომდინარე ვერსიები, რომლებიც სხვადასხვა კრებულებშია გადანუსხული) და ვნახოთ, დაადასტურებს თუ არა ეს ზემოთ გამოთქმულ ვარაუდს. აქვე ვიტყვით, რომ ქართულად ეს თხზულება არ უთარგმნიათ.

სიტყვა „პლერიფორია“, რომელიც სირიული რედაქციების სათაურადაა გატანილი, ბერძნულია πληροφορια და ნიშნავს „სრულ დაჯერებულობას“ (<πληροφορεώ-სრულად დაარწმუნო), ასე მოიხსენიება ეს თხზულება სამეცნიერო ნაშრომებშიც. თავისი სტრუქტურით იგი წარმოადგენს თხრობათა ნაკრებს, ერთი იდეით – ქალკედონის „ბოროტი“ კრების მხილება, და ერთი პიროვნების – პეტრე იბერის, ირგვლივ გაერთიანებულს. იოანე რუფუსთან ტექსტი იწყება ვრცელი სათაურით – „პლერიფორიები, ანუ მოწმობა და მხილება მოვლენილი ღმერთის მიერ წმინდანებისთვის ორი ბუნების წვალებისა და განდგომის შესახებ, რასაც ადგილი ჰქონდა ქალკედონში. და ეს თხზულება დაიწერა პეტრე იბერის ერთ-ერთი მოსწავლის მიერ, სახელად იოანე ბეთ რუფინი ანტიოქიიდან, მაიუმის ეპისკოპოსი ღაზაში.“[1] მიქაელ ასურმა, ეს თხზულება თავის „ჟამთააღმწერლობაში“ დამოუკიდებელ – მერვე წიგნის მეთერთმეტე თავად შეიტანა შემდეგი სათაურით: „ჩვენ ვწერთ პლერიფორიებს, ანუ ჭეშმარიტ მოწმობას, ზუსტ აღწერას და ამოკრეფილს მამა იოანეს მიერ აღიარებული წიგნებიდან, რომელიც იყო მამა პეტრე იბერის მოწაფე, და რომელიც სული წმინდას მხილებით ნათლად აჩვენებს, რომ ქალკედონის უწმინდური კრება მოხდა სამართლიანობის რისხვასა და ღვთისგან განდგომაში.“[2]

[1] *Les plerophories ...*, F. Nau, p. 237.
[2] *Chronique de Michele Syrien ...*, J-B. Chabot, p. 69.

რაც შეეხება სომხურ რედაქციებს, დედნისეულ სათაურს – „პლერიფორიებს“, აქ ვერ ვხვდებით, ნუსხათა უმრავლესობა იმეორებს მიქაელ ასურის სომხური თარგმანის ან პირველი, ან მეორე რედაქციის დასათაურებას: „[თქმული] იოანე მარტომყოფელისა და წინასწარმეტყველის, ქართველთა ეპისკოპოსის, პეტრეს, მოწაფის მიერ [მასზედ], რომ იყო უკანონო და ამპარტავანი ქალკედონის კრება, ღვთის რისხვისგან და შეცდომით და არა სული წმიდისაგან, როგორც ნიკეაში, კონსტანტინოპოლსა და ეფესოში. და მოწმობენ ამას წმინდანთა წინასწარმეტყველებანი, რომლებიც იყო კრებამდე და მის შემდგომ.“[1] რამდენიმე მათგანი საკუთარ ახალ ვარიანტს ქმნის, მაგალითად, „ეპისტოლეთა წიგნი: „ჭკუის დამარიგებელი სიტყვანი სარწმუნოებისათვის, რომლებიც გამოუცხადა სული წმიდამ ღვთისმოყვარე მამებს, სასარგებლონი სხვადასხვა დროს“;[2] ან მატენადარანის კოლექციის Mat. 686: „ნათელხილვა და წინასწარმეტყველება ქალკედონის კრებისა, რომელიც წმინდა მამებმა და განდეგილებმა იხილეს...“[3]

რაც შეეხება ტექსტის სტრუქტურას. „პლერიფორიები“ იოანე რუფუსთან წარმოდგენილია 89 თხრობის სახით. თითოეული მათგანი კი პეტრე იბერთან დაკავშირებულ ერთგვარ წინასწარმეტყველებას წარმოადგენს, ქალკედონის კრების საბედისწერო შედეგების თაობაზე. პეტრე იბერი ხან ამ თხრობათა უშუალო მონაწილეა, ხან მათი მთხრობელი, ხანაც ის, ვისაც მოუთხრობენ. „პლერიფორიების“ მიქაელისეული ვერსია უფრო მოკლეა – გარდა იმისა, რომ 89 თხრობის ნაცვლად აქ 72-ია, თავად თხრობებიც უფრო მოკლეა და მათი ნუმერაციაც არ არის იგივე, – დედნისეული ერთი თავი ორადაა გაყოფილი (მაგალითად, დედნისეული მე-10 თავი მიქაელთან ორად არის გაყოფილი), ან ორი თხრობაა გაერთიანებული (მაგალითად, დედნისეული მე-12 და მე-13 თხრობები მიქაელთან მე-13 თავშია მოყოლილი), ზოგიც გამოტოვებული (მაგალითად, 22-ე თავი). ვფიქრობთ, ტექსტის შემოკლება და რედაქტირება თავად მიქაელს უნდა მოეხდინა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მიუხედავად შეტანილი ცვლილებებისა, თხრობათა ძირითადი შინაარსი და სულისკვეთება უცვლელადაა ასახული. ავტორი უბრალოდ ტოვებს მისი თვალსაზრისით უმნიშვნელო დეტალებს და ასე ამოკლებს ტექსტს. ხაზი გვინდა გავუსვათ იმასაც, რომ მიქაელის ვერსიაში ნაკლებად იგრძნობა, რომ ამბავს თვითმხილველი ყვება (რაც კიდევ უფრო შესამჩნევია სომხურ ვერსიებში), ზოგჯერ აღარ ჩანს, რომ რომელიმე ამბავი პეტრე იბერს უშუალოდ უკავშირდება, დაკარგულია მისი ბიოგრაფიის საინტერესო დეტალები (22-ე თავში, რომელსაც მიქაელ ასური მთლიანად ტოვებს, იოანე რუფუსი გვიყვება, როგორ არ ურჩია მას პეტრე

[1] Ժամանակագրութիւն *1871*, էջ 176.
[2] Գիրք թղթոց, էջ 510.
[3] Mat. 686, 218v.

იბერმა იმპერატორ ზენონის მიერ შეწყალებულ მონოფიზიტ პატრიარქს, პეტრე ანტიოქიელს, მკაწვრალს, ხლებოდა ანტიოქიაში).

სომხურ ტრადიციაში „პლერიფორიები“ სწორედ მიქაელ ასურის „ჟამთააღმწერლობის“ სომხური თარგმანის წყალობით მოხვდა (არც ამ თარგმანში, და არც სხვა სომხურ ვერსიებში არ ჩანს, რომ მათი ავტორები იცნობენ იოანე რუფუსის თხზულებას) და უფრო მეტიც, მხოლოდ ამ თხზულების ფარგლებში იცნობს ის პეტრე იბერის პიროვნებასაც. შემდგომში ეს თხზულება გასცდა „ჟამთააღმწერლობის“ ფარგლებს და დამოუკიდებლად დამკვიდრდა სომხურ თეოლოგიურ მწერლობაში, – როგორც ჩანს, „პლერიფორიების“ ტექსტის შინაარსი და იდეოლოგია სომეხ მწიგნობრებს იმდენად მოეწონათ, რომ მათ ის ამოიღეს მიქაელ ასურის ნაწარმოების სრული ტექსტიდან და როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ბევრჯერ გადანუსხეს სხვადასხვა საღვთისმეტყველო კრებულებში.

საგულისხმოა, რომ ამ გადანუსხვის პროცესში სომხურ ტექსტებში სხვადასხვა სახის ცვლილებები განხორციელდა: იცვლებოდა სათაური, თხრობათა ნუმერაცია, ცალკეულ ისტორიათა მოცულობა და შინაარსი. ამჯერად დეტალურად არ გავყვებით ყველა მათგანს, ეს ცალკე შესწავლის თემაა, დავაკვირდებით მხოლოდ იმას, იცვლება თუ არა პეტრე იბერის წარმოჩენა ამ ტექსტებში და თუ იცვლება – როგორ. მაგრამ სანამ ამას გავაკეთებდეთ, შევეცდებით დავალაგოთ სომხური ვარიანტები ერთმანეთთან მიმართების თვალსაზრისით.

როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, „პლერიფორიები“ სომეხმა მწიგნობრებმა გაიცნეს მიქაელ ასურის თხზულებიდან და არა სხვა წყაროდან, ამიტომაც თხზულების პირველ სომხურ რედაქციად უნდა ჩაითვალოს „ჟამთააღმწერლობის“ სომხური თარგმანი. ამ თარგმანის ორივე რედაქციისა და სხვა სომხური ნუსხების შედარების შედეგად აღმოჩნდა, რომ ზოგი მათგანი მომდინარეობდა ერთი რედაქციიდან, ზოგი კი – მეორედან. მაგალითად, „ეპისტოლეთა წიგნში“ წარმოდგენილი „პლერიფორიების“ ტექსტი ისევე, როგორც მატენადარანის კოლექციის Mat. 686 და Mat. 1196 მიჰყვება პირველ რედაქციას, ხოლო ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის კოლექციის Arm. 130 და მატენადარანის კოლექციის Mat. 1290, Mat. 1518, Mat. 1712 და Mat. 1770 – კი მეორეს. რაიმე განსხვავებული, ახალი ვარიანტი ტექსტისა, ჩვენ ვერ მოვიძიეთ. აქვე შევნიშნავთ, რომ შესწავლილ ნუსხებში სტაბილურად მხოლოდ ორი რედაქციის არსებობის მიუხედავად, თხრობათა ნუმერაცია თითქმის ყველგან სხვაობს. ამ ფაქტს ყურადღება ჯერ კიდევ ლ. მელიქსეთ-ბეგმა მიაქცია და შეეცადა ნუსხათა დაჯგუფებას სწორედ ამ ნიშნის მიხედვით[1]. თუმცა, ჩვენი აზრით, ეს არ შეიძლება იყოს ის მარკერი, რომლითაც კლასიფიკაცია შეიძლება მოხდეს.

[1] მელიქსეთ-ბეგი, *სომხური „ეპისტოლეთა წიგნის“ ახალი ვარიანტი …*, გვ. 62-79.

ვფიქრობთ, ამ განსხვავებათა მიზეზი შემდეგნაირად უნდა აიხსნას: საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის Arm. 122 ხელნაწერში, რომელშიც მიქაელ ასურის „ჟამთააღმწერლობაა“ შემონახული (პირველი რედაქციის ტიპისა), „პლერიფორიების“ თხრობათა დიდი ნაწილი საერთოდ არ არის დანომრილი ან მკაფიოდ გამოყოფილი, ნუმერაცია იწყება მეცამეტე თხრობიდან.[1] ჩვენი აზრით, ეს არ იქნებოდა ერთეული შემთხვევა და ასეთი დედნის ქონის პირობებში გადამწერები თვითონ დანომრავდნენ თხრობებს, რის შედეგადაც უნდა მიგვეღო თხრობათა ნუმერაციის არსებული მრავალფეროვნება.

რაც შეეხება შინაარსობლივ ცვლილებებს, როგორც სომხური რედაქციების ტექსტოლოგიურმა ანალიზმა აჩვენა, ამ შემთხვევაშიც სომეხი მთარგმნელი საკმაოდ არსებითად ჩაერია ტექსტში. მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს: თხზულების პირველივე თხრობა, რომელიც ნესტორ ანტიოქიელის დაცემაზე გვიყვება, მთარგმნელმა შეკვეცა, მოაცილა ბოლო ნაწილი, საიდანაც ირკვევა, რომ პეტრე იბერი პირადად იცნობდა მას და ჩაანაცვლა ის ზოგადი ფრაზით:

მიქაელი: „...დიაკვნებმა და ხუცესებმა [ნესტორი] შეიყვანეს სადიაკვნეში. **შემდეგ უდიდესი ნაწილი ხალხისა განეშორა მის ზიარებას, განსაკუთრებით სასახლის კარის ხალხი და მეც [პეტრე], თუმცა მისგან დიდად პატივცემული ვიყავი.“**[2]

სომხური (მეორე რედაქცია): „....ააყენეს დიაკვნებმა, წაიყვანეს თავის საცხოვრებელში. **და ეს იყო დასაწყისი წმინდა ეკლესიის ამღვრევისა და არეულობისა.**“[3]

მიქაელ ასურის მეცამეტე თხრობას მთარგმნელმა მოაკლო პეტრე იბერის ხსენება, რატომღაც შეცვალა პავლეს ასაკი და დაამატა საკუთარი დასკვნა:

მიქაელი: „**მამა პეტრე და მამა ესაია ერთად საუბრობდნენ.** მამა ესაიამ მოყვა, რომ მამა პავლემ თებედან, რომელიც 120 წლისა იყო, მას უთხრა: „20 წლის შემდეგ ადგილი ექნება ეპისკოპოსების განდგომას, რომელიც იქნება გამოწვეული უღმრთო იმპერატორის მარკიანეს მიერ, რომელიც იმეფებს ექვსი წელი და შემდეგ მოკვდება“.[4]

სომხური (მეორე რედაქცია): „თქვა მამა ესაიამ: „მითხრა მე მამა პავლე ეთიოპელმა, რომელიც იყო ასათი წლის, რომ ოცი წლის შემდეგ იქნებაო დიდი შფოთი მარკიანეს მიერ, რომელიც იმეფებს ექვსი წელი. **და შემდეგ იქნება მცირედი მშვიდობა ეკლესიისა და დაუბრუნდებიან კვლავ იმავე ბოროტებას ცრუ ქრისტემდე.**“[5]

---

[1] Arm 122,65r-67v.

[2] *Chronique de Michele Syrien* ..., J-B. Chabot, p. 69.

[3] Ժամանակագրութիւն *1871,* էջ 176. ორივე სომხური რედაქცია თითქმის სიტყვასიტყვით მიჰყვება ერთმანეთს, ამიტომ ვიმოწმებთ მხოლოდ ერთ რედაქციას.

[4] *Chronique de Michele Syrien* ..., J-B. Chabot, p. 72.

[5] Ժամանակագրութիւն *1871*, էջ 181. ორივე სომხური რედაქცია თითქმის სიტყვასიტყვით მიჰყვება ერთმანეთს, ამიტომ ვიმოწმებთ მხოლოდ ერთ რედაქციას.

ასეთი მაგალითი ბევრია, ამიტომაც მათ საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სომხურ რედაქციებში აქცენტი პეტრე იბერის პიროვნებაზე კიდევ უფრო შესუსტებულია (თხრობათა დამაკავშირებელი ფრაზები, რომლებიც მათ პეტრე იბერის პიროვნების ირგვლივ აერთიანებს – „როგორც მოგვითხრო ჩვენ ჩვენმა მამამ..., მამა პეტრემ..., ნეტარმა მამა პეტრემ... და სხვა, ხშირად ამოღებულია და ამბის გადმოცემა უშუალო მონაწილეების ხსენებით იწყება); თვითმხილველის თხრობა პირველ პირში ჩანაცვლებულია მესამე პირში ფორმალური, პიროვნულ ემოციებსა და შთაბეჭდილებებს მოკლებული გადმოცემით. სომეხ მთარგმნელს აგრეთვე ხშირად ეშლება თხრობათა პერსონაჟების სახელები, მოვლენათა გეოგრაფია, ხან კი ისე ამოკლებს ტექსტს, ან პირიქით, ამატების მისი აზრით აუცილებელ დეტალებსა თუ კომენტარებს, რომ თხრობა ბუნდოვანი და ზოგჯერ გაუგებარიც კი ხდება.

ამგვარად, თუ გავადევნებთ თვალს, როგორ იცვლებოდა „პლერიფორიების“ ტექსტი იოანე რუფუსის სირიული თარგმანიდან გადმოღებულ მიქაელ ასურისეულ ვერსიაში და აქედან კი სომხურ თარგმანსა და მის ნუსხებში, დავინახავთ, რომ ამ პროცესის შედეგად თხზულება ძალზედ შემცირდა, დიდწილად დაკარგა თვითმხილველის მიერ ამბის გადმოცემის ეფექტი, შესუსტდა აქცენტი პეტრე იბერის პიროვნებაზე, თხრობებს მოაკლდა ბევრი მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი დეტალი. ყოველივე ეს კი ცხადად გვაჩვენებს, როგორ ამუშავებდნენ ტექსტს სხვადასხვა ავტორები საკუთარი მიზნებისთვის, როგორ აქცევდნენ მას რიტორიკულ და დიდაქტიკურ იარაღად.

მიღებული შედეგების შუქზე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სომეხმა ავტორებმა პეტრე იბერი გაიცნეს მიქაელ ასურის „ჟამთააღმწერლობის“ წყალობით, როგორც პალესტინაში მოღვაწე ქართველი უფლისწული, რომელიც არ უჭერდა მხარს ქალკედონის კრებას. სომხურ თარგმანში მათ კიდევ უფრო გააზვიადეს მისი ანტიქალკედონური პოზიცია და მიაწერეს მას სომეხთა, როგორც სამაგალითო მართლმადიდებლების, განსაკუთრებული პატივისცემა. „პლერიფორიების“ ნაწილში მთლიანობაში შეასუსტეს აქცენტი პეტრე იბერის პიროვნებაზე, მაგრამ იზრუნეს მისი, როგორც მონოფიზიტის რეპუტაციაზე – მიჩქმალეს ნესტორ ანტიოქიელთან ახლობლობის ფაქტი; მოგვიანებით კი, ეს თხზულება ცალკე გამოყვეს (ყოველთვის აღარც უსვამდნენ ხაზს პეტრე იბერის სახელთან მის კავშირს) და ანტიქალკედონური პოლემიკის ნაწილად აქციეს.

დამოწმებული ლიტერატურა

მელიქსეთ-ბეგი, *სომხური „ეპისტოლეთა წიგნის“ ახალი ვარიანტი* = მელიქსეთ-ბეგი ლ., სომხური „ეპისტოლეთა წიგნის“ ახალი ვარიანტი და პეტრე იბერიელის მოწაფე იოანე მაიუმელი, *საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XI B,* გვ. 62-79.

ცხოვრება პეტრე იბერისა, ძეგლები II = ცხორებაჲ პეტრე ქართველისაჲ, *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები (XI-XVI სს.)*, წიგნი II, ილ. აბულაძის რედაქციით, თბილისი, 1967.

ცხოვრება პეტრე იბერისა, *ლოლაშვილი* = *ცხოვრება პეტრე იბერისა,* ასურული რედაქცია გერმანულიდან თარგმნა, გამოკვლევა, კომენტარები და განმარტებითი საძიებელი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა, თბილისი, 1988.

ჩანტლაძე, *მიქაელ ასურის „ჟამთააღმწერლობის“…* = ჩანტლაძე ნ., მიქაელ ასურის „ჟამთააღმწერლობის“ სომეხი მთარგმნელ-რედაქტორების ცნობები საქართველოს შესახებ, „აღმოსავლეთმცოდნეობა“, N2, თბილისი, 2013.

John Rufus: *The Lives of Peter the Iberian... =* John Rufus: *The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus,* Edited and Translated with an Introduction and Notes by Cornelia B. Horn and Robert R. Phenix Jr., Society of Biblical Lit., 2008.

Les plerophories de Jean, *M. l'abbe F. Nau = Les lplerophories de Jean*, eveque de Mayouma, par M. l'abbe F. Nau, Revue de l'Orient Chretien, #3, (1898).

Chronique de Michele Syrien, *J-B. Chabot = Chronique de Michele Syrien patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199).* Introduction et Table, par J-B. Chabot, Paris, 1924.

Ժամանակագրութիւն 1870 = Տէառն Միխայէլի Պատրիարքի ասորւոց Ժամանակագրութիւն, Յերուսաղէմ, 1870.

Ժամանակագրութիւն 1871 = Ժամանակագրութիւն Տէարն Միխայելի ասորւոց պատրիարքի, հանեալ ի հնագոյն գրչագրէ, Յերուսաղէմ, 1871.

Անթաբյան, Վարդան Արևելցի = Անթաբյան Փ.Փ., Վարդան Արևելցի, Երևան, 1987.

გამოყენებული ხელნაწერები:

Arm. 130, 2r-35v; Arm. 122, 64v-76r; Mat. 686, 218v-222v; Mat. 1290, 242v-243v; Mat. 1396, 2v-3v; Mat. 1518, 39v-45v; Mat. 1712, 216r-232v; Mat. 1770, 90v-92v, 92v-93v.

Natia Chantladze
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

OLD ARMENIAN LITERARY SOURCES ON PETER THE IBERIAN

Summary

The main sources about Peter the Iberian were written in Greek: anonymous *Life of Peter the Iberian*, Zacharias Rhetor's *Ecclesiastical History*, and John Rufus' *Plerophories*, preserved only in Syriac translations and Georgian (there exist two Georgian editions for the *Life of Peter the Iberian*) and Armenian versions originating from them.

Another noteworthy source is the *Chronicle* by Michael the Syrian. The 12th century author's writing, which is a kind of world history, contains a small narration about Peter the Iberian's life and a shortened version of the *Plerophories*. Even though, Michael the Syrian's data is entirely dependent on earlier Syriac sources, it is important for us, because it is thanks to this work that Peter the Iberian entered the Armenian theological tradition.

The main subject of this paper is to analyze the reference to Peter the Iberian preserved in the Armenian literary sources and compare them to the data of the Syriac and Georgian texts in order to emphasize the information which is preserved only in the Armenian tradition; to see how it differs from the Syriac origin, and after this, to evaluate the reasons for these differences.

In Armenian, a short biographical narrative about Peter the Iberian and his attitude towards the Armenian faith has been preserved, as well as a short version of the *Plerophories*. Both of them can be found in Michael the Syrian's *Chronicle*'s Armenian translation; The *Plerophories* can also be found separately in theological collections, like the *Book of Letters*//*Girk T'lt'oc*, MS Arm.130 of Georgian National Center of Manuscripts and MSS: NN 686, 1290, 1396, 1712, 1770, 6686 of *Matenadaran* (Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts, Yerevan).

As noted above, the Armenian translation of Michael the Syrian's *Chronicles* differs significantly from its Syriac origin, - often the translator cuts down, adds to or directly changes the text. Today, there exist two different versions of the Armenian translation. In the paper we call the text published in 1870 in Jerusalem the *first redaction*, and the text published in 1871 in Jerusalem - the *second redaction*.

Both versions, narrate about Peter the Iberian, and even though the slightly differ from one-another, offer us significant differences when compared to the Syriac text: 1. Peter is present in person at the Council in Chalcedon, even more, he is mentioned in the eighth place in the list of the council's main participants. The second redaction adds to this that Peter confronts the emperor, curses and abruptly leaves the Council. 2. Peter reaches out to the Armenian nation and proclaims it as the basis of Orthodoxy. 3. The first edition declares Peter as the archbishop of entire Palestine.

As we see, we do not have supporting evidence for this in the original Syriac text of Michael, nor in any other Syriac sources. From the materials available to us, we were not able to determine the source, based on which the translator added the first two facts. For the third one, however, we were able to find a match, but only in the expanded Georgian version of "The Life of Peter the Iberian". In all other cases, even in these same texts, Peter is only mentioned just as a bishop. Of course, this is not enough for us to prove that the Armenian translator was familiar with the Georgian *Life*, however, if it were so, it would narrow down the date of the creation of the Georgian version, since the date of the Armenian translation is known, which is the year 1246.

In the second part of our paper, we will look at how the text of the *Plerophories* has changed over time, firstly in the Syriac (John Rufus and Michael the Syrian's works mentioned above) and then in the Armenian traditions (both editions of the Armenian translation of Michael the Syrian's *Chronicles*, as well as other versions which stem from them, which have been transcribed in different Armenian theological collections). We should clarify here that this work has not been translated into Georgian.

John Rufus presents *Plerophories* to us with 89 stories. Each one presents a prophecy which foreshadows the misfortune that the Council of Chalcedon would bring, and which are connected to Peter the Iberian. Michael's version of *Plerophories* is shorter than the original one. We think that Michael must have edited and shortened the text himself, but the narration and the spirit of stories have remained unchanged. However, in Michael's version, it is less noticeable that the story is told from the witness' perspective (which becomes even more apparent in the Armenian version), sometimes, it is not clear, how certain stories connect directly to Peter the Iberian, and the interesting details of his biography are lost.

The *Plerophories* have entered the Armenian tradition thanks to Michael the Syrian's *Chronicle* (the authors of the Armenian versions were not familiar with John Rufus' composition). We can even say that they knew Peter the Iberian only through the scope of this work. Later this composition went beyond the frames of the *Chronicle* and has independently established itself in the Armenian theological writing.

It should be noted that with the copying and transcribing of these texts some changes have been made over time: the title has changed, the numeration of stories, as well as the volume of separate stories and their contents have also been changed. We suppose that the Armenian translation of the *Chronicle* has to be considered as the first Armenian version of the *Plerophories*. As the comparison of both redactions of translations and other Armenian transcripts have shown us, it turns out that some of them were derived from the first redaction, while others from the second one. For example, the text of the *Plerophories* as attested in the *Book of Letters*, just like the one seen in Matenadaran's collection: MSS Mat. 686 and Mat. 1196 follow the first redaction, while the versions present in MS Arm. 130 of the Georgian National Center of Manuscripts and in MSS Mat. 1290, Mat. 1518, Mat. 1712 and Mat. 1770 of Matenadaran – follow the second redaction. We were unable to find any other, different version of the text.

The Armenian versions are even less focused on the character of Peter the Iberian. The narrations of the witness in the first voice is changed to a narration in the third voice, while

also transitioning into a more formal tone, which is devoid of any personal emotions. The Armenian translator gets many things wrong, like the names of the characters in stories, the locations where these stories take place, sometimes he cuts out or even adds what he considers to be crucial details and comments, so that the narration becomes unclear and at times, incomprehensible.

Taking into account all the results, we can conclude that the Armenian authors learned about Peter the Iberian from Michael the Syrian's *Chronicle*, as a Georgian prince in Palestine, who opposed the Council of Chalcedon. In the Armenian translations, his antichalcedonian position is exaggerated even more, he is also presented as an even more influential, irreconcilable fighter for Monophysitism. The Armenian translator composes a letter addressing the Armenians as the base of Orthodoxy and ascribes it to Peter.

In our opinion, the Armenian translator has changed the original text due to the following reason: in the 40s of the thirteenth century, Georgia was still dominant on the political front and tried to pressure the Armenian Church. We can observe another stage of the Georgian-Armenian confessional dispute, about which numerous 13th-century Georgian and Armenian sources inform us. When the Armenian translator of Michael the Syrian's *Chronicle* heared about a certain protector of Monophysitism, who was a highly respected and influential individual in the eastern Christian Church, who was also from Georgia and above all, was a representative of the royal family, he tried to use this powerful argument in order to strengthen the position of the Armenian faith in the dispute against the Georgians, and the argument could be even more convincing if he had known the fact that the Georgian Church had just recently canonized Peter the Iberian as a saint.

გიორგი ჭეიშვილი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

გიორგი და არავესი
(ნარკვევი ქვემო ქართლის ისტორიული გეოგრაფიიდან)

IX საუკუნის დასასრულს არაბთა ხალიფამ შერყეული პოზიციების განსამტკიცებლად ჩრდილოეთ ირანსა (აზერბაიჯანში) და კავკასიაში სახელგანთქმული სარდალი მუჰამედ იბნ აბილ-საჯი გამოგზავნა. 893 წ. მუჰამედმა მარაგა დაიმორჩილა, იქიდან კი ბარდავში გადავიდა. აზერბაიჯანისა და არმინიის ახალმა მმართველმა ალ-აფშინის სამეფო წოდებულება მიიღო და საკუთარი მონეტაც მოჭრა, მაგრამ ხალიფას მორჩილებიდან გამოსვლა ვერ გაბედა და მზარდი ამბიციების დაკმაყოფილება კავკასიის სამეფო-სამთავროების მოოხრებით სცადა.[1]

მუჰამედ აფშინის ლაშქრობები საკმაოდ დაწვრილებითაა აღწერილი სომხურ წყაროებში. საჯიანთა ერთ-ერთი თავდასხმის შესახებ „ალვანთა ქვეყნის ისტორიაში“ შემდეგია ნათქვამი: „ამ წელსავე სომეხთა ქვეყანაში მეორედ მოვიდა ტაჭიკი... როდესაც მან სომეხთა ქვეყანას მიაღწია, მეფე სმბატმა მაშინვე თავს გაქცევით უშველა, ხოლო იმან სიმაგრეები აიღო, დედოფალი ქალბატონებითურთ და მათი შვილები ტყვედ იგდო; წიგნები, წმინდა ნივთები, ჯვრები და მრავალი განძეული მიიტაცა. იმავე წელს თავს დაესხა ქართველთა ქვეყანას. მის წინააღმდეგ გამოვიდა ორი მამაცი ქართველი მხედართმთავარი გიორგი და მისი ძმა არავესი. ორივე წამებით დახოცა“.[2]

აფშინის შემოსევებზე, „გუგარელთა და ქართველთა მხარეების“ დამორჩილების უშედეგო მცდელობაზე, სუმბატ I-ის ოჯახის შეპყრობაზე, სომხეთის მეფესთან დაზავებაზე, გიორგისა და არავესის ტყვედ გდებასა და მოწამებრივ აღსასრულზე ვრცლად იოანე დრასხანაკერტელიც მოგვითხრობს.[3] სომეხთა კათალიკოსი, მოვსეს კალანკატუაციისა თუ მისი გამგრძელებლისგან განსხვავებით, გიორგის და არევესს არა ქართველ მთავრებად, არამედ სევორდიელ ნახაპეტებად მოიხსენიებს.[4]

---

[1] Madelung, *Dynasties,* p. 228-229.

[2] მოვსეს კალანკატუაცი, *ისტორია*, დავლიანიძე-ტატიშვილი, გვ. 164.

[3] იოანე დრასხანაკერტელი, *ისტორია*, ცაგარეიშვილი, გვ. 81-96.

[4] იქვე, გვ. 93.

მკვლევრები თანხმდებიან, რომ ორივე მემატიანესთან ერთსა და იმავე პირებზეა საუბარი;[1] თუმცა მათი წარმომავლობის შესახებ არსებული ვერსიების განსხვავებაზე ყურადღებას აღარ ამახვილებენ.

სამეცნიერო ლიტერატურაში სომხ. სევორდიქს არაბული და ბიზანტიური წყაროების Sâwardiyah-თან და Σάβαρτοί ἄσφαλοί-თან აიგივებენ და ეს ეთნონიმი ხან საბირების, ხან *Savard-ების (უნგრელები ან მათი მონათესავე ტომი) სატომო სახელისგან გამოჰყავთ.[2] სომხური საისტორიო ტრადიციის თანახმად კი სევორდიელებს სახელი მათი წინაპრის, სევისა თუ სევუკისგან შეერქვათ.[3] ანთროპონიმის გავრცელება ეთნიკურ ჯგუფზე სავსებით შესაძლებელია. დასაშვებია, აგრეთვე, სევორდიელების კავშირი არაბულ ტომებთან, როგორც ეს თოვმა მეწოფეცის ანონიმ გამგრძელებელს ჰქონდა წარმოდგენილი („აგარიანი სევორდიქები“).[4]

X ს-ის შუახანებისთვის სევორდიელები თუ მათი ზედაფენა არმენიზირებულია – ალ-მასუდი მათ სომხების განშტოებად მიიჩნევს,[5] ხოლო კონსტანტინე პორფიროგენეტი „სერვოტიელთა, ანუ ეგრეთ წოდებული შავი ყრმების“ ერისთავებს სომეხ არქონტებთან ერთად ასახელებს (თუმცა არ ამბობს, რომ მათი ქვეყანა არმენიაშია).[6]

მასუდისა და „ჯამი ალ-დუვალის“ ცნობათა მიხედვით, X ს-ის შუახანებისთვის სევორდიელები თბილისისა და განჯის საამიროებს შორის ცხოვრობდნენ.[7]

სევორდიელების სამხრეთ კავკასიაში მოსვლას ალ-ბალაზური VIII ს-ის II ნახ. ათარიღებს: არაბთა გამოჩენის დროიდან, ამბობს ისტორიკოსი, შამქორი აყვავებული ქალაქი იყო, სანამ სავორდიჲებმა არ დაანგრიეს. მას შემდეგ, რაც იაზიდ იბნ უსაჲდმა[8] არმინია დატოვა, ისინი სხვადასხვა მხრიდან შეიკრიბნენ,

---

[1] Marquart, *Streifzüge*, S. 427-428; Movsēs Dasxuranci, *History*, Dowsett, p. 223, n. 1; Иоаннес Драсханакертци, *История*, Дарбинян-Меликян, с. 245, прим. 9.

[2] Артамонов, *История хазар*, с. 178, 442, 467-468; Marquart, *Streifzüge*, S. 36-40; Golden, *Introduction*, p. 105; Golden, *Sabir*, p. 52; Erdal, *Khazar Language*, p. 101.

[3] იოანე დრასხანაკერტელი, *ისტორია*, ცაგარეიშვილი, გვ. 24, 93. „სევუკი“ სომხურ ონომასტიკონში უკვე V ს-დან გვხვდება: ანძევაცის მთავარი სევუკი, სევუკის ბაღი (Łazar Pʿarpecʿi, *History*, Thomson, p. 183, 260; Ագաթանգեղոս, IV, էջ. 485; Thomas Artsruni, *History*, Thomson, p. 251, n. 2); X ს-ში ცნობილია სევუკის ციხე (Stepʿanos Tarōnecʿi, *History*, Greenwood, p. 244).

[4] Thomas Artsruni, *History*, Thomson, p. 351, შდრ. იქვე, გვ. 251, n. 2. ანონიმის ჩვენებას ალ-ბალაზურის შემდეგი ცნობა ეხმიანება: „დაპყრობათა წიგნის“ ერთ-ერთი მონაკვეთი ასეა დასათაურებული: „საინტერესო ადგილები და პირები, ვისგანაც სახელი ეწოდათ“; იქ, კერძოდ, ნათქვამია: „ას-სავადიჲა ალ-კუფაში, [იწოდება] სავად იბნ-ზაიდ იბნ-ადის... მიხედვით“ (Hitti, *Origins*, p. 443). არაბულ მწერლობაში *სავად* ბაღდადის დასავლეთით და სამხრეთით მდებარე ალუვიურ დაბლობს ეწოდებოდა; ფართო მნიშვნელობით კი სამხრეთ მესოპოტამიას, ალ-ირაკს აღნიშნავდა (Le Strange, *Baghdad*, p. 48; Le Strange, *Caliphate*, p. 24).

[5] Minorsky, *History*, pp. 164-165.

[6] კონსტანტინე პორფიროგენეტი, *De Caerimoniis*, ყაუხჩიშვილი, გვ. 291.

[7] Minorsky, *History*, pp. 164-165; Minorsky, *Studies*, p. 13.

[8] აბასიანებთან დაახლოებული სარდალი. დაწინაურდა ხალიფა ალ-მანსურის დროს. საისტორიო წყაროებში მისი ხსენება 779 წ. შემდეგ ქრება.

გაძლიერდნენ და ავაზაკობას მიჰყვეს ხელი.[1] მოყვანილ ფრაგმენტში დასახელებულია სევორდიელთა „თავდაპირველი განსახლების“ არეალიც (შამქორი) და მინიშნებულია მათი (ნახევრად)ნომადური ბუნებაც.

იოანე დრასხანაკერტელის მიხედვით, სევორდიელებს უტიის გავარი ეკავათ („უტიის გავარში ... [ბუღამ – გ.ჭ.] შეიპყრო სტეფანოსი, რომელსაც ... თავისი წინაპრის სევუკის გამო სევორდიელთა ნათესავს ეძახდნენ“, „უტიის გავარის მცხოვრებ – სევორდიელებისა“).[2] ადრე შუა საუკუნეების სომხურ მწერლობაში უტიქი ორი მნიშვნელობით იხმარებოდა: ვიწრო მნიშვნელობით ის პარტავის (არაბ. ბარდავის) ქვეყანას მოიცავდა და საკუთრივ უტიქის (*უტიქ არანძნაკ*) სახელს ატარებდა, ხოლო ფართო მნიშვნელობით უტიქის ნაჰანგს ეწოდებოდა და მტკვრის სამხრეთით გადაჭიმულ საკმაოდ ვრცელ მიწა-წყალს ფარავდა; „აშხარაცუიცის“ მოკლე რედაქციის მიხედვით, უტიქის ნაჰანგში შედიოდა შემდეგი გავარები: არანროტი, ტრი, როტპაცეანი, აღუე, ტუჩქატაკი, გარდმანი, შაკაშენი, საკუთრივ უტიქი.[3]

იოანე დრასხანაკერტელის თხზულებაში დაცული ცნობების ანალიზი ცხადყოფს, რომ „უტიის გავარი“ არც საკუთრივ უტიქის ტოლფასი ტერმინია და არც, მით უფრო, – უტიქის ნაჰანგის; ის გაცილებით დასავლეთით მდებარეობდა.

აშოტ I-ის (885-890) დაპყრობებზე რომ საუბრობს, სომეხთა კათალიკოსი აღნიშნავს: „[შემდეგ კი დაეუფლა] უტიის გავარს ქალაქ ჰუნარაკერტამდის, ტუსამდისა და შამქორამდის“.[4] იმავე ისტორიკოსს სოფ. ტუსი უტიის გავარში ეგულება. ტუსს, ჩვეულებრივ, ტავუშთან აიგივებენ.[5] ლოკალიზაცია, შესაძლოა, სწორია (ორივე უტიქში მდებარეობს), თუმცა ასახსნელია, რატომ ასხვავებს მათ ერთმანეთისგან იოანე დრასხანაკერტელი: „სომხეთის ისტორიაში“ ორივე ტოპონიმია დასახელებული: ტუსი სოფელია, ტავუში – ხეობა და თანამოსახელე ციხე (ტავუშის ხეობის ცენტრი), უტიის გავარის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სიმაგრე.[6] ტუსისა და ტავუშის ურთიერთმიმართების საკითხი როგორც არ უნდა გადაწყდეს, ის მაინც უდავოა, რომ უტიის გავარის საზღვრები დასავლეთით ტავუშის ხეობას მოიცავდა, აღმოსავლეთით შამქორის ქვეყნამდე ვრცელდებოდა, ხოლო ჩრდილოეთით ხუნანის (ჰუნარაკერტის) „შესავლამდე“ აღწევდა.[7] იმავდროულად, უტიქი დასავლეთით გავრცელების ტენდენციასაც ამჟღავნებდა. „აშოტ მეფეს (914-929 – გ.ჭ.) – წერს იოანე დრასხანაკერტელი – სამწუხარო ამბავი მოუვიდა უტიის გავარიდან. მას უამბეს მისი სიმამრის

---

[1] Баладзори, *Книга завоевания*, Жузе, с. 14.

[2] იოანე დრასხანაკერტელი, *ისტორია*, ცაგარეიშვილი, გვ. 24, 132.

[3] Ananias of Širak, *Ašxarhac'oyc'*; Hewsen, p. 65A. ჩამოთვლილი გავარების ლოკალიზაციისთვის იხ. იქვე, გვ. 67, 260-263; Երեմյան, *Աշխարհացոյց*, էջ. 86.

[4] იოანე დრასხანაკერტელი, *ისტორია*, ცაგარეიშვილი, გვ. 64.

[5] Երեմյան, *Աշխարհացոյց*, էջ. 86.

[6] იოანე დრასხანაკერტელი, *ისტორია*, ცაგარეიშვილი, გვ. 244, 256.

[7] შდრ. Hewsen, *Atlas*, p. 119, map 95.

საჰაკ მთავრის უტიის გავარში გადმოსვლისა და იმ სიმაგრეების გაძარცვისა და მიტაცების შესახებ, რომლებიც ძოროფორს იყო“.[1] ციტირებული ფრაგმენტიდან, ვფიქრობთ, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ავტორს ძოროფორიც უტის ნაწილად წარმოედგინა.

ანტიკურ ხანასა და ადრე შუა საუკუნეებში ტავუშის ხეობა და ძოროფორი ქართლის სამეფოს ხუნანის საერისთავოს, იგივე გარდაბნის პროვინციას, ქმნიდა.[2] როდის დაიწყო გარდაბანზე უტიქის სახელის გავრცელება, ამის თქმა ძნელია. უტიქის ნაჰანგის ტუჩქატაკის გავარი თუ მართლაც ტუს-კუსტაკის შერყვნილი ფორმაა,[3] მაშინ ამ პროცესის დასაწყისი უკვე VII-VIII სს-დან უნდა ვივარაუდოთ.[4] გარდაბნის მოსახლეობა ნარევი – ქართულ-სომხურ-ალბანური – იყო და იქ კულტურულ-პოლიტიკური განკერძოების ტენდენციები VI-VII სს-ში თვალნათლივ შეინიშნება. მოსახლეობის ეთნოკონფესიური სიჭრელე გავლენას ახდენდა შიდატერიტორიულ ევოლუციაზეც და საზღვრების ცვალებადობაზეც.[5] VIII ს-ის მიწურულიდან ვიდრე X ს-ის I მესამედამდე გარდაბნის // ხუნანის საერისთავოს ერთმანეთს ეცილებოდნენ თბილისის ამირები, კახთა ქორეპისკოპოსები, სომეხთა მეფეები, ალბანელი მთავრები.[6] განსაკუთრებით საინტერესო ვითარება შეიქმნა IX-X სს-ის მიჯნაზე, როდესაც გარდაბანში ერთდროულად კახი და ალბანელი მთავრების და სომხეთის მეფეების მფლობელობა დასტურდება.[7]

---

[1] იოანე დრასხანაკერტელი, *ისტორია*, ცაგარეიშვილი, გვ. 242.

[2] მუსხელიშვილი, *საკითხები,* I, გვ. 148, 153-159; მუსხელიშვილი, *საკითხები,* II, გვ. 38-39.

[3] Երեմյան, *Աշխարհացոյց*, էջ. 86; Ananias of Širak, *Aškarhac'oyc'*, Hewsen, p. 262, n. 170A.

[4] დასკვნა გამომდინარეობს ორი გარემოებიდან: 1) ალ-ბალაზურის ცნობებიდან, რომელთა ანალიზი გარდაბნის პროვინციის, უკეთ, მისი ცალკეული კანტონების ქართლის საერისმთავროსადმი კუთვნილებას ცხადყოფს 650-იანი წლებისათვის (მუსხელიშვილი, *საკითხები,* II, გვ. 28-29, 38-45); 2) „აშხარაცუიცის“ ვრცელი (სადაც უტიქის აღწერა არ გვხვდება) და მოკლე რედაქციების დათარიღებისა და ურთიერთმიმართებიდან. მკვლევართა დიდი ნაწილი მიიჩნევს, რომ თავდაპირველად ვრცელი რედაქცია შეიქმნა და მის ავტორობას ანანია შირაკაცის (†685) მიაწერს; იმავე თვალსაზრისით, ძეგლის მოკლე რედაქცია ორიგინალის მიზანმიმართული რედაქტირებაა თანადროული ვითარების ასახვის მიზნით (Ananias of Širak, *Aškarhac'oyc'*, Hewsen, pp. 7-35). „აშხარაცუიცის“ სომხური ტექსტის უკანასკნელ კრიტიკულ გამოცემაში ძეგლი V ს-ით არის დათარიღებული, ხოლო მის ავტორად მოვსეს ხორენაცია გამოცხადებული (იხ. Խորենացի, *Աշխարհացոյց*, էջ. 2123-2192).

[5] *Narratio*, Mahe, p. 435; არსენ საფარელი, *განყოფისათჳს*, ალექსიძე, გვ. 92; ალექსიძე, *კავკასია*, I, გვ. 150-151; ბერძენიშვილი, *ნარკვევები,* გვ. 104-105; მუსხელიშვილი, *საკითხები,* II, გვ. 39-40.

[6] მუსხელიშვილი, *ატლასი*, გვ. VI-VII.

[7] იოანე დრასხანაკერტელი გარდაბანს, ისევე როგორც მთელ ქვემო ქართლს, სომეხი ბაგრატუნების სამფლობელოდ აცხადებს, თუმცა ვერც იმას მალავს, რომ გუგარეთი და უტიის გავარი ხშირად გამოდიოდნენ მათი მორჩილებიდან. „სომხეთის ისტორიაში“ იმაზეცაა მინიშნება, რომ კახეთის სამთავრო უტიის გავარის მოსაზღვრედ თუ მახლობლად მდებარეობდა და ქართველ მთავარს იქ თავისი ინტერესები ჰქონდა (გვ. 232-233). კახეთის ქორეპისკოპოსთა სუვერენული უფლება გარდაბნელებზე „მატიანე

ამრიგად, იოანე დრასხანაკერტელის თხზულებიდან გამომდინარეობს შემდეგი: 1) IX საუკუნისთვის სევორდიელები უტიქში სახლობენ; 2) ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყანა უტიის გავარი გაცილებით უფრო დასავლეთით არის გადმონაცვლებული, ვიდრე ისტორიული უტი-არანძნაკი; 3) ეს ახალი უტიქი ქართული გარდაბნის პროვინციით თუ მისი ნაწილით იფარგლება.

იოანე დრასხანაკერტელის ცნობებს ვარდანის საისტორიო თხზულებაც ეხმიანება. იოანე კათალიკოსის მსგავსად ვარდანიც აღნიშნავს, რომ სევორდიელ მთავართა გვარი სევუკისგან წარმომავლობდა და უკვე 850-იანი წლებისთვის ეს სახლი უტიქს განაგებდა.[1] დასახელებული ორი ავტორი იმაზეც თანხმდება, რომ სევოდიელებს ტავუშის მხარე ეპყრათ – იოანე-სმბატისათვის (1020-1041) ნაანდერძევ სამფლობელოებს შორის ვარდანი ასახელებს „ტავუშს – სევორდიელთა გავარს“.[2] „მსოფლიო ისტორიის“ სხვა ჩვენებით „სევორდიელების“ ძოროფორისა (მდ. აღსტაფის) და ძოროგეტის (დებედას) ხეობებზე გავრცელება დასტურდება. ტაშირ-ძორაგეტის სამეფოს დამაარსებელმა, გურგენმა, ამბობს ვარდანი, სხვა მიწებთან ერთად „მემკვიდრეობად მიიღო ტაშირი სევორდით, ძოროგეტი...“.[3] სომხური ტექსტის qՏաշիր Սևորդւովքն Զորոյգետին, შეიძლება, ასევე, გავიგოთ, როგორც „ტაშირი ძოროგეტის სევორდიქით“.[4] ამგვარ გააზრებას მხარს უჭერს ვარდანის „გეოგრაფია“: იქ პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ სევორდიელთა მხარე ძოროგეტია, სადაც ახპატისა და სანაინის მონასტრებია აღმართული.[5] „სევორდიქი“ „ძოროგეტის“ სინონიმად სომხურ ქრონოგრაფიებშიც გვხვდება.[6]

ვარდანის თხზულებებში დადასტურებული ისტორიულ-გეოგრაფიული ევოლუცია რომ არა XIII ს-ის, არამედ გაცილებით ადრინდელი ვითარების ასახვაა, ამას ასოლიკის „მსოფლიო ისტორია“ მოწმობს. დასახელებული

ქართლისას“ ცნობებით მტკიცდება (*ქართლის ცხოვრება*, I, ყაუხჩიშვილი, გვ. 257, 259), სტეფანოს ორბელიანის საინტერესო ჩვენებით კი ალბანელი მთავარი საჰაკი ძოროგეტისა და გარდმანის მთავრად იწოდებოდა (Stéphannos Orbélian, *Histoire,* Brosset, p. 119).

[1] ვარდანის „ისტორიის“ ეს ფრაგმენტი მოსკოვის 1861 წ. (qՍտեփաննոս Կոնն – որ ‘ի նախնւոյն իւրմէ Սեւկոյ՝ որդիք ազգն անւանին, გვ. 110) და ვენეციის 1862 წ. (qՍտեփաննոս Կոնն, որ ‘ի նախնոյն իւրմէ Սեւկոյ՝ Սեւորդիք ազգն անուանին, გვ. 81) გამოცემებში მცირედ სხვაობს, შესაბამისად, განსხვავდება ინგლისური (რომელიც მთლიანად ვენეციის გამოცემაზეა დამყარებული) და ქართული (რომელიც ამ შემთხვევაში მოსკოვის გამოცემას მისდევს) თარგმანებიც; Vardan**,** *Historical Compilation***,** Thomson, p. 184; ვარდანი, *ისტორია*, შოშიაშვილი-კვაჭანტირაძე, გვ. 106. ცნობა სევორდიელების სევუკისგან წარმომავლობის შესახებ მხოლოდ ამ ორ ისტორიკოსთან დასტურდება (Vardan**,** *Historical Compilation***,** Thomson, p. 135).

[2] ასე ესმის რ. ტომსონს სომხური ტექსტის qՏաւուշ գաւառն Սեւորդեաց (Vardan**,** *Historical Compilation***,** Thomson, p. 190). სხვა თარგმანებში (ემინი, შოშიაშვილი-კვაჭანტირაძე) ტავუში და სევორდიელთა გავარი დამოუკიდებელი პროვინციებია.

[3] ვარდანი, *ისტორია*, შოშიაშვილი-კვაჭანტირაძე, გვ. 115.

[4] Vardan**,** *Historical Compilation***,** Thomson, p. 189.

[5] Վարդան, *Աշխարհացոյց*, Պէրպէրեան, էջ. 34-35.

[6] Սամուէլ Անեցի եւ շարունակողներ, *Ժամանակագրութիւն,* Մաթեվոսյան, էջ. 175.

ნაწარმოებიდან ვიგებთ, რომ აშოტ გულმოწყალის მეფობისას (952-977) „სევორდიელთა ქვეყანაში აიგო მონასტრები, მეუდაბნოეთა სავანეები ... ახპატი და სანაინი“.[1] კარგად ჩანს, რომ X ს-ის დასასრულისთვის სევორდიქი ეთნონიმიდან ხორონიმად არის ქცეული, ხოლო მისი საზღვრები აღსტაფა-დებედას ხეობების ხარჯზეა გაფართოებული.

„სომეხთა მეორე იერიში ... საქართველოს სამხრეთი საზღვრების გადმოსალახავად და ქვემო ქართლის ... დასაპყრობად“ IX ს-ის ბოლოდან იწყება,[2] მას შემდეგ, რაც გუარამ მამფალმა „აბოცი განუყო ცოლის ძმასა თჳსსა სომეხთ მეფესა“.[3] ამასთან დაკავშირებით ივ. ჯავახიშვილი წერდა: „ამის წყალობით სომეხთა მეფეებს ქვემო ქართლის ნაწილის ზოგიერთი ადგილები ჩაუგდია ხელში, სხვათა შორის ტაშირი... ამ გაერთიანებას აშოტ ბაგრატუნი ესეოდენ დიდ მნიშვნელობას აძლევდა, რომ მას თავის თავისათვის სომეხთა და ქართველთა ერისთავთ-ერისთავის სახელწოდება მიუკუთვნებია... აქეთგან ცხადია, რომ გუგარეთი მასაც ქართლად და ქართველთა მიწაწყლად მიაჩნდა და სწორედ ამ ქართველთა ქვეყნის დაპატრონების ძალით მან თავის თავს ქართველთა ერისთავთ-ერისთავი დაარქვა“.[4] სომხურ წყაროებზე დაკვირვება მთლიანად უჭერს მხარს დიდი ისტორიკოსის ამ დასკვნას – სომხეთის მმართველი წრეები და იდეოლოგები გუგარქს გარდაბანითურთ ქართლად, ქართველთა მიწა-წყლად მიიჩნევდნენ. მხითარ აირივანეცი პირდაპირ ამბობს: „981 წ. ამ დროს დაიწყო ბაგრატუნიანთა (კვირიკიანთა – გ.ჭ.) მეფობა ქართველებზე. რამეთუ გურგენი გამეფდა საქართველოში“.[5]

ამ ისტორიულ-გეოგრაფიული ექსკურსის შემდეგ, ვფიქრობთ, შეიძლება, პასუხი გაეცეს კითხვას: ვინ იყვნენ გიორგი და არავესი – სევორდიელები თუ ქართველები? ისინი ახალ უტიქში დამკვიდრებული სევორდიელი მთავრების სახლს ეკუთვნოდნენ. მათი სამფლობელოები ქართველთა მიწა-წყალზე, ქვემო ქართლში (გარდაბანი? ტაშირი?) მდებარეობდა, ამიტომაც „ალვანთა ქვეყნის ისტორიის“ ავტორმა თუ მისმა წყარომ გეორგი და არავესი ქართველებად გამოაცხადა, მათი ქვეყანა კი – ქართლად.

[1] Step‘anos Tarōnec‘i, *History*, Greenwood, p. 232.
[2] ჯავახიშვილი, *საზღვრები*, გვ. 19-20.
[3] *ქართლის ცხოვრება*, I, ყაუხჩიშვილი, გვ. 257.
[4] ჯავახიშვილი, *იქვე*.
[5] მხითარ აირივანეცი, *ქრონოგრაფია*, დავლიანიძე, გვ. 74; ბერძენიშვილი, *ნარკვევები*, გვ. 72; მუსხელიშვილი, *ატლასი*, გვ. VII.

დამოწმებული ლიტერატურა

ალექსიძე, *კავკასია*, I = ალექსიძე ზ., *ქრისტიანული კავკასია,* I, თბილისი, 2010.

არსენ საფარელი, *განყოფისათჳს*, ალექსიძე = არსენ საფარელი, *განყოფისათჳს ქართველთა და სომეხთა*, ზ. ალექსიძის გამოცემა, თბილისი, 1980.

ბერძენიშვილი, *ნარკვევები* = ბერძენიშვილი დ., *ნარკვევები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან, ქვემო ქართლი*, ნაკვ., I, თბილისი, 1979.

ვარდანი, *ისტორია*, შოშიაშვილი-კვაჭანტირაძე = ვარდან არეველცი, *მსოფლიო ისტორია,* ნ. შოშიაშვილის და ე. კვაჭანტირაძის გამოცემა, თბილისი, 2002.

იოანე დრასხანაკერტელი, *ისტორია*, ცაგარეიშვილი = იოანე დრასხანაკერტელი, *სომხეთის ისტორია*, ე. ცაგარეიშვილის გამოცემა, თბილისი, 1965.

კონსტანტინე პორფიროგენეტი, *De Caerimoniis*, ყაუხჩიშვილი = კონსტანტინე პორფიროგენეტი, *De Caerimoniis*, გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, IV_2, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბილისი, 1952, გვ. 290-295.

მოვსეს კალანკატუაცი, *ისტორია*, დავლიანიძე-ტატიშვილი = მოვსეს კალანკატუაცი, *ალვანთა ქვეყნის ისტორია*, ლ. დავლიანიძე-ტატიშვილის გამოცემა, თბილისი, 1985.

მუსხელიშვილი, *ატლასი* = *საქართველოს ისტორიის ატლასი*, მეორე გამოცემა, მთავარი რედაქტორი დ. მუსხელიშვილი, თბილისი, 2016.

მუსხელიშვილი, *საკითხები* = მუსხელიშვილი დ., *საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები*, I, თბილისი, 1977, II, თბილისი, 1980.

მხითარ აირივანეცი, *ქრონოგრაფია*, დავლიანიძე = მხითარ აირივანეცი, *ქრონოგრაფიული ისტორია,* ლ. დავლიანიძის გამოცემა, თბილისი, 1990.

ქართლის ცხოვრება, I, ყაუხჩიშვილი = *ქართლის ცხოვრება,* I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, 1955.

ჯავახიშვილი, *საზღვრები* = ჯავახიშვილი ივ., *საქართველოს საზღვრები*, ტფილისი, 1919.

Ananias of Širak, *Ašxarhac'oyc'*, Hewsen = *The Goegraphy* of Ananias of Širak (*Ašxarhac'oyc'*), The Long and Short Recensions, Introduction, Translation and Commentary by R. Hewsen, Wiesbaden, 1992.

Erdal, *Khazar Language* = Erdal M., *The Khazar Language*, in P. B. Golden – H. Ben-Shammai – A. Róna-Tas (eds.), The World of the Khazars, Leiden – Boston, 2007, pp. 75-108.

Golden, *Introduction* = Golden P.B., *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, Wiesbaden, 1992.

Golden, *Sabir* = Golden P. B., *Some Notes on the Etymology of Sabir*, А. Синицын – М. Холод (ред.), KOINO ΔΩPON, Исследования и эссе в честь 60-летнего юбилея В. П. Никонорова, Санкт-Петербург, 2013, с. 49-55.

Hewsen, *Atlas* = Hewsen R. H., *Armenia: A Historical Atlas*, Chicago-London, 2001.

Hitti, *Origins* = Hitti Ph., *The Origins of the Islamic State*, Vol. 1, New York, 1916.

Łazar Pʿarpecʿi, *History*, Thomson = *The History* of Łazar Pʿarpecʿi. Translated by R. W. Thomson, Atlanta, 1991.

Le Strange, *Baghdad* = Le Strange G., *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford, 1924.

Le Strange, *Caliphate* = Le Strange G., *The Lands of Eastern Caliphate*, Cambridge, 1930.

Madelung, *Dynasties* = Madelung W., *The Minor Dynasties in Northern Iran*, in R. N. Frye (ed.), The Cambridge Histrory of Iran, Vol. 4, Cambridge, 2007, pp. 198-249.

Marquart, *Streifzüge* = Marquart J., *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Leipzig, 1903.

Minorsky, *History* = Minorsky V., *A History of Sharvān and Darband in the 10th-11th Centuries*, Cambridge, 1958.

Minorsky, *Studies* = Minorsky V., *Studies in Caucasian History*, London, 1953.

Movsēs Dasxuranci, *History*, Dowsett = *The History of Caucasian Albanians* by Movsēs Dasxuranci, Translated by C. J. F. Dowsett, London-New York-Toronto, 1961.

***Narratio*,** Mahe = *La Narratio de rebus Armeniae*, Traduction française par J.-P. Mahe, REArm, 25, 1994-1995, p. 429-438.

Stéphannos Orbélian, *Histoire,* Brosset = Stéphannos Orbélian, *Histoire de la Siounie*, Traduite de l'armenien par M. Brosset, Saint-Pétersbourg, 1864.

Step'anos Tarōnec'i, *History*, Greenwood = *The Universal History* of Step'anos Tarōnec'i, Introduction, Translation and Commentary T. Greenwood, Oxford, 2017.

Thomas Artsruni, *History*, Thomson = Thomas Artsruni, *History of the House of the Artsrunik'*, Translation and Commentary by Robert W. Thomson, Detroit, 1985.

Vardan, *Historical Compilation***,** Thomson = Thomson R. W., *The Historical Compilation of Vardan Arewelc'i*, Dumbarton Oaks Papers, Vol. 43, 1989**,** pp. 125-226.

Артамонов, *История хазар* = Артамонов М., *История хазар*, Санкт-Петербург, 2001.

Баладзори, *Книга завоевания*, Жузе = Баладзори, *Книга завоевания стран*. Текст и перевод П. Жузе, Баку, 1927.

Иованнес Драсханакертци, *История*, Дарбинян-Меликян = Иованнес Драсханакертци, *История Армении*, издание М. О. Дарбинян-Меликян, Москва, 2011.

Ածառյան ՀԱԲ, IV = Ածառյան Հ., *Հայոց անձնանունների բառարան,* IV, Երեվանճ 1948.

Երեմյան, *Աշխարհացոյց* = Երեմյան Ս., *Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի*, Երևան, 1963.

Խորենացի, *Աշխարհացոյց* = Խորենացի, *Աշխարհացոյց*, Մատենագիրք Հայոց, I, Ե դար, Անթիլիսա-Լիբանան, 2003.

Սամուէլ Անեցի եւ շարունակողներ, *Ժամանակագրութիւն,* Մաթեվոսյան = Սամուէլ Անեցի եւ շարունակողներ, *Ժամանակագրութիւն, Ադամից մինչեւ 1776*. Աշխատասիրությամբ Կ. Մաթեվոսյանի, Երեվան, 2014.

Վարդան, *Աշխարացոյց*, Պէրպէրեան = *Աշխարացոյց Վարդանայ Վարդապետի*, քննական հրատարակութիւն Հ. Պէրպէրեանի, Բարիզ, 1960.

Giorgi Tcheishvili
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Institute of History and Ethnology

GEORG AND AREWES: STUDIES IN HISTORICAL GEOGRAPHY OF KVEMO (LOWER) KARTLI

Summary

At the end of the 9th c. the Sajids carried out several raids in Transcaucasia. According to Movses Kalankatuaci or his continuator, in 899 the Sajids raided Kartli (Iberia), and seized two "brave Georgian/Iberian generals, prince Georg and his brother Arewes". Yovhannes Catholicos described the two brothers as Sewordi princes. What was their identity? Were they Georgian or Sewordik?

Analysis of the Armenian historical texts demonstrates that 1) the Sewordik' clan held the Utik province; 2) in the 9th-10th centuries Utik was centered not at Partav-Barda, but at the fortress of Tavush; 3) the province of Utik // the land of Sewordians comprised the valleys of the Tavush, the Aghstev (Dzoropor), and the Debeda (Dzoroyget). These three areas were parts of the Georgian province of Kvemo Kartli (Arm. Gugark).

Because of mixed – Ibero-Armeno-Albanian – population the Kvemo Kartli region was a bone of contention among the Caucasian dynasts. By the end of the 9th c. the Bagratuni kings of Armenia gained the upper hand and spread their suzerainty over the whole region, including Tashiri (the Debeda valley) and Gardabani (the Aghstev and the Tavush valleys). However, the Armenian ruling elite and intellectuals viwed these conquered territories as Georgian/Iberian lands - the fact reflected in the Bagratuni title (prince of princes/king of kings of Armenia and Iberia), the place (Virk, i.e. Iberia, Vratc-dasht, i.e. Iberian/Georgian valley) and the ethnic (vratc, i.e. Iberian/Georgian) names applied to Kvemo Kartli and its local population.

The historico-geographical examination of the problem explains the discrepancy in the narratives of Movses Kalankatuaci and Yovhannes Catholicos: Georg and Arewes were Sewordi princes; because their domains were situated in Kvemo Kartli, they were described as Georgian/Iberian princes by certain Armenian writers.

ენრიკო გაბიძაშვილი
კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

ქართული მეტაფრასტიკა ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის ისტორიის ფონზე

1. ქართველი მთარგმნელების ცნობები ბიზანტიური მეტაფრასტიკის შესახებ

მეტაფრასული ჰაგიოგრაფია სათავეს იღებს სვიმეონ ლოღოთეტის, ბიზანტიის სამეფო კარის დიდმოხელის, შემოქმედებიდან და X ს. მიწურულით თარიღდება. XI ს. ცნობილი ბიზანტიელი საეკლესიო მწერლის, მიქაელ ფსელოსის (+1077წ.) შემდეგ, რომელმაც შექმნა სვიმეონ ლოღოთეტის საეკლესიო მოხსენიების დღის განგება (P.G. 114) ბიზანტოლოგთა არაერთი თაობა შეხებია სვიმეონის ცხოვრებისა თუ მოღვაწეობის ასპექტებს,[1] თუმცა ამ კვლევების ყველაზე დიდ ნაკლად დღემდე ქართული წყაროების გამოუყენებლობა რჩება.

სვიმეონ ლოღოთეტის, ანუ მეტაფრასტის, როგორც მას უწოდეს მისი ლიტერატურული საქმიანობის გამო, მეტაფრასული კრებულების ქართულად თარგმნა XI ს-დან დაიწყეს (პირველი თარგმანები ეფთვიმე მთაწმინდელს ეკუთვნის), ქართული მეტაფრასტიკის ჩამოყალიბება კი ეფრემ მცირისა (XI ს. ბოლო) და თეოფილე ხუცესმონაზონის (XI ს. ბოლო) სახელებთან არის დაკავშირებული. სწორედ ეს ორი გამოჩენილი ქართველი საეკლესიო მოღვაწე და გამორჩეული მთარგმნელი ბერძნული ენიდან შესრულებულ თავიანთ თარგმანებს ურთავენ ანდერძ-მინაწერებს, რომლებიც უძვირფასეს ცნობებს გვაწვდიან სვიმეონ მეტაფრასტის მიერ მეტაფრასული თხზულებებისათვის გამოყენებული კიმენური ჰაგიოგრაფიის წყაროთა შესახებ, ასევე გვამცნობენ, თუ რამ გამოიწვია სვიმეონის საქმიანობა და რა ძირითად პრინციპებს ემყარება მისი შემოქმედება.

---

[1] Alla uis, De Symeonis um Scrintis, Paris, 1664, an.; Papandopulo-keramevsi, Μνημεία αγιολογικά, Ben, 1884; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen...*; Delehaye, *La Vie dest Paulle Jeune*; ასევე, De Symeonis Logothetae Menologio; Ehrhard, *Die Legendensammlung*; Латышев, *Византийская Царская Минея*.

ამჯერად ყურადღებას გავამახვილებთ ქართულ წყაროებში შემონახულ ცნობებზე სვიმეონ მეტაფრასტის მუშაობის პრინციპებთან დაკავშირებით და ამ პრინციპების ფონზე განვიხილავთ მეტაფრასულად წოდებული ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის ძეგლებს.

ეფრემ მცირე თავის „მოსაჯსენებელში“ ახასიათებს რა კიმენური ჰაგიოგრაფიის შედგენის ისტორიის ძირითად მომენტებს, რომლებიც ეფრემის სიტყვებით, „მაშინ, ვითარცა ჟამი მოსცემდა; თხრობისა სახედ ოდენ აღწერნეს თითოეულისა წმიდათაგანისა თანადახუდომილისა, ვისგანმე და არა ხოლო ლიტონობასა და სიმარტივესა შინა დაშთეს, არამედ რომელნიმე მათგანი განირყუნესცა კაცთა მიერ ბოროტთა და მწვალებელთა...“[1] აღნიშნავს, რომ სვიმეონმა „გულმოდგინედ ჯელ-ყო საქმესა მას და წინა დაიდვა ძუელნი იგი მოწამეთაჲ, რომელსა კიმენ უწოდიან...“ და **შეცვალა მეტაფრასად. „პირველად შეამკო უშუერებაჲ** სიტყჳსაჲ, ხოლო ეგრეთ, ვითარცა სხუაჲ ძალი (ე. ი. აზრი, არსი – *ე. გ.*) შემოეღო, არამედ იგივე პირველდაწერილისა **სიტყჳსაჲ შეამკო** და **აღწერა უბრწყინვალესად. და კუალად შემკობასა თანა უშუერისასა** იღუაწა სრულიად განგდებაჲ სიტყჳსა საეჭუელისაჲ და მწვალებელთა მიერ შეძინებულისაჲ და ორნი ესე დიდნი შემატებანი მისცა წამებასა წმიდათასა, რამეთუ იფქლნი განწმედილ იყო ღუარძლისაგან და ყოვლად შუენიერად შეცვალნა უშუერებისაგან. ხოლო წმიდათა მოციქულთა ვინაჲთგან ჭეშმარიტებით მომთხრობელი ცხორებაჲ სრულიად დაფარული იყო და მათ წილ იჭუნეულითა და სრულიად განდრეკილითა მიმოსლვისა მათისა მაუწყებელითა საკითხავებითა ეკლესიაჲ აღვსებულ იყო, ამისთჳსცა მწვალებელისა მიერ განდრეკილად აღწერილნი იგი „მიმოსლვანი“ განყარნა და თჳთ „თავით თჳსით“ საეკლესიოთა თხრობათაგან და „ხრონოგრაფთა“ მცირედ-მცირედნი საკითხავები შექმნა და მოსაჯსენებელი უწოდა, აღირჩია ყოველივე უეჭველი და ჭეშმარიტი, დაღაცათუ მცირე იყვის, ვიდრეღა ცრუჲ და საეჭუელი, დაღაცათუ დიდ და ვრცელ იყვის.“[2]

პუნქტებად რომ ჩამოვაყალიბოთ ეფრემ მცირის დებულებები სვიმეონის მუშაობის პრინციპებთან დაკავშირებით, მივიღებთ შემდეგ სურათს, ეფრემის აზრით:

1. სვიმეონმა „პირველად შეამკო უშუერებაჲ სიტყჳსაჲ“, ანუ თითქმის მთლიანად შეცვალა კიმენური საკითხავის ლექსიკური რეპერტუარი მხატვრულ-ესთეტიკური დახვეწილი ენით, ე. ი. „ცუდად“ დაწერილი კიმენი მხატვრულ მეტაფრასად აქცია ისე, რომ შინაარსობრივად და აზრობრივად „ძალი“ არ შეუცვლია.

2. სვიმეონმა ზოგიერთი, მწვალებელთა მიერ „გარყვნილი“ კიმენური საკითხავები გაწმინდა, ე. ი. ყოველ მის მიერ „გადამეტაფრასებულ“ თხზულე-

[1] კეკელიძე, *Симеон Метафраст...*, გვ. 223.
[2] იქვე, გვ. 223-224.

ბას, რომელიც სავსე იყო „მწვალებელთა ღვარძლით“, დაუბრუნა დოგმატური შინაარსი.

3. მან შეცვალა მოციქულთა ვრცელი და საეჭვო, ზოგიც მწვალებლური აზრის მატარებელი „მიმოსლვანი“ მისივე „საეკლესიო თხრობათა“ და „ხრონოგრაფთა“ მიხედვით შედგენილი მოკლე საკითხავებით.

თეოფილე ხუცესმონაზონმა მეტაფრასების მისეული თარგმანებისათვის დართულ ე.წ. „შესავალში“ ქართველ მოღვაწეთა შორის ყველაზე სრულყოფილად აღწერა სვიმეონ მეტაფრასტის ძირითადი წყაროს ორგვარი სტანდარტი. თეოფილეს ცნობით, სვიმეონის წყაროთაგან პირველი იყო მოწამე ქრისტიანთა გასამართლების დიალოგის ფორმით ჩაწერილი ოქმები (აქტები), რომელთა დედნები ინახებოდა სამეფო პალატის წიგნთსაცავებსა და „საგანძურებში“ და ხელმისაწვდომი იყო სვიმეონისათვის, ხოლო მეორე წყარო - ქრისტიანთა დევნის პერიოდის წამებები, რომლებიც დაიწერა, როგორც თეოფილე ამბობს: „რომელი ესე ძუელად იყუნეს წამებანი წმიდათანი, აღწერნეს ... რაჲთა დარჩეს მოსაჴსენებელისად და არა სრულიად ჟამთაგან, დაწერეს რაჲმე, ვითარცა ნაჴშირითა ხატი გამოსახული“.[1]

ერთი სიტყვით, თეოფილეს ეკლესიისა და ბიზანტიური საეკლესიო მწერლობის წინაშე სვიმეონ მეტაფრასტის ღვაწლად „წმიდათა მოწამეთა“ „ნახშირით დახატული“ კიმენური საკითხავების ნაირფეროვანი საღებავებით შესრულებულ მხატვრულ ტილოებად გარდაქმნა მიაჩნია.

სვიმეონ ლოღოთეტის შესახებ საუბრისას განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს იოანე ქსიფილინოსის **„მოსაჴსენებელი დიდისა მეფისა ალექსისა მიმართ“**, რომელმაც ძირფესვიანად შეცვალა ბიზანტიური მეტაფრასტიკის ისტორია.[2]

ეს არის დოკუმენტი, რომელიც, სხვა წყაროებთან შედარებით, ყველაზე მეტ ინფორმაციას შეიცავს სვიმეონ მეტაფრასტის შესახებ. ამ დოკუმენტს ჩვენ ქართულ-ბიზანტიური ვუწოდეთ შემდეგი მოსაზრებით: ის ერთვის იოანე ქსიფილინოსის მეტაფრასული თხზულებების ქართული თარგმანის ბოლო თვის – აგვისტოს საკითხავებს. „მოსაჴსენებელის“ ტექსტის ბერძნული დედანი ჯერჯერობით არ არის გამოვლენილი, ხოლო მისი ქართული თარგმანი, სამწუხაროდ, ბოლონაკლულია. „მოსაჴსენებელის“ მიხედვით, იოანე ქსიფილინოსმა „გადაამეტაფრასა“ 7 თვის (თებერვალი-აგვისტო) საკითხავები, რადგან სვიმეონმა სიცოცხლეში მხოლოდ 5 თვის (სექტემბერი-იანვარი) საკითხავების გადამეტაფრასება მოასწრო.

ამ უაღრესად საინტერესო დოკუმენტიდან მკითხველის ყურადღებას ამჯერად ერთ მომენტზე შევაჩერებთ, როდესაც იოანე ქსიფილინოსი იმპერატორს მოახსენებს მისი მუშაობის პრინციპების შესახებ: „ხოლო არს ესე ნაშრომი

[1] კეკელიძე, *ქართული ნათარგმნი აგიოგრაფია, მეტაფრასული რედაქცია*, გვ. 145.
[2] კეკელიძე, *Иоанн Ксифилин*.

ჩემი, ⁜ მეფეო, ძუელთა და უკუე და პატიოსანთა ყოვლითურთ რწმუნებისა ღირსთა-კაცთაგან, **გარნა სხუებრ სიტყუათათჳს არა – მოღუაწე ქმნილთა და ენითა მსოფლელთაჲთა შეწყობილთა საკითხავთა,** კათოლიკე ეკლესიისა მიერ დღითი-დღეთა ჴსენებათა შინა პატივცემულთა ყოველთა წმიდათასა, რომელნი მოჰქონან **ძუელთა კიმენთა**, ესე იგი არს მრავალთავად წოდებულსა წიგნსა შინა **შემოკლებით და ლიტონად აღწერილთა წამებათა გარდამეტაფრასებაჲ, ესე იგი არს განვრცელებაჲ**“.[1] როგორც ვხედავთ, იოანე ქსიფილინოსმა გააგრძელა ზუსტად ის სამუშაო, რომელიც სვიმეონმა წამოიწყო.

ამრიგად, წყაროთა მონაცემები რომ შევაჯამოთ, მივიღებთ, რომ სვიმეონ ლოღოთეტმა, რომელმაც პირველმა მოიფიქრა და ქრისტიანულ ეკლესიაში წმინდა მოწამეთა ხსენების დღეებში წმიდა მოწამეთა „წამებათა“ „მსოფლელთა“ „მდაბიური“ და „ლიტონი“ ენით დაწერილი კიმენური საკითხავები, მაღალმხატვრული, ოფიციალური სალიტერატურო ენით „გაამშვენიერა“, ესე იგი „გადაამეტაფრასა“, რისთვისაც მან მადლიერი ბიზანტიის ეკლესიისა და მორწმუნე „მრევლისაგან“ საყოველთაო აღიარება და „მეტაფრასტის“ ზედწოდება მიიღო. ბიზანტინოლოგთა სამეცნიერო წრეებში კი ბიზანტიის სასულიერო მწერლობის ეს უდიდესი ლიტერატურული მოვლენა გამოიხატება ერთი სიტყვით – „მეტაფრასი“. ამიტომ ამ ტერმინის დეფინიციისას მხოლოდ ზემოაღნიშნული ნიშნებიდან უნდა ამოვიდეთ და ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ, რომ „მეტაფრასტიკა“, რომელიც იწყება სვიმეონ მეტაფრასტით და მთავრდება მისი საქმიანობის გამგრძელებლით – იოანე ქსიფილინოსით, არის მხოლოდ უძველესი კიმენური მარტიროლოგიური წყაროების გადამუშავების შედეგი, რაც აღარ განმეორებულა. საეკლესიო საკითხავების ყოველგვარ სხვა გადამუშავებას საკუთარი სახელი უნდა დაერქვას.

ამ პრინციპების მიხედვით მიმოვიხილოთ მეტაფრასულად წოდებული ორიგინალური ქართული ლიტერატურა.

2. ქართული მეტაფრასტიკის საკითხები

ბიზანტიურ მეტაფრასულ თხზულებას ყოველთვის მოეპოვება შესატყვისი კიმენური წამება, რომელიც სრულყოფილ საეკლესიო საკითხავად რომ იქცეს, საჭიროებს იმ ცვლილების შეტანას კიმენურ ვერსიებში, რომელიც სვიმეონ მეტაფრასტმა განახორციელა. სვიმეონმა ძირითად წყაროდ კიმენური მარტვილოლოგიური ტექსტები – „წამებანი წმიდათა მოწამეთანი“ აიღო, ხოლო თუკი შეგვხვდება, როგორც ეფრემ მცირე აღნიშნავს, რომ მან გადაამეტაფრასა – „ჴელ-ყო განშუენებით წამებასა წმიდათა მოწამეთასა და ცხორებასა წმიდათა მამათა და მღდელ-მოძღუართასა“, მოწამე, სხვადასხვა

[1] კეკელიძე, *Иоанн Ксифилин,* გვ. 237.

იერარქიის ეკლესიის მსახურნი იგულისხმებიან და არა მათი „ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ“. ამ ჟანრის ჰაგიოგრაფია ქრისტიანობის წარმართობასთან ერთად თანაბარ უფლებებში აღიარების შემდეგ იწერებოდა და, ძირითადად, მონაზონობის ინსტიტუტის აღმოცენებასთან არის დაკავშირებული. ამ თემის შესახებ ჩვენ მსჯელობა ადრეც გვქონდა[1] და ახლაც გავიმეორებთ, რომ მეტაფრასებად მიჩნეულ ქართულ თხზულებათაგან არც ერთი თხზულების წყარო არ არის მისი კიმენური რედაქციის „წამება“. თუ რომელიმე ოპონენტი გვეტყვის – კი მაგრამ, აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ კიმენურ „წამებასთან“ შედარებით, გავრცობილ ვარიანტს სამეცნიერო ლიტერატურაში ზოგიერთი მკვლევარი ხომ მეტაფრასულს უწოდებს, ჩვენი აზრით, ეს არ არის სწორი. ნათელი რომ იყოს ჩვენი პოზიცია, ცოტა ვრცელი საუბარი დაგვჭირდება:

1982 წელს გამოვაქვეყნეთ სტატია: „ასურელი მოღვაწეების „ცხორებათა“ ე.წ. არქეტიპების ურთიერთმიმართებისათვის“,[2] რომლის ძირითადი დებულება ასეთია: ასურელი მოღვაწეების არქეტიპული „ცხოვრებები“ ოთხი დამოუკიდებელი კიმენური ტექსტი კი არ არის, არამედ ერთი კიმენური „ცხოვრების“ – „ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაძნელისა და მოწაფეთა მისთაჲ, რომელთა განანათლეს ქუეყანაჲ ჩრდილოეთისაჲ“ – ოთხი ნაწილი (თავი), რომლის ავტორია, აკად. კ. კეკელიძის აზრით,[3] კათალიკოსი არსენ II (955-980წწ.). არსენის ავტორობის არგუმენტები მრავლად მოიპოვება თხზულების ტექსტის ლოგიკური ანალიზის წყალობით და აქ აღარ გავიმეორებთ. ამ კიმენური თხზულების პირველი სამი ნაწილი თუ თავი – იოვანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის (ევაგრესთან ერთად) და დავით გარეჯელისა, „ცხოვრება-მოქალაქობის“ ჟანრის ჰაგიოგრაფიული თხზულებებია და მათი გაერთიანება ერთ თხზულებაში არ არის საკვირველი, მაგრამ „აბიბოს ნეკრესელის წამების“ ტექსტის აქ შემოტანა ცოტა საკვირველია. ამიტომ იწყება ეს ტექსტი სიტყვებით: „ხოლო ჯერ არს, რაჲთა მცირედ შუვა შემოვიღოთ ჴსენებაჲ წმიდისა და უბიწოჲსა მღდელთმოძღურისა და მოწამისა“. თუ გავიხსენებთ, რომ აბიბოსი ნეკრესის ეპისკოპოსიც იყო, აღარ გაგვიკვირდება „ცხორება-მოქალაქობის“ ტექსტებთან „წამების“ – მარტვილოლოგიური ტექსტის გაერთიანება, ის ხომ არა მარტო მოწამე, არამედ მღვდელთმოძღვარიც იყო, რომელიც ცეცხლთაყვანისმცემელი წარმართებით სავსე ნეკრესში (ქართლსა და მთიანეთში) ქრისტეს სწავლებას ამკვიდრებდა. თუ ვინმე დაიწყებს მტკიცებას, რომ ეს თხზულება დამოუკიდებელი თხზულებაა და აბიბოს ნეკრესელის კიმენურ ტექსტთან შედარებით უფრო სიტყვამრავალია და ამიტომ მეტაფრასული, ვუპასუხებთ, რომ დამოუკიდებელ მეტაფრასულ თხზულებას თავის კიმენურ წყაროსთან საპირისპიროდ შეიძლება ჰქონდეს

[1] გაბიძაშვილი, *ძველი ქართული ორიგინალური სასულიერო მწერლობა...*, გვ. 62-75.
[2] გაბიძაშვილი, *ასურელი მოღვაწეების...*, გვ. 61-67.
[3] კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, გვ. 57-63.

დანამატი, ეპილოგი, რომელიც მას უშუალოდ წინა თავთან, წინა ნაწილთან აერთიანებს. საუბარია ეპილოგზე, რომელიც ერთვის „აბიბოს ნეკრესელის“ გავრცობილი წამების ტექსტს და მასში შეჯამებულია იოვანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების მისიონერული და განდეგილურ-მონაზვნური ღვაწლი, თხზულებას კი შიო მღვიმელის „მღვიმეში“ ჩაჯდომითა და გარდაცვალებით ამთავრებს, რაც თავად „შიო მღვიმელის ცხოვრების“ ნაწილში არ არის აღნიშნული. დასრულებული ჰაგიოგრაფიული თხზულებისათვის კი ასეთი რამ წარმოუდგენელია. ასეთივე ფაქტი გვხვდება იოვანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების „ცხორებაში“, რომლის ბოლო და ერთმანეთთან ეპილოგით დამაკავშირებელი ნაწილია „აბიბოს ნეკრესელის“ გავრცობილი „ცხოვრება“. აქ იოვანე ზედაზნელის გარდაცვალება და მასთან დაკავშირებული სასწაული მოთხრობილია არა ტექსტის იმ ნაწილში, სადაც საუბარია იოვანე ზედაზნელზე, არამედ მომდევნო – „შიო მღვიმელის ცხოვრების“ ნაწილში. ასე რომ, აბიბოს ნეკრესელის „გავრცობილი“ წამება მეტაფრასული კი არ არის, არამედ, კიმენურთან შედარებით, ტექსტში დამატებები შესულია მისი მთლიან თხზულებასთან დაკავშირების მიზნით.

შეიძლება, რომ დამოუკიდებელი ჰაგიოგრაფიული თხზულება, კიმენური იქნება იგი თუ მეტაფრასული, „ხოლოთი“ დაიწყოს? ამ ერთიანი კიმენური ტექსტის ცალკეული ნაწილების გაერთიანებაც იმ ნიშნით მოვახდინეთ, რომ „შიო მღვიმელის ცხოვრება“ და „დავით გარეჯელის ცხოვრება“ „ხოლოთი“ იწყება. ამასთანავე, „შუვა შემოვიღოთ“, რაც მოკლედ ნიშნავს – ჩავრთოთ, რომელიც მხოლოდ აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ ვრცელ რედაქციაშია გამოყენებული და მასაც ზემოთ მოტანილი ჩვენი მსჯელობის ნიუანსი ახლავს. რაც მთავარია, აბიბოს ნეკრესელის მეორეული ტექსტის მეტაფრასულობას გამორიცხავს ის, რომ ეს თხზულება დაიწერა X ს. შუა წლებში და როგორ შეიძლება, ის რამდენიმე ათეული წლით წინ უსწრებდეს სვიმეონ მეტაფრასტის მოღვაწეობას.

ასე რომ, სვიმეონი მხოლოდ „წამებათა“ კიმენებს ამეტაფრასებდა, ხოლო ქართული კიმენური „წამებები“ ისეთი ბრწყინვალე ენით დაწერილი ძეგლებია, რომ არავითარ მეტაფრასირებას არ საჭიროებდნენ და თუ ვინმე ანტონ I „მარტირიკაზე“ მიმითითებს, ვეტყვი, რომ ეს „წამებათა“ კრებულში შესულ „ვნებათა“ და „შესხმათა“ XVIII ს. კრებული იმ პერიოდის მარტვილოლოგიურ-ჰომილეტიკური თხზულებების კრებულია, როდესაც ქართველი მწიგნობრები ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის თხზულებათა ჟანრობრივი დაყოფის ძველ პრინციპებს აღარ ემორჩილებიან, მათ მიერ შედგენილი ტექსტები კი ეკლესიაში ლიტურგიკულ საკითხავ ტექსტებს არ წარმოადგენენ, რაც აუცილებელი იყო სვიმეონის მეტაფრასებისათვის.

თუკი ქართული სასულიერო ძეგლების კიმენურისაგან განსხვავებული „მეორადი“ თხზულების „მეტაფრასულობის“ შესახებ შეიძლება საუბარი, ეს

„ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ“-ს ტიპის ჰაგიოგრაფიული თხზულებებია. ასეთია ილარიონ ქართველის „ცხოვრების“ კიმენური ტექსტის მიხედვით თეოფილე ხუცესმონაზონის მიერ შედგენილი ილარიონის მეტაფრასული „ცხორება“.

რატომ დასჭირდა ილარიონ ქართველის კლასიკური ძველი ქართული ენით დაწერილ კიმენურ „ცხორებას“ ე.წ. „გადამეტაფრასება“? ჩვენი აზრით, პასუხი შემდეგ გარემოებაში უნდა ვეძიოთ: თეოფილე ხუცესმონაზონი პირველი ავტორია, რომელმაც ქართული მეტაფრასული თხზულება შექმნა XI ს. მეორე ნახევარში.

თეოფილე ბავშვობიდან სიცოცხლის ბოლომდე იზრდებოდა და მოღვაწეობდა ბიზანტიის სამეფო ქალაქში – კონსტანტინეპოლში, იყო დედაქალაქის ერთ-ერთი მონასტრის (ტრიანდაფლივის) ხუცეს-მონაზონი. იგი კარგად იცნობდა სვიმეონ ლოღოთეტის, ამ სახელმწიფო დიდმოხელისა და ბიზანტიის სასულიერო მწერლობის რეფორმატორის ეპოქას, მის ლიტერატურულ შემოქმედებას. ეფრემ მცირის შემდეგ თეოფილემ ბერძნულიდან ქართულად თარგმნა ყველაზე მეტი მეტაფრასული თხზულება. ხუცესმონაზონისთვის შთაგონების წყარო უნდა ყოფილიყო ილარიონ ქართველის „ცხორება“, ილარიონისა, რომელიც განთქმული იყო მთელ ბიზანტიის იმპერიაში და რომლის საპატივცემულოდაც იმპერატორმა ააშენა ცნობილი ჰრომანას მონასტერი.

სვიმეონ მეტაფრასტის მეტაფრასული მოტივებისაგან განსხვავებულ პრინციპებზე არის აგებული არსენ იყალთოელის (ზოგიერთი მკვლევრის აზრით – არსენ ბერი) მიერ დაწერილი წმიდა ნინოს მეტაფრასული „ცხორება“: თუ სვიმეონის მეტაფრასული თხზულება შექმნილი იყო ეკლესიაში საკითხავად, რათა შეეცვალა თავისი წყაროს „ღარიბი“, ფრაზეოლოგიურად „მარტივი“ და „ლიტონი“ ტექსტი მაღალმხატვრული ენით, მდიდრული ლექსიკითა და ფრაზეოლოგიით შედგენილი, ღვთისმსახურების დროს სასიამოვნოდ მოსასმენი მეტაფრასული საკითხავით, არსენ იყალთოელი თავის წყაროებს – „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მთლიანად, მასში ჩართულ „წმიდა ნინოს ცხორებას“ და ლეონტი მროველის „ქართლის ცხოვრებას“ კომპოზიციურ უვარგისობას – უჩივის:

„წმიდანო მამანო და ძმანო, ესე ნეტარისა „ნინოჲს ცხორებაჲ“ **შეუწყობლად და განბნეულად** „ქართლის მოქცევასა“ და „ჰამბავთა მეფეთასა“ თანა აღრეულად სწერია... გარნა **წინ-უკუანა და უკუანა-წინ**. იგივე და ერთი პირი და ამისთჳს და ამის საეკლესიოჲ მკითხველთათჳს ფრიად საწყინო იყო და მსმენელთათჳს უჴმარ და ვერ საცნაურ“.[1]

არსენ იყალთოელის ამ სიტყვებში გვეცნობა იოანე ქსიფილინოსის ნაამბობი სვიმეონ მეტაფრასის მიზნის შესახებ, რომ ძველი, „მოსაწყენი“ კიმენური საკითხავები, რომლებიც მსმენელს უფრო ძილს ჰგვრიდა და ეკლესიისადმი

[1] *აგიოგრაფიული ძეგლები,* აბულაძე, III, გვ. 51.

გულგრილობას უფრო უღვივებდა, ვიდრე ინტერესს იწვევდა, შეეცვალა ისეთი მეტაფრასული საკითხავებით, რომლებიც მსმენელს სიამოვნებას მიანიჭებდა, გაანათლებდა და რაც მთავარია, ეკლესიაზე გულაცრუებულ მრევლს ეკლესიას დაუბრუნებდა. არსენ იყალთოელი მკითხველს თავისი მუშაობის შესახებაც აუწყებს, რაც ბევრ რამეში ჰგავს სვიმეონის მუშაობის სტილს: „არცა შემიმატებია, **არცა დამიკლია, არამედ ძალი სიტყჳსა** და გამოცხადება საქმისაჲ მოკლედ და მარტივად წარმომითქუამს და მრავალკეცსა და მასვე თანა აღრეულობასა ჰამბავისასა თანაწარჴდომილ ვარ და უკუეთუ რაჲმე შესავლად თხრობისა, ანუ ადგილ-ადგილ შესაკრავად სიტყჳსა სიტყუაჲ გვიხმარია, იგიცა საღმრთოთა წიგნთაგან და წმიდათა მიერ თქუმულ არს“.[1]

არსენ იყალთოელისთვის, რომელიც შავ მთაზე ეფრემ მცირის ხელმძღვანელობით სვიმეონ მეტაფრასტის თხზულებებს ბერძნული ენიდან ქართულად თარგმნიდა, სვიმეონის მეტაფრასული სამყარო კარგად ნაცნობია და მათი მუშაობის სტილის მსგავსებაც არ არის მოულოდნელი, მაგრამ არის განსხვავებაც, რაც გამოიხატება მათ მიერ გამოყენებულ წყაროთა „გასწორების“ საჭიროებაში: თუ სვიმეონი წყაროს „სტილისტურად“ „აკეთილშობილებდა“ და წმენდდა მწვალებლური „ღვარძლისაგან“, არსენის წყაროებს ენობრივად და დოგმატურ საკითხებში გადაკეთება არ სჭირდებოდა, ისინი საჭიროებდა კომპოზიციურ ცვლილებებს, თხრობის თანმიმდევრობას, გამეორებათა აღმოფხვრას და ამ მხრივ, ეკლესიაში საკითხავად უფრო დახვეწილი ტექსტის შექმნას.[2]

ზემოთ ჩვენ ვისაუბრეთ არსენ II კათალიკოსის „იოვანე ზედაზნელისა და მის მოწაფეთა“ კიმენური თხზულების ოთხი ნაწილის (თავი) შესახებ, რომ მისი მეოთხე ნაწილი „აბიბოს ნეკრესელის წამება“ არ არის მეტაფრასული თხზულება, არამედ არის იმავე თხზულების კიმენური წამების ოდნავ გავრცობილი ტექსტი, ოთხივე ნაწილის „შეკვრის“ მიზნით დამატებული ეპილოგით. ამჯერად საუბარი შეეხება ამ თხზულების დანარჩენ სამ ნაწილს – იოვანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის (ევაგრესთან ერთად) და დავით გარეჯელის „ცხორებების“, ე.წ. არქეტიპების საფუძველზე შექმნილ მეტაფრასულ თხზულებებს: „იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების“ XII-XIII სს. შექმნილ ორ თხზულებას, „შიო მღვიმელის ცხოვრებისა“ და „დავით გარეჯელის ცხოვრების“ ასევე XII-XIII სს. თითო თხზულებას, რომელთა შექმნის საჭიროება ერთი და იმავე გარემოებით იყო გამოწვეული. რაც შეეხება შიო მღვიმელის XVII-XVIII სს. და დავით გარეჯელის XVIII ს. შედგენილ თხზულებებს, მათი შედგენის საფუძვლები უბრალოდ ლიტერატურული ვარჯიშის შთაბეჭდილე-

[1] *აგიოგრაფიული ძეგლები,* აბულაძე, III, გვ. 51.

[2] არსენ იყალთოელის მეტაფრასული თხზულების შესახებ იხ. გაბიძაშვილი, *ძველი ქართული ორიგინალური სასულიერო მწერლობა...*, გვ. 84. ხოლო მეტაფრასული თხზულების სრული ტექსტი: *აგიოგრაფიული ძეგლები,* აბულაძე, III, გვ. 7-83.

ბას ახდენს და უფრო მათი სახელობის მონასტრებში ავტორთა მოღვაწეობისა და მათდამი პატივისცემის გამოხატულება უნდა იყოს, ვიდრე ძველ მეტაფრასულ „ცხორებათა“ გადამუშავების გარკვეული საჭიროებით გამოწვეული.[1]

დავიწყოთ იოვანე ზედაზნელის პირველი მეტაფრასული „ცხოვრებით“, რომელსაც ისევე გრძელი, თხზულების ჟანრის განმსაზღვრელი სათაური აქვს, როგორც დანარჩენებს: „ცხორებაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაზნელისაჲ (არქეტიპში – „ზედაძნელისაჲ“, რასაც სახელის ეტიმოლოგიისათვის რაიმე მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს – *ე.გ.*), რომელი ბრძანებითა ღმრთისაჲთა და წინამძღურობითა სულისა წმიდისა მოუვლინა ქუეყანაჲ შუამდინარით ქუეყნად ქართლისად ათორმეტთა მოწაფეთა მისთა წმიდათა თანა. განაახლა და განავრცო წმიდამან [მამამან] ჩუენმან ქრისტეს მიერ არსენ კათალიკოზმან“.

თავიდანვე აღვნიშნავთ, რომ ეს ბოლონაკლული თხზულება, რომელიც ერთვის „ქართლის ცხოვრების“ ე.წ. ანა დედოფლისეულ ნუსხას (ხელნაწ. Q-795, XV ს.),[2] გამომცემელმა კიმენურ ტექსტად მიიჩნია, რომლისგანაც გამოკრებილი იყო იოვანე ზედაზნელის „ცხოვრების“ ე.წ. არქეტიპი. ეს დებულება არ იქნა გაზიარებული სამეცნიერო წრეებში. ამ დებულების მცდარობას მეტაფრასული შინაარსის სათაურიც მიუთითებს, რასაც ამყარებს ტექსტის დასაწყისშივე აღნიშნული თხზულების დაწერის მიზეზიც: ზედაზნის მონასტრის XI ს. I ნახევრის წინამძღვარი საბა მიმართავს თხზულების ავტორს თხოვნით, რომ მან დაწეროს მისი მონასტრის დამაარსებლის, პირველი წინამძღვრის „ცხორება“ და ამისათვის უგზავნის მას თხზულებისათვის შეგროვებულ მასალასაც, რომელსაც საბა უწოდებს „ქარტაჲ წულილს“. შეიძლება ეს იყოს იოვანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების კიმენური „ცხორების“, ანუ ე.წ. არქეტიპის პირველი ნაწილი, რომელიც არც თუ ისე „წულილია“. როგორც ჩანს, საბას არ აკმაყოფილებდა მოკლედ აღწერილი იოვანე ზედაზნელის „ცხორება“, რომელიც გაერთიანებული იყო მისი მოწაფეების „ცხორებასთან“ და მოინდომა მონასტერში ჰქონოდა მისი დამაარსებლის ვრცელი და გამოცალკევებული „ცხორება“.[3] აქაც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ მეტაფრასული თხზულების წყაროები და მიზანი საგრძნობლად განსხვავდება სვიმეონ მეტაფრასტის წყაროებისა და მიზნებისაგან.

ჩნდება კითხვა, რა საჭირო იყო იოვანე ზედაზნელის მეორე – მეტაფრასული „ცხორების“ დაწერა?

იოვანე ზედაზნელის მეორე მეტაფრასული „ცხორების“ გრძელი სათაური თითქმის სიტყვასიტყვით იმეორებს პირველი მეტაფრასული „ცხორების“

---

[1] გაბიძაშვილი, *ძველი ქართული ორიგინალური სასულიერო მწერლობა...*, გვ. 62-75.

[2] გამოც. ილ. აბულაძისა, ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, თბ., 1955, გვ. 2-68.

[3] გაბიძაშვილი, *ძველი ქართული ორიგინალური სასულიერო მწერლობა...*, გვ. 65.

სათაურს და ცნობას ავტორის შესახებ, თუმცა ტექსტობრივად მიჰყვება არა მას, არამედ არქეტიპულ „ცხორებას“. ამასთანავე, სიტყვიერ თანხვედრასთან ერთად, ავრცობს წყაროს ტექსტს ვრცელი თეოლოგიურ-დოგმატური შინაარსის ტექსტით და თითქმის მთლიანად ცვლის წყაროს ფრაზეოლოგიას.

როგორც ჩანს, პირველი მეტაფრასული „ცხორება“ არ გავრცელებულა, ჩვენამდე შემონახულია მისი ერთადერთი, ისიც ბოლონაკლული ტექსტი და ამიტომ მეორე მეტაფრასული „ცხორების“ ავტორი მას არ იყენებს, მიუხედავად ამ ორი თხზულების სათაურებისა და ქვესათაურების სიტყვასიტყვით დამთხვევისა.[1] მეორე მეტაფრასული „ცხორების“ ხელნაწერები მრავლად მოგვეპოვება, მაგრამ ისინი ყველა გვიანდელია, იგი სამეცნიერო ლიტერატურაში XII ს. II ნახევრის მეტაფრასულ თხზულებად არის მიჩნეული. ხელნაწერები: A-160, 1699 წ.; A-130, 1713 წ.; A-170, 1733 წ.; A-176, 1743 წ.; H-1672, 1710 წ.; H-2121, 1748 წ.; S-149, XVII-XVIII სს.; ლენინგრ. H-22, XVII-XVIII სს.; ლენინგრ. 3M-21, 1812 წ.[2]

შიო მღვიმელის მეტაფრასული „ცხორება“ ასევე იოვანე ზედაზნელისა და მის მოსწავლეთა კიმენური თხზულების მეორე ნაწილის – შიო მღვიმელისა და მისი მოწაფის ევაგრეს ცხოვრების, საფუძველზე შედგენილი ძალიან ვრცელი მეტაფრასული თხზულებაა, ოღონდ გრძელი და გაურკვეველი შინაარსის სათაურში ევაგრე აღარ ფიგურირებს: „ცხორებაჲ და საკჳრველებანი წმიდისა და ნეტარისა შიოჲსნი, რომელი იყო ანტიოქიაჲთ შუამდინარეთისაჲთ, ხოლო მოიწია ქუეყანად ქართლისა და დაემკჳდრა სარკინისა მღჳმესა, **რომელი ესე აღწერა ღირსმან მარტჳრი, პირველ რომელსა ეწოდა იოანე, რომელი იყო მოწაფეთაგანი** წმიდისა იოანესთა კონსტანტინეპოლით“. თხზულების ავტორი - „ღირსი მარტჳრი“, პირველად იოანედ წოდებული ისევე უცნობია, როგორც მისი მასწავლებელი წმიდა იოანე კონსტანტინეპოლელი. ეს მეტაფრასული თხზულება, მართალია, ძირითადად, „შიოსა და ევაგრეს ცხორების“ კიმენური ტექსტის გავრცობაა, მაგრამ თუ კიმენური ტექსტი შიოს სარკინეში მისვლითა და იქ დაყუდებით იწყება, მეტაფრასული ტექსტი იწყება ზოგადი შესავლით წმინდანთა ღვაწლის დაფასების აუცილებლობის შესახებ. ტექსტს უძღვის ბასილი დიდის სიტყვები: „ჴსენებითა წმიდათაჲთა ოდესმცა სადა იქმნა განძღომაჲ“, რასაც მოჰყვება ცნობა შიოს წარმომავლობის შესახებ: „ესე წმიდაჲ და ღმერთშემოსილი მამაჲ შიო იყო ქუეყანით ასურეთისაჲთ, დიდისა მით ღმრთისა ქალაქით ანტიოქიაჲსაგან, რომელმან მრავალნი ესევითარნი წმიდანი აღმოაცენა“. თხრობას აგრძელებს შიოს მშობლების დახასიათება; ბავშვობის წლებში შიოს დაინტერესება საღმრთო წერილით; 20 წლის ასაკში მონაზვნად აღკვეცა იოვანეს (შემდგომ ზედაზნელი) მონასტერში; წილისყრით იოანეს მიერ თორმეტი მოწაფის შერჩევა და „ჩრდილო ქუეყანაში“ – ქართლ-

[1] გაბიძაშვილი, *ძველი ქართული ორიგინალური სასულიერო მწერლობა...*, გვ. 68.
[2] *აგიოგრაფიული* ლიტერატურის ძეგლები, აბულაძე, III, გვ. 83-107.

ში, კერძოდ, მცხეთაში მოსვლა; კათალიკოს ევლავიოსის მიერ მათი მიღება და იქვე ახლოს, ზედაზნის მთაზე სამოღვაწეოდ „ხელდასხმა“; იოანე ზედაზნელის მიერ თავისი მოწაფეების ქართლისა და კახეთის მიმართულებით სამისიონეროდ დაგზავნა და მათ მიერ შერჩეულ უკაცრიელ ადგილზე დამკვიდრება. როგორც კიმენური ცხოვრება გვამცნობს, „ხოლო ნეტარი ესე ... მამაჲ შიო მოვიდა... და დაემკვიდრა... ფიცხელსა და ურწყულ უდაბნოსა“.

როგორც ვხედავთ, მეტაფრასულის დანამატი კიმენის დასაწყისამდე გამოცემული ტექსტის 12 გვერდს შეადგენს,[1] რომ აღარაფერი ვთქვათ ძირითად ტექსტში ჩანამატებზე. ეს ფაქტი ჩვენ მხოლოდ იმიტომ აღვნიშნეთ, რომ დანამატებისა და ჩამატებების წყარო, გარდა შიოს „ცხორების“ კიმენური ტექსტისა, ჩვენთვის უცნობია (მხოლოდ აქა-იქ მეტაფრასულის ავტორი ქართულ წყაროებს უთითებს, როგორიცაა სვეტიცხოვლის საკითხავი და ასურელ მონაზონთა ჰაგიოგრაფიული ტექსტები).

შიო მღვიმელის ეს უზარმაზარი მეტაფრასული თხზულება XVII-XVIII სს. ძეგლად არის მიჩნეული და იოვანე ზედაზნელის ორივე მეტაფრასული თხზულების მსგავსად, „ქართული“ მეტაფრასტიკის კარგი ნიმუშია, ამავდროულად, განსხვავებული ბიზანტიური, სვიმეონ მეტაფრასტის მიერ დამუშავებული სტანდარტებისაგან“.[2]

შიო მღვიმელის „ცხოვრების“ ეს მეტაფრასული თხზულება, რომელიც, ვფიქრობთ, დაახ. XVI-XVII სს. ძეგლი უნდა იყოს, ათიოდე ხელნაწერმა შემოინახა,[3] რომელთაგან უძველესია A-160, XVII ს.[4] ეს ხელნაწერი გამხდარა წყარო შიო მღვიმელის მეორე მეტაფრასული „ცხოვრებისათვის“, რომელიც პირველი მეტაფრასული ტექსტის სამჯერ შემოკლებულ ვერსიას წარმოადგენს (ტექსტმა ერთადერთი, ლენინგრადული ნუსხით მოაღწია ჩვენამდე - ლენ. H-22, XVII-XVIIIსს.)[5] და აღარ ვიცით, ეს „ცხოვრება“ შემოკლებულ ცხოვრებათა რიცხვში ჩავთვალოთ თუ მეტაფრასულებში, მაგრამ ორიოდე სიტყვით მაინც დავახასიათებთ მას. თხზულება, თავისი წყაროს მსგავსად, შესავლით იწყება, მაგრამ სხვა თემატური შინაარსით და სრულიად დამოუკიდებელი ფრაზეოლოგიით. შემოკლებული „მეტაფრასის“ წყაროს ეპიზოდების თანმიმდევრობა შენარჩუნებული აქვს, მაგრამ ეპიზოდების რაოდენობა არ არის სრული და ენობრივადაც და ფრაზეოლოგიითაც საკმაოდ სხვაობს მისგან. არის ადგილები, სადაც „მოკლე მეტაფრასული“ სიტყვასიტყვით იმეორებს წყაროს, მაგ.: თხზულების ბოლოს, ვრცელი მეტაფრასული ტექსტი გადმოგვცემს: „ესევითარნი მოქალაქობაჲ აჩუენა **საწუთოსა** ამას შინა სამგზის სანატრელმან ამან

---

[1] *აგიოგრაფიული ძეგლები,* აბულაძე, III, გვ. 107-118.
[2] გაბიძაშვილი, *ძველი ქართული ორიგინალური სასულიერო მწერლობა...*, გვ. 68-69.
[3] *აგიოგრაფიული ძეგლები,* აბულაძე, III, გვ. 107.
[4] იქვე, გვ. 107-170.
[5] იქვე, გვ. 267-291.

მამამან და ესეოდენი ღუაწლნი თავს-ისხნა ჴორციელითა უძლურებითა – სიყმილი (ე.ი. შიმშილი – *ე.გ.*) და წყურვილი შეურაცხ-ყო, ცეცხლსა იწროებათასა არა ჰრიდა, უდაბნოსა უღონებაჲ არად შერაცხა...“ და ა.შ.[1] „მოკლე მეტაფრასულ“ ტექსტში ვკითხულობთ: „ესევითარნი მოქალაქობისაჲ აჩუენა **საწუთოსა** ამას შინა სამ-გზის სანატრელმან ამან მამამან და ესოდენი ღუაწლნი თავს-ისხნა ჴორცითა უძლურითა, სიყმილი და წყურვილი შეურაცხ-ყო, ცეცხლსა იწროებათასა არა ჰრიდა, უდაბნოჲსსა უღონოებაჲ არად შეჰრაცხა...“ და ასე შემდეგ.[2] ასეთი დამთხვევები სხვაც არის, მაგრამ „მოკლე მეტაფრასული“ უფრო ხშირად ცდილობს საკუთარი თხრობა შემოგვთავაზოს.

ჩანს, რომ „მოკლე მეტაფრასული“ თხზულების ავტორმა, მისი წყაროს ავტორზე მითითება არ გაიმეორა და არც თავი წარმოაჩინა ავტორად, მაგრამ ისიც ჩანს, რომ მან შიო მღვიმელის ეკლესიაში მისი ხსენების დღეზე, ანუ დღის განგებისათვის სპეციალურად შექმნა საკითხავი და ამიტომ ვიმეორებთ, რომ სამჯერ შეამცირა წყარო.[3] შემოკლებული თხზულება რომ წმინდანის დღესასწაულზე საკითხავი ტექსტია, ამის დასტურია ტექსტის დასაწყისი ფრაზა: „ბრწყინვალე არს დღეინდელი ესე დღე და ყოვლად ცისკრიდგან და ვითარ მადლისა, რომელისამე საღმრთოჲსა შემოკრებულთა ზედა მომფენელი მორწმუნეთა ჴსენებასა... შიოჲსა“.

შიო მღვიმელის ვრცელი მეტაფრასული „ცხოვრების“ ანალოგიურია დავით გარეჯელის მეტაფრასული „ცხოვრება“, რომელიც შედგენილია ანონიმი ავტორის მიერ იოვანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების კიმენური „ცხოვრების“ მესამე ნაწილის (თავის) – დავით გარეჯელის ცხოვრების საფუძველზე, მაგრამ ცნობილია მისი დამკვეთი, დავით გარეჯის მონასტრის წინამძღვარი: „იძულებითა... ზოგადისა მამისა, სულთა მწყემსისა ონოფრესითა“, როგორც ეს აღნიშნულია ამ მეტაფრასული ცხოვრების მოკლე შესავალში. აქვე მოთხრობილია მეტაფრასული თხზულების დაწერის მიზეზები და მიზნები. ნახსენებია დავითის სირიაში მოღვაწეობა, მოტანილია პასაჟები იოანე ზედაზნელის ცხოვრებიდან, შიო მღვიმელის მეტაფრასული „ცხოვრების“ მსგავსად, ოღონდ გაცილებით მოკლედ, ამის შემდეგ მიჰყვება იგი თავის ძირითად წყაროს, რომელიც შემდეგი ფრაზით იწყება: „ხოლო ეს წმიდაჲ მამაჲ ჩუენი დავით წარვიდა ადგილთა უდაბნოთა და ურწყულთა სჯად თავისა თჳსისა...“[4]

თხზულების დამკვეთს – „მამა ონოფრეს“ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში აიგივებენ ათონის მთის ქართველთა მონასტრის აღაპებში მოხსენიე-

---

[1] *აგიოგრაფიული ძეგლები,* აბულაძე, III, გვ. 169, 14-17.

[2] იქვე, გვ. 290, 26-29.

[3] ვრცელს უჭირავს წიგნის 63 გვერდი და მოკლეს - 24. იხ. ძეგლები, III წიგნი, გვ. 107-170 და გვ.267-291.

[4] კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, გვ. 534.

ბულ „დიდ ბერ და მოძღუარ ონოფრი გარეჯელთან“.[1] თხზულება დაწერილი უნდა იყოს XII ს. I ნახევარში, თუმცა, მისი შემცველი ხელნაწერები XVII-XVIII სს. მოგვეპოვება (A-160, 1699 წ.; A-130, 1713წ.), ასევე გვაქვს უფრო გვიანდელი ხელნაწერებიც.[2]

ტექსტზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ სხვა ასურელ მამათა მეტაფრასული „ცხოვრებების“ მსგავსად, დავით გარეჯელის „ცხოვრებაც“ გარეჯის მონასტრების არქიმანდრიტის (წინამძღვრის), ონოფრეს დაკვეთით არის შესრულებული გარეჯის სამონასტრო კომპლექსის დამაარსებლის ვრცელი „ცხოვრების“ შესაქმნელად, რადგან, დამკვეთის აზრით, კიმენური წყარო მოკლე და „ღარიბი“ იყო.

ამ შემთხვევაშიც დავით გარეჯელის „ცხოვრების“ „გადამეტაფრასების“ საფუძველი განსხვავდება სვიმეონ მეტაფრასის ბიზანტიური კიმენური თხზულებების „გადამეტაფრასების“ მიზეზებისა და პრინციპებისგან.

არსებობს დავით გარეჯელის „ცხოვრების“ მეორე მეტაფრასული რედაქციის გვიანდელი თხზულება (XVIII ს. II ნახ.), რომელიც რომანოზ თბილისის მიტროპოლიტს დაუწერია გარეჯის უდაბნოში მისი მონაზვნობის დროს, დავითისადმი „დიდი სიყვარულისა და პატივისცემის“ მიზეზით. ეს თხზულება რამდენიმე წლის წინ გამოვლინდა. მანამდე ავტორი მეტაფრასული თხზულების გადამწერად მიაჩნდათ.[3] შეიძლება ითქვას, რომ კარგი ქართულით დაწერილი ეს თხზულება დავით გარეჯელის ცხოვრების თითქმის ყველა ტექსტს იყენებს და ზოგჯერ ასურელი მამების „ცხოვრების“ სხვა თხზულებებითაც სარგებლობს, მისი მეტაფრასულობაც პირობითია, რადგან კიმენის გარეშე მეტაფრასულობა საეჭვოა.[4]

ამრიგად, ჩვენ წარმოვადგინეთ ძველი და „მსხვილი“ ქართული მეტაფრასული თხზულებები, რომელთაც „ქართული მეტაფრასტიკის“ კვალიფიკაცია მივეცით და განვასხვავეთ სვიმეონ მეტაფრასტის მიერ შექმნილი მეტაფრასტიკის თხზულებათა „რეცეპტისაგან“. საერთო მათ შორის ისაა, რომ „ბიზანტიური მეტაფრასტიკაცა“ და „ქართული მეტაფრასტიკაც“ აუცილებლად გულისხმობს მეტაფრასული თხზულების სახელწოდების კიმენური წყაროს არსებობას.

ახლა კი ვნახოთ „წვრილი“ მეტაფრასული თხზულებები, რომელთა მეტაფრასულობა საეჭვოა და სხვა სახელი უნდა დაერქვას მათი კონკრეტული მახასიათებელი ნიშნების შესაბამისად. მაგ., დავით და კონსტანტინეს „წამებას“ სამეცნიერო ლიტერატურაში მეტაფრასულს უწოდებენ, რადგან ტექსტში ნათქვამია, რომ თხზულება შეიქმნა „ვითარცა გვისწავიეს ესე **უწყებათაგან“**.

---

[1] მეტრეველი, *სააღაპე წიგნი*, გვ. 173.
[2] საბინინი, *საქართველოს სამოთხე*, გვ. 265-286. *ძეგლები*, III, გვ. 170-207.
[3] გაბიძაშვილი, *რომანოზ ერისთავი და მისი უცნობი თხზულება*, გვ. 75-92.
[4] *აგიოგრაფიული ძეგლები*, აბულაძე, III, გვ. 291-311.

ვფიქრობთ, ეს ფრაზა თხზულების მეტაფრასულობის საფუძველი არ შეიძლება იყოს. მაგ., გიორგი მთაწმიდელი ლაპარაკობს, რომ „იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება“ მან დაწერა სხვათა ნაამბობიდან და ჩანაწერებიდან, ხომ არ შეიძლება მისი თხზულება მეტაფრასად მივიჩნიოთ?!

ასევე, XVIII ს. I ნახევრის ქართლის კათალიკოსმა, ბესარიონ ორბელიშვილმა „იოვანე ზედაზნელისა“ და „შიო მღვიმელის“ კიმენურ „ცხოვრებებში“ ჩართული რამდენიმე ეპიზოდის საფუძველზე დაწერა „დაძინებაჲ წმიდათაგანისა მამისა ჩუენისა ისე წილკანელ ეპისკოპოსისა“. შესაბამისად, მას ვერ ჩავთვლით იმ რანგის მეტაფრასულ თხზულებად, რომლებიც ზემოთ აღვწერეთ. იმავეს თქმა შეიძლება ბესარიონის კიდევ ორი თხზულების - რაჟდენი პირველმოწამისა და არჩილ მეფის „წამებების“ - შესახებ, რომლებიც „ცხორებაჲ ქართლისაჲსგან“ ამოღებული ცნობების საფუძველზეა შექმნილი. ამ თხზულებათა მეტაფრასულობა სამეცნიერო ლიტერატურაში ხმამაღლა არის გაცხადებული.

რაც შეეხება „სერაპიონ ზარზმელისა“ და „გრიგოლ ხანცთელის“ „ცხოვრებებს“, მათი შემდეგდროინდელი ტექსტობრივი ინტერპოლაციები მეტაფრასულ საქმიანობად არის შეფასებული უფრო „ხმადაბლა“. ამ თხზულებათა „მეტაფრასულად“ ჩათვლა, მართლაც, მეტისმეტი გაუგებრობა იქნებოდა.

სანამ საბოლოო დასკვნებს გავაკეთებდეთ „ბიზანტიური მეტაფრასტიკისა“ და „ქართული მეტაფრასტიკის“ თხზულებების მსგავსება-განსხვავებათა შესახებ, გვინდა ერთ საკითხსაც შევეხოთ, სვიმეონ მეტაფრასტს სრული მონოპოლია ჰქონდა ბიზანტიური მეტაფრასტიკის „გამოგონებასა“ და განხორციელებაში. საინტერესოა, არსებობს თუ არა სვიმეონის სიცოცხლეში, მისი მიბაძვით, სხვა ავტორის მიერ შექმნილი მეტაფრასული თხზულება? შეცდომა, რომელიც ბიზანტინოლოგებმა დაუშვეს, როდესაც იოანე ქსიფილინოსის თხზულებები სვიმეონ ლოღოთეტს მიაწერეს, გამოწვეული იყო მათ მიერ ქართული წყაროების არცოდნით, ამასთანავე, იდეაფიქსით, რომ თუ არსებობს ტექსტოლოგიურად გამოუკვლეველი „მეტაფრასული“ თხზულება, ის აუცილებლად სვიმეონის უნდა ყოფილიყო. მსგავსი შეცდომა დაშვებულია ქართულ წყაროში „უშეცდომო“ ეფრემ მცირის ცნობაშიც, როდესაც მან თავის „მოსაჴსენებელში“ სვიმეონ მეტაფრასტს მიაწერა სხვა ავტორის მიერ დაწერილი თხზულება, მისი ქართულად მთარგმნელი გიორგი მთაწმიდელი კი „სწორად“ დაასახელა.

ეფრემ მცირე თავის „მოსაჴსენებელში“ გვამცნობს, ვინ რა თარგმნა ბერძნულიდან ქართულად სვიმეონ მეტაფრასის შემოქმედებიდან. თარგმანებს შორის ეფრემი ასახელებს გიორგი მთაწმიდელის თარგმანს: „... ჯეროვნად შეწყნარებულ იქმნენ აღწერილნი წიგნნი სჳმეონის მიერ ლოღოთეტისა და მიერითგან განეფინეს ყოველთა ეკლესიათა და ვიდრე მოაქამდე საზეპუროდ იკითხების ყოველ შინა საბერძნეთისა ეკლესიათა, ხოლო ჩუენ ქართველთა შო-

რის ძუელნი (კიმენური – *ე.გ.)* იგი მოწამეთანი იყვნეს, რომელნი აქამომდეცა არიან და კეთილად ამის ახლისა (ე.ი. მეტაფრასული – *ე.გ.*) მოწამეთასაგანცა ითარგმნეს მცირედნი... წმიდათა გიორგისი და **თეოდორესი** და სასწაული წმიდისა თეოდორესი უთარგმნია ღირსსა ნეტარებისასა გიორგის მთაწმიდელსა.“[1]

ჩვენი დაკვირვებითა და გამოკვლევით,[2] საუბარია თეოდორე ტირონის „წამების“ იმ მეტაფრასული ვერსიის შესახებ, რომელიც გიორგი მთაწმიდელმა მართლაც თარგმნა და იწყება ასე: „ტკბილ არს და საწადელი ჴსენებაჲ მოწამეთაჲ და სავსე საღმრთოჲთა მადლითა“.[3]

ცნობილი გერმანელი ბიზანტინოლოგის A. Erhard-ის ჰაგიოგრაფიულ და ჰომილეტიკურ თხზულებათა კრებულების აღწერილობის მიხედვით, ათონის სტავრონიკიტის მონასტრის XIII ს. ბერძნულ მეტაფრასულ კრებულში, 1 თებერვლის დღეზე წარმოდგენილია თეოდორე ტირონის „წამების“ ტექსტის დასაწყისი, რომელიც ზუსტად ემთხვევა გიორგი მთაწმიდელისეულ თარგმანს. იგივე თხზულება ა. ერჰარდს დადასტურებული აქვს ტურინის XI-XII სს. დაზიანებულ ხელნაწერშიც.[4] პირველი ხელნაწერი თხზულების ავტორად ნიკიფორე ურანოსს აცხადებს, ხოლო მეორე – ნიკიფორე მაგისტროსს. 1922 წ. ცნობილმა ფრანგმა ბიზანტინოლოგმა F. Halkin-მა პირველად გამოაქვეყნა თეოდორე ტირონის „წამების“ დასახელებული ტექსტი,[5] რომელსაც წინ უძღვის ნიკიფორე ურანოსის მოკლე ბიოგრაფიაც. ამრიგად, ირკვევა, რომ ნიკიფორე ურანოსი მონაწილეობდა სვიმეონ ლოღოთეტის მიერ დაწყებულ საქმიანობაში (ალბათ, სვიმეონისავე თხოვნით ან ნიკიფორეს თხოვნით), რამაც შექმნა ეს საინტერესო გამონაკლისი. ნიკიფორე ურანოსი კი ქართული მწერლობისათვის სრულიად უცნობი ავტორია.[6] ნიკიფორე მაგისტროსი სვიმეონ ლოღოთეტის და მაგისტროსის ახლო მეგობარი და კოლეგა, ბიზანტიის სამხედრო ძლიერების ერთ-ერთი მესვეური, ბიზანტიური საეკლესიო მწერლობით დაინტერესებული საერო კაცი. ამის შემდეგ ნათელი ხდება, რომ სვიმეონმა თავის მეგობარს „დაუთმო“ თეოდორე ტირონის (ჯარში ახალწვეულის, შემდეგ კი სტრატილატის ჯარის დანაყოფის მეთაურის), ე.ი. ნიკიფორე მაგისტროსის კოლეგისა და წამებულის მეტაფრასული „წამების“ დაწერა.

ბოლოს, შევაჯამოთ ზემოთ მრავალჯერ გამოთქმული ძირითადი „დებულებები“ „მეტაფრასისა“ და „ბიზანტიური „მეტაფრასტიკის“ ისტორიის, მისი დამაარსებლის – სვიმეონ მეტაფრასტის ლიტერატურული საქმიანობის შესახებ ქართული წყაროების მიხედვით:

---

[1] კეკელიძე, Симеон Метафраст... , გვ. 223-226.

[2] გაბიძაშვილი, *თებერვლის თვის ჰაგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკურ...*, გვ. 46-35.

[3] იქვე, გვ. 186-203.

[4] Erhard იქვე, ტ. III, II ნაწ., 1925წ.

[5] Halkin*, Un opuscole*, p. 308-321.

[6] გაბიძაშვილი, *ახალი ცნობები ბიზანტიური და ქართული ნათარგმნი...*, გვ. 182-185.

1. სვიმეონ ლოღოთეტმა, ბიზანტიის სამეფო კარის X საუკუნის მაღალი თანამდებობის პირმა – მაგისტროსმა, რომელიც კარგად იცნობდა არა მარტო ბიზანტიურ სასულიერო მწერლობას, არამედ წარმართულ ლიტერატურასა და „გარეშე ფილოსოფიას“, წმიდა მოწამეთა დღესასწაულების ღვთისმსახურებაზე წასაკითხი კიმენური საკითხავების „უვარგისობის“ გამო, „მოიფიქრა“, კიმენური ტექსტის ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიური „ღარიბი“ და „მარტივი“ სამოსელი მაღალმხატვრული სალიტერატურო ენით შეეცვალა, „გადაემეტაფრასებინა“ ისინი (აქედან – μεταφράσις – მეტაფრასი), რაც მან ისეთ მაღალმხატვრულ დონეზე შეასრულა, რომ საეკლესიო და სამოქალაქო წრეებში მადლიერების ნიშნად „მეტაფრასტის“ ზედწოდება დაიმკვიდრა. ეკლესიამ კი ცნობილი ბიზანტიელი საეკლესიო მწერლისა და ფილოსოფოსის – მიქაელ ფსელოსის მიერ შედგენილი სვიმეონის ხსენების განგება (აკოლოთია) ღვთისმსახურების დროს საკითხავად განაწესა.

2. სვიმეონ მეტაფრასტმა „მოიფიქრა“ კიმენურ საკითხავებში შეტანილი ცვლილებების აღმნიშვნელი სახელწოდება „მეტაფრასი“, რომელიც არის კიმენური წყაროს გადამუშავების ძირითადი ხერხის აღმნიშვნელი ტერმინი, თორემ სვიმეონმა სხვა ცვლილებებიც განახორციელა – კიმენური ტექსტი გაწმინდა დროთა განმავლობაში მწვალებელთა მიერ საკითხავებში შეტანილი „ღვარძლისაგან“ და მოციქულთა „მიმოსვლის“ აპოკრიფული ვრცელი ტექსტების ნაცვლად შეიტანა თავისივე შედგენილი „მოციქულთა მოსაჴსენებლების“ მცირე-მცირე ტექსტები „ამოკრებილი“ „საეკლესიო საკითხავთაგან“ და „ხრონოგრაფებიდან“. ეს ტექსტებიც, რა თქმა უნდა, ისეთივე „მეტაფრასული“ პრინციპებით არის დაწერილი.

3. ტერმინ „მეტაფრასის“ ნიუანსებზე საუბარი რომ შევაჯამოთ, ჩვენი აზრით, ეს ტერმინი იხმარება მხოლოდ და მხოლოდ სვიმეონ მეტაფრასტისა და იოანე ქსიფილინოსის მეტაფრასული თხზულებების მიმართ და მისი დეფინიციაც განსაზღვრულია მათი წყაროების სპეციფიკით (I-III სს. ქრისტიანთა დევნის პერიოდში დაწერილი კიმენური „წამებების“ „გადამეტაფრასება“).[1] ამიტომ ამ ტერმინით არ შეიძლება აღვნიშნოთ ბიზანტიურ სამყაროსა და პერიფერიულ საქრისტიანოში შექმნილ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში შეტანილი ცვლილებები – კომპილაციები, მიმატებები, ჩამატებები, პერიფრაზები და ა.შ.

რაც შეეხება „ქართულ მეტაფრასტიკას“, ჩვენ ეს შესიტყვება ვიხმარეთ მხოლოდ იმის წარმოსაჩენად, რომ ის განსხვავდება „ბიზანტიური მეტაფრასტიკისაგან“. სიმართლე უნდა ითქვას, ჩვენ კარგად არ ვიცნობთ პერიფერიულ

[1] მხედველობაში არ გვაქვს ივლიანე განდგომილის (361-363 წწ.) დროის წარმართულ ბიზანტიაში და იმდროინდელი ბიზანტიელი იმპერატორების მხარდამჭერი პოლიტიკის წყალობით ბიზანტიის ეკლესიაში დროებით გაბატონებულ მწვალებლობათა (მონოფიზიტობის, მონოთელიტობის, ხატმებრძოლობის) მიერ წამებული მართლმადიდებელ ქრისტიანთა „წამებები“, აგრეთვე, მუსლიმურ ქვეყნებში სხვადასხვა მიზეზით მოხვედრილ ქრისტიანთა „წამებები“, რომლებიც ამ სტანდარტებში ვერ თავსდებიან.

ქრისტიანულ მართლმადიდებელ ეკლესიათა ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის თხზულებებს, მით უმეტეს, არ ვიცით, აქვთ თუ არა მათ ორიგინალური მეტაფრასული მწერლობა, ამიტომ დაბეჯითებით ვერ ვიტყვით, რომ ბიზანტიის ეკლესიის შემდეგ, ქართული მართლმადიდებლური ეკლესია ერთადერთია, რომელმაც შექმნა ორიგინალური მეტაფრასული ლიტერატურა. ჩვენ ზევითაც ვისაუბრეთ და ახლაც ვიტყვით, რომ, თუ ეს ასეა, ამის მიზეზი არის ის ფაქტი, რომ ბიზანტიაში X ს. დასაწყისში შექმნილი სვიმეონ მეტაფრასტის თხზულებების თარგმნა ქართულად X ს. მიწურულს თუ არა, XI ს. დასაწყისშივე დაიწყო და XI ს. დასასრულისათვის დასრულდა. მათი მთარგმნელები ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელები, ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი, თეოფილე ხუცესმონაზონი ბიზანტიის იმპერიის სხვადასხვა მონასტრებში, მათ შორის, ბიზანტიის დედაქალაქში – კონსტანტინეპოლში X-XI სს. მოღვაწეობდნენ და კარგად იცნობდნენ სვიმეონ მეტაფრასტის შემოქმედებით სამყაროს, სრულად თარგმნეს სვიმეონ მეტაფრასტის სექტემბერ-იანვრის თვეების მეტაფრასული თხზულებები და არ არის საკვირველი, რომ ზოგიერთ მათგანს (ამ შემთხვევაში, მხედველობაში გვყავს არსენ იყალთოელი და თეოფილე ხუცესმონაზონი) გასჩენოდათ სურვილი მიებაძათ სვიმეონისათვის და დაეწერათ მსგავსი თხზულებები, თუმცა სრულიად განსხვავებული ხასიათის წყაროების საფუძველზე. ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ თითოეული მათგანის შესახებ და აქ მხოლოდ იმას აღვნიშავთ, რომ თითოეულ „ქართულ მეტაფრასულ თხზულებას“ თავისი მიზეზი და მიზანი აქვს. თუ „ბიზანტიური მეტაფრასტიკა“ მხოლოდ „მარტიროლოგიურ“ კიმენურ ტექსტებს შეეხო, „ქართული მეტაფრასტიკა“ – მხოლოდ „ცხოვრება-მოქალაქობის“ ჟანრის თხზულებებს (ჩვენ იმ აზრის ვართ, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში მეტაფრასულად მიჩნეული ზოგიერთი „წამება“ და „ცხოვრება“ არ არის საერთოდ არცერთი „მეტაფრასული“ ნიშნის მატარებელი).

„ქართული მეტაფრასტიკის“ ღირსებად მიგვაჩნია, რომ მან უყურადღებოდ არ დატოვა ბიზანტიურ სამყაროში მომხდარი საეკლესიო მწერლობის სიახლენი და არა მარტო მყისიერად თარგმნა იგი, არამედ თავისი მეტაფრასული ლიტერატურაც შექმნა.

„ბიზანტიურ მეტაფრასტიკასა“ და „ქართულ მეტაფრასტიკას“ აქვთ საერთო საფუძველიც: მეტაფრასული თხზულების აუცილებელი პირობაა, რომ ჰქონდეს შესაბამისი დასახელების კიმენური თხზულება.

წინამდებარე ნაშრომში გვინდა დავაანონსოთ ჩვენი მომავალი წიგნის სათაური: „ქართული წყაროებით მოძიებული ბიზანტიური მეტაფრასტიკის ახალი ისტორია და ქართული მეტაფრასტიკის საკითხები“, რომლის ერთ-ერთი თავი იქნება წინამდებარე ნაშრომი, ხოლო ძირითადი თავები დაეთმობა სვიმეონ მეტაფრასტის ვინაობისა და საქმიანობის ამსახველ როგორც ბიზანტიური, ისე ქართული წყაროების ანალიზს და ამ წყაროების კვლევი-

სას ბიზანტინოლოგთა მიერ XVII-XX საუკუნეების განმავლობაში თავიანთ სამეცნიერო შრომებში დაშვებული უზუსტობების გასწორებას. განსაკუთრებით კი იოანე ქსიფილინოსის „მოსაჴსენებელი“ ალექსი I კომნენის მიმართ, რომელმაც შეცვალა ბიზანტიური მეტაფრასტიკის ისტორია, განსაკუთრებული, დაწვრილებითი განხილვის საგანი იქნება. წარმოვადგენთ აკად. კორნელი კეკელიძის დაუფასებელ ღვაწლს სვიმეონ მეტაფრასტისა და იოანე ქსიფილინოსის შესახებ მის მიერ გამოვლენილი და შესწავლილი ქართული წყაროების საფუძველზე შექმნილ სამეცნიერო ნაშრომებს.

ვფიქრობთ, შეიცვლება დებულება იმის შესახებ, რომ იოანე ქსიფილინოსის თხზულებები მხოლოდ ქართულმა თარგმანებმა შემოინახა და მათი ბერძნული დედნები აღარ ჩანს. სინამდვილეში, სხვადასხვა გამოცემაში ჩვენ უკვე გამოვავლინეთ რამდენიმე ათეული ბერძნული ტექსტი, რომელიც სვიმეონ მეტაფრასტის ნაშრომად არის ჩათვლილი, რეალურად კი ქსიფილინოსის ნაშრომს წარმოადგენს. სწორედ ესაა ბიზანტინოლოგთა ის შეცდომები, რის შესახებაც ახლახან აღვნიშნეთ. მას შემდეგ, რაც გამოიცემა იოანე ქსიფილინოსის ქართული თარგმანების შემცველი ხელნაწერები (ქუთ. 1, XVI ს.; ქუთ. 2, XVI ს.; ქუთ. 3. XVI ს; ქუთ. 7. XII ს.; არ ჩანს მაისის თვე) პარალელური ბერძნული ტექსტებით, რომლებიც, დარწმუნებულები ვართ, მრავლად აღმოჩნდება (ამ სამუშაოს შესრულებას კი ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრისა და მოწვეულ ქართველ ბიზანტინოლოგთა კოლექტივის ერთობლივი მუშაობა სჭირდება), ამ გამოცემას დიდი საერთაშორისო რეზონანსი მოჰყვება და კიდევ ერთხელ წარმოჩინდება ძველი ქართული წყაროების მნიშვნელობა ბიზანტიური სასულიერო მწერლობის მეტაფრასული ჟანრის ლიტერატურის ახალი ისტორიის შექმნასა და ბიზანტინოლოგთა მრავალსაუკუნოვან კვლევაში დაშვებული შეცდომების აღმოფხვრაში, რაც კიდევ ერთხელ დაამტკიცებს, რომ ბიზანტინოლოგია ღარიბია ძველი ქართული წყაროებისა და ენის ცოდნის გარეშე.

დამოწმებული ლიტერატურა

***აგიოგრაფიული ძეგლები,* აბულაძე, III** = *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, წიგნი III (მეტაფრასული რედაქციები XI-XIII სს.), თბილისი, 1971.

გაბიძაშვილი, *ასურელი მოღვაწეების* = გაბიძაშვილი ე., „ასურელი მოღვაწეების „ცხორებათა“ ე.წ. არქეტიპების ურთიერთმიმართებისათვის“, გაბიძაშვილი ე., შრომები, ტომი III, თბილისი, 2011.

გაბიძაშვილი, *ახალი ცნობები ბიზანტიური და ქართული ნათარგმნი...* = გაბიძაშვილი ე., *ახალი ცნობები ბიზანტიური და ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფიის ისტორიისათვის,* შრომები, III, თბილისი, 2011.

გაბიძაშვილი, *თებერვლის თვის ჰაგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკურ...* = გაბიძაშვილი ე., *თებერვლის თვის ჰაგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკურ საკითხავთა უნიკალური კრებული,* თბილისი, 2016.

გაბიძაშვილი, *რომანოზ ერისთავი...* = გაბიძაშვილი ე., რომანოზ ერისთავი და მისი უცნობი თხზულება, *მრავალთავი – ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი*, ტ. II, თბილისი, 1973.

გაბიძაშვილი, *ძველი ქართული ორიგინალური სასულიერო მწერლობა...* = გაბიძაშვილი ე., *ძველი ქართული ორიგინალური სასულიერო მწერლობა და თხზულებათა დარგობრივი ბიბლიოგრაფია*, თბილისი, 2015.

კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია* = კეკელიძე კ., *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია,* I, თბილისი, 1980.

კეკელიძე, *ქართული ნათარგმნი აგიოგრაფია, მეტაფრასული რედაქცია* = კეკელიძე კ., ქართული ნათარგმნი აგიოგრაფია, მეტაფრასული რედაქცია, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. V, თბილისი, 1957.

კეკელიძე, *Симеон Метафраст...* = კეკელიძე კ., Симеон Метафраст по Грузинским источникам, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. V, თბილისი, 1957.

კეკელიძე, *Иоанн Ксифилин...* = კეკელიძე კ., Иоанн Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. V, თბილისი, 1957.

მეტრეველი, *სააღაპე წიგნი* = მეტრეველი ელ., *ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი*, თბილისი, 1998.

საბინინი, *საქართველოს სამოთხე* = საბინინი მ., *საქართველოს სამოთხე*, სანკტ.-პეტერბურგი, 1882.

Alla Cuis, De Symeonis um Scrintis, Paris, 1664, an.;

Papandopulo-keramevs, Μνημεία αγιολογικά**,** Ben, 1884;

Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen...* = Krumbacher K., *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches* (527-1453), 1897.

Delehaye, *La Vie dest Paulle Jeune* = Delehaye H., La Vie dest Paulle Jeune et la chronologie de Memaphzaste Revue des questions Istoriques, Iulet 1893.

De Symeonis Logothetae Menologio = De Symeonis Logothetae Menologio, *Bibliotheca hagiographica grecae* (Bruxeles, 1909).

Ehrhard, *Die Legendensammlung = Ehrhard A., Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes u. ihr ursprüngliche Bestand,* Rome, 1897.

Halkin, *Un opuscole* = Halkin F., Un opuscole inconu du magistrele Niciphore Uranos, La vie de Theodore Conscrit: „Μαρτιρον τῦ αγιου μεγαλομαρτίρος Θεοδώρος του Τήρονος συγγραφεν παρά Νικιφορου μαγίστρου Ουρανου*, Analecta Bollandiana,* Brxelles, 1962.

Латышев, *Византийская Царская Минея* = Латышев В., Византийская Царская Минея, *Записи Акад. Наук,* VIII серия, т. XII, №7.

Enriko Gabidzashvili
Korneli Kekelidze Georgian National Centre of Manuscripts

GEORGIAN METAPHRASEIS IN LIGHT OF THE HISTORY OF BYZANTINE HAGIOGRAPHY

Summary

Metaphrastic hagiography takes its root from the works of Symeon Logothetes, the Byzantine royal court elite, and is dated to the end of the 10th century.

The translation to the Georgian of the *Metaphraseis* written by Symeon Logothetes began in the 11th century. This paper discusses on the working principles of the Symeon Logothetes based on the unique material, preserved in the Georgian hagiographic texts and commentaries. Based on these principles, the paper demonstrates the significance and place of the Georgian original hagiographic texts that have been defined as metaphrastic texts.

The notes preserved in the Georgian translations of Symeon's texts translated by Ephrem Mtsire and Theophilos the Hieromonk demonstrate Symeon's main working principles. According to the translator, Symeon was the first to:

1. 'Adorn the illness of the word.' In other words, he completely altered the lexical repertoire of the text and replaced it with the aesthetically sophisticated language, without altering its content or meaning.

2. Symeon cleansed the corrupted 'keimena' texts falsified by heretics, from the 'bile of the heretics' and returned to them their dogmatic meaning.

3. He replaced the lengthy, suspicious and often 'heretical' accounts of the Apostles' peregrinations, with his own 'ecclesiastic narratives' and with the readings composed according to the chronographs.

When it comes to Symeon Logothetes, a special attention has to be paid to the 'Commemoration of the Great Emperor Alexios' preserved only in Georgian and written by the contemporary of Symeon and his successor who fundamentally changed the history of Byzantine *Metaphraseis*. The 'commemoration' is the first and the only source proving that Symeon in his lifetime could only transform five monthly readings (September-January) into *Metaphraseis*, the remaining seven months (February-August) readings are authored by John Xiphilinos.

This paper suggests that the *Metaphraseis* that begins with Symeon and ends with his successor John Xiphilinos, is only the result of the reworking of the 'Keimenic' martyrological sources according to Symeon's principles, which has never been repeated. All the other reworkings of the Ecclesiastical readings must be categorized under different names.

On the basis of Symeon's principles the second part of the paper discusses original Georgian hagiographic text known as metaphrastic, such as the *Life of Ioane Zedazneli*.

ხათუნა გაფრინდაშვილი
კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

იოანე ბოლნელის ჰომილიათა შემცველი უცნობი პალიმფსესტური ხელნაწერი (H-1816a)

ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული ქართული პალიმფსესტების აღრიცხვამ და შესწავლამ მნიშვნელოვნად გაამდიდრა ძველი ქართული მწერლობის თითქმის ყველა დარგი. ახალი მასალის გამოვლენამ, განსაკუთრებით კი ლიტურგიკაში, აჩვენა, რომ ლიტურგიკული ტექსტები საკმაოდ მრავალფეროვანია და გარკვეულწილად აზუსტებს ან ცვლის ჩვენს ცოდნას ძველი ქართული საღვთისმსახურო ტრადიციის შესახებ.

ამ მხრივ საინტერესოა ერთი მცირე ზომის ხელნაწერი - H-1816a, რომელიც კურთხევანს წარმოადგენს და XV-XVI საუკუნეებით თარიღდება. ხელნაწერი 28 ფურცლისაგან შედგება. ტექსტი ნაწერია ეტრატზე შავი მელნით, ნუსხურად, საზედაო გრაფემები – ასომთავრულით; გადამწერი და გადაწერის ადგილი უცნობია. ხელნაწერი მთლიანად პალიმფსესტია. პალიმფსესტური ხელნაწერის ქვედა ფენაში, თავის მხრივ, სამი ხელნაწერი გამოიყოფა, მათგან ორი დაზიანებულია იმდენად, რომ ტექსტის რაობის დადგენა ვერ ხერხდება, მხოლოდ რამდენიმე ფრაზა განირჩევა.[1]

ჩვენს საკვლევ საკითხს წარმოადგენს მესამე პალიმფსესტური ხელნაწერი, რომელიც 15 ფურცლით არის შემორჩენილი.

პალიმფსესტის ტექნიკური მონაცემებია: ზომა (აღდგენილი): 160×117 მმ; სვეტი: 1; სვეტის სიგანე: 80 მმ; სტრიქონი: 29; სტრიქონებს შორის მანძილი: 5 მმ; გრაფემათა რაოდენობა სტრიქონში: 37<; არშიები: ზედა: 10 მმ; ქვედა: 10 მმ; მარჯვენა: 25 მმ; მარცხენა: 15 მმ. პალიმფსესტი პალეოგრაფიულად რომ დავახასიათოთ, გადამწერს სპეციფიკური წერის მანერა ახასიათებს. ტექსტი უწვრილესი ნუსხურით არის ნაწერი, გრაფემები ოდნავ მარჯვნივ არის დახრილი, ბოლო სტრიქონებზე გრაფემათა ბუნები დაგრძელებულია. საზედაო გრაფემები ასომთავრულით არის შესრულებული, გადის სვეტიდან და სამ სტრიქონს შორის მანძილს მოიცავს. ხშირია დაქარაგმება, განკვეთილობის ნიშნებად გამოყენებულია ორწერტილი; გადამწერი ყოველი ახალი მუხლის დასაწყისში ასომთავრულს იყენებს, ამიტომ ასომთავრული გრაფემე-

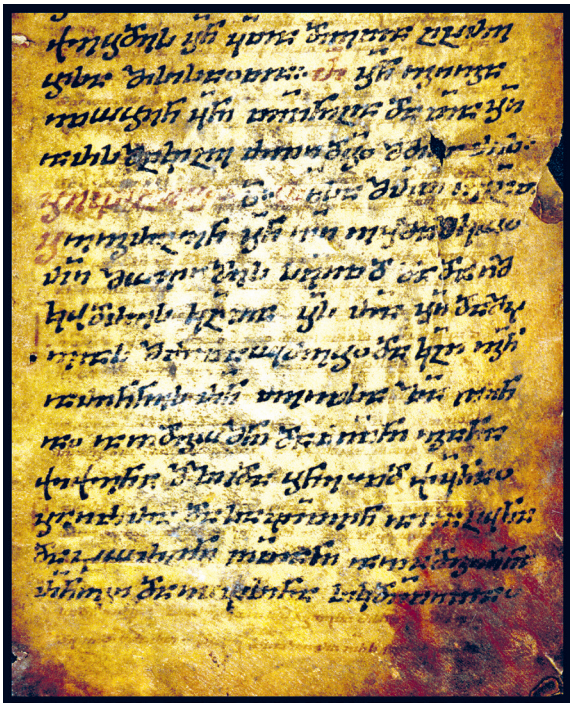
[1] *ქართული პალიმფსესტები*, გვ. 139-141.

ბი გვხვდება როგორც არშიებზე, აბზაცების დასაწყისში, ისე ტექსტის შიგნით. კოდიკოლოგიითა და პალეოგრაფიულად ხელნაწერი შეიძლება მე-10 საუკუნის დასასრულითა და მე-11 საუკუნის დასაწყისით დათარიღდეს.

პალიმფსესტი საკმაოდ დაზიანებულია, მხოლოდ რამდენიმე გვერდის დასაწყისი და ბოლო სტრიქონებია შემორჩენილი. იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს პალიმფსესტის ქვედა ფენაში ყავისფერი ხაზებია გავლებული. ტექსტის ამოკითხვა შეუიარაღებელი თვალით შეუძლებელია, თუმცა ხშირ შემთხვევაში ულტრაიისფერი განათებაც კი ვერ დაგვეხმარა ტექსტის წაკითხვაში. შევეცადეთ, შეძლებისდაგვარად, არსებული ტექნიკური აღჭურვილობის პირობებში, ამოგვეკითხა და დაგვედგინა ტექსტის რაობა. დღეს ამოკითხული და იდენტიფიცირებულია ცხრა გვერდი.

პალიმფსესტი შეიცავს ცნობილი ქართველი მოღვაწის, იოანე ბოლნელის მეოთხე, მეხუთე და მეექვსე ჰომილიათა ფრაგმენტებს.

იოანე ბოლნელის „ქადაგებები“ დაცულია კლარჯულ, პარხლისა და ათონის მრავალთავებში და ასევე O/Sin.georg-44 ხელნაწერში, რომელიც მხოლოდ იოანე ბოლნელის ჰომილიათა კრებულს წარმოადგენს.[1]



H-1816a

პალიმფსესტში იოანე ბოლნელის ჰომილიათა გამოვლენამ რთული და, ამავდროულად, საინტერესო საკითხის წინაშე დაგვაყენა. უპირველეს მიზნად დავისახეთ, განგვესაზღვრა ხელნაწერის რაობა – რა სახის კრებული შეიძლებოდა ყოფილიყო H-1816a პალიმფსესტი?

ხელნაწერის ფორმატიდან გამომდინარე (იგი საკმაოდ მცირე ზომისაა, 160×117 მმ), ცხადია, ის მრავალთავი ვერ იქნებოდა. პალიმფსესტის შინაარსისა და

[1] O/Sin.georg-44 ხელნაწერში დაცული ჰომილიები ანონიმურია, ავტორის ვინაობა მითითებული არ არის. ჟ. გარიტის ხელნაწერთა აღწერილობაში O/Sin.georg-44-ის რაობა განსაზღვრულია, როგორც „სახარებათა თარგმანება, მარხვის პერიოდის ჰომილიები“ (Garitte, *Catalogue des manuscrits...*, p.161-165). ხელნაწერის დეტალურმა შესწავლამ ცხადყო, რომ O/Sin.georg-44 შესული „ქადაგებანი“ იოანე ბოლნელის დიდმარხვის პერიოდის ჰომილიებს წარმოადგენს (Jean De Bolnisi, *Homélies...*, Sardjveladze-Mgaloblišvili-Koçlamazašvili, 2015).

მისი ტექნიკური მონაცემების გათვალისწინებით ხელნაწერის რაობა პირობითად განვსაზღვრეთ – იგი იოანე ბოლნელის ქადაგებათა შემცველ ჰომილეტიკურ კრებულად მივიჩნიეთ და ამგვარად იდენტიფიცირებული შევიდა კიდეც ქართული პალიმფსესტების კატალოგში[1]. ასეთი ვარაუდის გამოთქმის უფლებას გვაძლევდა ისიც, რომ მოცულობითა და შედგენილობით H-1816a პალიმფსესტი ჰგავს O/Sin.georg-44-ს, რომელიც ასევე მცირე ზომისაა (145×122 მმ, X ს.) და მხოლოდ იოანე ბოლნელის ქადაგებებს შეიცავს. თუმცა ხელნაწერის შემდგომმა კვლევამ ჩვენი ვარაუდი არ გაამართლა (ამის შესახებ ქვემოთ ვისაუბრებთ).

იოანე ბოლნელის მეოთხე და მეხუთე ჰომილია დაცულია O/Sin.georg-44 ხელნაწერში, ათონის (Ivir.georg-11), პარხლისა (A-95) და კლარჯულ (A-144) მრავალთავებში. მართალია, H-1816a პალიმფსესტში ტექსტის მხოლოდ მცირე ნაწილია შემორჩენილი, მაგრამ რედაქციულობის დასადგენად იგი მაინც შევადარეთ არსებულ ხელნაწერებს. განსხვავებული ადგილები ხაზგასმულია.

IV ჰომილია

კჳრიაკე დღესა ყველითა აღებასა სახარებაჲ მათესი. თარგმანებაჲ სახარებისაჲ: „ეკრძალენით ქველის საქმესა“:

H-1816a: [...] რაჲსათ(ჳ)ს **დაენერგის,** რომელსა ნა[ყოფი ...] რაჟამს იქმოდი ქველისს(ა)ქმესა შ(ე)ნსა ნუ ... (11r)

O/Sin.georg-44: რჲსათჳს **დაენერგვის,** რომელსა ნაყოფი *არა გამოაქუს? ხოლო შენ,* რაჟამს იქმოდი ქველისსაქმესა შენსა, ნუ *აგრძნობნ მარცხენჱ შენი, რასა იქმოდის მარჯუენჱ შენი, რაჲთა იყოს ქველისსაქმჱ შენი დაფარულად ...* [2]

Ivir.georg-11: რაჲსათჳს *დაეთესვის, რომელ-იგი არა აღმოსცენდების;* **დაენერგვის,** რომელსა ნაყოფი *არა აქუს? ხოლო შენ,* რაჟამს იქმოდი ქველისსაქმესა შენსა, ნუ *აგრძნობნ მარცხენე შენი, რასა იქმოდის მარჯუენე შენი, რაჲთა იყოს ქველისსაქმჱ შენი დაფარულად ...*[3]

A-144: კლარჯულ მრავალთავს ეს ადგილი აკლია.

A-95: *რაჲსათჳს დაითესვის, რომელ-იგი არა აღმოეცენების;* რაჲსათჳს **დაენერგვის**, რომელსა ნაყოფი *არა გაქუს?* ხოლო შენ, რაჟამს იქმოდი ქველისსაქმესა შენსა, ნუ *აგრძნობნ მარცხენჱ შენი, რასა იქმოდის მარჯუენჱ შენი, რაჲთა იყოს ქველისსაქმე შენი დაფარულად ...* (252r)

H-1816a: ჯერ არს ჩ(უე)ნდა თხოვად ა(რამე)დ ჯ(ე)რ არს ჩ(უე)ნდაცა **მიტევებაჲ შეცოდებათაჲ** მათ ჩ(უე)ნთაჲ და ამას ვყოფდეთ და [...] ვეედრე-

[1] *ქართული პალიმფსესტები*, გვ. 139.
[2] Jean De Bolnisi, *Homélies*..., Sardjveladze-Mgaloblišvili-Koçlamazašvili, p. 250-252.
[3] მაისურაძე-მამულაშვილი-ღამბაშიძე-ჩხენკელი, *ათონის მრავალთავი,* გვ. 203.

ბოდით **და** ვიტყოდით და [...] შემიყვანებ **ჩ(უე)ნ** გ(ა)ნს(ა)ცდელსა ო(ჯფალ)ო ა(რამე)დ [...] **განიცადებოდა** ეშმ(ა)კ(ი)ს(ა)გ(ა)ნ ... (11v)

O/Sin.georg-44: ჯერ არს ჩუენდა თხოვად, არამედ ჯერ-არს ჩუენდაცა **მიტევებაჲ შეცოდებათაჲ თანამდებთაჲ** მათ ჩუენთაჲ, და ამას ვჰყოფდეთ და *ვილოცვიდეთ უფლისა მიმართ ღმრთისა ჩუენისა, და* ვევედრებოდით, ვიტყოდით და *ვთქუათ: და ნუ* შემიყვანებ **ჩუენ** განსაცდელსა, უფალო, არამედ *მიჴსნენ ჩუენ ბოროტისაგან. ვინმემცა იყო, ჰ საყუარელნო, რომელიმცა არა განიცადებოდა, ოდესღა-იგი თჳთ თავადი უფალი* **განიცადებოდა უდაბნოსა ზედა** ეშმაკისაგან ...[1]

Ivir.georg-11: ჯერ არს ჩუენდა თხოვად, არამედ **ჯერ-არსცა მიტევებად ცოდვათა თანამდებთა** მათ ჩუენთაჲ, და ამას ვჰყოფდეთ და *ვილოცვიდეთ უფლისა მიმართ ღმრთისა ჩუენისა,* ვევედრებოდით **და** ვიტყოდით და *ვთქუათ: და „ნუ* შემიყვანებ განსაცდელსა, უფალო, არამედ *მიჴსნენ ჩუენ ბოროტისაგან“. ვინ-მე-მცა იყო, ჰ საყუარელნო, რომელიმცა არა გამოიცადებოდა, ოდესღა-იგი თჳთ თავადი უფალი* **გამოიცადებოდა უდაბნოსა ზედა** ეშმაკისაგან ...[2]

A-144: კლარჯულ მრავალთავში ეს ადგილი დაზიანებულია და არ იკითხება.

A-95: ჯერ არს ჩუენდა თხოვად, არამედ **ჯერ-არს ჩუენდაცა მიტევებაჲ ცოდვათაჲ თანამდებთა** ჩუენთაჲ, და ამას ვჰყოფდეთ და *ვილოცვიდეთ უფლისა მიმართ ღმრთისა ჩუენისა, და* **ვიტყოდით და ვევედრებოდით***: და ნუ* შემიყვანებ **ჩუენ** განსაცდელსა, უფალო, არამედ *მიჴსნენ ჩუენ ბოროტისაგან. ვინმემცა იყო, საყუარელნო, რომელიმცა არა განიცადებოდა, ოდესღა-იგი თჳთ თავადი უფალი* **განიცადებოდა უდაბნოსა ზედა** ეშმაკისაგან ... (252v)

V ჰომილია

გ კჳრიაკესა სახარებაჲ ლუკაჲსი „და იყვნეს ყოველნი მეზუერენი და ცოდვილნი...“:

H-1816a: [...] ჰურიათაჲ ხ(ოლო) ბ(ე)რწმ(ა)ნ მ(ა)ნ შვნა შჯდნი **შვილნი** და **მერმე** ათნი და **უმრავლეს მისა** ათასეული და ბევრეული და რ(ომ)ლისაჲ არა არს [...]

O/Sin.georg-44: *ესე არს შესაკრებელი იგი* ჰურიათაჲ, ხოლო ბერწმან მან, **რომელმან** შვნა შჯდნი, და **მერმე** ათნი და **უმრავლჱს მისა** ათასეულნი და ბევრეულნი და **უკუანაჲსკნელ,** რომლისაჲ არა არს *რიცხჳ.* [3]

---

[1] Jean De Bolnisi, *Homélies*..., Sardjveladze-Mgaloblišvili-Koçlamazašvili, p. 254-256.
[2] მაისურაძე-მამულაშვილი-ღამბაშიძე-ჩხენკელი, *ათონის მრავალთავი,* გვ. 204.
[3] Jean De Bolnisi, *Homélies*..., Sardjveladze-Mgaloblišvili-Koçlamazašvili, p. 296.

Ivir.georg-11: *ესე არს შესაკრებელი იგი* ჰურიათაჲ, ხოლო ბერწმან მან, **რომელმან** შვნა შჳდნი **შვილნი,** და **მერმე** ათნი და **უმრავლესნი მისა** ათასეულნი და ბევრეულნი და **უკუანაჲსკნელ,** რომლისაჲ არა არს *რიცხჳ.*[1]

A-144: *ესე არს შესაკრებელი იგი* ჰურიათაჲ, ხოლო ბერწმან მან, **რომელმან** შვნა შჳდნი **შვილნი,** და **მერმჱ** ათნი და **უმრავლჱს მისსა** ათასეულნი და ბევრეულნი და **უკუანაჲსკნელ,** რომლისაჲ არა არს *რიცხჳ.*[2]

A-95: *ესე არს შესაკრებელი* ჰურიათაჲ, ხოლო ბერწმან მან, **რომელმან** შვნა შჳდნი **შვილნი,** და **მერმე** ათნი და **უმრავლეს მისა** ათასეულნი და ბევრეულნი და **უკუანაჲსკნელ,** რომლისაჲ არა არს *რიცხჳ* (256v).

პალიმფსესტის მეოთხე და მეხუთე ჰომილიათა შედარებამ გამოავლინა როგორც ორთოგრაფიული თავისებურებანი, ისე კლება-მატების შემთხვევები.

მე-4 ჰომილიის პირველ მაგალითში პალიმფსესტში გვაქვს „დაენერგის“ ფორმა, ყველა სხვა ვერსიაში კი – „დაენერგვის“ წაკითხვა.

მე-4 ჰომილიის მეორე მაგალითში პალიმფსესტურ ტექსტს აკლია ლექსიკური ერთეული – „თანამდებთა“, ყველა სხვა ხელნაწერი კი შეიცავს მას. ამ განსხვავების მიუხედავად, პალიმფსესტი მოცემული მაგალითით ყველაზე მეტად მაინც O/Sin.georg-44 ხელნაწერთან სიახლოვით გამოირჩევა:

ჯ(ე)რ არს ჩ(უე)ნდაცა **მიტევებაჲ შეცოდებათაჲ** მათ ჩ(უე)ნთაჲ (H-1816a)

ჯერ-არს ჩუენდაცა **მიტევებაჲ შეცოდებათაჲ თანამდებთაჲ** მათ ჩუენთაჲ (O/Sin.georg-44)

ჯერ-არსცა მიტევებად ცოდვათა თანამდებთა მათ ჩუენთაჲ (Ivir.georg-11)

ჯერ-არს ჩუენდაცა **მიტევებაჲ ცოდვათაჲ თანამდებთა** ჩუენთაჲ (A-95)

ამავე წინადადების მეორე სეგმენტში ტექსტი სიტყვასიტყვით მიჰყვება O/Sin.georg-44-ისა და პარხლის მრავალთავის წაკითხვას, ათონის მრავალთავს კი პირის ნაცვალსახელი „ჩუენ“ აკლია:

[ნუ] შემიყვანებ **ჩ(უე)ნ** გ(ა)ნს(ა)ცდელსა (H-1816a)

ნუ შემიყვანებ **ჩუენ** განსაცდელსა (O/Sin.georg-44)

ნუ შემიყვანებ განსაცდელსა (Ivir.georg-11)

ნუ შემიყვანებ **ჩუენ** განსაცდელსა (A-95)

ჰომილიის ამავე ფრაზის ბოლო ნაწილში სინური ხელნაწერისა და პარხლის მრავალთავის იკითხვისები მსგავსია, ათონის მრავალთავში „განიცადებოდა“-ს ნაცვლად გვაქვს „გამოიცადებოდა“, რაც შეეხება ადგილის გარემოების აღმნიშვნელ თანდებულიან არსებით სახელს – „უდაბნოსა ზედა“, იგი მოგვეპოვება ყველა ვერსიაში, გარდა ჩვენი პალიმფსესტისა:

განიცადებოდა ეშმ(ა)კ(ი)ს(ა)გ(ა)ნ (H-1816a)

განიცადებოდა უდაბნოსა ზედა ეშმაკისაგან ... (O/Sin.georg-44)

გამოიცადებოდა უდაბნოსა ზედა ეშმაკისაგან (Ivir.georg-11)

[1] მაისურაძე-მამულაშვილი-ღამბაშიძე-ჩხენკელი, *ათონის მრავალთავი,* გვ. 210-211.

[2] *კლარჯული მრავალთავი*, მგალობლიშვილი, გვ. 207.

განიცადებოდა უდაბნოსა ზედა ეშმაკისაგან (A-95)

მე-5 ჰომილიის ჩვენ მიერ მოხმობილ მაგალითში გამოვლინდა ორთოგრაფიული თავისებურებანი: მერმე – მერმჱ, უმრავლეს მისა – უმრავლჱს მისსა – უმრავლესნი მისა.

გვაქვს ასევე კლება-მატების შემთხვევებიც. ათონის, პარხლისა და კლარჯული მრავალთავების ტექსტები იდენტურია, H-1816a პალიმფსესტისა და O/Sin.georg-44 ხელნაწერის იკითხვისები განსხვავდება როგორც დანარჩენი ხელნაწერებისგან, ისე ერთმანეთისგან. H-1816a პალიმფსესტს აკლია მიმართებითი ნაცვალსახელი – „რომელმან“, სინურ ხელნაწერს კი არსებითი სახელი – „შვილნი“:

ხ(ოლო) ბ(ე)რწმ(ა)ნ მ(ა)ნ შვნა შჳდნი **შვილნი...** (H-1816a)

ხოლო ბერწმან მან, **რომელმან** შვნა შჳდნი... (O/Sin.georg-44)

ხოლო ბერწმან მან, **რომელმან** შვნა შჳდნი **შვილნი...** (Ivir.georg-11)

ხოლო ბერწმან მან, **რომელმან** შვნა შჳდნი **შვილნი...** (A-144)

ხოლო ბერწმან მან, **რომელმან** შვნა შჳდნი **შვილნი...** (A-95)

კიდევ უფრო საინტერესოა მეექვსე ჰომილიის შედარებითი ანალიზი. იოანე ბოლნელის მეექვსე ჰომილია, რომელიც ლუკას სახარების „უძღები შვილის“ იგავის თარგმანებას წარმოადგენს, H-1816a პალიმფსესტის გარდა, ზემოთ განხილული ხელნაწერებიდან მხოლოდ სინას მთაზე დაცულმა O/Sin.georg-44 ხელნაწერმა და ათონის მრავალთავმა (Ivir.georg-11) შემოგვინახეს. აღსანიშნავია ის, რომ ლუკას სახარების ამავე თემაზე შექმნილ ქადაგებას შეიცავენ უდაბნოს, პარხლისა და კლარჯული მრავალთავებიც. ეს ქადაგება, მკვლევართა აზრით, იოანე ბოლნელს უნდა ეკუთვნოდეს. კლარჯულ მრავალთავში ჰომილიის ავტორად მართლაც იოანე ბოლნელია დასახელებული[1], პარხლის მრავალთავში კი – იოანე ოქროპირი,[2] უდაბნოს მრავალთავში (A-1109, IX-X სს.) ჰომილიის დასაწყისი აკლია, თუმცა მრავალთავის გამომცემლებმა ტექსტი იოანე ოქროპირის სახელით გამოაქვეყნეს: „იოვანე ოქროპირი, უძღები შვილისათჳს“.[3] სინამდვილეში უდაბნოს, პარხლისა და კლარჯულ მრავალთავებში დაცული ქადაგება ფსევდოოქროპირისეულ ჰომილიას წარმოადგენს და სრულიად განსხვავდება O/Sin.georg-44 ხელნაწერში, ათონის მრავალთავსა და H-1816a პალიმფსესტში არსებული იოანე ბოლნელის ქადაგებისაგან.

H-1816a პალიმფსესტში დაცული იოანე ბოლნელის VI ჰომილია ვარიანტულ წაკითხვებს გვიჩვენებს როგორც ათონის მრავალთავთან, ისე O/Sin.georg-44 ხელნაწერში დაცულ ტექსტთან მიმართებით.

---

[1] A-144, X ს., 6v-12r. იხ. *კლარჯული მრავალთავი*, მგალობლიშვილი, გვ. 208.

[2] A-95, X ს., 257r-261v.

[3] *უდაბნოს მრავალთავი*, შანიძე-ჭუმბურიძე, გვ. 145-148.

VI ჰომილია:

დ კჳრიაკესა წმიდათა მარხვათასა, სახარებაჲ ლუკაჲსი, „ორთა მათ ძეთათჳს“:

H-1816a: და ვ(ითარცა) ც(ე)ცხლი **აღ(ე)გზნ(ე)ბოდა და ყ(ოვე)ლსავე ცოდვასა რ(ომე)ლსა იქმოდა [...] ვერ გ(ა)ნცხრებოდა** სიბორ(ო)ტე იგი [მისი] (4r)

O/Sin.georg-44: ვითარცა ცეცხლი, **აღეგზებოდა და ყოველსავე ცოდვასა, რომელსა იქმოდა, ვერ განძღებოდა** სიბოროტჱ იგი *მისი.* [1]

Ivir.georg-11: ვითარცა ცეცხლი, **აღეგზნებოდა სიბოროტე** იგი *მისი.*[2]

მოცემულ მაგალითში გვაქვს განსხვავებული იკითხვისები – აღეგზებოდა/აღეგზნებოდა, ვერ განცხრებოდა/ვერ განძღებოდა, და მაინც, H-1816a პალიმფსესტი მიჰყვება O/Sin.georg-44 ხელნაწერს, ათონის მრავალთავი კი ამ წინადადებას სუმირებულად გვაწვდის: ვითარცა ცეცხლი, **აღეგზნებოდა სიბოროტე** იგი *მისი.*

გვაქვს ისეთი შემთხვევა, როდესაც H-1816a პალიმფსესტი O/Sin.geo-44-სა და ათონის მრავალთავის ტექსტების კონტამინაციას აკეთებს და ახალ ვერსიას გვთავაზობს:

H-1816a: იზ(ა)რდ(ე)ბიან იგინი **ანგ(ე)ლ(ო)სისგან და გ(ა)ნძლ(იე)რ(დე)ბიან ს(უ)ლისა წმ(ი)დ(ი)სა მიერ** და [მოელიან] ს(ა)ს(უ)ფ(ევე)ლსა [ცათასა] (4r)

O/Sin.geoeg-44: იზარდებიან იგინი **სულისა წმიდისა მიერ** და **დასასრულად ამის ყოვლისა** *მოელიან იგინი* სასუფეველსა *ცათასა.*[3]

Ivir.georg-11: იზარდებიან იგინი **ანგელოზთა მიერ** და **დასასრულად ამის ყოვლისა** *მოელიან იგინი* სასუფეველსა *ცათასა.*[4]

პალიმფსესტი ამ მონაკვეთში, ერთი მხრივ, მიჰყვება სინურ ხელნაწერს და მეტ სიახლოვეს ავლენს მასთან, მეორე მხრივ კი, მხარს უჭერს ათონის მრავალთავის წაკითხვას და მის გავლენას განიცდის.

განსხვავებული იკითხვისების გარდა, გვაქვს შემთხვევები, როდესაც სამივე ხელნაწერის წაკითხვა იდენტურია:

H 1816a: ხ(ოლო) აწ **რა[ჲ] ვყო** [აღვდგე] და **მივიდე** მამისა ჩემისა (4r)

O/Sin.georg-44: ხოლო აწ **რაჲ ვყო?** აღვდგე და **წარვიდე** მამისა ჩემისა.[5]

Ivir.georg-11: ხოლო აწ აღვდგე და **წარვიდე** მამისა ჩემისა **თანა.**[6]

H-1816a: გ(ა)ნუმზადებიან ჭურნი *[სიკუდილი]*სანი და ისარნი მისნი შემწუველად [...] (17v)

[1] Jean De Bolnisi, *Homélies*..., Sardjveladze-Mgaloblišvili-Koçlamazašvili, p. 316.
[2] მაისურაძე-მამულაშვილი-ღამბაშიძე-ჩხენკელი, *ათონის მრავალთავი,* გვ. 213.
[3] Jean De Bolnisi, *Homélies*..., Sardjveladze-Mgaloblišvili-Koçlamazašvili, p. 316.
[4] მაისურაძე-მამულაშვილი-ღამბაშიძე-ჩხენკელი, *ათონის მრავალთავი,* გვ. 214.
[5] Jean De Bolnisi, *Homélies*..., Sardjveladze-Mgaloblišvili-Koçlamazašvili, p. 318.
[6] მაისურაძე-მამულაშვილი-ღამბაშიძე-ჩხენკელი, *ათონის მრავალთავი,* გვ. 214.

O/Sin.georg-44: განუმზადებიან ჭურნი *სიკუდილი*სანი და ისარნი მისნი შემწუველად *უქმნიან.*[1]

Ivir.georg-11: განუმზადებიან ჭურნი *სიკუდილი*სანი და ისარნი მისნი შემწუველად *უქმნიან.*[2]

ჰომილიათა ტექსტოლოგიური ანალიზის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ H-1816a პალიმფსესტი სხვა ვერსიათა იკითხვისების მიმართ არათანმიმდევრულია, არ ჩანს, რომ იგი პირდაპირ იყოს დამოკიდებული ერთ კონკრეტულ ხელნაწერზე. თუმცა არსებული განსხვავებანი მხოლოდ ვარიანტულ წაკითხვებად უნდა მივიჩნიოთ და არა რედაქციულ სხვაობად.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, აქამდე იოანე ბოლნელის ქადაგებანი მრავალთავებში გვხვდებოდა, ერთადერთი გამონაკლისი O/Sin.georg.44-ია, რომელიც მხოლოდ ბოლნელის ჰომილიებს შეიცავს. H-1816a პალიმფსესტის სახით კი იოანე ბოლნელის ჰომილიათა შემცველი კიდევ ერთი ხელნაწერი გამოვლინდა. H-1816a პალიმფსესტი გამოირჩევა იმით, რომ ის არც მრავალთავის ნაწილია და არც O/Sin.georg.44-ის მსგავსი რომელიმე ჰომილეტიკური კრებულისა, როგორც ეს თავდაპირველად ვივარაუდეთ. შეიძლება ითქვას, H-1816a პალიმფსესტი სრულიად განსხვავებული შედგენილობის მქონე ლიტურგიკულ კრებულს წარმოადგენს. ჩვენს მოსაზრებას მხარს უჭერს ის მოცემულობა, რომ H-1816a ხელნაწერში იოანე ბოლნელის მეექვსე ჰომილიის დასასრულს, იმავე გვერდზე ვკითხულობთ დიდმარხვის მესამე ორშაბათისა და მესამე სამშაბათის საგალობლებს უძველესი იადგარიდან:

H-1816a	უძველესი იადგარი[3]
ⴝმაჲ ა გ ̃ი [ფ(რია)]დ მრავალნი [.....]	**ოხითაჲ ⴝ ̃ჲ ა გ ̃ი** ფრიად მრავალ არიან წყალობანი შენნი, უფალო, რამეთუ მოშიშთა შენთა სულითა წმიდითა განამტკიცებ, რაჲთა არა
შ(ეი)რყინენ და ცოდვილთაგ(ა)ნ [არა გარე] მიიქცევ [...]სა შ(ე)ნსა	შეირყინენ და ცოდვილთაგან არა გარე-მიიქცევ პირსა შენსა,
მონანულთა შე[.]წყალე[.] [... ...]თა მოაქცევ ყ(ოველ)ნი	მონანულთა შეიწყნარებ, შეცდომილთა მიაქცევ, ყოველნი
შეგივრდებ(ი)თ შეგჳწყალენ ჩ(უე)ნ [....]ლისა შ(ე)ნისათუის	შეგივრდებით: შეგუიწყალენ ჩუენ **ფსალმუნი** სახელისა შენისათუის (ფს. 24:11)

[1] Jean De Bolnisi, *Homélies*..., Sardjveladze-Mgaloblišvili-Koçlamazašvili, p. 326.

[2] მაისურაძე-მამულაშვილი-ღამბაშიძე-ჩხენკელი, *ათონის მრავალთავი,* გვ. 216.

[3] *უძველესი იადგარი*, მეტრეველი-ჭანკიევი-ხევსურიანი, გვ. 124-125.

შ(ე)ნდამი ო(ჯფალ)ო [...] **გ სამშ(ა)ბ(ა)თსა** [აქებდითსა ჴმაჲ] ა გ˜ი **ზ**ღუდე...	**დასდებელი** შენდამი, უფალო, ავიღე (ფს. 24,1-4) **მე-გ სამშაბათსა** **აქებდითსა ჴ˜ჲ ა გ˜ი** ზღუდე მექმენ მე ჴსნისა ცოდვათა...

H-1816a პალიმფსესტმა შემოგვინახა ასევე დიდმარხვის პირველი სამშაბათისა და მეორე სამშაბათის საგალობელთა ფრაგმენტები:

პირველი სამშაბათი:

H 1816a	უძველესი იადგარი[1]
ვისწრაფოთ შესვლად მოქცევათაგან ღელვათაჲსა	*გ-შაბათსა* *სივრცესა წყალობათა შენთასა* ვისწრაფოთ შესლვად. მოქცევათაგან ღელვათაჲსა
მიჴსენ მე	მიჴსენ მე, *წინამძღუარო ყოველთაო ქრისტე, რომელნი ჭირსა შინა გიღაღადებთ:*
[...]	*შეგუიწყალენ ჩუენ. შენ უწყი მხოლომან*
[...] დაფარულნი ყ(ოვე)ლთანი სინანულით შეგივრდები მე [...]	დაფარულნი ყოველთანი. სინანულით შეგივრდები, *შემიწყალე მე, ღმერთო რამეთუ...*
[...] ურჩულოებათა ჩემთაჲ სიმრავლეჲ [...]	*უფალო ღაღატყავსა ჴ˜ჲ ა* ურჩულოებათა ჩემთაჲ სიმრავლეჲ *უგულებელს-ჰყავ, ქრისტე ღმერთო, რამეთუ შენ მიერ არს ლხინებაჲ,*
მხოლოო ქველისმოქმედ [...] აცხოვნენ ს(უ)ლნი ჩ(უენ)ნი გევედრებით	მხოლოო, ქველისმოქმედ. აცხოვნენ სულნი ჩუენნი, გევედრებით.
[...] სიღრმეჲ ცოდვათა ჩემთაჲ დამთქამს მე ო(ჯფალ)ო და ყ(ოვე)ლი გუ[...]	რამეთუ სიღრმეჲ ცოდვათა ჩემთაჲ დამთქამს მე, უფალო, და ყოველი გულისთქუმაჲ ჩემი *აღძრავს სულსა ჩემსა...*

მეორე სამშაბათი:

H 1816a	უძველესი იადგარი[2] **2**
ბ სამშა[ბა]თსა [.]ჲ [...] ქანანელი დედაკაცი მოუჴდა	მე-ბ სამშაბათსა *აქებდითსა ჴ˜ჲ ა გ˜ი* ქანანელი დედაკაცი მოუჴდა *მრავალსა შენსა მოწყალებასა მჴმობარეჲ:*
[...]	
შემიწყალე თა (?) [... ...]	შემიწყალე *მე, ამითვე ჴმითა მეცა გიჴმობ, შეგცოდე, შემიწყალე მე.*
კ(ა)ცთმ(ო)ყ(უა)რე...	*დედაკაცი იგი ცოდვილი მოუჴდა მრავალსა შენსა* კაცთმოყუარებასა...

[1] *უძველესი იადგარი*, მეტრეველი-ჭანკიევი-ხევსურიანი, გვ. 103.
[2] *უძველესი იადგარი*, მეტრეველი-ჭანკიევი-ხევსურიანი, გვ. 117-118.

H-1816a პალიმფსესტი შეიცავს ასევე საკითხავს ძველი აღთქმიდან – ***დაბ.4:15-5:5*** (იხ. თანდართული ტექსტი)**.** შესაქმეს ეს ადგილი იერუსალიმურ ლექციონარში დიდმარხვის პირველი კვირის ორშაბათ დღეს იკითხება. პალიმფსესტური ტექსტის შედარებამ ლექციონარისა და ბიბლიის ძველ ქართულ თარგმანებთან აჩვენა, რომ H-1816a ხელნაწერში წარმოდგენილი ტექსტი, მიუხედავად ორთოგრაფიული თავისებურებებისა („ი“ ხმოვანი არ იწერება „აი“ და „ეი“ კომპლექსში, H-1816a ხელნაწერი ამ წესს თანმიმდევრულად იცავს. ყველგან გვაქვს აჲ, ეჲ დაწერილობა, მაგ.: „კ**ა**ჲნ, გ**ა**ჲდად, ევ**ა**ჲ, ს**ე**ჲთ“ „კაენ, გაიდად, ევა, სეით“-ის ნაცვლად.), რედაქციულად მცირეოდენი განსხვავებებით მე-10 საუკუნის ლექციონარებს მიჰყვება.

თუმცა პალიმფსესტურ საკითხავში გვხვდება ცალკეული შემთხვევები, როდესაც ტექსტი:

ა) განსხვავდება ლექციონართა საკითხავებისგან და მიჰყვება ბიბლიის ძველ ქართულ თარგმანებს:

Gen.4:23

H-1816a: **და** ჰრქ(უ)ა ლამექ ც(ო)ლთა თჳსთა...

Jer. Lec.: ჰრქ(უ)ა ლამექ ც(ო)ლთა თჳსთა...

Bib.: **და** ჰრქ(უ)ა ლამექ ც(ო)ლთა თჳსთა...

ბ) ნაწილობრივ განსხვავდება ლექციონართა ჩვენებებისგან და პარალელს პოულობს ე.წ. მცხეთურ ბიბლიასთან:

Gen.5:2-3

H-1816a: შეჲქმნა იგი მამაკ(ა)ც(ა)დ და დედაკ(ა)ც(ა)დ **შექმნა იგინი და ცხოვნდა** ადამ ორას ოც და ათ წელ...

Jer. Lec.: შეიქმნა იგი მამაკაცად და დედაკაცად და უწოდა სახელი მისი ადამ, რომელსა დღესა **შექმნა იგი. ცხონდა** ადამ ორას ოც და ათ წელ...

S: შექმნა იგი მამაკაცად და დედაკაცად **შექმნნა იგინი. ხოლო ცხოვნდა** ადამ ორას ოცდაათ წელ... (მხოლოდ მცხეთურ ბიბლიას მიჰყვება, ბიბლიის სხვა თარგმანებისგან სრულიად განსხვავებულია)

გ) განსხვავდება შესაქმეს დღეს არსებული ყველა ტექსტისაგან:

Gen.4:23:

H-1816a: რ(ამეთუ) კ(აცი) მოვკალ წყლულებად ჩ(ე)მდა და **[ჭაბუ]კი მოვკალ** საგ(უ)მ(ე)რელ(ა)დ ჩემდა...

Jer. Lec.: რამეთუ კაცი მოვკალ წყლულებად ჩემდა და ჭაბუკი საგუმერელად ჩემდა...

Bib.: რამეთუ მამაკაცი მოვკალ წყლულებად ჩემდა და ჭაბუკი საგუემელად ჩემდა...

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი დეტალი, რომელიც პალიმფსესტის კვლევისას გამოიკვეთა, დიდმარხვის კვირათა განაწილებას უკავშირდება. იოანე ბოლნე-

ლის ქადაგებათა სისტემის მიხედვით, მეექვსე ჰომილია (ლუკას სახარების „უძღები შვილის იგავი“) დიდმარხვის მეოთხე კვირა დღეს იკითხება. H-1816a პალიმფსესტში იოანე ბოლნელის მეექვსე ჰომილიას მოსდევს დიდმარხვის მესამე კვირის საგალობლები, ანუ ერთკვირიან განსხვავებას გვიჩვენებს.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ იოანე ბოლნელის მოღვაწეობას მეცნიერები სხვადასხვა პერიოდით ათარიღებენ. მკვლევართა ერთი ნაწილი (პ. იოსელიანი, ნ. ჯანაშვილი, ა. ცაგარელი, კ. კეკელიძე, ი. ლოლაშვილი) მას მე-10 საუკუნის მოღვაწედ ასახელებს, პ. ინგოროყვა იოანე ბოლნელის მოღვაწეობის პერიოდს მე-9 საუკუნით განსაზღვრავს, ნაწილის აზრით კი, იოანე ბოლნელი მე-6-7 საუკუნეების ავტორი უნდა იყოს[1]. დათარიღების საკითხთან დაკავშირებით გადამწყვეტი როლი შეასრულა ბოლნელის ქადაგებებში წარმოდგენილმა დიდმარხვის რვაკვირიანმა სისტემამ. სისტემა, რომელიც მე-6-7 საუკუნების იერუსალიმურ ლიტურგიკულ პრაქტიკას ასახავს და მე-10 საუკუნისთვის სრულ ანაქრონიზმად ითვლება.[2]

ამ ფაქტის გათვალისწინებით, შეიძლება ფრთხილად გამოვთქვათ ვარაუდი, რომ H-1816a კრებულის შემდგენელმა იოანე ბოლნელის ქადაგებანი გვიანდელ იერუსალიმურ ლიტურგიკულ პრაქტიკას მოარგო, ამიტომაც გვაქვს ერთკვირიანი სხვაობა ბოლნელის რვაკვირიან სისტემასთან შედარებით. თუმცა ამის დაბეჯითებით მტკიცება საკმაოდ რთულია, განსაკუთრებით იმ პირობებში, როდესაც 15 ფურცლიდან მხოლოდ 9 გვერდი გვაქვს იდენტიფიცირებული და ალბათობა იმისა, რომ დანარჩენ ტექსტს ამოვიკითხავთ და ახალი მასალით შევავსებთ ჩვენს პალიმფსესტურ ტექსტს, ძალიან მცირეა. ყოველ შემთხვევაში, პალიმფსესტში შვიდკვირიანი სისტემის არსებობა გვიანდელ ლიტურგიკულ პრაქტიკაზე მიუთითებს და ეს კიდევ ერთი დამატებითი არგუმენტია პალიმფსესტის მე-10-11 საუკუნეებით დათარიღებისა.

ყოველივე ზემოთქმულის განხილვის შემდეგ კვლავ უნდა მივუბრუნდეთ პალიმფსესტის რაობას. რა ტიპის ხელნაწერთან გვაქვს საქმე? H-1816a პალიმფსესტით ჩვენ წინაშეა უნიკალური კრებული, რომელიც საკუთარ თავში მოიცავს იერუსალიმური პრაქტიკის ამსახველ სრულ მასალას: ლექციონარს (წმინდა წერილის საკითხავები), იადგარს (საგალობლები) და ჰომილეტიკას (ბოლნელის ქადაგებები). დღემდე ამ სახის კრებულების არსებობა უცნობი რჩებოდა სამეცნიერო საზოგადოებისათვის,[3] რაც ერთხელ კიდევ უსვამს ხაზს პალიმფსესტების შესწავლის მნიშვნელობასა და აუცილებლობას. რა

[1] მაისურაძე-მამულაშვილი-ღამბაშიძე-ჩხენკელი, *ათონის მრავალთავი*, გვ. 72-84.

[2] თარხნიშვილი, *წერილები,* გვ. 168-170.

[3] სინურ კოლექციაში დაცულია 982 წლით დათარიღებული იერუსალიმური ლექციონარის თავისებური ნუსხა (O/Sin.georg -37). ლექციონარში განგებებს ახლავს მითითებები საგალობელ მასალაზე, ხელნაწერის მეორე ნაწილში კი სრულად არ წარმოდგენილი საგალობელთა ტექსტები. მიუხედავად ამ თავისებურებისა, O/Sin.georg-37 ხელნაწერი არ შეიცავს ჰომილეტიკურ საკითხავებს, იხ. *სინური აღწერილობა*, III, გვ. 47-52.

მოცულობის შეიძლებოდა ყოფილიყო ეს კრებული? ვფიქრობთ, ხელნაწერის ფორმატიდან გამომდინარე, ის მხოლოდ დიდმარხვის პერიოდს მოიცავდა და მორგებული იყო იოანე ბოლნელის ქადაგებებზე.

ტექსტისათვის:

ტექსტის უკეთ აღსაქმელად პალიმფსესტის ტექსტს ვაქვეყნებთ თემატურად და არა ხელნაწერში მათი განთავსების მიხედვით, ვინაიდან ტექსტი ამოკითხულია სხვადასხვა გვერდიდან: ჰომილიები, საგალობლები უძველესი იადგარიდან და ძველი აღთქმის საკითხავი.

იოანე ბოლნელი

IV ჰომილია

თარგმანებანი წმიდათა სახარებათანი, რომელნი თარგმანნეს წმიდათა მოძღუართა

11r: [...] რაჲსათ(ჳ)ს დაენერგის რომელსა ნა[ყოფი ...]რაჟამს იქმოდი ქველისს(ა)ქმესა შ(ე)ნსა ნუ [...] მამაჲ შ(ე)ნი რ(ომე)ლი ჰხედავს დ(ა)ფ(ა)რულად [მან მო]გაგოს ცხადად არა თუ [...] ა(რამე)დ რ(აჲთ)ა ერ[...] ნუ იყოფით ვ(ითარც)ა იგი ორგულნი **11v:** [...] უკუეთუ იყოს ნებაჲ მისი [...] ზ(ედ)ა ყ(ოვლა)დვემცა ჩ(უე)ნ არა შევსცოდეთ მას ჯერ არს ჩ(უე)ნდა თხოვად ა(რამე)დ ჯ(ე)რ არს ჩ(უე)ნდაცა მიტევებაჲ შეცოდებათაჲ მათ ჩ(უე)ნცათაჲ და ამას ვყოფდეთ და [...] ვევედრებოდით და ვიტყოდით და [...] შემიყვანებ ჩ(უე)ნ გ(ა)ნს(ა)ცდელსა ო(ჳფალ)ო ა(რამე)დ [...] განიცადებოდა ეშმ(ა)კ(ი)ს(ა)გ(ა)ნ

V ჰომილია

თარგმანებაჲ წმიდათა სახარებათაჲ

12v: [...] ჰურიათაჲ ხ(ოლო) ბ(ე)რწმ(ა)ნ მ(ა)ნ შვნა შჳდნი შვილნი და მერმე ათნი და უმრავლეს მისა ათასეული და ბევრეული და რ(ომ)ლისაჲ არა არს [...] დედ(ა)კ(ა)ც(ა)დ რ(ამეთუ) მშობელნი არს მორწმუნეთა მისთაჲ ხ(ოლო) სატირნი იგი არიან შვილნი შენთანი ეკლესიისანი და თუ [წარუწყმდეს] ვ(ითარც)ა მფრინველთა [...] ჴმობნ [...] ც(ო)დვილსა

VI ჰომილია

თარგმანებაჲ წმიდათა სახარებათაჲ

4r: [...] და ვ(ითარცა) ც(ე)ცხლი აღ(ე)გზნ(ე)ბოდა და ყ(ოვე)ლსავე ცოდვასა რ(ომე)ლსა იქმოდა [...] ვერ გ(ა)ნცხრებოდა სიბორ(ო)ტე იგი [მისი] მაშინ [...] მ(ა)ნ [...] იყო [მოდგა] გონებასა [...] რაოდენი არიან [...] ჰრქ(უ)ან მორწმუნე [ს(ა)ხლსა] მ(ა)მისა ჩემის(ა)სა [...] წარვწყმდები [...] მადლითა და [სიმართლითა] და ჭამენ იგ(ი)ნი ტ(ა)ბლისა მ(ი)სგან წ(მი)დისა და გ(ა)ნძღებიან [...] ს(ი) ყმ(ი)ლ(ი)თა წარვწყმდები [...] და [...] მ(ა)მანი და ძმანი ჩ(უე)ნი რ(ომე)ლნი

დაოცხრომელად [ილო]ცვენ და თ(ა)ყ(ა)ნ(ი)ს ცემენ ღ(მერ)თსა მარხვითა და ვ(ე)დრ(ე)ბ(ი)თა [...] იზ(ა)რდ(ე)ბიან იგინი ანგ(ე)ლ(ო)სისგან იგინი და გ(ა)ნძლ(იე) რ(დე)ბიან ს(უ)ლისა წმ(ი)დ(ი)სა მიერ და [მოელიან] ს(ა)ს(უ)ფ(ევე)ლსა [ცათასა] ხ(ოლო) მე რაჲ [ვყო უბადრუკმან და საწყალობელმან] გ(ა)ნძ(ა)რც(უ)ლმან და გ(ა)ნშ(ი)შ(უ)ლებ(უ)ლმ(ა)ნ ეშმ(ა)კ(ი)ს(ა)გ(ა)ნ [...] ყ(ო)ვლ(ა)დვე არა მაქუს [...] წ(მიდა)ჲ ს(ა)ს(ოე)ბაჲ რ(ამეთუ) გ(ა)ნმ[აში]შვლა მე რ(ომე)ლსა იგი ვმსახურებდი [...] ჩემითა რ(ამეთუ) თჳთ იგი შიშუელ არს ეშმაკი გ(ა)ნმკიცხა და [...] მე ერსა წ[ინაშე ...] იგი არს საკიცხელ წარმწყმიდა მე სიყმილითა რ(ამეთუ) არს იგი წარწყმედილ და [არა არს ცხორე]ბაჲ [სასოე]ბისა მის[ისაჲ] ხ(ოლო) აწ რა[ჲ] ვყო [აღვდგე] და მივიდე მამისა ჩემისა აღვდგე და მივიდე ს(ა)ხლსა მის და კ(ა)ცთმ(ო)ყ(უა)რისა ღ(მრ)თისა შეუვრდე მრ[ავალმო]წყალესა მას და ვევედრო ს(უ)ლგრძ(ე)ლსა მას [...] ს(ი)ტკბ(ო)ვ(ე)ბითა სადა ჰრქ(უ)ა აურ(ა)ცხელსა სიმდაბლესა მისსა მ(ა)მ(ა)ო ვც(ო)დე ცად მიმართ და წ(ინაშ)ე შ(ე)ნსა: და არღარა ღ(ი)რს ვ(ა)რ [რაჲთა]მცა {...} **17v:** {მოიქ}ცა უძღები იგი შვილი და მივივლტოდით {...} და ვევედრებოდით რ(ამეთუ) შეწყნარებასა მი{...} [...] არა მოიქცეთ [და არცა შეინ]ანოთ ისმინეთ რასა იტყჳს წ(ინა)წ(არმე)ტყუელი არა [თ]უ მოიქცეთ გ(ა)ნუმზადებიან ჭურნი [სიკუდილი]სანი და ისარნი მისნი შემწუველად [...] ჩემდა ერად და [...]

საგალობლები (უძველესი იადგარიდან):

პირველი სამშაბათი:

21r: [...] ვისწრაფოთ შესვლად მოქცევათაგან ღელვათაჲსა მიჴსენ მე [...] დაფარულნი ყ(ოვე)ლთანი სინანულით შეგივრდები მე [...] ურჩულოებათა ჩემთაჲ სიმრავლეჲ [...] მხოლოო ქველისმოქმედ [...] აცხოვნენ ს(უ)ლნი ჩ(უენ)ნი გევედრებით [...] სიღრმეჲ ცოდვათა ჩემთაჲ დამთქამს მე ო(ჳფალ)ო და ყ(ოვე)ლი გუ[ლისთქუმაჲ ...]

მეორე სამშაბათი:

15r: კ(ა)ცთ(ა)ნი [...]ბელითა **ბ** სამშა[ბა]თსა [.]ჲ [...] ქანაელი დედაკაცი მოუჴდა [...] შემიწყალე [... ...] კ(ა)ცთმ(ო)ყ(უა)რე...

მესამე ორშაბათი, მესამე სამშაბათი

17v: ჴმაჲ ა გ ˜ი [ფ(რია)]დ მრავალნი [...] შ(ეი)რყინენ და ცოდვილთაგ(ა)ნ [არა გარე] მიიქცევ [...]სა შ(ე)ნსა მონანულთა შე[.]წყალე[.] [... ...]თა მოაქცევ ყ(ოველ)ნი შეგივრდებ(ი)თ შეგჳწყალენ ჩ(უე)ნ [....]ლისა შ(ე)ნისათუის შ(ე)ნდამი ო(ჳფალ)ო [...] **გ სამშ(ა)ბ(ა)თსა** [აქებდითსა ჴმაჲ] ა გ˜ი **ზ**ღუდე [...]

ძველი აღთქმის საკითხავი

დაბ. 4:15-5:5

16v: [...] გებაჲ და მიიღოს და დასდვა ო(ჳფალმა)ნ ღ(მერთმა)ნ ს(ა)სწ(ა)ული რ(აჲთ)ა არა მოკლას ყ(ოველმა)ნ რ(ომელმა)ნ პოოს [იგი] **დ**ა გამოვიდა [....] პ(ი)რ(ი)ს(ა)გ(ა)ნ [...] ღ(მრთი)სა და და[ემკჳ]დრა ქ(უე)ყ(ა)ნ(ა)სა ნაჲდსა წ(ინაშ)ე ედემსა: **დ**ა იცნა კაჲნ ცოლი თ(ჳ)სი და მიუდგა და შვა ენუქ და აღაშჩნა ქალაქი [...] სახელი მას [...] ენუქ გაჲდად და გაჲდად შვა მალელ და მალელ შვა მათუსალა [...] მოიყვანნა ორნი [...] რკინისა და რვალისაჲ [...] თობელისი [...] და ჰრქ(უ)ა ლამექ ც(ო)ლთა თჳსთა [...] რ(ამეთუ) კ(აცი) მოვკალ წყლულებად ჩ(ე)მდა და [ჭაბუ]კი მოვკალ საგ(უ)მ(ე)რებლ(ა)დ (!) ჩემდა რ(ამეთუ) შჳდგზის შური ძიებულ არს [...] იცნა ადამ ევაჲ ც(ო)ლი თ(ჳ)სი და მიუდგა [...] და დასდვა სახელი მ(ი)სი სეჲთ [...] წილ რ(ომელ)ი [...] [კაენ]მ(ა)ნ და სეჲთს ესუა ძჩ [...] სახელი მისი ენუს ესე ესვიდა <და> ხადად სახელსა ო(ჳფ)ლის(ა)სა (!) ღ(მრთი)ს(ა)სა **ჱ**სე [შეიქ]მნა ადამი ხატად ღ(მრთი)სა შეჲქმნა იგი მამაკ(ა)ც(ა)დ და დედაკ(ა)ც(ა)დ შექმნა იგინი და ცხოვნდა ადამ ორას ოც და ათ წელ [...] და დასდვა სა[ხელი] მისი [სეჲთ] და იყვნეს დღენი ადამისნი შ(ემდ)გ(ომა)დ შობისა [...] შჳდას წელ და ისხნა ძებ და ასულებ და იყუნეს ყ(ოვე)ლნი დღენი [...]

დაუდგენელი:

23v: [...] განუმზადოთ მშიერთა პ(უ)რი ძმათა ჩ(უე)ნთა [...] რ(ომელმა)ნ კ(ა)ცთა გ(ა)ნ(ძლიერდა)სა [..] განკჳრდეს წესნი არამედ [...] იხილა [...] დ(ა)ბ(ა)დებ(უ)ლნი [...]შენდა [...] წინაჲსწარმეტყ(უე)ლნო [...]ოვნებელად[...] ადამ [...] ბოროტი იგი და სამოთხით [...]კუდილი გზითა [....] დასაბამითგან [...] ნებითა [...]

დამოწმებული ლიტერატურა

თარხნიშვილი, *წერილები* = თარხნიშვილი მ., *წერილები,* თბილისი, კანდელი, 1994.

კლარჯული მრავალთავი = *კლარჯული მრავალთავი*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თამილა მგალობლიშვილმა, თბილისი, 1991.

მაისურაძე-მამულაშვილი-ღამბაშიძე-ჩხენკელი, *ათონის მრავალთავი* = მაისურაძე მ.- მამულაშვილი მ. – ღამბაშიძე ა. – ჩხენკელი მ., *ათონის მრავალთავი*, თბილისი, 1999.

სინური აღწერილობა = *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, სინური კოლექცია*, ნაკვეთი III, შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს: რ. გვარამიამ, ელ. მეტრეველმა, ც. ჭანკიევმა, ლ. ხევსურიანმა, ლ. ჯღამაიამ, თბილისი, 1987.

უდაბნოს მრავალთავი, შანიძე-ჭუმბურიძე = *უდაბნოს მრავალთავი*, აკაკი შანიძისა და ზურაბ ჭუმბურიძის რედაქციით, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს: ლ. ბარამიძემ, კ. დანელიამ, რ. ენუქაშვილმა, ი. იმნაიშვილმა, ლ. კიკნაძემ, მ. შანიძემ და ზ. ჭუმბურიძემ, თბილისი, 1994.

უძველესი იადგარი, მეტრეველი-ჭანკიევი-ხევსურიანი = *უძველესი იადგარი*, გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებელი დაურთეს ელ. მეტრეველმა, ც. ჭანკიევმა და ლ. ხევსურიანმა, თბილისი, მეცნიერება, 1980.

ქართული პალიმფსესტები = *ქართული პალიმფსესტები ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში*, კატალოგი, ტექსტები, ალბომი. შეადგინეს ლ. ქაჯაიამ, ხ. გაფრინდაშვილმა, ც. გულედანმა, ნ. მიროტაძემ, დ. ჩიტუნაშვილმა, ი. ხოსიტაშვილმა, თარგმნა თ. ჟღენტმა, თბილისი, 2017.

Garitte, *Catalogue des manuscrits* = Garitte G., *Catalogue des manuscrits georgiens du Mont Sinai*. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium CLXV, Subsidia IX) Louvain: Imprimerie Orientalist, L. Durbesq, 1956.

Jean De Bolnisi, *Homélies*..., Sardjveladze-Mgaloblišvili-Koçlamazašvili = Jean De Bolnisi, *Homélies des dimanches de carême suivant la tradition de Jérusalem et autres homélies* (I-XIV), Texte Géorgien. S. Sardjveladze (I-X), T. Mgaloblišvili (XI et XIV), E. Koçlamazašvili (XII-XIII). Introduxtion, traduction, choix des variantes et notes Stéphane Verhelst. (Sources Chrétiennes). Les Édition du Cerf, 24 rue des Tanneries, Paris 13e, 2015.

Khatuna Gaprindashvili
Korneli Kekelidze Georgian National Centre of Manuscripts

AN UNKNOWN PALIMPSEST CONTAINING THE HOMILIES OF IOANE BOLNELI (H-1816A)

Summary

The study of the palimpsests kept in the National Centre of Manuscripts has considerably enriched nearly all disciplines of the Georgian literature. The new material demonstrated that the liturgical texts are rather diverse and that to some degree they specify or alter our knowledge of the ancient Georgian tradition of the divine worship.

Of particular significance is one short manuscript H-1816a, kept in the National Centre of Manuscripts that represents an *Euchologion* and is dated to 15-16th cc. The manuscript consists of 28 pages. The text is written in brown ink on a parchment, in Nuskhuri script, upper graphemes in Mtavruli script. The copier and the place of copying is unknown. The manuscript is entirely a palimpsest. In the lower layers of the palimpsest three manuscripts can be identified, two of them are damaged and the text is unverifiable, only few phrases can be made out.

The object of our study is the third palimpsestic manuscript which is preserved in 15 pages. The text is written in the finest script of Nuskhuri, graphemes are slightly tilted to the right, on the final lines the grapheme are elongated. The upper graphemes are written in *Asomtavruli*, exceed the column and takes up the space between three lines. The copier uses *Asomtavruli* script at the beginning of each paragraph. This is why *Asomtravruli* graphemes can be seen on the margins, at the beginning of paragraphs, as well as in the text. In terms

of codicology and paleographic analysis the manuscript dates to the end of the 10th century and the beginning of 11th century.

The palimpsest is rather damaged, only the beginning and final lines are preserved on a number of pages. Using existing technical instruments, our attempt was to identify and read the text. At this point nine pages have been deciphered and identified.

The palimpsest contains the fragments of the fourth, fifth and sixth homilies by Ioane Bolneli. The identification of Ioane Bolneli's homilies had posed a complex and an interesting question. Firstly, our aim was to identify the nature of the manuscript – what kind of collection could the MS H1816a be?

The fourth and fifth homilies of Ioane Bolneli are kept in O/Sin.geo-44 manuscript, Athos (MS Ivir.geo-11), Parkhali (MS A-95) and Klarjeti (MS A-144) *Mravaltavis* (Homiliaries). As for Ioane Bolneli's sixth homily, which represents the translation of the "Prodigal Son" parable from The Gospel of Luke, it has only been preserved in the O/Sin.geo-44 manuscript kept on Mt Sinai and Athos *Mravaltavi* (Ivir.geo-11), apart from MS H-1816a.

The textological comparison of Ioane Bolneli's homily kept in MS H-1816a palimpsest with the above mentioned manuscripts revealed the orthographical particularities and instances of (shortening-lengthening) amendments in size. It can be argued that MS H-1816a palimpsest does not reveal direct relations to any specific manuscript. However, we should consider existing differences as variant versions of the text rather than editorial differences.

MS H-1816a palimpsest is unique in that it is neither a part of *Mravaltavi*, nor of any homiletic collection similar to MS O/Sin.geo-44. It could be said that the MS H-1816a palimpsest is a liturgical collection with a completely different composition. Our suggestion is strengthened by the fact that in MS H-1816a, at the end of the sixth homily of Ioane Bolneli, on the same page, we read the hymn of the third Monday and third Tuesday of Lent from the Oldest *Iadgari*. The palimpsest has also preserved the fragments of the first Monday and first Tuesday of Lent. Apart from this, MS H-1816a contains a text from the Old Testament – Gen. 4:15-5:5. This part of Genesis is read on the first Monday of Lent in the Jerusalem Lectionary.

Another important detail that was revealed during the study of the palimpsest is related to the arrangement of the Lent weeks. According to the system of Ioane Bolneli's homilies, the sixth homily ("The Prodigal Son" parable from The Gospel of Luke) is read on the fourth week of Lent. In MS H-1816a palimpsest Ioane Bolneli's homily is followed by the hymn of the Lent's third week, in other words it reveals a difference in one week.

It has to be noted here that the work of Ioane Bolneli is dated differently by different scholars (from 6th to 10th century). The decisive factor in the question of dating has to do with the Lent's eight-week system presented in Bolneli's preaching; the system which represents 6th-7th-century liturgical practice of Jerusalem and is considered entirely anachronistic for the 10th century.

Considering the above, we can cautiously suggest that the author of the MS H-1816a collection adjusted Ioane Bolneli's preaching according to the later liturgical practice of Jerusalem. This is why we have one-week difference compared to Bolneli's eight-week system. The presence of the seven-week system in the palimpsest indicated a later liturgical practice and this is a further argument to date the palimpsest on the 10th-11th cc.

To summarize, it could be argued that MS H-1816a palimpsest represents a unique collection structured according to the Jerusalem practice and it contains full material that describes this practice, including: The Lectionary (texts from the Holy Bible), Iadgari (hymns), and homilies (Bolneli preaching). The existence of such collection was hitherto unknown to the scholarly community, which further emphasizes the significance and the necessity for studying the palimpsests. What could have been the volume of this collection? We think, based on the manuscript's format, that it only covered Lent and was adjusted to Ioane Bolneli's preaching.

Jost Gippert
Johann Wolfgang Goethe-Uiniversität Frankfurt / Universität Hamburg

OLD GEORGIAN *BARSABON-I*

1. In his Old Georgian Dictionary, Ilia Abuladze provides two lemma entries of a noun *barsaboni*, one with the meaning „balsam tree" („ბალზამი, *balsamum*") and one denoting "a sort of official" („რაღაც მოხელეა").[1] For the former, the dictionary instances a passage from the Hexaemeron of Basil the Great[2] which deals about the sap of the mastic and balsam trees: სხუაჲ არს ასქინოჲსა გომიზი და სხუაჲ ბარსაბონისაჲ,[3] corresponding to Ἄλλο γὰρ τοῦ σχίνου τὸ δάκρυον, καὶ ἄλλος ὁ ὀπὸς τοῦ βαλσάμου in the Greek text.[4] For the second notion, Abuladze provides the following quotation from fol. 44r of manuscript no. 11 of the Georgian collection of St. Catherine's monastery of Mt. Sinai:[5] აჰა ბარსაბონი სომხითისაჲ ... რომელ იყო მფლობელ ქუეყანისა ჩუენისაჲ და აქუნდა ჴელმწიფებაჲ დივანთა განგებასა ზედა.[6] The question arises whether the given meanings can be ascertained and whether the two homonymous terms are interrelated somehow.

2. In the case of the balsam tree, it is clear off-hand that Georgian ბარსაბონ-ი in this sense must be related to its Greek counterpart, βάλσαμον. As a matter of fact, the same correspondence of the Greek word and Georgian *barsabon-i* is attested at least one more time, in Gregory of Nyssa's treatise on the Nature of Man which was written as an extension to Basil's Hexaemeron.[7] In the older Georgian version of the Nyssen's work preserved in the Shatberdi collection, we read და სხუაჲ არს ძალი მისი ზაფრანსა შინა და სხუაჲ არს ბარსაბონსა შინა და სხუაჲ არს ნერგსა შინა,[8] which corresponds to Greek καὶ ἄλλο ἐν ἄλλῳ γίνεται, ἐν κρόκῳ, ἐν βαλσάμῳ,

---

[1] Abuladze 1973: 29b.
[2] CPG 2835; PG 29, 4–208.
[3] „ბას.კეს.-ექუს.დღ. 74.8", i.e. p. 74, l. 8 in the edition Abuladze 1964, based on ms. Jer. georg. 44, 27v, ll. 9–10 (with the actual reading ბარსაბონისაჲ სხუაჲ). Cf. 2. below for a thorough discussion of the quotation.
[4] Hom. 5; PG 29, 113A, ll. 15–16. – The first lexicographical source mentioning *barsaboni* as denoting a plant is Sulxan-Saba Orbeliani's სიტყვის კონა which contains an entry „ბარსაბონი (ბალ[ახი])" in its manuscript B (H-1658; Abuladze 1965: 100), but without any attestation given.
[5] „Sin-11, 44r" in Abuladze 1973: 29b.
[6] Cf. 3. below for a thorough discussion of the quotation.
[7] CPG 3154; PG 44, 124–256.
[8] Ch. 30; ms. S-1141, 57va, ll. 25–27 (cf. Fig. 1); similarly ms. Jer. georg. 44, 102v, ll. 6–7. Cf. Gigineishvili - Giunashvili 1979: 125, l. 32; Abuladze 1964: 228, ll. 11–12.

ἐν μήκωνι „and another (liquid) emerges in another (plant), in saffron (crocus), in balsam, (and) in poppy“.[1] The second Georgian version of the same text, by George the Athonite, comes much closer to the Greek model and uses other terms for the plants throughout:[2] in და სხუა და სხუა იქმნების · ქურქუმასა შინა და ვალსამოსა და მიკონსა, we have not only *kurkuma-* „curcuma, turmeric“ instead of *zapran-i* „saffron“ and *miḳon-i* „poppy“ instead of *nerg-i* „plant, seed“ but also *valsamo-* „balsam“ instead of *barsabon-i*. The stem *valsamo-*, with no doubt reflecting Gk. βάλσαμο-ν in its later pronunciation, also appears in George's version of the Hexaemeron, which is again closer to the Greek text; the passage in question reads სხუაჲ არს ცრემლი სჰინოჲსაჲ : და სხუაჲ არს გომიზი ვალსამოჲსაჲ.[3] We further find *valsamo*, e.g., in the Georgian version of the Jewish Antiquities by Flavius Josephus,[4] translated from Greek allegedly by the Gelati school in the 13th century, as well as the Visramiani, the Georgian adaptation of the Persian epic Vīs u Rāmīn; here we read აწღა იზრდების ნაძუი, რათგან ჩემი ხე ვალსამოისა წაიქცა „Now a spruce grows (here), since my balsam tree has fallen“.[5] In this case, there is a considerable change of meaning involved as the Persian model speaks not of balsam but of a box-tree: به باغ اکنون ببالد سرو و شمشاد که مانده نیست آن شمشاد آزاد „In the garden now grow spruce and box-tree, as that noble box-tree has not remained.“[6] Considering the awkward wording with the duplicated *šimšād* „box-tree“, it may be assumed that the extant Persian text is corrupted here,[7] *šimšād* being confused with *balsān* „balsam tree“[8] as suggested by Georgian *valsamo-*.

2.1 Be that as it may, we may safely posit that Georgian *valsamo-* is borrowed from Gk. βάλσαμον. What, then is *barsaboni*? It has for long been suggested that the Georgian version of Basil's Hexaemeron was translated from Arabic. As a matter of fact, there is indeed an indication of an Arabic source in the given passage of the Georgian Hexaemeron, in the stem *askino-* reflecting Greek σχῖνος „mastic“ with a prothetic *a-* (vs. purely Greek *shino-* in the second version).[9] This does not explain the shape of Georgian *barsaboni*, however, given that in Arabic, „balsam“ is called

[1] PG 44, 252C, ll. 5-6.
[2] Ms. Ivir. georg. 49, f. 132v, ll. 8–9 (cf. Fig. 2); cf. Kochlamazashvili 2009: 230.
[3] Ms. Ivir. georg. 49, 94r, l. 43 (cf. Fig. 3).
[4] Flav.Jos. Ant.Jud. 4, 6, 1; 14, 4, 1; 15, 4, 2.
[5] Visramiani, ch. 36; Gvakharia - Todua 1962:161, ll. 13–14.
[6] Vīs o Rāmīn, ch. 46, v. 66; Todua - Gwakharia 1970: 274.
[7] Cf. Todua - Gwakharia 1970:274, n. 7.
[8] Steingass 1963, 197b: „*balasān, balsān*, The balsam-tree; balsam; balm of Gilead“. A less probable candidate is Persian *bašām* (< Arabic, cf. n. 18 below) as this would not fit into the metre.
[9] Cf. Abuladze 1964, 18. For a similar case of prothesis before a Greek word-initial consonant cluster in Arabic cf., e.g., *aqrabāḍīn* „medicament“ < Gk. γραφείδιον „notebook“, vs. Persian *qarābādīn* with vowel epenthesis which yielded Georg. *ḳarabadin-i* „medical manuscript“.

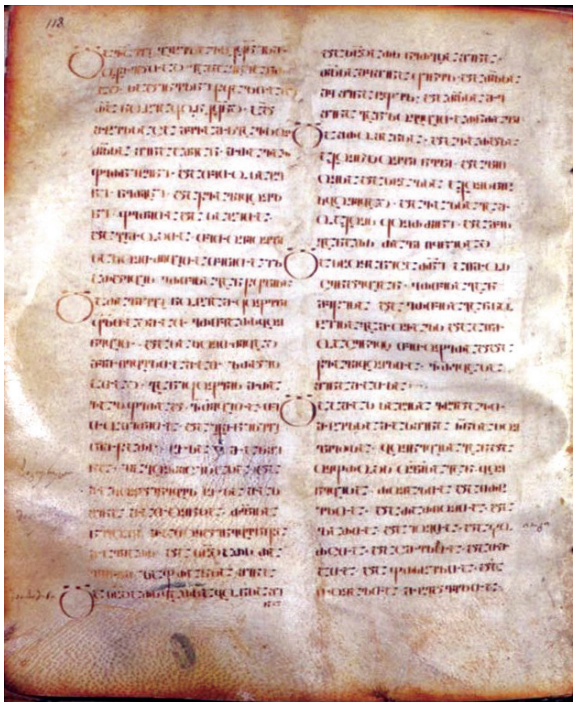


Fig. 1. Ms. S-1141, f. 57v

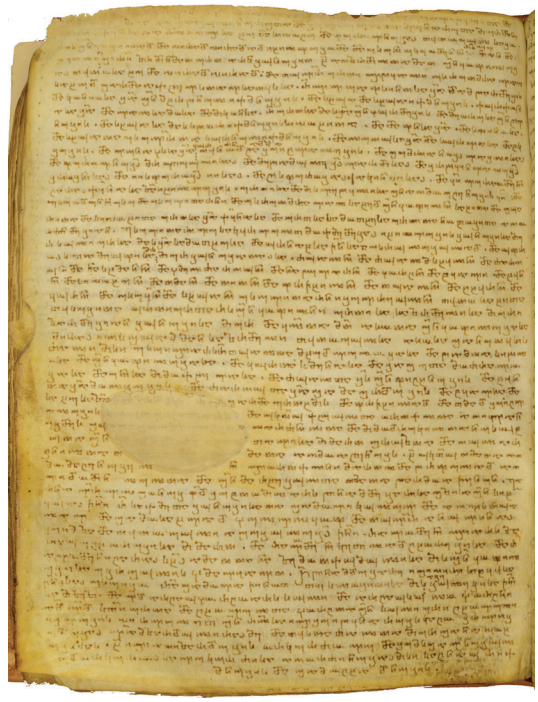


Fig. 2. Ms.Ivir.georg. 49, f. 132v

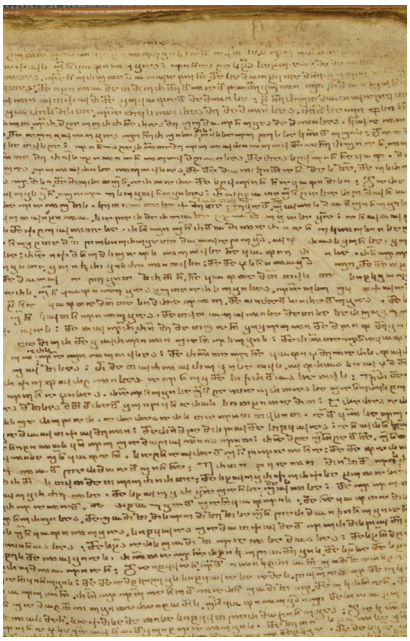


Fig. 3. Ms. Ivir.georg. 49, f. 94r

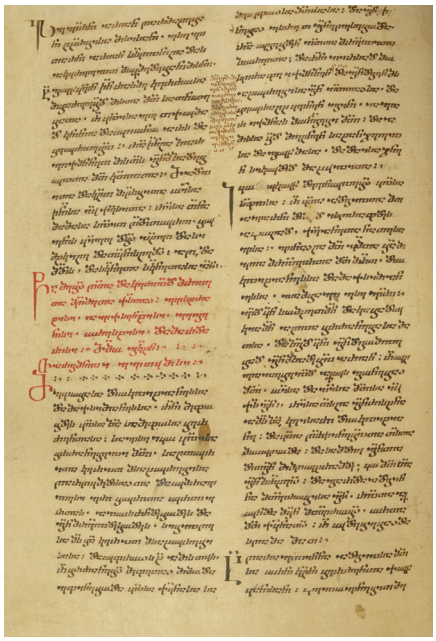


Fig. 4. Ms.Ivir.georg. 2, f. 113v

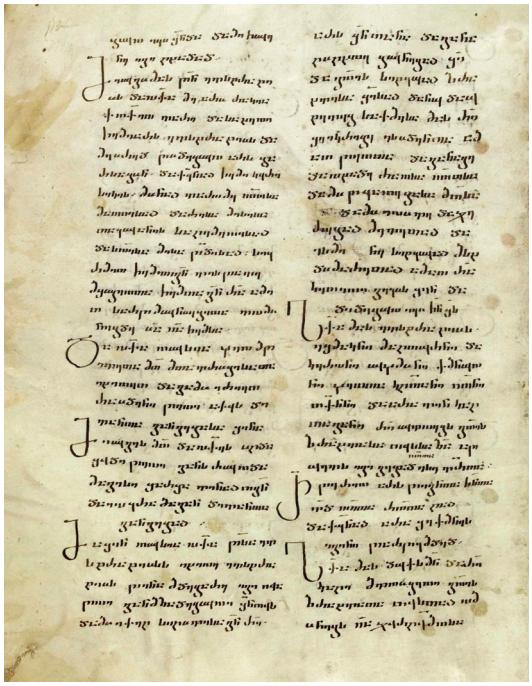


Fig. 5. Ms. A-95, f. 541v

balsam, bilsām, ba(y)lasān, or *bašām,*[1] with none of them containing an *r* or a second *b*. In contrast to this, an *r* is found in Armenian *aprsam*, which actually occurs in the given context in the translation of Gregory of Nyssa's treatise; here we read *ew ayl yaylowm lini i kʿrkʿmi, yaprsami, i mekoni* „and another one emerges in another one, in curcuma, balsam, and poppy"[2]. Arm. *aprsam* clearly agrees with Syriac *apūrsămā* (variant *pūrsmā*)[3], which in the same language contrasts with *balsamōn*, clearly a copy of Greek βάλσαμον[4] as indicated by its being glossed by *pūrsmā* in the translation of Galen's *De Simplicibus*;[5] one of these terms is likely to have been used in the corresponding passage of the Syriac translation of the Nyssen's treatise but unfortunately, the only manuscript witness of this text, ms. Vat.sir. 106 of the Bibliotheca Apostolica Vaticana, is illegible at the lines in question.[6] Armenian, too, does know the Greek word; in the form *bałsamos* it appears in the translation of Basil's Hexaemeron right at the position of Georgian *barsaboni*: *kʿanzi aylazgi kerparans owni hoyzn carōyn, or anowaneal kočʿi skʿinos, aylazgi kerparans owni hoyzn bałsamos carōy* „for the sap of the tree that is called mastic has another appearance, (and) the sap of the balsam tree has another appearance".[7]

2.2 What, then, is the relationship of Georgian *barsaboni* to the other terms mentioned? As a matter of fact, most of the latter have already been treated etymologically, including the assumption of mutual borrowing.[8] The most likely scenario assumes a Semitic root represented by Arabic *bašām* together with Hebrew *baśām*[9] and Syriac *besmā*,[10] which yielded Greek βάλσαμον as a loanword;[11] this was then borrowed into Armenian as *bałsamos* and into later Georgian as *valsamo-*, but also re-borrowed into Semitic languages in forms like Syriac *balsamōn* or Arabic *balasān* (with the latter yielding Persian *bal(a)sān*[12] and Middle Arm. *balasan*).[13]

---

[1] More exactly, *bašām* denotes a shrub named the „Arabian balsam tree" (*Commiphora gileadensis*); cf. Löw 1874, 73, no. 53: „Balsamstrauch".

[2] Ch. 32; Vardanyan 2008: 212–213.

[3] Brockelmann 1928: 43b and 602a. The variant appears once in the Syriac Bible, in Sir. 24.15, corresponding to *balsamum* in the Latin Vulgate; the Greek text has ἀτμίς „steam" instead. The meaning of Latin *balsamum* is matched by Georgian *aġmur-i* „balm" in the Bakar Bible while the Oshki and Mcxeta Bibles have *gundruḳi* „incense". In the Armenian (Zohrab) Bible there is no equivalent of the term (Sir. 24.21).

[4] Brockelmann, 1928: 76b; Löw 1881: 74, no. 53.

[5] Merx 1885: 254, l. 2.

[6] F. 73rb, l. 5–7, where only *maqōnā* = Gk. μήκων is discernible; cf. https://digi.vatlib.it/pub/digit/MSS–Vat.sir.106/iiif/Vat.sir.106–0151–fa–0073r.jp2/full/945,/0/native.jpg .

[7] Barseł 1830: 101, ll. 5–8.

[8] Cf., among others, de Lagarde 1866: 17; Hübschmann 1895: 107; and other authors mentioned above.

[9] Gesenius 1962, 119b: „1. Wohlgeruch"; „2. Balsampflanze".

[10] Brockelmann 1928: 80b: „odor"; cf. also Löw 1881: 73–74, no. 53.

[11] Lewy 1895, 41; Frisk 1960: 217 (but cf. also Frisk 1972: 48).

[12] Cf. n. 16 above.

[13] Cf. Hübschmann 1892: 258, no. 7. and 1895: 263, no. 20.

In contast to this, an Iranian source has been sought for the forms with a *p* and an *r* (Syr. *(a)pūrsămā* and Arm. *aprsam*),[1] with Manichaean Middle Persian *aβursām* having shown up as a possible inner-Iranian witness.[2] This was in turn proposed to be a borrowing from Greek, viz. of the compound ὀποβάλσαμον denoting either the „sap of the balsam tree" (cf. ὀπὸς τοῦ βαλσάμου in the quotation from Gregory of Nyssa above) or the „balsam tree producing sap"; a formation that was also borrowed into Semitic, with the Syriac variants *ʾpwblsmwn*, *ʾpwlysmwn*, and *ʾpwlsmwn*[3] showing that the word tended to be shortened by haplology.[4] Indeed, the equivalence of Arm. *aprsam* and Gk. ὀποβάλσαμον is paramount in a passage from the History by Movsēs Xorenacʿi which alludes to an episode narrated in Flavius Josephus' *Antiquitates*:[5] Վկայէ այսմ բանիս եւ Յովսեպոս ի ճառին, որ վասն ապրսամին պատմէ, այսպէս ասելով. «Պոմպէի հուպ յԵրիքով հասանեն աւետիք մահուանն Միհրդատայ» – „These words were also witnessed to by Josephus in the report that he tells about the *aprsam*, saying thus: 'Close to Jericho, Pompeius received news about the death of Mihrdat'."[6] The corresponding passage of the *Antiquitates* runs: καὶ μετ' οὐ πολὺ Πομπηίῳ στρατιὰν ἐπ' αὐτὸν ἄγοντι καθ' ὁδὸν ἀφικόμενοί τινες ἐκ πόντου τὴν Μιθριδάτου τελευτὴν ἐμήνυον τὴν ἐκ Φαρνάκου τοῦ παιδὸς αὐτῷ γενομένην. Στρατοπεδευσάμενος δὲ περὶ Ἰεριχοῦντα, οὗ τὸν φοίνικα συμβέβηκε τρέφεσθαι καὶ τὸ ὀποβάλσαμον μύρων ἀκρότατον, ὃ τῶν θάμνων τεμνομένων ὀξεῖ λίθῳ ἀναπιδύει ὥσπερ ὀπός... – „and shortly afterwards, Pompeius, who was moving his army against him (Hyrcanus), was informed by some people coming from the Pontos about the death of Mithridates, caused by his own son Pharnakes. Having camped close to Jericho, where the date palm happens to grow and the balsam, highest of the unguents, which by its shrubs being incised with a sharp stone oozes out like sap...".[7] In the Georgian version of the latter text, we read the more explicit rendering *sʒe valsamoy*, lit. „balsam milk": ხოლო დაიბანაკა იერიხუნტოს თანა, სადა ფჳნიკთა ზრდაჲ შეემთხუევის და სადა სძე ვალსამოჲ უმწუერვალესი მჳჰრონთაჲ, რომელსა ქვითა რაჲ მახჳლითა მოეკუეთებოდიან ეკალნი, გამოვლინების მას ვითარ სძე.[8]

2.3 For Georgian *barsaboni*, all this does not help. There is no doubt that there must be a relation to Greek βάλσαμον, clearly manifesting itself in the nominative ending *on* preserved in it, but the substitution of λ by *r* and μ by *b* seems unpar-

[1] Hübschmann 1895; 107, no. 57.: „aus dem Persischen?".
[2] Henning 1940; 44; cf. also Durkin-Meisterernst 2004: 15a.
[3] Brockelmann 1928; 39b.
[4] Cf. Henning 1940: 44, where reference to the Syriac forms is missing.
[5] Hübschmann 1895; 107, no. 57, where „Cap. IV, 1" is misprinted for „Cap. 4, 1".
[6] MX 2, 15, 9 (p. 130, ll. 8–10 in the edition Abełean / Yarowtʿiwnean 1913).
[7] Flav.Jos. Ant.Jud. XIV.3.4–4.1 (XIV.53–54).
[8] Ch. 14, 4, 1; Melikishvili 1988: 272, 16–18.

alleled in direct loans from Greek. Therefore an unidentified intermediary language might be supposed here.

3. The case of Abuladze's second *barsaboni* is quite different. The attestation of ms. Sin. georg. 11 given in the dictionary is not from a homily but from a hagiographical text, viz. the passion of Ss. Eustratius, Auxentius, Eugenius, Mardarius and Orestes, usually assigned to the 13th December,[1] which also exists in Greek,[2] Latin,[3] and Armenian.[4] Excluding brief accounts in the synaxaria,[5] a total of twelve witnesses have been adduced for the Georgian version of the passion;[6] in their presumptive chronological order, these are: mss. Sin. georg. 11 (10th c.), 34v–65v; Ivir. georg. 17 (10th–11th cc.), 140r–169v; A-95 (11th c.), 538r–558v;[7] A-1104 (11th c.), 114–126;[8] H-1347 (11th–12th cc.), 159v–173r; Kut. 5 (12th–13th cc.), 236v–256v;[9] A-128 (12th–13th cc.), 306r–323v; Ivir. georg. 2 (ca. 13th c.), 113v–125r;[10] A-1390 (15th c.), 58r–63v; H-2077 (1736 CE), 299v–308r; Q-112b (1801 CE), 1r–37v; and H-1370 (1871–1884 CE), 17r–32r. Of these, three must be put aside off-hand: (i) ms. A-1104 does not contain the passion at all,[11] the folio numbers given suggesting that there was a mere confusion with Ivir. georg. 2; (ii) the fragmentary text contained in A-1390, 58r–63v belongs not to the present passion but to the legend of St. Eustathius (Placidas);[12] and (iii) ms. H-1370 contains,

[1] BHG 646; for details see below.
[2] PG 116, 467–506.
[3] Flor.Cas. 1877: 193b–205a.
[4] Vark‘ 1874: 435–475.
[5] Mss. A-97, A-193, H-2211, Ivir. georg. 30, Jer. georg. 24–25, and Sin.georg. 4; Gabidzashvili 2004: 188, no. 343.
[6] Gabidzashvili 2004: 188, no. 341.
[7] Formerly referred to as pp. 1117–1158 (cf. Kekelidze 1957: 170, no. 111).
[8] Not adduced by Gabidzashvili 2004 but by Kekelidze 1957: 170, no. 111.
[9] Formerly referred to as Gelati 5 (cf. Kekelidze 1957: 170, no. 111).
[10] The ms. (from paper) was formerly referred to as belonging to the Hermitage of the Prophet Elias (Kekelidze 1944: 133 n. 3; cf. Ilia Pantsulaia's catalogue in ms. A-1141, 25–27), with the folio numbers given as 114v–126r (Kekelidze 1957: 170, no. 111; Gabidzashvili 2004: 188, no. 341).
[11] Cf. the description in Sharashidze 1954: 84–86.
[12] 20th September: BHG 641; PG 105, 376–417. The incipit and desinit given by Sharashidze (1954, 488–489) clearly suggest that the text agrees with the first redaction of the legend of St. Eustathius (Kekelidze 1957: 125, no. 71; Gabidzashvili 2004: 187, no. 337) as contained, among others, in mss. Sin. georg. 25 (erroneously styled S-25 by Gabidzashvili), 206–213 and Ivir. georg. 28, 65r–87v, rather than the second redaction (Kekelidze 1957, 125 no. 72; Gabidzashvili 2004, 186–187, no. 336) contained in mss. Ivir. georg. 17, 103r–115r and H-2077, 294v–299v, or other versions (Gabidzashvili 2004: 186, nos. 334 and 335). Cf. the incipit (A-1390, 53r), given as ...სა ზედა. წარმართი იყო და მოწყალე იყო ყოველთა ჭირვეულთაჲ... by Sharashidze, with ესე წარმართი იყო სჯულისა ზ(ედ)ა და შემწეჲ ყ(ოვე)ლთა ჭირვეულთაჲ, შიშუელთა შეჰმოსდა სამოსლითა... in Ivir. georg. 28, 65v, ll. 1–3 (vs. და იყო წარმართ რჩულითა ხ(ოლო) საქმეთა სიმართლისაჲთა შემკულ იყო. რ(ამეთუ) ჴელსა აღუპყრებდა ჭირვეულთა შეეწყოდა დაშჯილთა და მრავალთა იჴსნა in Ivir. georg. 17, 103va, 20–22), and the desinit (A-1390, 63v), ამას ღამესა დაფარულად წარვიდეთ და ნათელს ვიღებდეთ და ხვალე წარვიდეთ ადგილსა მას, რომელი იგი იხილე, რათა კუალადცა გაღირსოს და გამოგეცხა[დოს]..., with (აწ მოვედ) ამას ღამესა:

on ff. 17r–32r, a special redaction of the passion of Queen Ketevan, not the legend of Eustratius.[1] In addition, the text in ms. A-128 (306r–323v) has for long been assumed to represent a second redaction as suggested by its different incipit.[2] As Korneli Kekelidze pointed out,[3] the remaining (eight) witnesses can still be assigned to two different redactions, an older one, allegedly representing a pre-metaphrastic Greek text, found in mss. Sin. georg. 11 and A-95, and a younger one, being a translation of the text subsumed under the metaphrases by Symeon the Logothete,[4] in Ivir. georg. 17. Beyond that, there are manuscripts that contain a „mixed" text, beginning with the older and ending with the younger redaction; this is true, according to Kekelidze, for Kut. 5 and Ivir. georg. 2.[5] In the latter codex, Euthymius the Athonite is named as the translator (f. 113va: თარგმნილი ევთჳმისი);[6] the same note is also found in ms. A-128 (f. 306r).[7] To illustrate the divergences between the three versions, a few lines of the introduction (Chapter I in the edition of the Greek text; Table I) and of the transition from the introduction to the following chapter (Chapter II; Table II) may suffice here.

Table I: Passion of Ss. Eustratius and companions, Introduction (incipit)		
Ivir. georg. 17, 140ra, ll. 7–21 (inc. = H2077, 284v)	Ivir. georg. 2, 113va, ll. 23–34 (inc. = H1347, 159v; Kut. 5, 236v; Q-112b, 1r)	Sin. georg. 11, 34v, ll. 4–10; A-95, 538rb, ll. 1–12
ჵეფობასა დიოკლეტიანესსა და მაქსიმიანესსა :		
ყ(ოვე)ლივე მეფობაჲ ჰრომთა და ბერძენთაჲ აღვსებულ[8] იყო : ბოროტითა მით კერპმსახურებითა (!) :	რ(ომელ)ნი მეფობდეს ყ(ოვე)ლსა ზ(ედ)ა სამეფოსა (სამეფოჲსა Sin.) ბერძენთასა : სავსე (სავსჱ A-95) იყო (ჲყო Sin. 11) ყ(ოვე)ლი საბრძენებელი მ(ა)თი : საცთურითა კერპთ მსახურებისა წარწყმედისაჲთა	

ნათელი მოვიღოთ ფარულად და ხვალე წარვიდეთ ადგილსა მას... in Ivir. georg. 28, 68r, ll. 25–26 (vs. (მოვედ უკუე) ამას ღამესა და მოვიღოთ ნათლისღებაჲ რ(ამეთუ) მის მ(იე)რ შეეწყნარებიან მას ს(რულია)დ მ(ო)რწმნენი მისნი... in Ivir. georg. 17, 105va, ll. 13–15).

[1] Under the 13th September; cf. Sharashidze 1948: 328–329.

[2] Beginning with მეფეყოფასა instead of მეფობასა; cf. Kekelidze 1957: 170, no. 112 and Gabidzashvili 2004: 188, no. 342. By error, A-128 is also subsumed under no. 341 in Gabidzashvili's work.

[3] Kekelidze 1962:133 with n. 3.

[4] The subsumption, manifesting itself in the inclusion of the legend in volume 116 of the *Patrologia Graeca*, cannot be upheld, given that the extant Greek text appears in pre-metaphrastic manuscripts (cf. Ehrhard 1897, 61) and was translated into Latin already at the end of the 9th century (cf. Gippert - Macé 2018: 102).

[5] Styled „გელათის № 5" and „ათონის ილიას სკიტისა № 6" in Kekelidze's article.

[6] Cf. Fig. 4.

[7] Cf. Bregadze et al. 1976: 127.

[8] Corrected from აღსრულებულ.

და ყ(ოველ)ნი კ(ა)ცნი შური-თა : ურთიერთას განცოფე-ბულ იყვნეს და ბოროტად წარუმართებოდეს ესევ(ითა) რისა მის მსახურებისა მ(ი) მ(ა)რთ კერპთაჲსა :	და უმრავლესი (უმრავლეჲსი Sin.) ერი შურითა ურთიერთას (ურთიერთარს Sin.). აღორძნდებოდეს და გ(ა)ნმრ(ა)ვლდე-ბოდეს . სიბილწესა მ(ა)ს შ(ინ)ა კერპთ მსახურებისასა:

Table II: Same, end of the introduction and beginning of the following chapter		
Ivir. georg. 17, 140rb, l. 21 – 140va, l. 8	Ivir. georg. 2, 113vb, ll. 8–16	Sin. georg. 11, 34v, l. 19 – 35r, l. 2; A-95, 583rb, l. 28 – 583va, l. 7
შემდგომად მრავალთა სატანჯველთა . უკუანაჲსკ-ნელითა მით გ(ა)ნ|ჩინებითა სიკ(უ)დ(ი)ლისაჲთა დაისა-ჯებოდინ :	და (+ ამისსა Ivir. 2) შემდომად (+ მისსა A-95) მიეცნენ სატან-ჯველსა და გუემასა (გუწმასა Ivir. 2) : და დაისაჯნენ სიკუ-დიდ (სიკჯდიდ A-95) მახჯლითა :	
Ⴗყო უკუე დევნულებაჲ ყ(ოვე)ლსა ს(ო)ფელსა :		Ⴓა იყო დევნულებაჲ დიდი ქ(რისტ)ეანეთა ზედა ყ(ოვე)ლსა ქ(უე)ყ(ა)ნასა :
რ(ამეთუ) ყ(ოვე)ლთა ადგილთა მთავარნი დიდად ისწრაფდეს : აჴოცად ყ(ოვე)ლთავე (< Ivir. 2) ქ(რისტ)ენეთა (+ ნათესავსა Ivir. 2)		რ(ამეთუ) მთავარნი იგი ქ(ა)ლ(ა)ქისანი განკრძალულ იყვნეს ყ(ოვ)ლითა (მრავლ-ითა A-95) მოწრაფებითა : რ(ჲთ)ამცა წარწყმიდეს (წარწმიდეს Sin. 11) ყ(ოვე)ლი ნათესავი ქ(რისტ)ეანეთაჲ (ქ(რისტ)ჳანეთაჲ Sin. 11) :

3.1 The passage quoted in Abuladze's Dictionary is from Chapter XIII of the passion, which introduces one of the co-martyrs of Eustratius', a certain Mardarius. The term *barsaboni* occurs only in the older redaction of the Georgian version; for the sake of illustration, both redactions are contrasted here with the relevant context (Table III).

Table III: Beginning of Chapter XIII		
Ivir. georg. 17, 149ra, l. 16–149rb, l. 12	Ivir. georg. 2, 117va, ll. 6–21	Sin. georg. 11, 44r, ll. 8–23; A-95, 544vb, ll. 6–28
Ⴗ(ოლო) იყო კ(ა)ცი ვინმე მარდარი სახელით : უსწავლელი მსოფლიოჲ (სოფ~ლიოჲ [!] Ivir. 17) :		Ⴓა იყო კაცი ვინმე სახელით მარდარიოს : და იყო იგი უმ-შუიდეწს ყ(ოვე)ლთა კაცთა უმეცრებით და ცხონდებოდა იგი ზომით

და (რ(ომე)ლსა Ivir. 2) აღეშენა მათ დღეთა შ(ი)ნა სახლი და დაჰბურვიდა მას :	და მათ დღეთა აღეშეჲნა მისთჳს სახლი და დაჰბურვიდა იგი სართულსა თჳსსა (თუისსა Sin. 11) :–
და (ამ(ა)ნ Ivir. 2) მიხედნა და იხილნა წ(მიდა)ნი იგი და შ(ორი)ს მათსა წ(მიდა)ჲ ევსტრატი : (<< Ivir. 2) ვ(ითარც)ა ბრწყინვალე ვასკულავი (ვარსკულავი + წ(მიდა)ჲ ევსტრატი Ivir. 2) :	Ოა მიჰხედა (< Sin. 11) და (ვ(ითა)რ Sin. 11) იხილნა მ(ა)ნ (< Sin. 11) წ(მიდა)ნი იგი მან (< A-95) მი-რაჲ-ასხმიდეს მათ და (< Sin. 11) იხილა მათ შ(ორი)ს ვ(ითარც)ა ვარსკულავი ბრწყინვალეჲ წ(მიდა)ჲ (< Sin. 11) ევსტრატიოს
და ადრე გარდამოჴდა სართულით	
და ჰ(რ)ქ(უ)ა ცოლსა თ(ჳ)სსა :	და ჰრქუა ცოლსა თჳსსა (თუისსა Sin. 11) :
სომხურითა ენითა : (+ ვ(ითარმე)დ Ivir. 17)	**Ჩჰა (აჰა** A-95) **ბარსაბონი სომხითისაჲ**
ხედავა დედაკ(ა)ცო ო(ჳფალს)ა ჩ(უე)ნისა ამის (ამის ჩ(უე)ნისა Ivir. 2) ქ(ა)ლ(ა)ქის(ა)სა :	იხილე ϑ დედაკაცო რ(ომე)ლი იყო მფლობელი ქ(უე)ყ(ა)ნისა ჩ(უე)ნისაჲ :
რ(ომელ)ი ესევ(ითა)რსა დ(იდე)ბ(ა)სა შინა იყო ნათესავთასა :	და (< A-95) დიდებული
და ესრეთ დ(იდე)ბ(უ)ლ იყო მჴედრობასა შინა :	და ბრწყინვალეჲ (ბრწყინვალე A-95) სიმდიდრითა და (Ოა A-95) აქუნდა (აქჳნდა A-95) მას ჴელმწიფებაჲ დივანთა განგებასა ზ(ედ)ა

Considering the epithets applied to the „brilliant“ Eustratius, Abuladze's assumption that *barsaboni* might be the title of an „official“ (მოხელე) seems well founded even though the second redaction has no such designation. However, further comparison with the Greek, Latin, and Armenian texts suggests a different solution, all three supporting the wording of the later Georgian redaction as shown in Table IV.

Table IV: Beginning of Chapter XIII in Greek, Latin, and Armenian		
PG 116, 479C, ll. 1–10	Flor.Cas. 197b, ll. 23–31	Varkʿ 448, l. 29 – 449, l. 9
Μαρδάριος δέ τις ἀνὴρ, ἰδιώτης τὴν τύχην καὶ ἐν αὐταρκεία βιῶν,	*Nardarius interea quidam vir idiota in sufficientia vivens;*	Մարդարիոս ոմն ռամիկ գոլով լցեալ աւուրքք և քաղաքավարեալ արդարութեամբ յաւուրսն յայնոսիկ

οἶκον ἑαυτῷ κατασκευάσας ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, ἔσκεπε τὸ δωμάτιον·	*domum sibi in illis diebus construxerat. quam domate tegebat.*	շինէր յարկս բնակութեան ինքեան . և `ի աւնեաց անտի մինչդեռ ծածկէր զձեղունս տանն՝ Հայեցեալ գիտէր,
Ἀτενίσας δὲ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, εἶδε μέσον αὐτῶν ὡς περιφανῆ ἀστέρα τὸν ἅγιον Εὐστράτιον,	*prospiciens sanctos. cernit in medio eorum quasi fulgens sidus eustratium.*	և տեսանէր ղսուրբ վկայսն Աստուծոյ, զի կապանօք անցուցանէին ընդ պողոտայն որ էր մերձ `ի գեօղն յայն: Ետես `ի մէջ սրբոյն զերանելին Եւստռատիոս կապեալ ձեռս յետս, և ծանեաւ վաղվաղակի.
καὶ ταχὺ κατελθὼν ἀπὸ τοῦ δωματίου	*et confestim desiliens ex domate;*	և փութացեալ էջ անտի,
εἶπεν τῇ γυναικὶ αὐτοῦ	*dixit uxori suae*	և ասէ ցկինն իւր
τῇ ἀρμενίων διαλέκτῳ·	***armeno sermone.***	զրուցատրութեամբ **`ի բարբառ հայերէն.**
ὁρᾷς ὦ γύναι τὸν κύριον τῆς περιοικίδος ἡμῶν ·	*Cernis o mulier convicaneum nostrum.*	Ո՛վ կին, տեսանե՞ս զտէրն մեր Էւստրատիոս անուանեալն Կիւրիւկոս,[1] զիշխանն ամենայն շրջաբնակութեանս մերոյ,
τὸν ἐν τοσαύτῃ περιφανείᾳ γένους καὶ χρημάτων ὑπάρχοντα·	*tanta gloria generis et possessionum qui fuerat gloriosus;*	զի `ի բաց լքեալ արհամարհեաց զգերապատիւ զայնքան և զայնպիսի մեծութիւն և զփառս աշխարհիս,
κὰι ἐν τηλικαύτῃ στρατείᾳ διαπρέψαντα ·	*quantaque militia splendidus;*	և զամենայն երևելի փարթամութիւն ընչից և ազգի և ստացուածոց, և զքաջամարտիկ զինուորութիւնն զոր ոչ ոք ունէր նման նմա `ի մէջերկրայքս ամենայն.

As we see, all three versions agree with the later Georgian redaction in stating that Mardarius spoke with his wife in Armenian, the language being denoted as სომხური ენა in the former and ἀρμενίων διάλεκτος, *armenus sermo*, and բարբառ հայերէն in the latter. As a matter of fact, the explicit information that Mardarius spoke Armenian led to a highly remarkable peculiarity in the transmission of the Greek version in that several manuscripts preserving it contain, mostly as marginal glosses, re-translations of the Greek utterances into Armenian, independent of the existing Armenian version.[2]

[1] Var.lect. Կիւրիկիոս; Vark‘ 1874: 449, n. 1. The name is distorted from something like Kyrisikēs, cf. below.

[2]For details cf. Gippert - Macé 2018 and forthcoming.

Nevertheless, considering the word *barbar̄* used in the latter, we might suppose that the unparalleled „title“ *barsaboni somxitisa-y* occurring in the older Georgian redaction might instead refer to the language of Armenia, too.

3.2 Indeed, there is further evidence for this. With a variant *basaboni*, the word occurs once more in the older redaction of the legend, in Chapter VII where Eustratius is for the first time interrogated by his prosecutor, a duke named Lysias, about his origin, his name, and his religion. Eustratius' own reply is illustrated in Table V.

Table V: From Chapter VII		
Ivir. georg. 17, 144va, ll. 4–14	Ivir. georg. 2, 115va, ll. 30–37	Sin. georg. 11, 39r, ll. 18–23; A-95, 541va, ll. 2–12[1]
Ს(რ)ქ(უ)ა მას წ(მიდამა)ნ ევსტრატი :		შიუგო მას წ(მიდამა)ნ ევსტრატიოს და ჰრქუა
ქ(ა)ლ(ა)ქისა (+ გან Ivir. 2) არავრაკინელთაჲსა : (არავრაკელთაჲსა Ivir. 2) ვარი მე :		მე არორაკია[2] ქ(ა)ლ(ა)ქ(ი)თ ვარი
ევსტრატი ს(ა)ხელით კჳრსიკე[3] : წოდებულ (წოდებული Ivir. 2) არს (< Ivir. 2) მ(ა)მ(უ)ლისა მის ენისაგ(ა)ნ :		და სახელი ჩემი არს ევსტრატიოს და მეორედ წოდებულ ვარ (არს A-95) **ბარსაბონ** (**ბასაბონ** Sin. 11) და ქ(უე) ყ(ა)ნაჲ ჩემი კჳრისიკეს (კურისიკის Sin. 11) :
ხ(ოლო) მონაჲ ვარ მ(ე)ფისა ყ(ოველ)თა (ყ(ოველ)თა მ(ე)ფისა Ivir. 2) ღ(მრ)თისაჲ . და თ(ა)ყუ(ა)ნის საცემელისა (+ ძისა მისისა Ivir. 2) ი(ესო)ჳ ქ(რისტჱ)სი : და წ(მიდ)ისა ს(უ)ლისაჲ (ს(უ)ლისა წ(მიდ)ისაჲ Ivir. 2) :		მონაჲ ვარი მე ღ(მრ)თისა მაღლისაჲ და ძისა მისისა თაყუანის საცემელისაჲ (თაყუანისაცემელისაჲ Sin. 11) და სულისა მისა (მისისა Sin. 11) წ(მიდ)ისაჲ

That კჳრისიკეს is not the name of the native country of Eustratius (as suggested by the wording in the older redaction) but his own second name[4] becomes clearer if we compare the other text versions as illustrated in Table VI.

Table VI: Same in Greek, Latin, and Armenian		
PG 116, 473C, ll. 1–6	Flor. Cas. 196a, ll. 5–10	Varkʻ 441, l. 36 – 442, l. 3
Ὁ ἅγιος Εὐστράτιος εἶπεν ·	*Miles christi ad haec.*	Սուրբն Եւստրատիոս ասաց .
Ἐκ τῆς Ἀραυρακηνῶν ὥρμημαι πολίχνης,	*araucenorum oppido mihi oriundo;*	ՅԱրաւրակացւոց քաղաքէն եմ ես ազգաւ և տոհմիւ,

[1] For the passage from A-95 cf. Kekelidze 1962: 132–133. Cf. Fig. 5.

[2] The last three characters added prima manu above the line in Sin. georg. 11.

[3] Corrected from კჳრსსიკე in Ivir. georg. 2.

[4] Cf. Kekelidze 1962: 133 for this suggestion.

Εὐστράτιος τοὔνομα, **Κυρισίκης τὴν ἐπωνυμίαν, τῇ πατρῴᾳ διαλέκτῳ,**	*eustratius nomen est* ***cognomento cirisicis praenominatus paterna lingua.***	և անուն իմ Եւստրատիոս կոչի .
δοῦλος δὲ ὑπάρχω τοῦ Δεσπότου τῶν ὅλων θεοῦ, καὶ τοῦ προσκυνητοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.	*servus existens dominatoris omnium dei; et ihesu christi filii eius; et sancti spiritus ipsius.*	ծառայ եմ ես արարչին իմոյ արարողին զերկինս և զերկիր և խոստովանող Որդւոյ նորա Յիսուսի Քրիստոսի և ամենասուրբ Հոգւոյն.

Even though just the Armenian version omits the information on the second name here,[1] it is obvious that the Georgian მეორედ წოდებულ ვარ ბარსაბონ და ქუეყანაჲ ჩემი კურისიკეს is just a clumsy rendering of Κυρισίκης τὴν ἐπωνυμίαν, τῇ πατρῴᾳ διαλέκτῳ, with ბარსაბონ და ქუეყანაჲ ჩემი standing for something like *ბარსაბონსა ქუეყანისა ჩემისასა „in the idiom of my country“, which was later clarified to მამულისა მის ენისაგან.

3.3 If *barsaboni* can thus be established as meaning „language, idiom“, the question arises whether the word might be related to (or even derived from) Armenian *barbar̄* „id.“. Of course the Georgian text can in no way be taken to be translated from the existing Armenian version, which is much more verbose than all the others and has the appearance of a secondary metaphrasis. On the other hand, there are some indications that the existing Greek version was not the immediate basis for the older Georgian redaction either. This can be seen, e.g., in Chapter IV where Eustratius is introduced for the first time; here, the Greek term σκρινιάριος reflecting Latin *scriniarius* „record-keeper“, is rendered as such in the later redaction (სკრინიარი with the extra explanation „which is a chartophylax“, რომელ არს ხარტოფილაკი) but missing in the older one which has only რ(ომე)ლსა აქუნდა ჴელმწიფებაჲ დივანთა ზ(ედ)ა corresponding to ὑπάρχων τάξεως; at the same time, it stands a bit closer to the Armenian version in reporting that Eustratius was a relative of Lysias the Duke. For illustration, the versions are once again contrasted in Table VII.

[1] The information does appear in Chapter XIII where we read Եւստրատիոս անունեալն Կիւրիւկոս; cf. Table IV with n. 59 above. *Kyrisikēs* is not an Armenian name form in its own right but a Greek rendering of *Tēr Youwsik* which appears in the corresponding passages in the Armenian synaxary (Yaysm. 1834: 287a, ll. 1–2; 287b, ll. 20–21 / Bayan 1924 / 1974, 35, 6; 37, 13–14).

Table VII: Beginning of Chapter VII					
PG 116, 469C, ll. 9–11	Flor. Cas. 195a, ll. 3–5.	Vark‘ 437, ll. 18–20	Ivir. georg. 17, 141va, l. 16 – 141vb, l. 2	Ivir. georg. 2, 114rb, ll. 20–28	Sin. 11, 36r, ll. 9–15; A-95, 539rb, ll. 11–21
Τούτων οὕτω γινομένων	*His ita fientibus;*	Այսոցիկ այսպէս եղելոյ,	ხ(ოლო) რ(ა)ჟ(ამ)ს ესე ყ(ოვე)ლი ესრეთ იქმნებოდა :		Ოა ვ(ითა)რ საქმჱ (საქმეჲ Sin. 11) ესე აღესრულებოდა
Εὐστράτιος τις ·	*eustratius quidam*	Եւստռատիոս ոմն	მაშინ (მას ჟამსა შ(ინა) Ivir. 2) იყო კ(ა)ცი ვინმე (ვინმე კ(ა)ცი Ivir. 2) სახელით ევსტრატი :		იყო ვინმე მათ ჟამთა კაცი ქ(რისტ)ეანეჱ (ქრისტ)იანეჱ Sin. 11) რ(ომე)ლსა (Ⰻ(ომე)ლსა Sin. 11) სახელი (< Sin. 11) ერქუა ევსტრატიოს[1]
σκρινιάριος τῆς δουκικῆς ὑπάρχων τάξεως, καὶ πρωτεύων ἐν αὐτῇ τῷ τότε χρόνω,	*scriniarius eodem tempore ordinis extans ducalis primarius;*	իշիան գոլով յամին յայնմիկ, **`ի դասուց բգեշխին Լիուսիասայ**,	(+ პატივითა Ivir. 2) სკრინიარი : დუქსობისა (დუქსობისაჲ Ivir. 2) პატივით (< Ivir. 2): რ(ომე)ლ არს ხარტოფილაკი : და წინამძღუარი იყო (+ ს(ა)ქმესა Ivir. 2) მას შ(ი)ნა : მას (< Ivir. 2) ჟამსა (ჟ(ა)მის(ა)სა Ivir. 2)		რ(ომე)ლსა აქუნდა (აქჳნდა A-95) ჴელმწიფებაჲ დივანთა ზ(ედ)ა : და იყო იგი **ლუსია დუქსისა გუნდთაგანი** და აქუნ (აქჳნდა A-95) ჴელმწიფებასა მას შინა ჟამი მრავალი
ἀνὴρ θεοσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν Θεόν...	*vir eximius et timens deum;*	այր աստուածապաշտ և երկիւղած յԱստուծոյ	კ(ა)ცი ღ(მრ)თის მსახური და მოშიში ღ(მრთისა)ჲ :		და (Ოა A-95) იყო კაცი იგი (< Sin. 11) გონიერი და ღ(მრ)თის მოშიში...

This raises the question whether both the Armenian and the older Georgian version derive from a common Greek source no longer existing today,[2] which might have

[1] Corrected prima manu from ევსტრატის in Sin. 11.

[2] Cf. note 54 above as to the question of the Greek legend being metaphrastic. A multilingual edition of

had a word form related to Armenian *barbar̄* that yielded Georgian *barsaboni*. This might have been the Greek word βάρβαρος „non-Greek, foreign, barbarous“,[1] which often appears with words meaning „language“ or „idiom“ such as γλῶσσα, φωνή, or διάλεκτος.[2] Considering the shape of Georgian *barsaboni*, the closest forms would be βάρβαρον (acc.sg.masc., nom.acc.sg.ntr.) or βαρβάρων (gen.pl.); as βάρβαρος is a two-gender adjective, the accusative form βάρβαρον can combine with all the feminine nouns mentioned as in πρὸς τὴν βάρβαρον γλῶσσαν (Gregory of Nyssa, Epistle 14, 6, l. 4), βάρβαρον φωνὴν (Flavius Arrianus, Alexandri anabasis 1, 26, 4, l. 6), or περὶ βάρβαρον διάλεκτον (Epiphanius, Panarion 1, 400, l. 14 = Irenaeus, Adversus haereses 1, Prol., 1, l. 50), but combinations with the genitive plural in the sense of „language of foreigners“ also occur as in γλώσσῃ βαρβάρων (Eusebius, De laudibus Constantini 17, 9, l. 7), τῇ τῶν βαρβάρων φωνῇ (Johannes Chyrostomus, In epistulam i ad Corinthios, PG 61, 300, l. 31), or τὰς βαρβάρων φωνὰς μηδὲ διαλέκτους (Clemens Alexandrinus, Stromata 1, 21, 142.4, l. 3).[3]

4. For *barsaboni* in both its meanings thus established, „balsam“ and „language, idiom“, we thus arrive at a point of aporia – both seem to be related to their counterparts in Greek (βάλσαμον / βάρβαρον, βαρβάρων) and Armenian (*barbar̄*), but both imply sound changes that are not attested elsewhere if they were borrowed from them. A possible way out might be the assumption of a mutual interference of the two terms (**balsamon-i* and **barbaroni*) which, however, remains hard to corroborate given the discrepancy of meanings.

BIBLIOGRAPHY

Abełean - Yarowtʿiwnean 1913: Մովսիսի Խորենացւոյ Պատմութիւն հայոց. Աշխատութեամբ Մ[անուկ] Աբեղեան եւ Ս. Յարութիւնեան. Տփղիս: Արագատիպ Մնացական Մարտիրոսեանցի.

Abuladze 1964: უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის «ექუსთა დღეთაჲსა» და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა «კაცისა აგებულებისათჳს». X–XIII სს-ის ხელნაწერთა მიხედვით გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ. თბილისი: მეცნიერება.

Abuladze 1965: სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, ტ. IV/1: ლექსიკონი ქართული. ავტოგრაფული ნუსხების მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა ილია აბულაძემ. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.

---

the different versions of the legend of Ss. Eustratius and companions is a desideratum of high priority.

[1] For a connection of βάρβαρος with Arm. *barbar̄* cf. Ačaṙyan 1971, 420a.

[2] Cf., e.g., Liddell - Scott 1968: 306b.

[3] All examples retrieved by a search in the TLG, 26.7.2020.

Abuladze 1983: ილია აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები). თბილისი: მეცნიერება.

Ačarʏan 1971: Հր(աչյա) Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, Ա հատոր. Երեվան: Երեվանի Համալսարանի Հրատարակչութիւն.

Bayan 1924/1974: *Le synaxaire arménien de Ter Israel*, publié et traduit par G[eorges] Bayan. V. *Mois de Kalotz* (Patrologia Orientalis, 18/1). Paris: Firmin Didot / repr. Turnhout: Brepols.

Barseł 1830: Սրբոյ Բարսղի եպիսկոպոսի Կեսարու Կապադովկացւոց, ճառք. Վասն վեցորեայ արարչութեանն. Վենետիկ: ի Տպարանի Սրբոյ Ղազարու.

Bregadze et al. 1976: ქართული ხელნაწერთა აღწერილობა ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა. ტომი I/2. შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს თ[ამარ] ბრეგაძე, ც[იალა] კახაბრიშვილი, თ[ამარ] მგალობლიშვილი, მ[იხეილ] ქავთარია, ლ[ილი] ქუთათელაძე, ლ[ალი] ჯღამაია. თბილისი: მეცნიერება.

Brockelmann 1928: Brockelmann C., *Lexicon Syriacum*. Editio secunda aucta et emendata. Halis Saxonum: Sumptibus Max Niemeyer.

de Lagarde 1866: de Lagarde P., *Gesammelte Abhandlungen*. Leipzig: Brockhaus.

Durkin-Meisterernst 2004: Durkin-Meisterernst D., *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout: Brepols (Dictionary of Manichaean Texts, III/1).

Ehrhard 1897: Ehrhard A., „Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes und ihr ursprünglicher Bestand. Eine paläographische Studie zur griechischen Hagiographie," in Stephan Ehses (ed.), *Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom*, Freiburg i. Br.: Herder, 46–82.

Flor.Cas. 1877: *Florilegium Casinense ex codice CX*. Appendix to: *Bibliotheca Casinensis seu Codicum Manuscriptorum qui in Tabulario Casinensi asservantur series*..., cura et studio Monachorum Ordinis S. Benedicti Abbatiae Montis Casini, t. III, Mons Casinus: Typographia Montis Casini.

Frisk 1960: Frisk H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Band I, Heidelberg: Winter.

Frisk 1972: Frisk H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Band III: Nachträge, Wortregister, Corrigenda, Nachwort, Heidelberg: Winter.

Gabidzashvili 2004: გაბიძაშვილი ე., ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფია / Enriko G., Haghiographical (!) works Translated into Georgian. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია.

Gesenius 1962: Gesenius W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearbeitet von Frants Buhl (Neudruck der 17. Auflage). Berlin / Göttingen / Heidelberg: Springer.

Gigineishvili-Giunashvili 1979: შატბერდის კრებული X საუკუნისა. გამოსაცემად მოამზადეს ბ[აქარ] გიგინეიშვილმა და ელ[გუჯა] გიუნაშვილმა. თბილისი: მეცნიერება (ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები, 1).

Gippert - Macé 2018: Gippert J. - Macé C., „An Armenian Dialogue Written in Greek Script in The Margins of Manuscript Moscow, GIM, Sinod.gr. 156", *Le Muséon* 131 (2018), 101–140.

Gippert - Macé forthcoming: Gippert J. - Macé C., „Further Armenian Marginalia in Greek Script", to appear in a festschrift, 2021.

Gvakharia - Todua 1962: ვისრამიანი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთეს ალექსანდრე გვახარიამ და მაგალი თოდუამ / Visramiani (The Old Georgian Translation of the Persian Poem Vis o Ramīn). Text, Notes and Glossary by Alexander G. and Magali T. თბილისი: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.

Henning 1940: Henning W. B., *Sogdica*. London: Royal Asiatic Society (James G. Forlong Fund, 21) / repr. in *Selected Papers* II, Leiden: Brill 1977, 1–67.

Hübschmann 1892: Hübschmann H., „Die semitischen Lehnwörter im Altarmenischen“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 46, 226–268.

Hübschmann 1895: Hübschmann H., *Armenische Grammatik*. I. Theil: *Armenische Etymologie*. I. Abtheilung: *Die persischen und arabischen Lehnwörter im Altarmenischen*. Leipzig: Breitkopf und Härtel.

Kekelidze 1957: კეკელიძე კ., „ქართული ნათარგმნი აგიოგრაფია,“ in: ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, 115–211.

Kekelidze 1962: კეკელიძე კ., „ანტიკის გადმონაშთები ძველი ქართულ ლიტერატურაში,“ in: ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან 8, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის დამომცემლობა, 132–142.

Kochlamazashvili 2009: კოჭლამაზაშვილი ე., „გიორგი მთაწმიდელისეული თარგმანი წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულების „დაბადებისათჳს კაცისა“,“ ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი / Studies in Christian Archeology 2, 54–235 and 711–712.

Lewy 1895: Lewy H., *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*, Berlin: Gaertner.

Liddell - Scott 1968: Liddell H.G. - Scott R., *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick Mackenzie and with the co-operation of many scholars. With a supplement. Oxford: Clarendon Press.

Löw 1881: Löw I., *Aramaeische Pflanzennamen*. Leipzig: Engelmann.

Melikishvili 1988: იოსებ ფლავიოსი, მოთხრობანი იუდაებრივისა ძუელსიტყუაობისანი. II. ქართული თარგმანის ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ნინო მელიქიშვილმა. თბილისი: მეცნიერება.

Merx 1885: Merx A., „Proben der syrischen Uebersetzung von Galenus’ Schrift über die einfachen Heilmittel“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 39, 237–305.

Sharashidze 1954: საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერები (A კოლექცია). IV. შეადგინა ქრისტინე შარაშიძემ. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.

Steingass 1963: Steingass F. J., *A Comprehensive Persian-English Dictionary Including The Arabic Words and Phrases to be met with in Persian Literature*, 5th impression, London: Routledge & Kegan Paul.

Todua - Gwakharia 1970: *Vīs va Rāmīn* of Fakhr al-Dīn Gorgānī. Persian critical text composed from the Persian and Georgian oldest manuscripts by Magali A. T. and Alexander A. G. Edited by Kamal S. Aini. Tehran: Iranian Culture Foundation.

Vardanyan 2008: [Ստելլա Վարդանյան,] Ս. Գրիգոր Նիւսացի, Տեսութիւն ի մարդոյն կազմութիւն (յաղագս կազմութեան մարդոյ) / St. Gregory of Nyssa, *On The Making of Man*. Էջմիածին: Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Հրատարակչութիւն.

Vark՝ 1874: Վարք եւ վկայաբանութիւնք սրբոց. Հատընտիր քաղեալք ի ճարընտրաց. Հատոր Ա. Վենետիկ: ի Տպարանի Մխիթարեանց.

Yaysm. 1834: Յայսմաւուրք ըստ կարգի ընտրելագոյն օրինակի յայսմաւուրաց տէր իսրայէլի, Կոստանդնուպօլիս: ի Տպարանի Պօղոսի Արապեան Ապուչեխցւոց.

მაია მაჭავარიანი
კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

მასალები წმინდანთა ხსენებების კალენდრების ისტორიისათვის

წერილი 2

ჩვენი კვლევის საგანია წმინდანთა ხსენებების სხვადასხვა პერიოდის ოთხი ქართული კალენდარი – იერუსალიმური ლექციონარი, იოანე-ზოსიმეს კალენდარი, ექვთიმე მთაწმინდელის მცირე სვინაქსარი და გიორგი მთაწმინდელის დიდი სვინაქსარი. ეს ძეგლები ასახავენ ქართული საეკლესიო ღვთისმსახურების წესის განვითარების ძირითად ეტაპებს: იერუსალიმური ლექციონარი, აწ დაკარგული ორიგინალის VII საუკუნეში შესრულებული თარგმანი, წარმოადგენს იერუსალიმურ ლიტურგიკულ პრაქტიკას უძველეს პერიოდში[1]; იოანე-ზოსიმეს კალენდარი, რომელიც X საუკუნის შუახანებში შედგა, გარდამავალი პერიოდის ახალ ტენდენციებს გვიჩვენებს[2], ექვთიმეს მცირე სვინაქსარი არის უკვე კონკრეტულად კონსტანტინოპოლურ ღვთიმსახურების პრაქტიკაზე ორიენტირებული ნაშრომი[3], გიორგი მთაწმიდლის დიდი სვინაქსარი[4] კი გვევლინება, როგორც დაგვირგვინება ქართული ღვთისმსახურების კონსტანტინოპოლურ წესზე გადასვლის პროცესისა.

ჩვენი კვლევის მიზანია ამ ოთხი ძეგლის შედარებითი ანალიზის საფუძველზე წარმოვაჩინოთ წმინდანთა ხსენებების ქართული კალენდრების ჩამოყალიბების პროცესი, წარმოვადგინოთ წმინდანები, რომლებიც იხსენიებოდნენ ქართული ღვთისმსახურების წესის ჩამოყალიბების სხვადასხვა ეტაპზე, გავადევნოთ თვალი, ვინ იხსენიებოდა ადრეულ პერიოდში, რომელი წმინდანების ხსენება დაემატა მოგვიანებით და ვისი ხსენება შეწყდა.

---

[1] Tarchnishvili, *Lectionnaire,* I et II.

[2] Garitte, *Le calendrier*.

[3] ექვთიმე მთაწმიდლის *„მცირე სჳნაქსარის“* ტექსტს და გამოკვლევას გამოსაცემად ამზადებს დალი ჩიტუნაშვილი. მადლობას ვუხდით მას, რომ მოგვცა საშუალება გამოგვეყენებინა მისი ხელნაწერი.

[4] იქვე, გვ. 010.

ხსენებული კალენდრების კვლევის პირველ წერილში[1] წარმოვადგინეთ სია იმ წმინდანებისა, რომელთა ხსენებაც ქართულ ქრისტიანულ ეკლესიაში დაიწყო უძველეს დროს და გაგრძელდა ბიზანტინიზაციის შემდგომაც. ეს სია შევადგინეთ წმინდანთა ხსენებების ოთხი ქართული კალენდრის შეპირისპირებითი ანალიზის საფუძველზე. ოთხ კალენდარში წმინდანთა გაიგივებისა თუ განსხვავებისათვის ჩვენ გამოვყავით რამდენიმე ფაქტორი – წმინდანის სახელი, ხსენების დღე, ჯგუფური ხსენება, უსახელო ხსენება, საერო თუ სასულიერო წოდებები, გეოგრაფიული ლოკაცია. კვლევამ აჩვენა, რომ ამ ფაქტორებიდან ცალკე აღებული არცერთი არ არის საკმარისი კალენდრებში წმინდანების იდენტიფიკაციისათვის, არამედ საჭიროა ზემოთ ჩამოთვლილი ფაქტორებიდან რამდენიმეს ერთდროულად გათვალისწინება.

ზემოთ ჩამოთვლილი ძეგლებიდან განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს იოანე-ზოსიმეს კალენდარი. ეს უნიკალური ნაშრომია – X ს.-ის დღემდე მოღწეული პირველი კალენდარი, სადაც ადრეული, მარტის და სექტემბრის, კალენდრებისაგან განსხვავებით (სადაც წელიწადის დასაწყისი იყო 1-ლი მარტი ან 1-ლი სექტემბერი)[2], ხსენებები და დღესასწაულები გაწყობილია 1-ლი იანვრიდან 31 დეკემბრის ჩათვლით; რაც მთავარია, აქ იოანე-ზოსიმეს შეუტანია, მისივე სიტყვით, „დღესასწაულნი ყოველნი ახალნი და ძუელნი სრულად“ ოთხი სხვადასხვა წყაროს მიხედვით – „კანონისაჲთა და საბერძნეთისაჲთა და იერუსალჱმისაჲთა და საბაწმიდისაჲთა“[3]. კალენდრის ხელნაწერიც კარგად აჩვენებს სამუშაო პროცესს – მრავალჯერაა ჩასწორებული და ბევრია ჩამატება, – როგორც ჩანს, იოანე-ზოსიმე არა ერთხელ მიუბრუნდა წყაროებს, ჩაასწორა, დაუმატა. ყოველივე ამის შედეგად მივიღეთ მართლაც უნიკალური ძეგლი, ფორმით თუ შინაარსით. წინამდებარე სტატიაში წარმოვადგენთ წმინდანებს, რომელთა დამკვიდრება ქართულ საღვთისმეტყველო პრაქტიკაში იოანე-ზოსიმეს სახელს უკავშირდება. სტატიის ბოლოს ცხრილში წარმოდგენილი წმინდანების ეს სიაც ზემოთ ხსენებული კრიტერიუმების გათვალისწინებით, კალენდრების შეპირისპირებითი ანალიზის საფუძველზე შედგა.

იოანე-ზოსიმეს კალენდარი სრულყოფილად შეისწავლა მისმა გამომცემელმა, გამოჩენილმა ბელგიელმა მეცნიერმა ჟერარ გარიტმა. წმინდანთა ხსენებებში მან გამოყო რამდენიმე ფენა თავად იოანე-ზოსიმეს მიერ მითითებული წყაროების მიხედვით[4] და ბერძნული კალენდრებისა და ქართული მასალების საფუძველზე შეძლო კალენდარში ხსენებული წმინდანების უმეტესობის იდენტიფიცირება.

---

[1] იხეჭდება კრებულში „ენრიკო გაბიძაშვილი 90“.
[2] კეკელიძე, *ძველი ქართული წელიწადი*, გვ. 123.
[3] Garitte, *Le calendrier*, p. 20-37.
[4] Idem.

კალენდრების შეპირისპირებითი ანალიზის დროს ხსენების დღეების დიდი ვარირებისა თუ განსხვავებების გამო საჭირო იყო ერთი რომელიმე კალენდრის არჩევა ძირითად კალენდრად და ასეთად ჩვენ ავირჩიეთ გიორგი მთაწმიდლის დიდი სვინაქსარი. ეს არჩევანი განაპირობა შემდეგმა გარემოებებმა: ა) დიდი სვინაქსარის სათვეო ნაწილი ასახავს კონსტანტინეპოლის დიდი ეკლესიის დღესდღეობით დაკარგულ ტიპიკონს[1], აქ წარმოდგენილია შეძლებისდაგვარად სრული სია წმინდანებისა, რომელთაც პატივს მიაგებდნენ იმ პერიოდის კონსტანტინეპოლში, აღმოსავლეთ ქრისტიანული სამყაროს მაშინდელ ცენტრში; ბ) როგორც წმინდანთა ხსენებების კალენდრების ისტორიის შესახებ პირველ წერილში აღვწერეთ, კალენდრიდან კალენდარში იცვლება ერთი და იმავე წმინდანთა სახელთა დაწერილობა, ხსენების დღე, რაც ართულებს წმინდანთა გაიგივებას თუ განსხვავებას (განსაკუთრებით იმ შემთხვევებში, როდესაც ერთსა და იმავე დღეს არის ერთი და იმავე სახელის მქონე რამდენიმე წმინდანის ხსენება – ამაზე იხილე ქვემოთ). დიდ სვინაქსარში წმინდანების მოსახსენებლებზე დართულ ტექსტებში მოყვანილია ხოლმე შეძლებისდაგვარად სრული მონაცემები – დაბადების ადგილი, მშობელთა სახელები, სად მოღვაწეობდა, სად ეწამა, ვისი მმართველობის დროს და სხვა, რაც იძლევა საშუალებას ზუსტად განისაზღვროს, რომელ წმინდანზეა საუბარი. შესაბამისად, იოანე-ზოსიმეს კალენდრის შედარებამ გიორგი მთაწმიდლის დიდ სვინაქსართან მოგვცა დამატებითი მასალა ზოგიერთი წმინდანის იდენტიფიცირებისათვის:

ა) წმინდა პელაგია

იოანე-ზოსიმესთან წმინდან პელაგიას ხსენება არის ორჯერ – 05/05[2] და 07/10. ჟ. გარიტი მიიჩნევს, რომ ორივე ხსენება ეხება პელაგია ანტიოქელს[3]. დიდ სვინაქსარში პელაგიას რამდენიმე ხსენებაა, მათ შორის 05/05 (მხოლოდ ხსენებაა, ტექსტის გარეშე) და 08/10, მაგრამ ამ დღეს ორი სხვადასხვა მოწამე პელაგიას ხსენებაა – ხსენებებზე დართული ტექსტების მიხედვით ერთი არის პელაგია ანტიოქელი და მეორე – პელაგია თარსუელი, რომლის კიდევ ერთი ხსენების დღე ბერძნული სვინაქსარის მიხედვით არის 5 მაისი[4]. აქედან გამომდინარე უნდა ვიფიქროთ, რომ იოანე-ზოსიმესთანაც არის არა ერთი, არამედ ორი სხვადასხვა პელაგიას ხსენება – თარსუელისა და ანტიოქელის.

ბ) წმინდა ფოკა

ბერძნულ კალენდრებში რამდენიმე სხვადასხვა ფოკა დასტურდება[5] – ფოკა სინოპის ეპისკოპოსი, ფოკა მებაღე (სინოპში), ფოკა ანტიოქელი, ფოკა და ერმილე და სხვა. ამათგან სინოპელი ფოკები ეწამნენ ტრაიანეს მეფობისას.

[1] გიორგი მთაწმიდელი, *დიდი სჳნაქსარი,* დოლაქიძე-ჩიტუნაშვილი, გვ. 012.
[2] წმინდანთა ხსენების თარიღები აქაც და ცხრილშიც მითითებულია ერთი პრინციპით – რიცხვი/თვე.
[3] Garitte, *Le calendrier*, p. 352.
[4] Delehaye, *Synaxarium,* p. 1150; 04/05 – Полный Месяцеслов Востока II, Указатель 1, с. 149.
[5] Delehaye, *Synaxarium,* p. 1177; Полный Месяцеслов Востока II, Указатель 1, с. 159.

ამათგან სამი ფოკა – ეპისკოპოსი, მებაღე და ანტიოქელი – უნდა მომდინარეობდეს ერთი წმინდანისგან და ეს იყო ფოკა მებაღე[1]. იოანე-ზოსიმესთან ფოკას ხსენება ბევრია და ჟ. გარიტი ამ ხსენებებს აკავშირებს ფოკა მებაღესთან[2], რომლის შესხმაც დაწერილი აქვს ასტერიოს ამასიელ ეპისკოპოსს[3]. მაგრამ დიდი სვინაქსარის მონაცემები განსხვავებული ვარაუდის საფუძველს გვაძლევს.

გიორგისთან სამი სხვადასხვა ფოკაა ხსენებული: ფოკა სინოპელი (22/09 – ერთვის ტექსტი), ფოკა (აღესრულა აბანოში წამებით – 22/07 – ერთვის ტექსტი) და ფოკა და ერმილე მოწამენი (18/12 – მხოლოდ ხსენებაა).

იერუსალიმურ ლექციონარსა და იოანე-ზოსიმესთან ფოკას ხსენება ბევრია. ლექციონარსა და იოანე-ზოსიმესთან ერთად იხსენიება შემდეგ თარიღებზე: 30/06, 18/07, 30/08, 09/09, 31/10. იოანე-ზოსიმესთან კიდევ არის ხსენებები: 04/05, 10/08, 06/09, 07/09, 22/09, 25/10.

ამ ხსენების დღეების მიხედვით ფოკასა და ერმილეს წყვილი ლექციონარსა და იოანე-ზოსიმესთან არ არის – სახელი „ერმილე“ ამ კალენდრებში საერთოდაც არ ჩანს, გარდა იოანე-ზოსიმესთან 14/01 „ერმოლოს სტრატონიკა მოწამის“ ხსენებისა, რომელიც არის „ერმილე და სტრატონიკე, მოწამეების“ (13/01) დამახინჯებული ფორმა. ლექციონარსა და იოანე-ზოსიმეს კალენდარში 18/07-ის ხსენება დროის პერიოდის სიახლოვით, ვფიქრობთ, უნდა იყოს იმ ფოკას ხსენება, რომელიც დიდ სვინაქსარში იხსენიება 22/07 და რომელიც აბანოში აღესრულა – ფოკა სინოპელი ეპისკოპოსი, რომლის რამდენიმე ხსენებაც ივლისის თვეში დასტურდება ბერძნულ კალენდრებში[4].

იოანე-ზოსიმესთან, ექვთიმეს მცირე სვინაქსარსა და გიორგის დიდ სვინაქსარში ერთად იხსენიება ფოკა მებაღე 22/09. ლექციონარის ხსენებებიდან ვერ ვიტყვით, რომელი შეიძლება გულისხმობდეს ფოკა მებაღეს, ვინაიდან არცერთი არ არის 22/09-სთან მაინცდამაინც ახლოს.

ყოველივე ეს, ვფიქრობთ, გვაძლევს საშუალებას ვთქვათ, რომ იოანე-ზოსიმეს კალენდარში იყო არა ერთი, ცალკე მდგომი მოწამე ფოკა ხსენებული, როგორც ამას ჟ. გარიტი ვარაუდობდა, არამედ ორი – სინოპელი ეპისკოპოსი და სინოპელი მებაღე. ალბათ, ლექციონარშიც ერთზე მეტი ფოკა არის ხსენებული – კვლევის ამ ეტაპზე მეტის თქმა ძნელია.

გ) წმინდა პაფნუტი

გიორგისთან სახელი „პაფნოტი“ გვხვდება 4-ჯერ: 26/01 (დომენტი და პაფნოტი); 15/02 (ეფროსინე და მამა მისი, პაფნუტი), 20/04 (პაფნოტი მონაზო-

[1] Oxford Dictionary of Saints, ბმული:
https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803100323570

[2] Garitte, *Le calendrier*, p. 337.

[3] ტექსტი გამოცემულია: ძველი მეტაფრასული კრებულები, გვ. 388-393.

[4] Delehaye, *Synaxarium,* p. 1177; ამ ფოკას „წამების“ ტექსტი, სადაც აღწერილია მისი აღსრულება აბანოში, გამოცემულია: იმნაიშვილი, *საკითხავი წიგნი*, II, გვ. 32-40.

ნი) და 25/09 (პაფნოტი მონაზონი). ეს ოთხი ხსენება რეალურად ორ წმინდანს ეხება: წმ. ეფროსინეს მამას (15/02) და მეუდაბნოე პაფნუტი მეგვიპტელს (25/09). მაგრამ, როგორც ჩანს, ამ წმინდანების ხსენების დღეები უკვე ადრევე ირეოდა და ერთმანეთს ემთხვეოდა[1]. ჟ. გარიტის აზრით, 25/09 ხსენებული პაფნუტი უნდა იყოს წმ. ეფროსინეს მამა, პაფნუტი, და ამ ვარაუდს ამყარებს ამ წმინდანთა წამების ადრეული კიმენური ვერსიის ქართული თარგმანის არსებობით[2]. მაგრამ, რადგან: ა) ამ წმინდანთა ხსენების დღეები აღრეული იყო უკვე ადრეულ ეტაპზე, ბ) გიორგის ტექსტის მიხედვით პაფნოტი „უმრავლესთა ჟამთა ცხორებისა მისისათა უდაბნოთა შინა იქცეოდა“, გ) ლექციონარშიც და იოანე-ზოსიმესთან პაფნოტი/პაფნუტი მოხსენიებულია როგორც მეუდაბნოე[3], ეფროსინესა და პაფნუტის ცხოვრებაში კი უდაბნო საერთოდ არ ფიგურირებს[4], მიგვაჩნია, რომ ყველა კალენდარში ამ დღეს იხსენიება მეუდაბნოე პაფნუტი მეგვიპტელი და არა წმ. ეფროსინეს მამა პაფნუტი.

დ) წმინდა თომა

იოანე-ზოსიმეს კალენდარში, გარდა თომა მოციქულისა, სახელი „თომა“ გვხვდება კიდევ ერთხელ – 24/03 თომა მონაზონი. ჟ. გარიტმა გამოთქვა ვარაუდი, რომ ეს არის კირილე სკითოპოლელის მიერ დაწერილ წმ. ექვთიმეს ცხოვრებაში ნახსენები იღუმენი თომა, რომელიც გარდაიცვალა 542 წლის 25 მარტს[5].

დიდ სვინაქსარში 22/03 არის ხსენება თომა კონსტანტინეპოლელი პატრიარქისა – ეს უნდა იყოს თომა I, რომელიც იყო კონსტანტინეპოლის პატრიარქი 607-610 წლებში, ხსენების დღე არის მისი გარდაცვალების თარიღი 21/03[6]. გიორგისთან თომა პატრიარქი კიდევ იხსენიება 18/02 – ეს ხსენების დღეები ასევე დასტურდება ბერძნულ სვინაქსარშიც.[7] საფიქრებელია, რომ იოანე-ზოსიმესთანაც 24/03 ამ პატრიარქის ხსენებაა.

ე) თევდოლონ ეპისკოპოსი

---

[1] Полный Месяцеслов Востока II, Указатель 1, с. 149. Указатель 2, с. 188; Православная Энциклопедия, *Евфросинья*, ბმული: https://www.pravenc.ru/text/187876.html – ამ წყაროების მიხედვით წმ. ეფროსინეს მამა იხსენიებოდა ორივე დღეს 25/09 და 15/02. 25/09 იხსენიებოდა მეუდაბნოე პაფნუტიც და კიდევ სხვა პაფნუტებიც.

[2] Garitte, *Le calendrie,* p. 339.

[3] ლექციონარში ამ დღის სრული ხსენება გამოიყურება შემდეგნაირად: „თთუესა ფებერვალსა დ, წმიდათა მეუდაბნოელთაჲ: აპელჱსი, აპოლონისი, პაფნოტისი, დიოსკორჱსი, თეოდორე პელონელისაჲ და ტიმოთე მარტჳლისა. ყოველთა მართალთაჲ“ (გვ. 37); იოანე-ზოსიმესთან იმავე დღეს: „ფილემონ მგოსნისა და მოწამისაჲ, და წმიდათა მეუდაბნოეთა აპელესი და ანპოლონისი და ტაფნოტისი და დიოსკორესი და თევდორჱსი პელოსელისაჲ, და ტიმოთე მარტჳლისაჲ, და ისიდორჱსი, და ელია მოწამისა დამასკელისაჲ“ (გვ. 48).

[4] Православная Энциклопедия, Евфросинья, ბმული: https://www.pravenc.ru/text/187876.html.

[5] Garitte, *Le calendrie,* p. 183.

[6] Orthodox Church in America, ბმული: https://www.oca.org/saints/lives/2018/03/21/100860-saint-thomas-patriarch-of-constantinople

[7] Полный Месяцеслов Востока II, Указатель 1, с. 164; Delehaye, *Synaxarium,* p. 1198.

იოანე-ზოსიმესთან 29/11 არის თევდოლონ ეპისკოპოსის ხსენება, რომელსაც ჟ. გარიტი აიგივებს რამდენიმე ბერძნულ სვინაქსარში 28-29 ნოემბერს ხსენებულ სომხეთის თევდოსიპოლისის ეპისკოპოს თევდორესთან[1]. ასეთი გაიგივება შესაძლებელია, მაგრამ, როგორც თავად მკვლევარი აღნიშნავს, ეს ნაკლებად ცნობილი წმინდანია. დიდ სვინაქსარში 03/12 არის თევდორე კვიპრელის ხსენება – ვფიქრობთ, იოანე-ზოსიმესთან სწორედ ამ წმინდანის ხსენება უნდა იყოს.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქვემოთ მოყვანილ ცხრილში წარმოვადგენთ წმინდანებს, რომლებიც არ ჩანან ადრეულ კალენდრებში (ჩვენს შემთხვევაში – იერუსალიმურ ლექციონარში) და მათი ხსენებების დამკვიდრება ქართულ საღვთისმსახურო პრაქტიკაში იოანე-ზოსიმეს სახელს უკავშირდება. ეს წმინდანები მანამდეც ცნობილი იყვნენ ქართველებისთვის, ამას ადასტურებს მათი ცხოვრებისა თუ წამების კიმენური ვერსიების ძველი თარგმანები[2], მათი ხსენებები შემორჩენილია ადრეულ ხელნაწერებში[3]. მაგრამ იოანე-ზოსიმეს ნაშრომი არის ამ პერიოდის ერთადერთი, ჩვენამდე მოღწეული კალენდარი, სადაც თავმოყრილია სხვადასხვა წყაროდან ამოკრებილი ამდენი წმინდანი და სადაც მკაფიოდ ჩანს ბერძნული სვინაქსარებიდან შემოტანილი წმინდანების ფენა. ამას აღნიშნავს, როგორც ვთქვით, ჟ. გარიტი და ეს კარგად ჩანს ქვემოთ მოყვანილ ცხრილში, სადაც იოანე-ზოსიმეს მიერ შემოტანილი „ახალი“ წმინდანების ხსენების დღეები უმეტეს შემთხვევაში ძალიან ახლოსაა დიდ სვინაქსართან. ამ „ახალი“ წმინდანების რაოდენობა დიდია – ეს უკვე ცხადად მიგვანიშნებს ორიენტირის ცვლილებაზე იერუსალიმიდან ბიზანტიაზე, ქართული საღვთისმსახურო პრაქტიკის ბიზანტინიზაციის პროცესის დასაწყისზე.

ცხრილში კალენდრების მონაცემები წარმოდგენილია ცალ-ცალკე სვეტებში. თუ დანარჩენ კალენდრებში წმინდანის ხსენება დიდი სჯნაქსარისაგან განსხვავებულ დღესაა, მაშინ ცხრილის შესაბამის უჯრებში ეს ხსენება მოყვანილია იტალიკით.

მცირე სვინაქსარი, როგორც უკვე ითქვა, ერთადერთი, ძლიერ დაზიანებული ხელნაწერით არის მოღწეული და ტექსტს ბევრი აკლია. შესაბამისად, ცხრილშიც მცირე სვინაქსარის სვეტში ბევრი უჯრა ცარიელია.

---

[1] Garitte, *Le calendrie,* p. 398.

[2] წმინდანები, რომლებიც არ ჩანან იერუსალიმურ ლექციონარში, მაგრამ შემონახულია მათი ცხოვრების თუ წამების კიმენური ვერსია: პავლე თებაიდელი (15/01); კონონი ისავრიელი (06/03); ივლიანე მეგვიპტელი (21/06); მართა, სვიმეონ მესუეტის დედა (05/07); კვიპრიანე და იუსტინა (02/10) და სხვა – იხ. გაბიძაშვილი, *ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფია*, შესაბამისი სტატიები.

[3] ჟერარ გარიტს თავის გამოცემაში მითითებული აქვს თითოეულ იდენტიფიცირებულ წმინდანზე ქართული ხელნაწერები, სადაც არსებობს მათი ხსენება.

ბოლო სვეტში არის კომენტარები, მათ შორის თითოეულ კონკრეტულ შემთხვევაში, საჭიროებისდა მიხედვით, აღნიშნულია ის კრიტერიუმები, რის საფუძველზეც მივიჩნიეთ შესაძლებლად სხვადასხვა კალენდრების ხსენებების გაერთიანება და წმინდანების გაიგივება.

დღე / თვე	*იოანე ზოსიმეს კალენდარი*	*მცირე სვინაქსარი (ექვთიმე მთაწმიდელი)*	*დიდი სვინაქსარი (გიორგი მთაწმიდელი)*	*კომენტარები*
03/01	მალაქია წინასწარმეტყველი		მალაქია წინასწარმეტყუელი	მეტი ხსენება არსადაა.
03/01	***გორდი მოწამე***		გორდი მოწამე	იზ-სთან ხსენებაა 04/01.
09/01	პოლოევკატე მოწამე		პოლიევკტო	აქ იგულისხმება მეომარი წმინდანი პოლიევკტო, მიტილინელი მოწამე [1]- გიორგის ტექსტის მიხედვით.
10/01	გრიგოლ ნოსელი	გრიგოლ ნოსელი	გრიგოლ ნოსელი	ლექც.-ში არის რამდენიმე გრიგოლი, მაგრამ გრიგოლ ნოსელთან გაიგივების საფუძველი არცერთ შემთხვევაში არ ჩანს.
11/01	თევდოსი მამა	თევდოსი იერუსალიმელი	თევდოსი იერუსალიმელი	ეს არის მონაზონი და მეუდაბნოე თევდოსი იერუსალიმელი (423 – 529 წწ.)[2].
13/01	***ერმოლოს სტრატონიკა მოწამე***	ერმილო და სტრატონიკო	ერმილო და სტრატონიკო	იზ-სთან ხსენება არის 14/01.
14/01	***მამათა სინელთა და რაითელთა***	სინას და რაითას მოსრულნი	სინას და რაითას მოსრულნი	იზ-სთან ორი ხსენება 13/01 და 28/12.
19/01	თევდოტი ხუცი	თეოდოთი კვიპრელი ეპისკოპოსი	თეოდოტი კჳრინელი ეპისკოპოსი	
21/01	მაქსიმე აღმსარებელი	მაქსიმე აღმსარებელი	მაქსიმე აღმსარებელი	
22/01	***ბიკენტი***		ვიკენტი დიაკონი	იზ-სთან ბიკენტი 24/01 - გაიგივდა დროის პერიოდის მიხედვით.

[1] The Cult of Saints, Polyeuktos, soldier and martyr of Melitene S00325, იხ. ბმული: http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=S00325.

[2] Encyclopaedia Britannica, *St. Theodosius of Palestine*, იხ. ბმული: https://www.britannica.com/biography/Saint-Theodosius-of-Palestine.

31/01	***პაპიონ, დიოდორონ, მოწამენი***		უიქტორინო, უიქტოროს, ნიკიფორე, კლავდიოს, დიოდორე, სერაპიონ, პაპიანე, მოწამენი	ეწამნენ ერთად იმპერატორ დეკიოსის დროს[1]; აქ წმინდანების ჯგუფიდან მხოლოდ ორია დასახელებული[2]; ბერძნულ სვინაქსარში ხსენება 04/02[3]; იზ-სთან - 27/02.
09/02	ნიკიფორე მოწამე		ნიკოფორე მოწამე	გიორგის მიხედვით, რამდენიმე მოწამე ნიკიფორეა. ეს არის ხსენების დღის მიხედვით ნიკიფორე ანტიოქელი[4]. იზ-სთან კიდევ ერთი ხსენება 06/02.
11/02	ბასილი მარტვილი, ბლასიონტონ ხუცი	ვლასი მღდელმოწამე სებასტიელი და მის თანა წამებულთა დედათა	ვლასი მღდელმოწამე სებასტიელი და მის თანა წამებულთა დედათა	ჟ. გარიტის აზრით, იზ-სთან ამ დღეს ხსენებული ბასილიც და ბლასიონტონიც არის ერთი და იმავე წმინდანის, ვლასის, სხვადასხვა წყაროდან გადმოღებული დამახინჯებული ვარიანტი[5]. მსგავსი შემთხვევები - იხ. აქვე 05/04, 17/04.
12/02	***პლუტიანე მოწამე***		პლუტინე და სატორნინე მოწამეები	სახელი პლუტინე/პლუტიანე მოწამეთა სიაში დასტურდება მხოლოდ ერთხელ სატორნილ/სატრონინესთან ერთად, ხსენების დღე 12/02[6]. ასევე ერთხელ გვხვდება დიდ სვინაქსარშიც და იზ-სთანაც. იზ-სთან ხსენება 02/10 დროის პერიოდით ძალიან დაშორებულია, მაგრამ იგივე წმინდანია[7].
12/02	მელეტი პატრიარქი		მელეტი ანტიოქიის ეპისკოპოსი	გიორგის მიხედვით, ორი მელეტია, ერთი მელეტი ანტიოქელი და მეორე სტრატილატი (23/05), სხვა წმინდანია.
13/02	მარტინიანოზ მონაზონი	მარტინიანე	მარტინიანე	

---

[1] Garitte, *Le calendrier*, p. 166.

[2] მსგავსი შემთხვევები იხ. აქვე 16/04, 24/04.

[3] Delehaye, *Synaxarium*, p. 1147.

[4] Delehaye, *Synaxarium*, p. 453; The Cult of Saints, Nikephoros, martyr of Antioch, S01505, იხ. ბმული: http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=S01505, მაგრამ აქ მითითებული ხსენების დღე 03/05 სინამდვილეში სხვა ნიკიფორეს - მიდიკიელის, ხსენების დღეა, იხ. დოლაქიძე, ჩიტუნაშვილი, *დიდი სჳნაქსარი*, გვ. 224 - აქ ნიკიფორე მიდიკიელი იხსენიება 4 მაისს.

[5] Garitte, *Le calendrier,* p. 156.

[6] Полный Месяцеслов Востока II, Указатель 2, с. 188; Delehaye, *Synaxarium*, p. 460.

[7] Garitte, *Le calendrier,* p. 347.

15/02	ონესიმე, ხუცი, მოწამე	ონისიმე მღდელ-მოწამე, პავლე მოციქულის მოწაფე	ონისიმე მღდელ-მოწამე, პავლე მოციქულის მოწაფე	
17/02	***თევდორე მოწამე (დადგმა)***	თეოდორე ტირონი, მოწამე	თეოდორე ტირონი, მოწამე	იზ-სთან თევდორე იხსენიება 20/02 და ეს თეოდორე ტირონი უნდა იყოს (მხოლოდ სახელითაა ხსენებული). ლექც.-შიც არის თევდორეს რამდენიმე ხსენება, მაგრამ მხოლოდ სახელითაა ხსენებული, ამ თარიღთან ახლოს არცერთი არ არის, ამიტომ ამ ეტაპზე ვერ ვიტყით, რომელია კონკრეტულად ტირონის ხსენება.
17/02	***ლეონტი, პაპა***	***ლეონტი ჰრომისა არქიმანდრიტისა***	ლეონტი რომისა; ***ლეონტი ჰრომისა არქიმანდრიტისაჲ***	ეს არის ლეო I, რომის პაპა 440-461 წლებში, ხსენების დღე 18/02[1]. იზ-სთან იხსენიება 18/02; სამივე კალენდარში ერთად ხსენებაა 30/12 - გიორგისთან ამ დღეს ხსენებას ერთვის ტექსტიც.
21/02	ევსტათი ეპისკოპოსი		ევსტათი ანტიოქელი ეპისკოპოსი	გიორგისთან კიდევ ერთი ხსენებაა 23/08 და მას ერთვის ტექსტიც.
25/02	ტარასი, ეპისკოპოსი		ტარასი კონსტანტინეპოლელი მთავარეპისკოპოსი	
01/03	ევდოკია, მოწამე		ევდოკია მოწამე	
01/03	კლეონიკო, ევდოროპი, ბასილიკე		ევტროპიო, კლეონიკე და ვასილისკო, მოწამენი	გიორგისთან კიდევ ერთი ხსენებაა 20/02.
04/03	***ჯერასიმე***		ჯერასიმე, მამა	იზ-სთან ხსენებაა 03/03 და 05/03.
06/03	***ბასილი, ქერსონელი ეპისკოპოსი***		ბასილი, ევგენი, აღათოდორე, ელპიდი, ეთერი, კაპიტონ და ეფრემ მღვდელ-მოძღუართა, რომელნი იწამნეს ქერსოვნეთს	იზ-სთან ხსენებაა 28/03.

[1] Православная Энциклопедия, *Лев I Великий*, იხ. ბმული: https://www.pravenc.ru/text/2463253.html

06/03	კონონი, მოწამე		კონონი, რომელი იწამა ისავრიას	
08/03	***თეოფილ[ა]ქტე ეპისკოპოსი***		თეოფილაქტე ნიკიელი ეპისკოპოსისა	იზ-სთან ხსენებაა 07/03.
10/03	***პავლე, ეპისკოპოსი***		პავლე აღმსარებელისა, პრუსიადელ ეპისკოპოსისა	პავლე პრუსიადელი (ბითვინიაში) ეპისკოპოსი, რომელიც აწამეს იკონოკლასტებმა.[1] იზ-სთან ხსენება არის 08/03[2].
12/03	თეოფანე		თეოფანე სიღრიანის მამასახლისი, რომელი იტანჯა წმიდათა ხატთა თაყუანისცემისათვის	
13/03	საბინონ, მოწამე	საბინე მოწამე	საბინე მოწამე	
17/03	ალექსიონი	ალექსი კაცი ღმრთისა	ალექსი კაცი ღმრთისა	გიორგისთან არის კიდევ ხსენება 17/06, ერთვის ტექსტი.
22/03	***თომა, მონა ზონი***	თომა კონსტანტინეპოლელი პატრიარქი	თომა კონსტანტინეპოლელი პატრიარქი	იზ-სთან, გარდა თომა მოციქულისა, ეს ერთადერთი თომაა - ხსენება 24/03.
28/03	***მატრონა***		მატრონა თესალონიკელი	იზ-სთან ხსენება 27/03.
30/03	იოვანე კლემაქსი		იოვანე სინელი მამასახლისი (კლემაქსი)	იზ-სთან კიდევ ერთი ხსენება 31/03.
03/04	***აღაპი, იერენე, სილოანე, მოწამეები (წამება)***		აღაპი, ირინი და ქონია, მოწამენი	იზ-სთან ხსენებაა 01/04; მიუხედავად მესამე სახელის განსხვავებისა, ერთი და იგივე წმინდანებია[3].
03/04	ნიკითა, მოწამე		ნიკიტა მღდელი, მიდიკის მამასახლისი	
04/04	თევდული, აღაპი, მოწამენი	თეოდულო წიგნისმკითხველი და აღათოპოდოს დიაკონი	თეოდულო წიგნისმკითხველი და აღათოპოდოს დიაკონი	

[1] Michaelis Le Quien, Oriens Christianus, in quatuor patriarchatus digestus, Parisiis, 1740, p. 580.
[2] Garitte, *Le calendrier,* p. 174.
[3] Garitte, *Le calendrier*, p. 190-191.

05/04	***პარმოთიო***	ფერმუთი ქალწული, მისი და და მხევალი, მოწამენი	ფერმუთი ქალწული, მისი და და მხევალი, მოწამენი	იზ-სთან ხსენება 08/04.
05/04	თერმო, მისი და და მისი მხევალი, მოწამენი		თერმო, მისი და და მისი მხევალი, მოწამენი	ბერძნულ სვინაქსარშიც არის ეს ხსენება[1], მაგრამ, როგორც ჩანს, ეს არის მაინც ფერმუთი ქალწულის კიდევ ერთი ვარიანტი[2] *(ასეთივე შემთხვევა - იზ. 17/04 აღაპიტო).*
06/04	ევტოხონ ეპისკოპოსი	ევტჳქი კონსტანტინეპოლელი მთავარეპისკოპოსი	ევტჳქი კონსტანტინეპოლელი მთავარეპისკოპოსი	
07/04	აკულე და მისთანანი	აკვილინა და მის თანა წამებული ორასი მოწამე	აკვილინა და მის თანა წამებული ორასი მოწამე	
07/04	როფენი, მოწამე (წამება)	როფინე დიაკონი	რუფინე დიაკონი, მოწამე	იზ-სთან კიდევ ხსენებაა 09/04 („როფინო“ ფორმით).
08/04	კელისტინე ჰრომთა პაპი	კელისტინე ჰრომთა პაპი	კელისტინე ჰრომთა პაპი	
11/04	ანტიპა მოწამე, ეპისკოპოსი პერღამოსი	ანტიპა მღდელმოწამე, ეპისკოპოსი პერღამოსი ასიას	ანტიპა მღდელმოწამე, ეპისკოპოსი პერღამოსი ასიას	
15/04	საბა, მოწამე	საბათი გუთი, მოწამე	საბატი გუთი, მოწამე	იზ-სთან სახელი განსხვდება, მაგრამ იგივე წმინდანია - ბერძნულ სვინაქსარში სახელი „საბა“ ფორმითაა[3].
16/04	***ლეონდიოს და მისთანანი, მოწამენი***	ლეონიდო, ხარისი, ნუნექია, ბასილია, ნიკი, ღალინი, კალიდო და თეოდორა მოწამენი	ლეონიდო, ხარისი, ნუნექია, ბასილია, ნიკი, ღალინი, კალიდო და თეოდორა მოწამენი	იზ-სთან ხსენებაა 15/04.

[1] Delehaye, *Synaxarium*, p. 588.
[2] Garitte, *Le calendrier*, p. 193.
[3] Delehaye, *Synaxarium*, p. 604.

17/04	აღაპი, ჰრომისა პატრიარქი	***აღაპიტო ჰრომთა პაპი***	აღაპიტო ჰრომთა პაპი	ექვთ.-სთან ხსენებაა 18/04; იზ-სთან ამ დღეს ორჯერ არის ხსენება - „წამებაჲ წმიდისა აღაპისი ჰრომისა პატრიარქისაჲ და ... აგაპიტონ პატრიარქისაჲ იგივე“. როგორც ჩანს, ეს სახელი იზ-ს მიერ გამოყენებულ წყაროებში სხვადასხვანაირად ეწერა და ორივე ვარიანტი შეიტანა *(ასეთივე შემთხვევა - იხ. 05/04 ფერმუთი).*
18/04	***გეორგი პატრიარქი***	***გეორგი ანტიოქელი პატრიარქი***	გეორგი ანტიოქელი პატრიარქი	იზ-სთან და ექვთიმესთან ხსენებაა 19/04.
24/04	ლეონტი და ლონგინოს		ლეონტი, ლონგინოს, ევსევი, ნეონ, ქრისტეფორე, დიმიტრი, დანავ, თერინე, ნესტავ და მისთანანი, მოწამენი	ეწამნენ ერთად იმპერატორ დიოკლეტიანეს დროს[1], იზ-სთან ამ ჯგუფიდან მხოლოდ პირველი ორია დასახელებული.
30/04	იაკობ მოციქული	იაკობ მოციქული (ზებედეს ძე)	იაკობ მოციქული (ზებედეს ძე)	გიორგისთან ხსენება კიდევ 15/11.
02/05	ზოჲ და მისთანანი	ესპერე და ცოლი მისი ზოი და შვილთა, კჳრიაკოზ და თეოდულე	ესპერე და ცოლი მისი ზოი და შვილთა, კჳრიაკოზ და თეოდულე	იზ-სთან ხსენება 03/05; ეს ერთადერთი ხსენებაა და საინტერესოა, რომ ხსენება არის სწორედ ზოის, მეუღლის, სახელით და დანარჩენი არცერთი იზ-სთან არ იხსენიება.
05/05	***ირინე, დედაკაცი მოწამე***	ერინე (ასული), მოწამე	ირინე, მოწამე	იზ-სთან ერთადერთი ხსენებაა 05/06 - რიცხვი ემთხვევა, თვე აცდენილია, სავსებით დასაშვებია, გადაწერის დროს მექანიკური შეცდომა იყოს ან წყაროში, ან იზ-სთან.
05/05	პელაგია	პელაგია, მოწამე	პელაგია, მოწამე	რამდენიმე პელაგია მოწამეა, ხსენების დღის მიხედვით ეს არის პელაგია თარსუელი[2].
06/05	პახუმი, ილარიონ		პახუმი, ილარიონ და მამა, მამანი	ბერძნულ სვინაქსარებში მათი ხსენებაა 04/05[3].

[1] Delehaye, *Synaxarium*, p. 628.
[2] Полный Месяцеслов Востока II, Указатель 1, с. 149; Delehaye, *Synaxarium*, p. 1150.
[3] Garitte, *Le calendrier*, p. 217-218.

06/05	იობ მართალი		იობ მართალი	იზ-სთან კიდევ ხსენებაა 08/05.
08/05	არსენი მონაზონი		არსენი	
09/05	***ეპიმახოს მოწამე***	ეპიმახო და გორდიანე, მოწამენი	ეპიმახო და გორდიანე, მოწამენი	იზ-სთან ხსენებაა 10/05, 14/05[1].
10/05	სიმონ მოშურნე	სიმონ მოშურნე, მოციქული	სიმონ მოშურნე, მოციქული	
14/05	პახუმი და თეოდორე	პახუმი და თეოდორე განწმედილი	პახუმი და თეოდორე განწმედილი	
16/05	***ყოველთა საბაწმიდას გარდაცვალებულ მამათა ხსენება***		მამათა, რომელნი საბას ლავრას აღესრულნეს	იზ-სთან ხსენებაა 24/01.
16/05	***გიორგი ეპისკოპოსი***		გიორგი მიტკლინელი ეპისკოპოსი	იზ-სთან ხსენებაა 18/05; გავაიგივეთ დროის პერიოდის და სასულიერო წოდების საფუძველზე.
22/05	იუდა მოციქული		იუდა მოციქული მოშურნე	იზ-სთან კიდევ ხსენებაა 23/01 და 30/08.
25/05	თერაპო, მოწამე (წამება)	თერაპონ ეპისკოპოსი, მოწამე	თერაპონ ეპისკოპოსი, მოწამე	იზ-სთან კიდევ ხსენება 26/05.
27/05	***ელადიოს მღვდელი (მოწამე); ელადი ხუცი***		ელადი მღდელმოწამე	იზ-სთან ხსენებები: ელადიოს მღვდელი 16/05; ელადი ხუცი 17/05.
27/05	***დიდომოს მოწამე***	თეოდორა და დიდიმო, მოწამენი	თეოდორა და დიდიმო, მოწამენი	იზ-სთან ხსენებაა 30/05.
01/06	იუსტინიანე მოწამე		იოსტინოს ფილოსოფოსი, მოწამე	
04/06	მიტროფანე	მიტროფანე, კონსტანტინოპოვლელი ეპისკოპოსი	მიტროფანე, კონსტანტინოპოლელი ეპისკოპოსი	
07/06	***სებასტია, მოწამე***		სებასტიანე, დედა	იზ-სთან ხსენებაა 05/06.
13/06	აკულინე, მოწამე		აკვილინე, მოწამე (ასული)	

[1] Garitte, *Le calendrier*, p. 220-221.

13/06	***ანთიპატროს ეპისკოპოსი***		ანტიპატრო ბოსტრელი ეპისკოპოსი	იზ-სთან ხსენება 04/04[1]; ეს სახელი მხოლოდ ერთხელ გვხვდება იზ-სთანაც და გიორგისთანაც.
16/06	ტიქონა ეპისკოპოსი		ტჯხონ საკვირველმოქმედი (კვიპროსი)	
18/06	ლეონტი მოწამე		ლეონტი, იპატი, თეოდულე, მოწამენი	
18/06	პოპლიოს, მონაზონი და მოწამე		პოპლიოსი, მოწამე	
21/06	ივლიანე, მარტვილი		ივლიანე, მეგვიპტელი, და მისთანანი, მოწამენი	გიორგის მიხედვით რამდენიმე მოწამე ივლიანეა: ივლიანე ემეწელი 06/02, მოწამე ივლიანე ანაზარბოს, კილიკიას 16/05, და სხვა. ლექც.-შიც არის მოწამე ივლიანეს ხსენებები, განსხვავებულ დღეებში, დამატებითი ინფორმაციის გარეშე, ამიტომ ამ ეტაპზე ვერ ვიტყვით, რომელი ხსენება რომელ მოწამეს გულისხმობს. იზ-სთან ივლიანე მარტვილის ხსენება არის კიდევ 20/06.
22/06	ევსებია, მოწამე		ევსევი მღდელმოწამე	აქ იგულისხმება ევსევი სამოსატელი მოწამე[2] - ჩანს გიორგის ტექსტიდან.
25/06	ფებრონია, მოწამე; ***ფებრონია, მოწამე (წამება)***	ფებრონია, მოწამე	ფებრონია, მოწამე	იზ-სთან კიდევ ერთი ხსენება 24/06.
27/06	სამსონ მონაზონი	სამფსონ ხუცი უცხოთშემწყნარებელი	სამფსონ მღვდელი უცხოთშემწყნარებელი	
04/07	***ქაკინთონ, მოწამე***		იაკინთო, მოწამე	გიორგისთან არის ორი მოწამე იაკინთო, ხსენებებისთვის დართული ტექსტების მიხედვით ორი სხვადასხვა წმინდანია: ეს არის რომაელი მოწამე, ხოლო 18/07 - ამასტრელი მოწამეა. იზ-სთან ქაკინთონ იხსენიება 03/07[3].

[1] Garitte, *Le calendrier,* p. 192.

[2] Dictionary of Christian Biography; Eusebius, Bishop of Samosata, იხ. ბმული: https://www.ccel.org/ccel/wace/biodict.html?term=Eusebius,%20bishop%20of%20Samosata; Garitte, Le calendrier, p. 257.

[3] Garitte, *Le calendrier,* p. 270.

05/07	მართა, სვიმეონ მესუეტის დედა		მართა, სვიმეონ მესუეტის დედა	
07/07	სისო		სისო	
12/07	***ღოლინდოხ მარტვილი***	ღულინდუხტი (მარიამ), მოწამე	ღულინდუხტი (მარიამ), მოწამე	იზ-სთან ხსენებაა 09/06[1].
12/07	პროკლე და ელიარონ, მოწამენი	პროკლე და ილარიო, მოწამენი	პროკლე და ილარიო, მოწამენი	
14/07	იუსტონ მოწამე; ***იოსტინო მოწამე***	ოსტო, მხედარი (რომს), მოწამე	იოსტო მოწამე	იზ-სთან კიდევ ერთი ხსენება („იოსტინო“ ფორმით) 16/05.
16/07	ანტიოქოზ მოწამე		ანტიოხოსი, მოწამე	
17/07	ათენაგენე, ეპისკოპოსი, მოწამე	ათენაგენე, მოწამე	ათენაგენი, მოწამე	
17/07	მარინა, მოწამე	მარინა, მოწამე	მარინა, მოწამე	იზ-სთან კიდევ ხსენებებია 08/08 და 05/06 - სხვა წმინდანი ამ სახელით არ ჩანს.
18/07	***იოვანე, ქალკიდონელი ეპისკოპოსი***		იოვანე ქალკიდონელი მთავარეპისკოპოსი	იზ-სთან ხსენებაა 28/07[2].
18/07	***იაკინთო***	იაკინთე ამასტრელი, მოწამე	იაკინთე ამასტრელი, მოწამე	გიორგისთან არის ორი მოწამე იაკინთო, ხსენებებისთვის დართული ტექსტების მიხედვით ორი სხვადასხვა წმინდანია: ეს არის ამასტრელი მოწამე, ხოლო 04/07 - რომაელი მოწამეა. იზ-სთან იაკინთო იხსენიება 03/07, 11/07, 22/07. პირველი ხსენება რომაელი მოწამისაა, ბოლო - ამასტრელისა. 11/07 რომლის ხსნებაა, გარკვევა ამ ეტაპზე არ არის შესაძლებელი[3].
19/07	დეო	დიო, ანტიოქელი მამა	დიო, ანტიოქელი მამა	
21/07	სვიმეონ სალოსი	სვიმეონი, რომელი იქნა ქრისტესთვის სულელ, და იოვანესი	სვიმეონი, რომელი იქნა ქრისტესთვის სულელ, და იოვანესი	

[1] Garitte, *Le calendrier*, p. 245-246.
[2] Idem, p. 297.
[3] Idem, p. 276.

22/07	მარიამ მაგდანელი	მარიამ მაგ-დანელი	მარიამ მაგდანელი	
24/07	ქრისტინა, მოწამე	ქრისტინა, მოწამე	ქრისტინა, მოწამე	გიორგის მიხედვით ორი ქრისტინაა: სპარსი მოწამე ქრისტინა, მოწამე (14/03) და ქრისტინა ტირელი (24/07). ეს არის ტირელი მოწამე. იზ-სთან კიდევ ერთი ხსენებაა 20/07.
25/07	ჯლიმბია		ულიმპია	
28/07	ესტატი		ევსტათი ანკვირი-ელი, მოწამე	
29/07	კალონიკე, მოწამე		კალინიკე (ღანღ-რას), მოწამე	
29/07	თევდოტი		თეოდოტის და შვილთა მისთა, მოწამენი	იზ-სთან კიდევ ხსენება 30/07.
30/07	***იოვანე მხედარი, წამება***		იოვანე მხედარი	იზ-სთან ხსენებაა 04/08; გიორგისთან კიდევ ერთ ხსენება 12/06.
01/08	***სოფია დედაკა-ცისაჲ და ასულთა მისთა პისტისი, ელპისი, აღაპისი, მოწამენი***		პისტი, ელპიდი, აღაპი და დედა მათი, სოფია, მოწამენი	იზ-სთან რამდენიმე ხსნებაა 04/08, 24/10, 25/10; გიორ-გისთან კიდევ 04/07; იზ-სთან არის კიდევ ცალკე შვილების ხსენება - პისტოს, ელპიტოს, აღაპი 23/03.
04/08	***თუთაელი, მოწამე***		თუთაელ, მოწამე	იზ-სთან ხსენებაა 05/08.
04/08	***იაი, დედა***		იაი, მოწამე	გიორგისთან კიდევ ხსენე-ბებია 11/09, 25/09, თანდარ-თული ტექსტების მიხედვით ერთი და იგივე წმინდანია; იზ-სთან ხსენებაა 20/03[1].
05/08	ევსიღლონი, მოწამე		ევსიღნი, მოწამე	იზ-სთან არის კიდევ ხსენება 05/02 („ევსიგნი“ ფორმით) და იგივე წმინდანი უნდა იყოს, ვინაიდან სხვა მოწამე ევსიღ-ნი ვერ მოვიძიეთ.
08/08	***მირონ, ეპისკო-პოზი***		მირონ საკვირ-ველმოქმედი (კრიტე)	იზ-სთან ხსენებაა 11/08.
09/08	მატათია მოციქუ-ლი		მატათა მოციქუ-ლი	

[1] Garitte, *Le calendrier*, p. 180-181.

14/08	***მიქეა, წინასწარმეტყველი***		მიქეა, წინასწარმეტყველი	იზ-სთან ხსენებაა 24/11.
16/08	***მირონ, ეპისკოპოზი***		მირონი, მოწამე	მირონ ეპისკოპოზი იზ-სთან 11/08, გიორგისთან ხსენებაზე დართულ ტექსტში მირონ მღდელი.
19/08	***ანდრია მხედარი; ანდრეოჲსი და სტრატილატოჲ წმიდისა მოწამეთა***		ანდრეა სტრატილატი, მოწამე	გიორგისთან ხსენებაა კიდევ 13/07; იმავე დღეს იზ-სთან „ანდრეოსი და სტრატილატი“ ფორმით - ჩანს, შეცდომა იყო ერთ-ერთ წყაროში, საიდანაც იწერდა იზ, და აქ სინამდვილეში ერთი წმინდანი - ანდრეა სტრატილატი - იგულისხმება[1] *(მსგავსი შეცდომა - იხ. აქვე 13/01).*
24/08	ტატიანე, მოწამე		ტატიანე, მოწამე	
25/08	ტიტე მოციქული;		ტიტე მოციქული	იზ-სთან კიდევ ხსენებაა 16/12.
27/08	პიმენი და ძმანი მისნი		პიმენი	
28/08	***გელასი, მოწამე***		გელასი, მოწამე	იზ-სთან ხსენებაა 27/08.
03/09	ანთიმოს ხუცი, მოწამე		ანთიმოს ნიკომიდიელ ეპისკოპოსი	
07/09	სოზონტა მოწამე	სოზონ მოწამე	სოზონ მოწამე	გიორგისთან კიდევ ერთი ხსენებაა 07/08.
09/09	***სევერიანე მოწამე***		სევერიანე	იზ-სთან ხსენებაა 09/10; გიორგის ტექსტიდან ჩანს, რომ სევერიანე მოწამეა; თარიღში ერთი თვის განსხვავება შეიძლება გადამწერის შეცდომა იყოს[2].
11/09	პეტრე ეპისკოპოსი ნიკელი		პეტრე ნიკიელი მთავარეპისკოპოსი	
14/09	***პაპა***		პაპა	იზ-სთან ერთი ხსენება 24/09, გავაიგივეთ სახელით და დროის პერიოდის მიხედვით.
14/09	***ოქროპირისა მიცვალებაჲ***		დაძინებაჲ წმიდისა იოვანე ოქროპირისაჲ	იზ-სთან ხსენებაა 15/09.

[1] Garitte, *Le calendrier,* p. 277.
[2] Idem, p. 353.

15/09	ანიკიტა, მოწამე	მოწამე ნიკიტა	ნიკიტა	იზ-სთან კიდევ ხსენებაა 16/10.
17/09	***აგათოკლია მოწამე***		აღათოკლია	იზ-სთან ხსენებაა 19/09.
19/09	პელეონი, ნილოსი, პატერმოთეოზი და ელია		ასორმეოცდაათთა მოწამეთაჲ, რომელთა თავნი იყვნეს აპილეონ და ნილო და პატერმუთიოს და ელია	
23/09	***ხილვა ზაქარიაჲსი და დადუმებაჲ***	დადუმებაჲ ზაქარიაჲსი და მუცლადღებაჲ იოვანე ნათლისმცემელისაჲ	დადუმებაჲ ზაქარიაჲსი და მუცლადღებაჲ წმიდისა იოვანე ნათლისმცემელისაჲ	იზ-სთან ხსენებაა 27/09.
25/09	***თეოფილე ეფესელი ეპისკოპოზი***		თეოფილე ეფესელი ეპისკოპოსი	იზ-სთან ხსენებაა 23/09.
28/09	ხარიტონი, მონაზონთა დასაბამი		ხარიტონ აღმსარებელი	გიორგისთან არის კიდევ ერთი ხსენება 09/09.
29/09	კჳრიაკოზ პალავრელისაჲ; ***კჳრიაკოზისი სუკაჲსი***		კჳრიაკოს განშორებული	გიორგისთან ხსენებას დართული ტექსტის მიხედვით, კჳრიაკოზ იყო „ლავრასა სუკაჲსსა“, ამიტომ იზ-სთან 09/09 იმავე წმინდანის ხსენებაა.
01/10	***მიქაელ მოწამე***		მიქაელ ზოვის მამასახლისი, მოწამე	იზ-სთან ხსენებაა 26/09.
01/10	***რომანა***	ჰრომანოს მგალობელი	რომანოზ მგალობელისაჲ	იზ-სთან ხსენება 04/10, გაიგივება დროის პერიოდის მიხედვით.
01/10	***ანანია, მოწაფისა უფლისაჲ, პირველი მთავარეპისკოპოსი დამასკეს შინა; ანანია მოციქული, რომელმან პავლჱს ნათელ-სცა***	ანანია, დამასკელი ეპისკოპოსი, მოციქული	წმიდა მოციქული ანანია	იზ-სთან ორი ხსენებაა - 02/10 და 20/12.
02/10	კჳპრიანე და იოსტი; ***კვიპრიანე, მამადმთავარი ანტიოქიის; ივსტინა, მოწამე***		კჳპრიანესი და იუსტინაჲსი	იზ-სთან კიდევ ხსენებებია 05/10 („იოსტი“ იუსტინას სახელია გაქრისტინებამდე) და 25/07.

03/10	დიონოსი		დიონოსი არიოპაგელი და ათინელთა ეპისკოპოსი	
09/10	***იაკობ ალფჱსი***	იაკობ ალფესი	იაკობ ალფესი	იზ-სთან ხსენებაა 08/10.
14/10	***ნაზარიონ მოწამე***		ნაზარი, გერვასი, პროტასი და კელსი	იზ-სთან ხსენებაა 13/10.
15/10	***ლუკიანე ხუცი***	ლუკიანე ხუცესმოწამე	ლუკიანე ხუცესმოწამე	იზ-სთან ხსენებაა 14/10.
17/10	***ოსე წინაჲსწარმეტყუელი***	ოსე წინაწარმეტყუელი	ოსე წინაწარმეტყუელი	იზ-სთან იხსენიება 16/10.
19/10	***ამფილოქე ეპისკოპოსი***		ამფილოქე იკონიელი	იზ-სთან ხსენებებია 22/11, 10-11/12.
19/10	***სადოთ, მოწამე***		სადოთ ეპისკოპოსისაჲ და მის თანა აღსრულებულთა 150 წმიდათაჲ სპარსეთს	იზ-სთან ხსენებაა 28/02 - მიუხედავად დროში დიდი განსხვავებისა, ერთი და იგივე წმინდანია, ხსენების ორივე დღე დასტურდება წყაროებში[1].
19/10	***იოელ წინაჲსწარმეტყუელი***		იოველი	იზ-სთან ხსენებაა 18/10.
20/10	კორნელიოს ასისთავი		კორნილიოს ასისთავი	იზ-სთან კიდევ ერთი ხსენება 20/11.
20/10	***არტემინ მოწამე***		არტემი	იზ-სთან ხსენებაა 19/10.
21/10	ილარიონ მონაზონი		ილარიონი	
22/10	***აბერკო***		აბერკი ეპისკოპოსისა იერაპოლელისაჲ	იზ-სთან ხსენებაა 21/10.

[1]Garitte, *Le calendrier*, p. 167.

23/10	***შვიდთა ყრმათა დაძინება ეფესოს***		შჳდთა ყრმათაჲ ეფესოს, რომელთა სახელები ესე არს: მაქსიმილიანე, ძე ეპარხოსისა პრეტორისაჲ, იამბლიქე, მარტინინოს, დიონისი, იოვანე, კოსტანტინე, ანტონინე	გიორგისთან კიდევ არის ხსენება 02/08 და იმავე დღეს არის იზ-სთანაც; იზ-სთან კიდევ 04/10, 29/11.
24/10	***პროკლე მთავარეპისკოპოსი, ოქროპირის მოწაფე***		პროკლე კოსტანტინეპოვლელ მთავარეპისკოპოსი	იზ-სთან არის 19/11 და გიორგისთან კიდევ ერთი ხსენებაა 20/11.
25/10	***მარკიანე მოწამე***		მარკიანესი და მარტჳრისი	იზ-სთან ხსენებაა 24/10.
26/10	დემეტრე მოწამე	დიმიტრი	დიმიტრი	
27/10	***არტემიდორო, მოწამე***	არტიმიდორე	არტემიდორე	იზ-სთან ხსენებაა 28/10.
30/10	ზენობია	ზინობი და ზინობია	ზინობი და ზინობია	
31/10	ეპიმახოს მოწამე	ეპიმახოს და ჰერაკლე, მოწამენი	ეპიმახოს და ჰერაკლე, მოწამენი	იზ-სთან კიდევ ხსენებებია 29-30/10.
02/11	აკონდინეთი		აკინდჳნე, პილასი, აფთონი, ელპიდიფორო და ანემპოდისტო და მათთანანი 7028, მოწამენი	
03/11	აკეფსიმა, ჲოსეფ მოწამეთაჲ		აკეფსიმა ეპისკოპოსისა, იოსებ ხუცისა და აითალა დიაკონისაჲ	
07/11	ოცდაცამეტი მოწამე		33 მოწამეთაჲ, რომელნი იწამნეს მელიტინეს	
08/11	***მატრონა***		მატრონა	მატრონა კონსტანტინოპოლელი - იზ-სთან ხსენებაა 05/11.
12/11	იოვანე მოწყალე		იოვანე მოწყალე	იზ-სთან კიდევ ხსენებაა 30/11.

15/11	სამონა გურიაეთივე; ***სამონა, გურია, აბიბო, მოწამენი***	გურია, სამონა და აბიბოჲსი	გურია, სამონა და აბიბოჲსი	იზ-სთან კიდევ ხსენებებია 13/11, 19/11.
18/11	***ჰრომანე, ეპისკოპოსი მოწამე და ყრმა მარტჳრი***		რომანოზისი და ჩჩჳლისაჲ	იზ-სთან ხსენებაა 01/05, დროით დაშორებულია, მაგრამ ერთი და იგივე წმინდანია ხსენების შინაარსის მიხედვით[1].
25/11	ეკატირინა ალექსანდრიელი, წამება		ეკატერინე	იზ-სთან კიდევ ერთ ხსენება 24/11.
27/11	იაკობ დაჭრილი	იაკობ სპარსი დაჭრილი	იაკობ დაჭრილი	იზ-სთან კიდევ ხსენებები 12/11 და 28/11.
28/11	ელინარხო, მოწამე	ირინარხო, მოწამე	ირინარხო	
28/11	***მავრიკ მეფე***		მეფეთაჲ კონსტანტინესი და მავრიკისი და შვილთა მათთაჲ	იზ-სთან ხსენება 28/08 - ერთი და იგივე პიროვნებაა, სხვა მავრიკ მეფეს წმინდანებში ვერ მივაკვლიეთ[2].
29/11	***იოვანე დამასკელი***		იოვანე დამასკელი	იზ-სთან არის მხოლოდ ერთი ხსენება 04/12 და ამავე დღეს გიორგისთანაც არის ხსენება.
01/12	ნაუმ წინაჲსწარმეტყუელი		ნაუმი	
02/12	ამბაკუმ წინაჲსწარმეტყუელი		ამბაკუმი	იზ-სთან ხსენებებია 19/06, 28/06, 01/07 და სხვა.
03/12	***თევდოლონ ეპისკოპოსი***		თეოდულე კჳპრიელისაჲ	იზ-სთან 29/11; დროის პერიოდით არის ახლოს.
03/12	სოფონია წინაჲსწარმეტყუელი		სოფონია წინაჲსწარმეტყუელი	
04/12	ბარბარა მოწამე		მოწამე ბარბარა	
08/12	პატაპიონი		პატაპი თებაიდელი	
11/12	დანიელ მესუეტე		დანიელ მესუეტე	

[1] Garitte, *Le calendrier*, p. 214.
[2] Idem, p. 315.

12/12	***სფურიდონ კჳპრელ ეპისკოპოსისაჲ;*** სპირიდონისივე		საკჳრველთმოქმედი სპირიდონი	გიორგისთან ხსენებას დართული ტექსტის მიხედვით ეს ერთი და იგივე წმინდანია[1].
14/12	ფილიმონ და აპოლონი		ფილიმონი, აპოლონი, იპატი და მათთანანი, მოწამენი	
16/12	***ბაქოზ, მოწამე (ჰართამა ამირის დროს ეწამა)***		ბაქო, მოწამე	გიორგისთან ხსენებას დართულ ტექსტში ამირის სახელი არ ჩანს, მაგრამ ფაქტი არის („წინაშე ამირისა წარადგინეს“); იზ-სთან ხსენებაა 22/12[2].
16/12	ანგეა წინაჲსწარმეტყუელი		ანგეა წინაჲსწარმეტყუელი	
17/12	***პატრემათეოზი, კჳრილე და ალეგსანდრე, მოწამენი (წამება)***		პატერმოთესი და კოპრისი და ალექსანდრესი, რომელნი იწამნეს ივლიანეს ზე განდგომილისა	იზ-სთან ხსენებაა 09/04; გიორგისთან კიდევ ერთი ხსენება 09/07.
22/12	ანასტასია, დედაკაცი მოწამე		ანასტასია, მოწამე	
23/12	ათი მოწამე კრეტელი		ათი მოწამე	
24/12	ევგენი მოწამე და მოყუასნი მისნი		მოწამე ევგენია	გიორგისთან კიდევ ხსენება 13/01; ხსენებებს დართული ტექსტების მიხედვით ერთი და იგივე წმინდანია. იზ-სთან კიდევ ერთი ხსენებაა 30/12.
28/12	თევდორჱ პატრიაქი	თეოდორე კოსტანტინეპოვლელი მთავარებისკოპოზი	თეოდორე კოსტანტინეპოვლელი მთავარეპისკოპოსი	
29/12	ჩჩჳლთა ყრმათაჲ, რომელნი ჰეროდე მოწყჳდნა	ჩჩჳლთა ყრმათაჲ	ჩჩჳლთა ყრმათაჲ	
29/12	მარკელე მონაზონი	მარკელე	მარკელე	იზ-სთან კიდევ ხსენება 31/12.
30/12	ანოჲსთაჲსი მარტჳლისაჲ	მოწამისა ანუსია	მოწამე ანუსია	

[1] Garitte, *Le calendrier*, p. 406-407.
[2] Idem, p. 414

დამოწმებული ლიტერატურა

გაბიძაშვილი, *ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფია* = გაბიძაშვილი ე., ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფია, თბილისი, 2004.

გიორგი მთაწმიდელი, *დიდი სჯნაქსარი,* დოლაქიძე, ჩიტუნაშვილი = გიორგი მთაწმინდელი, *დიდი სჯნაქსარი*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს და სამეცნიერო აპარატი დაურთეს მანანა დოლაქიძემ და დალი ჩიტუნაშვილმა, თბილისი, 2017.

იმნაიშვილი, *საკითხავი წიგნი II* = საკითხავი წიგნი ძველ ქართულ ენაში, II, გამოსცა ივ. იმნაიშვილმა, თბილისი, 1966.

კეკელიძე, *ძველი ქართული წელიწადი* = კეკელიძე კ., *ძველი ქართული წელიწადი. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, ტ. I, თბილისი, 1956, გვ. 99-124.

მცირე სჯნაქსარი = ექვთიმე მთაწმიდელის „მცირე სჯნაქსარი“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო დალი ჩიტუნაშვილმა (ხელნაწერი).

ძველი მეტაფრასული კრებულები = *ძველი მეტაფრასული კრებულები (სექტემბრის საკითხავები).* ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ნარგიზა გოგუაძემ. თბილისი, 1986.

Никифорова, *Из истории Минеи* = Никифорова А. Ю., *Из истории Минеи в Византии (Гимнографические памятники VIII-XII вв.) из собрания монастыря святой Екатерины на Синае,* Москва, 2012.

Полный Месяцеслов Востока II = Сергий (Спасский) архиеп., *Полный Месяцеслов Востока,* т. II, Святой Восток, Москва, 1876.

Garitte, *Le calendrier* = Garitte, G. *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle).* Bruxelles, 1958 [Subsidia Hagiographica 30].

Delehaye, *Synaxarium* = Delehaye H., P*ropylaeum ad Acta sanctorum novembris: Synaxarium ecclesiae constantinopolitanae.* Brussels: Société des Bollandistes, 1902.

Tarchnishvili, *Lectionnaire*, I =Tarchnishvili M., L*e grande Lectionnaire de l'eglise de Jérusalem (V^e-VIII^e siècle)*, t. I (CSCO, 188; Scriptores Iberici, 9), Louvain, 1959.

Tarchnishvili, *Lectionnaire*, II – Tarchnishvili M., *Le grande Lectionnaire de l'eglise de Jérusalem (V^e-VIII^e siècle),* t. II (CSCO, 204; Scriptores Iberici, 13), Louvain, 1960.

ინტერნეტრესურსები

Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла, ბმული: http://www/pravenc/ru.

Dictionary of Christian Biography, ბმული: https://www.ccel.org/ccel/wace/biodict.html

Encyclopaedia Britannica, ბმული: https://www.britannica.com/biography

Orthodox Church in America, ბმული: https://www.oca.org/saints/lives

Oxford Dictionary of Saints (Oxford Reference), publisher: Oxford University Press, 2011. ბმული: https://www.oxfordreference.com

Shaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, 1914; ბმული: https://ccel.org/ccel/schaff/encyc01/encyc01.i.html

The Cult of Saints in Late Antiquity (CSLA) database (University of Oxford), ბმული: http://csla.history.ox.ac.uk/

Maia Matchavariani
Korneli Kekelidze Georgian National Centre of Manuscripts

Materials for the History of the Calendars of the Saints' Feast Days

Article II

Summary

The subject of our research is four Georgian calendars of the saints' feast days – Jerusalem Lectionary, calendar of Ioane-Zosime, the Minor Synaxarion of Euthimius the Athonite and the Great Synaxarion of Giorgi the Athonite. These works represent the major stages of the development of the Georgian liturgical practice: the Jerusalem Lectionary, 7th century translation of the lost original, reflects Jerusalem liturgical practice of the ancient times; Ioane-Zosime's calendar, which was compiled in the middle of the 10th c., displays the new tendencies of the transition period; Synaxarion of Euthymios is already specifically focused on the Constantinopolitan liturgical practice; and the Great Synaxarion appears as a crowning of the process of conversion of the Georgian worship to the Constantinople rule.

The aim of our study is to present the process of establishment of the Georgian calendars of saints' feast days, define the saints, which were commemorated on the different stages of the development of the Georgian liturgical practice, identify those that were commemorated in the early period, whose feast days were added later and the saints that disappeared from the calendars of the later times.

In the first article of the study of the history of the Georgian calendars, we presented a list of the saints whose commemoration began in the Georgian Church in ancient times and continued even after Byzantinization. For the identification or differentiation of the saints in the four calendars, several criteria were defined – the saint's name, feast day, group commemorations, anonymous commemorations, secular or religious ranks, geographical locations. Studies have shown that just one criterion is not enough to identify or distinguish saints, simultaneous consideration of several criteria is needed.

In this paper we present the list of saints whose appearance in the Georgian liturgical practice is assumed to be connected with Ioane-Zosime. This list was also made on the basis of the comparative analysis of the four Georgian calendars, considering the above criteria. Here are also discussed cases, when the material of the Georgian Great Synaxarion helped to clarify the identification of several saints.

ნინო მელიქიშვილი
კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ერონული ცენტრი

წმ. ანდრია კრიტელის ღვთისმშობლის მიცვალებისადმი მიძღვნილი სამი ჰომილიის წმ. ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი და მისი სტრუქტურა ბერძნულ წყაროსთან მიმართებით

წმ. ანდრია კრიტელის სამი ჰომილია (№12-13-14), მიძღვნილი ღვთისმშობლის გარდაცვალებისადმი,[1] რომლებიც, ფაქტობრივად, ერთმანეთის გაგრძელებაა და ერთი და იგივე სახელწოდება აქვთ: **„Εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου“** – ქართულ თარგმანში გაერთიანებულია ერთ ჰომილიად, სახელწოდებით: **„მიცვალებისათჳს ყოვლადწმიდა დედოფლისა ჩუენისა და მარადის ქალწულისა მარიამისა“ (Ivir.geo 32)** და მიეწერება ბასილი დიდს.[2] თარგმანი შესრულებულია წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ.[3]

---

[1] Εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου, Λογος ΙΒ ΙΓ ΙΔ (PG 97, col. 1045-1071; col. 1072-1089; col. 1089-1109). Homilia in dormitionem s. Mariae, ##12-13-14 (BHG 1109; BHG-a 1115; BHG-n 1115-a); Combefis. Versio latina (Cod. Augiensis 80, f. 18-26, p. 545: # 8182; f. 27-39, p. 545: #8181; f. 39v-49v, p. 545: #8183). ასევე: Corpus Christianorum, Clavis Patrum Graecorum, III, Cura et Studio Mavritii Geerard, Brepols – Turnhout, 1979, p. 545.

[2] აღწერილობა 1986:97, 27; აგრეთვე: გაბიძაშვილი, *ჰომილეტიკა*, გვ. 439, 1607; დასაწყისი: „საიდუმლოჲ არს დიდებული დღესისა ესე კრებაჲ...“. ეს ჰომილია მოღწეულია შემდეგი უძველესი ნუსხებით: Ivir.georg. 32 (ბლეიკი), Ivir.georg. 49 (ცაგარელი), 981 წ., 287r-315r; Ivir.georg. 79, 1042-1044 წწ., 29r-58v; Jer. 30, XII-XIII სს., 227r-247v; Jer. 38, XIII-XIV სს., 419v-446v. ყველა ქართული ნუსხა ჰომილიის ავტორად ასახელებს ბასილი კაბადოკიელს: „თქუმული წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა ბასილისი, მთავარეპისკოპოსისა კესარია-კაბადუკიელისაჲ...“. ჰომილია Ivir.geo. 32-ში ბასილი დიდის „ითიკის“ საკითხავებს შორის არის მოთავსებული, ამიტომაც ქართველ მკვლევართათვის ბასილის ავტორობა საკამათოდ არ იყო მიჩნეული (იხ.: კეკელიძე, *უცხო ავტორები,* 19,51; 21,11; აგრეთვე: აღწერილობა 1986:97, 27. კ. კეკელიძე ამ საკითხავს ბასილი დიდის ღვთისმშობლის მიცვალების ორ სხვა საკითხავთან ერთად [იხ.: გაბიძაშვილი, *ჰომილეტიკა,* გვ. 439-440: 1609 და 1611] ერთი ბერძნული ტექსტის სამ რედაქციად თვლიდა). მკვლევარი ციალა ქურციკიძე თავის ნაშრომში (იხ. ბასილი კესარიელი, *სწავლანი,* ქურციკიძე, გვ. 011, სქ. 25) ჰომილიის სათაურს ურთავს ასეთ შენიშვნას: „მიცვალებისათჳს ღმრთისმშობელისა“ ბასილი დიდის კუთვნილებად იყო მიჩნეული.ეს თხზულება რომ ანდრია კრიტელს ეკუთვნის, ბერნარ უტიემ მიგვითითა. შდრ. PG 97, გვ. 1072-1089“. დღემდე, ჩვენ მიერ ჩატარებულ კვლევამდე, არ არსებობდა ინფორმაცია იმის შესახებ, რომ ქართულ თარგმანში გაერთიანებულია სამი ბერძნული ჰომილია (12-13-14) და რომ ეს ჰომილიები PG 97-ის არა 1072-1089, არამედ 1045-1109 გვერდებს მოიცავს (ნ.მ.).

[3] ამას მოწმობს ჰომილიის შემცველ უძველეს ნუსხაზე, Ivir.georg. 32-ზე, დართული

სამი ბერძნული ჰომილიის თანმიმდევრობა გაერთიანებულ ქართულ თარგმანში დარღვეულია: მე-12 ჰომილია ჩასმულია მე-13 და მე-14 ჰომილიებს შორის. ასეა ყველა იმ უძველეს ნუსხაში, რომელშიც შესულია ანდრია კრიტელის ღვთისმშობლის მიცვალების სამი ჰომილიის ქართული თარგმანი. ამას ვერ მივაწერთ გადამწერებს – ჰომილიების გაერთიანება ერთ ტექსტად მხოლოდ მთარგმნელს „ჯელ-ეწიფებოდა“ და მის გარკვეულ მიზანდასახულობაზე მიუთითებს. ჩვენი მიზანი სწორედ იმის გარკვევაა, თუ რატომ მოხდა ამ ჰომილიების გაერთიანება და, განსაკუთრებით, დადგენა იმისა, რა მიზეზით შეცვალა ეფთვიმე ათონელმა ჰომილიათა თანმიმდევრობა.

მე-12-13-14 ბერძნული ჰომილიები ერთ თემას ეხება – ღვთისმშობლის მიცვალებას – და, ამდენად, ერთმანეთთან მჭიდრო თემატურ კავშირშია; ეფთვიმეს სურვილიც ამ ჰომილიების გაერთიანებისა ბუნებრივად გამოიყურება.[1] გადასვლა (უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, – დაბრუნება) მე-13 ჰომილიიდან მე-12 ჰომილიაზე, ორგანულად ხდება და ნათლად ჩანს, რომ ეს არ არის შემთხვევითი. ანდრია კრიტელის მე-13 ჰომილიის ბოლო, ტრადიციული ფრაზა – **“Καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων, Αμήν“ (მე-18 თავის ბოლო წინადადება)**[2] – ქართულ თარგმანში არ არის, ჰომილია მთავრდება სიტყვებით: **„ამისთჳს არა დავდუმნე სიტყუად სასოებითა ღმრთისაჲთა, რომელმან მოსცის სიბრძნე ბრძენთა“,** ანუ არ ჩანს, რომ დასრულდა ჰომილია; ამის შემდეგ ხდება პირდაპირ გადასვლა მე-13 ჰომილიიდან მე-12 ჰომილიის ტექსტზე: **„ამისთჳს უკუე, რომელნიცა პატიოსანსა ამას ღმრთისმშობელისა ტაძარსა მას მოსრულ ხართ, მოედით, გევედრები, შემეწიენით მე, რომელი-ესე დამაშურალ ვარ სიტყჳთა ჩემითა და სიმაღლისა მის და სიღრმისა მიმართ ამის საკჳრველებისა მოუძლურებულ ვარ, და ესრეთ აღვიდეთ თავსა მას წიგნისასა და საიდუმლოთა ღმრთისათა შთავიხედნეთ და სიტყუაჲ მიცვალებისაჲ ვისმინოთ“ (თ. 19).** მე-13 ჰომილიის დამამთავრებელი ფრაზის ამოღებით მოიხსნა ყოველგვარი უხერხულობა და დამყარდა ორგანული კავშირი მე-13 და მე-12 ჰომილიებს შორის. ვფიქრობთ, ისიც საგულისხმოა, რომ მე-12 ბერძნული ჰომილიის დასაწყისშივე იმაზეა საუბარი, რომ ავტორს სურს „აღვიდეს **თავსა მას წიგნისასა“ (**ton akron th~ kefalido~)

გადამწერ საბასა და ათონის მონასტრის წინამძღვრის, იოანე მთაწმიდელის ანდერძმინაწერები: „ქრისტე, ადიდე სულითა მამაჲ იოვანე და შვილი მათი სულიერი ეფთიმე, ამისი თარგმანი, და მეცა შემიწყალე, გლახაკი საბა, ამისი უცბადმწერალი“. „...მე, იოვანე, ღირს-ვიქმენ მოგებად წმიდისა ამის წიგნისა, რომელი თარგმნა შვილმან ჩემმან ეფთიმე ბერძულისაგან და შრომაჲ დიდი ვაჩუენეთ ამას ზედა საჴსენებელად სულისა ჩუენისა...“ (314r).

[1] ასეთი რამ არ იყო უცხო ეფთვიმესათვის, თუ გავიხსენებთ მის მიერ თარგმნილი წმ. გრიგოლ ნაზიანზელის მე-2 და მე-3 ლიტურგიკული სიტყვების გაერთიანების ფაქტს (იხ.: ბეზარაშვილი-მაჭავარიანი, *გრიგოლ ღვთისმეტყველის II და III ჰომილიების*).

[2] წმ. ანდრია კრიტელის ჰომილიები დავყავით თავებად, რადგან ასეთი დაყოფა არა აქვს PG-ში წარმოდგენილ სამ ბერძნულ ტექსტს.

და შთაიხედოს **„საიდუმლოთა ღმრთისათა“**. ეს ფრაზა იმაზე მეტყველებს, რომ ძირითადი ნაწილი დოგმატური საკითხებისა სწორედ ამ ჰომილიაში არის ასახული და განხილული.

გავიმეორებთ ჩვენს კითხვას: რისთვის დასჭირდა ეფთვიმე ათონელს ბერძნული ჰომილიების თანმიმდევრობის დარღვევა? ამის გარკვევას შევეცდებით ჰომილიათა შინაარსობრივი მხარის განხილვით. ვფიქრობთ, ამ მეტად მნიშვნელოვანი ჰომილიების ტექსტის გაცნობაც არ იქნება მკითხველისათვის ინტერესს მოკლებული.

ქვემოთ წარმოვადგენთ მე-12 ჰომილიისა და მე-13-14 ჰომილიების ტექსტების შედარებისას ჩატარებულ კვლევასა და ამ კვლევის შედეგებს.

ქართული თარგმანის შუა ნაწილში მოქცეული **მე-12 ჰომილია** დავყავით 20 თავად **(XIX-XXXVIII)**. ამ ტექსტის შინაარსობლივმა განხილვამ ცხადი გახადა, რომ მის დასაწყის თავებში **(XIX-XXVIII)** სიღრმისეულად არის განხილული ის საკითხები, რომლებიც **მე-13 ჰომილიაში** შედარებით მოკლედ და, ზოგჯერ, მინიშნების დონეზეა (ჩვენი დაყოფით – მე-13 ჰომილიის **XI-XVIII** თავები), ხოლო მე-12 ჰომილიის შემდეგ თავებთან – **XXIX- XXXVIII** – ჩანს უკვე მე-14 ჰომილიის **XXXIX-LIV** თავების გარკვეული კავშირი.[1]

მასალის მიმოხილვას დავიწყებთ **მე-13 და მე-12 ჰომილიების შედარებით და** ორ ნაწილად წარმოვადგენთ: **მე-13 ჰომილიის XI-XII და XIII-XVIII თავები.** ამ ნაწილების შესატყვისი **მე-12 ჰომილიიდან არის: XIX-XXIV და XXIV-XXVIII თავები.**

I მე-13 ჰომილიის XI-XII თავებსა და მე-12 ჰომილიის XIX-XXIV თავებში წარმოდგენილი მასალა

ა) მე-13 ჰომილიის XI-XII თავები[2]

განა არსებობს იმაზე საკვირველი და დიდებული საქმე, რაც აღსრულდა ღვთისმშობელზე, რადგან შედეგად **ბუნებით დადგენილმა წესმა, ადამიანებზე გადმოსულმა წყევლამ – სიკვდილის მწარე სასჯელმა – უკან დაიხია.** ეს ვერ მოხდებოდა თვით ღმერთის სახიერი ჩარევის გარეშე, რომელსაც არა იმდენად იმის ჩვენება სურდა, რომ ქრისტე თავისი დედისაგან, მარიამისაგან, იშვა **(„რაჲთა ესრეთ აჩუენოს არა ესოდენ, ვითარმედ ჭეშმარიტად თჳსი დედაჲ არს ბუნებით“),** რამდენადაც იმისი, რომ სარწმუნო იყო მისი მარიამისგან განკაცება **(„რაჲთა თჳსიცა იგი მისგან განკაცებაჲ სარწმუნო**

[1] ანდრია კრიტელის განსახილველი ჰომილიების ქართული თარგმანის გამოცემის შემდეგ (ვამზადებთ გამოსაცემად) წინამდებარე წერილის მკითხველს შესაძლებლობა მიეცემა ამ დაყოფის საფუძველზე უფრო ადვილად მიაგნოს იმ ადგილებს, რასაც ვეყრდნობით ტექსტის ანალიზისას.

[2] აქ და ქვემოთ, პარაფრაზის სახით, ახალ ქართულზე მოგვაქვს მე-12 და მე-13 ჰომილიების ჩვენ მიერ ერთმანეთის შესატყვისად მიჩნეული ტექსტების შინაარსი. ზოგიერთ ადგილს ამ ტექსტებიდან ჩავრთავთ ძველი ქართული თარგმანიდანაც.

იყოს“). ეს არის დიდი საკვირველება და საიდუმლო – თუ როგორ შევიდა ცხოველმყოფელი სიტყვა მარიამის საშოში და **„კაცობრივი ბუნება უზეშთაეს ბუნებათა მიიღო“.** ამიტომ იდიდება ადამიანების მიერ ქალწულ მარიამზე აღსრულებული საკვირველებანი. ამ გასაოცარ შობას მოჰყვა სხვა საკვირველებანიც: კაცთა გონებისათვის მიუწვდომელია ის, თუ როგორ დააცხრო **„თავადმან მან სიტყუამან“** სიკვდილის მძლავრი **„რჩული“** და მაცხოვრის დედა **„ცად წარჰვდა სიწმიდით“** – ზეცაში ქალწულად დამკვიდრდა; **„ყოველთა შემოქმედს მიეახლა“** ის, ვინც ქრისტეს შობის სასწაულით ქერობინებსაც კი აღემატა: დედამ, რომელმაც შვა **„წარუვალი“** ცხოვრება, მიიღო **„ცხორებისა აღსასრული ცხორებაჲ“**. ეს არის ღმერთის მიერ მოვლენილი საკვირველება და იმსახურებს იმას, ვირწმუნოთ, რომ როგორც შობისას მარიამის **„საშო არა განიხრწნა“,** ასევე, **„მიიცვალა რა, გუამი მისი არა განირყუნა“ (XI-XII თავები)**.

ბ) მე-12 ჰომილიის XIX-XXIV თავები

როგორც ვხედავთ, ანდრია კრიტელის მე-13 ჰომილიის მოტანილ მონაკვეთში საუბარია იმაზე, რომ **სამარადისო სიკვდილის სასჯელის გაუქმება იყო ყველაზე დიდი საკვირველება, რაც მოყვა უფლის განკაცებას.** სწორედ ეს თემა არის გაშლილი მე-12 ჰომილიის დასაწყისშივე **(თ. XIX),** სადაც ანდრია კრიტელი შეახსენებს მსმენელს თუ მკითხველს, რომ მისი მიზანია, რაც შეიძლება ღრმად ჩავწვდეთ ჰომილიის აზრს, კერძოდ, **„უზეშთაესისა ამის ღმრთისმშობელისა მიცვალებისა დიდთა მათ და მაღალთა საიდუმლოთა“** და ამას მხოლოდ იმ შემთხვევაში შევძლებთ, თუ ჩვენს ყურადღებას უპირველესად იესო ქრისტესაკენ წარვმართავთ: **„...ჯერ-არს, რაჲთა მცირედ აღვიყვანოთ სიტყუაჲ ჩუენი ჩუენ ყოველთა მეუფისა და უფლისა და ღმრთისა იესუ ქრისტესა...“.** ამ სიტყვების შემდეგ მოდის მე-12 ჰომილიის ხუთი თავი **(XIX-XXIV),** სადაც ავტორი, ანდრია კრიტელი, გაცილებით დაწვრილებით საუბრობს ამ საკითხზე, ვიდრე მან ეს მე-13 ჰომილიაში გააკეთა, საუბრობს იმაზე, თუ რას ნიშნავს სიკვდილის დამარცხება და რა გზით მოხდა ეს: **„სიკუდილითა თჳსითა მძლავრებაჲ იგი სიკუდილისაჲ დაჰჴსნა და ბნელი იგი ქუეყანაჲ ჯოჯოხეთისაჲ და ყოველივე სუფევაჲ მისი განაქარვა და ყოველთავე შთამთქმელი იგი საშოჲ მისი შეაიწრა“.** იმისათვის, რომ მაცხოვარს სიკვდილი დაემარცხებინა, თვით მას უნდა **„ეხილვა სიკუდილის გემო“,** უნდა ჩასულიყო ჯოჯოხეთში, გაეთავისუფლებინა ადამიანი ბორკილებისაგან და ხრწნადი არსებები უხრწნელებად ექცია.[1] ავტორი სიღრმისეულად განიხილავს ამ თემას და საუბრობს იმაზე, რომ ადამიანები ამის შემდეგაც მოკვდებიან, მაგრამ ეს სხვაგვარი სიკვდილი იქნება – აღარ ვიქნებით სიკვ-

[1] მაცხოვრის ჯოჯოხეთში ჩასვლის თემა მხოლოდ მე-12 ჰომილიაში არის, მე-13 ჰომილიაში ამაზე არაფერია ნათქვამი (ნ.მ.).

დილის მონები, როგორც ადრე, და ამიტომაც მას უკვე ველარც ვუწოდებთ სიკვდილს: **„ამისთჳს არა სიკუდილი არს ესე სიკუდილი, არამედ დაძინება და სხჳსა ცხორებისა მიმართ უაღრესისა მისლვაჲ“.** განკაცებული ღმერთის სამი დღის მანძილზე ჯოჯოხეთში ყოფნის თემა ვრცლად არის გაშლილი მე-12 ჰომილიაში: რაკი თვით მაცხოვარი ჩავიდა ჯოჯოხეთში, ყველა ადამიანს, მათ შორის წმიდანებსაც, უნდა გაევლოთ ეს **„მჭმუნვარე ადგილი“;** მხოლოდ ის მიიღებდა ამისგან ვნებას, ვისაც ცოდვით ჰქონდა ცხოვრება დამძიმებული, ხოლო ისინი, ვინც **„მოქალაქობაჲ იგი საღმრთოჲ ჴორცთა ამათ შინა აღასრულა, იგინი ყოლადვე არა შეპყრობილ იქმნებიან მუნ, არამედ ადგილთა მიმართ ნათლით შემოსილთა, შემსგავსებულთა მათისა სიწმიდისათა, მივლენ“.** მაცხოვრის ჯოჯოხეთში ჩასვლის შემდეგ ადამიანებს იქ ჩასვლა უხდებათ არა იმისათვის, რომ **„დაემონნენ“** სიკვდილს, არამედ იმისთვის, რომ გაიგონ **„უცხოჲ იგი განგებულებისა ღმრთისა საიდუმლოჲ, რომელ არს ჯოჯოხეთში შთასლვა“,** კერძოდ: **„თუ რაჲზომი, ანუ ვითარი ქმნა ძლევაჲ მაცხოვარმან და ვითარ დაჰჴსნნა საუკუნენი იგი მოქლონნი. ესე ყოველი წმიდათა წერილთაგან გჳსწავიეს და არა უჴმარ იყო აწ ამათ სიტყუათა ჴსენებაჲ, რომელსა შეუდგეს საკჳრველებაჲცა იგი დიდებულისა და მარადის ქალწულისა მიცვალებისა საიდუმლოჲ“.** ამის შემდეგ ავტორი უბრუნდება მე-12 ჰომილიის ძირითად თემას, ღვთისმშობლის მიცვალებას, და გვეუბნება, რომ მარიამიც დაემორჩილა ბუნების წესს, სიკვდილს, მაგრამ ეს იყო არა იძულებითი სიკვდილი, როგორც ხდება სხვა ადამიანების შემთხვევაში, არამედ იყო **„აღტაცება“ (ზეცად აყვანა): „მიიწია საუკუნოდ ცხორებად და რაჲთა ვთქუა მცირედ-რაჲმე სახჱ მისისა სიკუდილისაჲ, – ვითარცა იყო პირველი იგი ძილი, რომელი პირველმან მან კაცმან დაიძინა და გუერდთაგან მისთა მიიღო საქმედ შემწისა მის მისისა და მიღებულისა მის ძუალისაჲ ნაკლულევანებაჲ აღესრულა“.** მარიამიც ისევე ჩავიდა ჯოჯოხეთში, როგორც მისი ძე, ანუ მანაც გაიზიარა ყველა ადამიანისათვის განკუთვნილი ხვედრი, **„რაჲთა იხილნეს ადგილნი იგი, რომელნი არა ეხილნეს და განიცადოს ძისა მისისა მუნ აღსრულებულნი იგი ძლიერებანი და სასწაულნი“** და კიდევ ერთხელ გაეცნობიერებინა, თუ როგორი ბოროტებისაგან იხსნა ადამიანები მისი ძის შობამ **(XXIV).**

II მე-13 ჰომილიის XIII-XVIII თავებსა და მე-12 ჰომილიის XXIV-XXVIII თავებში წარმოდგენილი მასალა

ა) მე-13 ჰომილიის XIII-XVIII თავები

მე-13 ჰომილიის ამ თავების მანძილზე ავტორის თხრობა ეხება იმას, რომ **„დაფლვის“ შემდეგ ღვთისმშობლის წმიდა სხეულს საფლავში ხრწნილება არ შეეხო.** იქვე იწყება კამათი იმათთან, ვინც თვლის, რომ არ შეიძლება მსჯელობა ღვთისმშობლის უხრწნელებაზე, რადგან საფლავი ცარიელია.

ასეთების საპასუხოდ ჰომილიის ავტორი შემდეგს ამბობს: როგორ შეიძლებოდა საფლავი ცარიელი ყოფილიყო და გარდაცვლილი არ დებულიყო მასში, თუ **„საუნჯე იგი“** არ გარდაიცვლებოდა და დამარხულს ხრწნილება არ შეეხებოდა? ხოლო ის, რომ ღვთისმშობელი ნამდვილად მიიცვალა და დაიმარხა, ამის ეჭვის ქვეშ დაყენება შეუძლებელია, რადგან ასეთ შემთხვევაში არ იარსებებდა ღვთისმშობლის მიცვალების დამადასტურებელი საბუთები. ასეთი საბუთი კი ბევრია: **„უკუეთუმცა არა მიცვალებულ იყო, იპოებოდამცა სახე არა მიცვალებისაჲ, ვინაჲთგან სხუაჲ ყოველივე აღესრულა მის ზედა: განყოფაჲ სულისაჲ გუამისაგან, ჴორცთა აღძარცუაჲ, შეერთებისა მის განყოფაჲ, მიცვალებაჲ და უჩინო-ყოფაჲ“ (თ. XIII).** ჰომილიის ავტორი **XIII-XIV** თავებში შეჯამების სახით ამბობს, რომ მან არ იცის, რა მოხდა მას შემდეგ, რაც ღვთისმშობლის სული და სხეული ერთმანეთს განშორდა: **„არა ვიცი, თუ ორნივე იგი** *ნივთნი მისნი კუალად შეიყვნეს ურთიერთას ერთად შეზავებულებად“.*[1] ის ეყრდნობა **„სიბრძნისმეტყუელების საფილაფოზო სიტყვებს“** და ასეთ ვარაუდს გამოთქვამს: **„ანუ თუ კუალად ორნივე იგი ნივთნი ურთიერთას განეყუნეს და ერთი იგი აღტაცებულ იქნა და მეორე იგი – წარტაცებულ შემდგომად ურთიერთას განშორებისა მათისა, გინათუ უცხოჲ რაჲმე და შეცვალებული საქმეჲ უზეშთაეს ბუნებისა მის ზედა მოიწია, რაჲთა იყოს ჭეშმერიტად ყოველი საქმე მისი ახალ და საკჳრველ უზეშთაეს ბუნებისა და სიტყჳსა.“** ჰომილიის ავტორი სთავაზობს ღვთისმშობელს, რომ ყველას მოუწოდოს **„სიტყუათა სულიერ ტაბლასთან“,** რათა მსმენელმა ირწმუნოს, რომ მართლაც მოხდა საკვირველი რამ, რაც ბუნების კანონებს აღემატება. ის სიტყვები, რომლებიც ითქმება, ღვთისმშობლის კუთვნილება იქნება, ჰომილიის ავტორი მათ მხოლოდ წარმოთქვამს – იგი თავის თავს ამ საიდუმლოთა უღირს გამომთქმელს უწოდებს, ღვთისმშობელს კი – **„ყოვლადწმიდა ტაბლას“**, რადგან მან იტვირთა იესო ქრისტე – **„საუკუნო ცხორება, დამბადებელი დაბადებულთაჲ“ (თ. XIV).**

ავტორის ამ თხოვნის გამოძახილს წარმოადგენს ჰომილიის შემდეგი ნაწილი, სადაც საუბარია იმაზე, რომ ღვთისმშობელმა მოწვეულ სტუმრებს **„უმასპინძლა“** თხრობით იმის შესახებ, **თუ რა აღასრულა მაცხოვარმა** *„ადამიანთა წყალობისათჳს“* **თავისი გარდამოსლვით და შეერთებით მათ** *„დაგლახაკებულ ბუნებასთან“,* ასევე, **თუ როგორ შეინარჩუნა მან თანაბრად ორივე ბუნება.** ეს დიდი საიდუმლო მაცხოვარმა **„უზეშთაესთა ზეცისა მჴედრობისა მთავართაც“** კი არ ამცნო და მხოლოდ ანგელოზთა წინამძღვარს გაუმხილა, რომელიც ემსახურებოდა *„ცხოელსმყოფელსა მას გარდამოსლვასა ახლისა მის საიდუმლოჲსასა ..., რათა დაძუელებული იგი ბუნებაჲ ჩუენი განაახლოს“* ***(თ. XV).***

[1] აქ და ქვემოთ მე-12 და მე-13 ჰომილიათა ტექსტებიდან, დახრილი შრიფტით (იტალიკით), გამუქების (Bold-ის) გარეშე, აღვნიშნავთ იმ ადგილებს, რომლებიც არა მხოლოდ შინაარსით, არამედ ფრაზეოლოგიურადაც ემთხვევა ერთმანეთს.

ძალიან მნიშვნელოვანია ამ ფრაზის გაგრძელება **XVI** თავში, სადაც ჰომილიის ავტორი გვეუბნება, რომ სწორედ ეს არის იმ დღის **(ღვთისმშობლის გარდაცვალების და მისი დიდებული დაფლვის ნ.მ.)** საიდუმლო: ქალწულმა მარიამმა შვა ძე, რომელმაც ადამიანთა დაძველებული ბუნება განაახლა: **„ესენი არიან მას ზედა (ტაბლაზე, სადაც მასპინძლობს ღვთისმშობელი ნ.მ.) დაგებულნი იგი ღმრთივმოცემულნი საიდუმლონი, რომელთა თანა ჯერ-არს შერაცხვად საიდუმლოთაცა ამის დღისათა, რომელსა შინა დედამან უფლისა ჩუენისამან აღასრულნა რჩულნი ბუნებისა საზღვართანი და ცხორებისა ამისგან განვიდა“.**

ბ) მე-12 ჰომილიის XXIV-XXVIII თავები

ყველაფერი, რაც ითქვა მე-13 ჰომილიის **XIII-XVIII** თავებში, მკითხველისათვის უფრო გასაგებად არის მოწოდებული მე-12 ჰომილიის **XXIV-XXVIII** თავებში. პირველ რიგში, აღვნიშნავთ იმას, რაც ძალიან თვალში საცემი და მნიშვნელოვანია: მე-12 ჰომილიის **XIII** თავში ნათქვამს: *„არა ვიცი, თუ ორნივე იგი ნივთნი მისნი კუალად შეიყვნეს ურთიერთას ერთად შეზავებულებად“* **(ამ ფრაზაში ჩადებულია ის დაფარული აზრი და კითხვა, შესაძლებელი იყო თუ არა ღვთისმშობლის გარდაცვალების შემდეგ მისი სხეულის ზეცად „ატაცება“)** – პასუხს სცემს და განმარტავს მე-12 ჰომილიის **XXIV** თავი: *„არცათუ შესაძლებელ იყო სხჳთა სახითა მისლვად საუკუნეთა მათ ადგილთა და ცხორებისა ამის დატევებად, გარნა ამათ ნივთთა განყოფითა“.* ეს იყო ჩვენება იმისა, რომ სხვაგვარად შეუძლებელი იყო **„განხრწნადთაგან უხრწნელთა მიმართ“** მიცვალება. ამ ფრაზას მოსდევს ნათქვამის ვრცელი დასაბუთება.

მე-12 ჰომილიის **XXV** და **XXVI** თავები, ფაქტობრივად, არის უფრო ვრცელი და გაშლილი თხრობა იმ საკითხზე, რაც არის მე-13 ჰომილიის **XIII** თავში, სადაც ჰომილიის ავტორი ღვთისმშობელს სთხოვს, **„სულიერ ტაბლასთან“** იხმოს მსმენელები და განუმარტოს მათ მასზე (ღვთისმშობელზე) აღსრულებული მიცვალების საიდუმლო. აი, მე-12 ჰომილიის ტექსტი: **„...გევედრებით, მოგუეც სიტყუაჲ, ვითარცა დედამან სიტყჳსამან, და შენ ზედა აღსრულებულისა მის მიცვალებისა სახე გუასწავე ჩუენ, რამეთუ მდგომარე არს ყოველივე ესე ერი მოსწრაფედ წადიერი სმენად ესევითართა სიტყუათა შენთა“**. ღვთისმშობლის პასუხი მე-12 ჰომილიაში მსგავსია მე-13 ჰომილიაში გაცემული პასუხისა – ამ დღის (ღვთისმშობლის გარდაცვალების და დაფლვის) საიდუმლო უკავშირდება ქალწული მარიამის მიერ მაცხოვრის გასაოცარ შობას, რომელმაც *„წყალობისათჳს კაცთაჲსა მოხედნა სიმდაბლესა ზედა მჴევლისა თჳსისასა აჴოცად წყევაჲ იგი ევაჲსი ... რაჲთა განახლებითა მით ბუნებითთა საქმეთაჲთა განქარდეს ყოველივე ძუელი და შემოვიდეს ახალი და არაოდეს დაძუელებადი და იქმნას ყოველივე ახალ...“* ***(თ.* XXVI*).***

როგორც ვხედავთ, მე-13 ჰომილიაში, ფაქტობრივად, უცვლელად არის გადმოსული მე-12 ჰომილიის ტექსტიცა და ლექსიკაც: *„რათა დაძუელებული იგი ბუნებაჲ ჩუენი განაახლოს“* ***(მე-13 ჰ., თ. XV)*** *– „რაჲთა განახლებითა მით ბუნებითთა საქმეთაჲთა განქარდეს ყოველივე ძუელი და შემოვიდეს ახალი“* ***(მე-12 ჰ.,*** *თ.* ***XXVI)***, ოღონდ მე-12 ჰომილიაში ეს ყველაფერი უფრო გასაგებად არის ნათქვამი, მაგ., თუ მე-13 ჰომილიაში ზოგადად არის საუბარი ღმერთის შერწყმაზე ადამიანის *„დაგლახაკებულ ბუნებასთან“,* მე-12 ჰომილიაში ამ ქმედების აზრი შემდეგნაირად არის დაკონკრეტებული: ეს მოხდა *„აღსაჴოცად ევაჲსა წყევისაჲ“.* **ე.ი. ამ დღის საიდუმლო (ღვთისმშობლის მიცვალება და მისი დიდებული დაფლვა) განპირობებულია მარიამის მიერ იმ დიდი მისიის აღსრულებით, რასაც ჰქვია იესო ქრისტეს დაბადება, რომელმაც ადამიანი პირველცოდვით მასზე გადმოსული წყევლისაგან გაანთავისუფლა და მას ახალი სჯული მოუტანა.**

მე-12 ჰომილიაში უფრო ვრცლად არის წარმოდგენილი მე-13 ჰომილიის ის ადგილიც **(თ. XIV),** სადაც საუბარია **ღვთისმშობლის** *„ყოვლადწმიდა ტაბლად“* **გამოცხადებაზე** და ეს შემდეგნაირად არის ახსნილი: ღვთისმშობელმა იტვირთა **„პური ჩუენი ცხორებისაჲ“** და იესო ქრისტე ***„საშოსა შინა მისსა ცომისა მისგან ადამიანისა თბისა გამოცხვა“.*** ეს აზრი მე-12 ჰომილიის **XXVII** თავში ასეა გადმოცემული: **„მიცვალებაჲ ჩემისა კაცთაგან სახჱ მუნით გულისჴმა-ყავთ, ვინაჲცა იგი მიწისაგანთა ჴორცთა ჩემთა იქმნა მიცვალებაჲ და** *უჩინო იქმნა თბე იგი ქალწულებრივისა და ღმრთის შემწყნარებელისა გუამისაჲ“.*

მე-13 ჰომილიის **XIII და XVII** თავებში საუბარია იმაზე, რომ **„***უტყუარ არს მიცვალებაჲ მისი* **... სამარე იგი ჰგიეს დღესამომდე ცარიელი“; „დღეს მცირესა ცხედარსა ზედა მდებარე ... წიაღთა შინა** *კლდისა გამოკუეთილისათა* **დაიდების...“.** მე-12 ჰომილიის ტექსტის საკმაოდ დიდი მონაკვეთი **XXVII** თავში ეძღვნება ამავე საკითხს, ანუ იმის მტკიცებას, რომ ღვთისმშობელი მიიცვალა და ამის ერთ-ერთი უტყუარი მოწმე არის მისი სამარე: **„წინამდებარე არიან სახენი და ხატნი,** *მეტყუელნი ჩემისა მიცვალებისანი***: სამარე იგი,** *კლდესა მას შინა გამოკუეთილი, რომელი-იგი,* **ვიდრემდის ეგოს, სახესა ჩემისა მის შორის დადებისასა გამოაჩინებს, და ჴორციელისა მის ჩემისა მის შორის დადებისა არიან** *უტყუელნი* **იგი მოწმენი ნაკუალევნი კლდისანი...“**

როგორც ვხედავთ, ანდრია კრიტელმა ღვთისმშობლის მიცვალების რიგით პირველ, მე-12 ჰომილიაში, შედარებით სრულად და ამომწურავად ისაუბრა იმ რთულ დოგმატურ საკითხებზე, რაც შემდეგ, მე-13 ჰომილიაში, მსმენელისა თუ მკითხველისათვის უფრო მარტივად და გასაგებად გამოთქვა. აქ იმასაც დავუმატებთ, რომ მე-13 ჰომილიის დასაწყისი თავები **(I-X)** ზოგად საკითხებს მიეძღვნა, რომლებიც, ერთგვარად, შესავლის დანიშნულებას ასრულებენ. ეს საკითხები არ არის ასახული მე-12 ჰომილიაში. ვფიქრობთ, ამის გამოც

ჩათვალა ეფთვიმე ათონელმა, რომ თავის თარგმანში ჯერ მე-13 ჰომილია წარმოედგინა და შემდეგ, ამ ჰომილიის რთული ადგილების განმარტებისათვის, თხრობა მე-12 ჰომილიით გაეგრძელებინა. ჩამოვთვლით მე-13 ჰომილიის **I-X** თავებში ასახულ ძირითად საკითხებს: **I-II თავები)** – ღვთისმშობლის გარდაცვალებაზე საუბრის და მისთვის ხოტბის შესხმის აუცილებლობა; **III თ.** – თხრობა ღვთისმშობლის შობის შესახებ და მისი ცხოვრების ყველა ძირითადი საფეხურის წარმოჩენა; **IV თ.** – უწყება იმისა, რომ ბევრი რამ ღვთისმშობლის ცხოვრების შესახებ უცნობია; ჰომილიის ავტორის განზრახვაა, ისაუბროს მხოლოდ იმაზე, რაც ცნობილია და რისი გამხელაც თვით ღვთისმშობელმა ინება, კერძოდ, მის გარდაცვალებაზე: **„ოდენ მცირედნი რაჲმე ... აუწყნა მათ, რომელთა-იგი ძალ-ედვა საქმეთა მათ საღმრთოთა გულისჴმის-ყოფად“; V-VI თ.** – ადამიანებმა უნდა განწმედილი გონებით მოისმინონ ის, რასაც ჰომილიის ავტორი აცნობებს მათ ღვთისმშობლის შესახებ; **VII-VIII თ.** – მსმენელთა შემზადება იმ დიდებული ამბებისათვის, რის შესახებაც იქნება მოთხრობილი ქადაგებაში; **IX თ.** – იმ დღის მნიშვნელობის განმარტება, რომელზეც იქნება საუბარი ქადაგებაში; **X თ.** – ავტორის მიერ კადნიერებად მიჩნევა იმისა, რომ ამ ამბის გადმოცემას აპირებს, მაგრამ ბედავს იმის გამო, რომ ამის აუცილებლობას ხედავს.

ვფიქრობთ, მე-12 და მე-13 ჰომილიებს შორის ზემოთ აღნიშნული შინაარსობრივი დამოკიდებულების გამო მიიჩნია მთარგმნელმა, ეფთვიმე ათონელმა, რომ უპრიანი იქნებოდა მე-12 სიტყვა უკან მიედევნებინა მე-13 სიტყვისათვის, როგორც მასში დასმული საკითხების კომენტირება. ეს მეთოდი ხომ დამახასიათებელია ეფთვიმე ათონელის მთელი მთარგმნელობითი საქმიანობისათვის. იგი ძალიან ხშირად რომელიმე დიდი ბიზანტიელი საეკლესიო მამის თხზულების თარგმნისას გარკვეულ ადგილებს ამყარებს იმავე ან რომელიმე სხვა მოღვაწის ნაშრომიდან ამოღებული ტექსტით.[1] ამჯერად მას შორს წასვლა არ დასჭირვებია და ანდრია კრიტელისავე ჰომილიის მეშვეობით გააკეთა ეს.

III მე-12 და მე-14 ჰომილიების შინაარსობრივი კავშირის ამსახველი მასალა და წყაროები, რომელთაც ეყრდნობა ანდრია კრიტელი ამ ჰომილიებში

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, **მე-12 ჰომილიის მეორე ნაწილის ტექსტი (XXIX-XXXVIII თავები) აზრობრივ კავშირშია მე-14 ჰომილიასთან** (ამ გაერთიანებული სამი ჰომილიის ქართულ თარგმანში მე-14 ჰომილიის ტექსტი იწყება **XXXIX თავიდან და მთავრდება LIV თავით)**. იმისათვის, რომ ნათელი

[1] მაგალითისათვის დავასახელებთ ამ თემაზე არსებული საკმაოდ მოცულობითი სამეცნიერო ლიტერატურიდან მხოლოდ ორ გამოკვლევას: ბასილი კესარიელი, *სწავლანი,* ქურციკიძე, გვ. 070-072; ოთხმეზური, *მაქსიმე აღმსარებელი*, გვ. 51-52.

იყოს, თუ რა სახის კავშირია მე-12 და მე-14 ჰომილიების ტექსტებს შორის, მოკლედ შევეხებით **მე-14** ბერძნულ ჰომილიაში განხილულ თემებს.

მე-14 ჰომილიის დასაწყისშივე ნათქვამია, რომ წინა ნაწილი (ანუ **მე-13** ჰომილია) მიეძღვნა **„ქალწულისა და ღმრთისმშობლის ცხორების დასაბამს...“,** ხოლო ამჟამად იმაზე იქნება საუბარი, რაც **„გუაკლსღა ესე, რომელ ვთქუათ, თუ ვითარნი იყვნეს გალობანი იგი, რომელთა იტყოდეს“,** ე.ი. შეივსება წინა ნაწილში გადმოცემული ამბები, კონკრეტულად, **საუბარი იქნება გალობაზე, რომლითაც გააცილეს მოციქულებმა ღვთისმშობელი მისი აღსრულების ჟამს და აღსრულების შემდეგ.** ჰომილიის ავტორი აღწერს სურათს, თუ როგორ შემოიკრიბა მაცხოვრის დედის ცხედრის ირგვლივ **„ღმერთშემოსილთა სიმრავლე, ... ზეციური ძალები, ... წმიდათა სულები“.** შეკრებილნი ელოდნენ ქრისტეს, რომელსაც უნდა მიეღო მარიამის სული. ეს **„ღმრთივგანბრძნობილნი ...** *სულითა წმიდითა იქმნეს აღვსებულ* **და განკჳრვებულნი, თითოეული, ვითარცა შემძლებელ იყო, გალობდეს შემდგომითი-შემდგომად“.** ეს არ იყო ჩვეულებრივი გალობა, არამედ იყო ის, რაც მათ სულმა წმიდამ შთააგონა **(თ. XL).** შემდეგ თავში საუბარია იმაზე, თუ რას გალობდნენ იქ მყოფნი. ავტორი გვეუბნება, რომ მან არ შეიძლება იცოდეს გალობის სიტყვები (შინაარსი), მაგრამ ჰგონია, რომ ამ სიტყვებით გადმოიცემებოდა **„აღსასრული აღთქუმათა მათ, რომელნი დასხნა ჩუენ თანა ღმერთმან“.** ჰომილიის ავტორი ჩამოთვლის იმ უზენაეს სიკეთეებს, რომლებიც მოუტანა მაცხოვარმა ადამიანებს და ამთავრებს კვლავ ღვთისმშობლის ხოტბით, გვეუბნება, რომ ეს ყველაფერი ღვთისმშობლის მიერ ქრისტეს შობის შედეგად მოგვეცა **(თ. XLI)**. ამის შემდეგ, რამდენიმე თავის მანძილზე **(თ. XLII-XLV),** გალობა აღარ არის ნახსენები, მაგრამ **XLVI თავში** ჰომილიის ავტორი კვლავ უბრუნდება გალობის თემას – საოცარი ხატოვანებითა და სიღრმით შეასხამს ხოტბას ღვთისმშობელს და სვამს კითხვას: **„რომელი ლოცვაჲ წარვთქუათ შენ ზედა დაფლვისაჲ, რომლითა გალობითა წარგგზავნოთ შენ, რომლითა ბაგითა ვადიდოთ განსლვაჲ შენი, რომლითა ჴმითა, ანუ ვითარითა სიტყჳთა შეგამკოთ შენ?“ (თ. XLVI).** კვლავ იწყება ღვთისმშობლისათვის აღმატებული ხოტბის შესხმა, რაც ისევ გალობაზე მინიშნებით სრულდება. ავტორი გვეუბნება, რომ **„ესევითართა გალობათა, ვჰგონებ, თუ იტყოდეს მაშინ** *ღმერთშემოსილი იგი*“ და სვამს კითხვას: **„რაჲ ვთქუა მე სხუაჲ, რომელი-ესე ყოვლითურთ მიწა ვარ?“** – ხდება საკუთარი თავის შედარება გალობის მონაწილე იმ **ერთთან** *(„ღმერთშემოსილთან“)*, რომელმაც საოცარი ხოტბა შეასხა ღვთისმშობელს, – ავტორი იმასაც ამბობს, რომ, მართალია, იმ გალობის მსგავსს ვერავინ აღუვლენს მარიამს, მაგრამ სთხოვს ყველას, ვინც შეიკრიბა ღვთისმშობლის მიცვალების დღესასწაულზე და, ასევე, მთელ ზეციურ კრებულს, რომ ერთობლივად აღავლინონ გალობა მაცხოვრის დედისადმი: **„მიიცვალა, მიიცვალა საყოფელი ღმრთისაჲ საყოფელთაგან კედარისათა უნივთოთა მათ და მარადის**

საცხორებელთა სავანეთა მიმართ, მიიღო კარავმან მან საწამებელმან ზეცისამან კიდობანი იგი, რომლისა სახე იყო კარავი იგი პირველი, ამაღლდა ზეცისა ბჭეთა კრეტსაბმელი იგი, რაჲთა მაღლისა მის მეუფისა ბჭჱ ზეცისა სასუფეველმან სამეუფოდ შეიწყნაროს“ (თ. XLVIII). გალობის თემის გაგრძელებაა შემდეგი თავიც, რომელშიც ჰომილიის ავტორი მოუწოდებს დავით მეფსალმუნეს, რომ შემოიკრიბოს მგალობელთა კრებული და გალობა აღუვლინოს ღვთისმშობელს. ამის შემდეგ ავტორი კვლავ ხოტბას უძღვნის მარიამს და სხვადასხვა მეტაფორით ამკობს მას **(თ. LI). მე-14** ჰომილიის დამამთავრებელი თავები უაღრესად საინტერესოა: საუბარია იმაზე, რომ აღარ არის საჭირო ყოველწლიურად მღვდელთმოძღვრების შესვლა **„წმიდასა შინა წმიდათასა“-ში,** რადგან თვით **„დიდი მღდელთმოძღუარი ქრისტე იესუ ... მარადის მოვალს ჩუენდა, ... მსხუერპლთა მათ შესწირავს, რომელი-იგი შეიწირვის, და ჩუენთჳს თავსა თჳსსა წმიდა-ჰყოფს და განსწმედს მისთა წმიდამყოფელთა“.** ავტორის თქმით, ეს არის **„ღვთისმშობლის დაძინების საიდუმლო, ... ესე არიან წარგზავნისა შენისა სიტყუანი, მიცვალებისა გალობაჲ, პირველ მიცვალებისა დიდებაჲ, შემდგომ დაფლვისა – ქებაჲ, დიდებულისა მიცვალებისა საკჳრველებანი“ (თ. LII).** კიდევ ერთხელ მოეფინა ჰომილიაში ნათელი იმას, რაც მთელი ტექსტის მანძილზე მოიხსენიება როგორც **„ღვთისმშობლის დაძინების საიდუმლო“ – ეს არის იმ გალობის შინაარსი და აზრი, რომლითაც ღვთისმშობელი ასეთი დიდებულებით გააცილეს და ასეთი აღმატებული ხოტბა შეასხეს, კერძოდ, ღვთისმშობლის მიერ მაცხოვრის შობა და ამ გზით ადამიანებისათვის ახალი სჯულის მიცემა.** ამ თემაზე უკვე მე-13 ჰომილიის **მე-XV** თავში იყო მინიშნებით საუბარი: **უფლის ძის გარდამოსლვისა და ადამიანთა დაგლახაკებულ ბუნებასთან შეერთების მიზანი იყო ჩვენი** *„დაძუელებული ბუნების“* **განახლება.**

მე-14 ჰომილიის უკანასკნელ, **LIV** თავში ავტორი შესთხოვს ღვთისმშობელს, რათა ადამიანებს მისი შუამდგომლობით მიეცეთ **„მეოხება იესო ქრისტესი“,** მიეტევოთ ცოდვები და ღირსი გახდნენ საუკუნო ცხოვრების. ეს იქნება ყოველი ქრისტიანის გამარჯვება და **„მიმსგავსება ღმრთისა მიმართ“.**

წმ. ანდრია კრიტელის **მე-14** ჰომილიის შინაარსი (ქართული თარგმანის **XXXIX-LIV თავები**) მოკლედ მიმოვიხილეთ იმ მიზნით, რომ მკითხველისათვის უფრო თვალსაჩინო გავხადოთ **მე-12 ჰომილიის** მეორე ნაწილის (**XXIX-XXXVIII თავები**) მიმართება მე-14 ჰომილიის ტექსტთან. დავიწყებთ იმით, რომ **მე-14 ჰომილიაში ორი მთავარი თემაა: პირველი – ღვთისმშობლისადმი აღვლენილი საოცარი ხოტბა და მეორე – საუბარი საიდუმლოებით აღსავსე საგალობელზე (თუ საგალობლებზე), რომელიც (რომლებიც) აღუვლინეს ღვთისმშობელს მისი ცხოვრების უკანასკნელ ჟამს და მიცვალების შემდეგ.** ჰომილიაში ზოგადად არის ნათქვამი, თუ ვინ აღავლენდა ამ საგალობლებს: **„ღმერთშემოსილთა სიმრავლე, ... ზეციური ძალები, ... წმი-**

დათა სულები“. ერთგან მინიშნებით არის ნათქვამი, რომ ყველა სხვას შორის გამოირჩეოდა **„***ღმერთშემოსილი იგი***“ – მხოლოდ მას შეეძლო „ესევითართა გალობათა“ თქმა.**

წყარო, რომელსაც ეყრდნობა ანდრია კრიტელი, როდესაც ამ თემაზე საუბრობს მე-14 ჰომილიაში, არის **ფსევდოდიონისე არეოპაგელის** თხზულების – **„საღმრთოთა სახელთათჳს“** – მესამე თავის მეორე ქვეთავის დასასრული ნაწილი,[1] კერძოდ, **დიონისეს ეპისტოლე ეფესოს პირველ ეპისკოპოს ტიმოთესადმი. ფსევდოდიონისეს თხზულების ეს პასაჟი ზუსტად არის გადატანილი მე-12 ჰომილიის ტექსტის XXX-XXXI თავებში. იმის გამო, რომ მე-12 ჰომილიაში დასახელებულია წყარო და მოტანილია ამ წყაროდან სათანადო ტექსტი, რაზეც ზოგადად არის საუბარი მე-14 ჰომილაში, ლოგიკური ჩანს მთარგმნელის სურვილი, მე-12 ჰომილია მოექცია მე-14 ჰომილიის წინ, რათა მკითხველისათვის უფრო ნათელი სურათი გამოკვეთილიყო.** ერთადერთი განსხვავება ფსევდოდიონისესა და მე-12 ჰომილიის ტექსტების ამ პასაჟებს შორის არის მე-12 ჰომილიის ავტორის მიერ ღვთისმშობლის ცხედართან შეკრებილთა შორის დამატებული პიროვნება – **„იოვანე“.**[2] აი, ეს ტექსტიც:

„რამეთუ თავადთა მათცა მღდელთმოძღუართა ჩუენთა შორის, რაჟამს ჩუენცა, ვითარცა უწყით, და მრავალნი ნეტართა მათ ძმათა ჩუენთაგანი ხილვად გუამსა მას, ცხორებისა დასაბამსა და ღმრთისშემწყნარებელსა, შევკერბით, და მუნ იყო იაკობცა, ძმაჲ უფლისაჲ, და პეტრე, თავი ღმრთისმეტყუელთაჲ, და *<u>იოვანე,</u>* წყაროჲ ღმრთისმეტყუელებისაჲ, და სხუანი ყოველნივე. და მერმე, ვითარცა მივედით და ვიხილეთ იგი, მაშინ ინებეს მღდელთმოძღუართა მათ ნეტართა გალობად და შესხმად, თითოეული ძალისაებრ თჳსისა, მიუწთომელსა მას სახიერებასა საღმრთოჲსა მის განკაცებისასა. მაშინ *იგი, ვითარცა უწყი, უზეშთაეს ყოველთასა ამაღლებულ იყო ღმრთისმეტყუელთა მათ თანა დიდებულთა საიდუმლოთა მეტყუელებით,*[3] **ყოვლითურთ განსრული, ყოვლითურთ აღტაცებული თავისაგან თჳსისა, და გალობათა მათ მიმართ შეერთებულ იყო და ყოველთა მიერ, რომელთა ესმოდა მისი და რომელთა მიერ იხილვებოდა და საცნაურ იყო და არასაცნაურ იყო,** *ღმერთშემოსილ-ყოფად და საღმრთოდ მგალობელად გულისჴმა-იქმნებოდა*“ ... **„და რაჲ მიგითხრა მუნ თქუმულთა გალობათათჳს, რამეთუ უკუეთუ თავიცა ჩემი არა დამვიწყებია, ვიცი, ვითარმედ მრავალგზის მასმიეს შენ მიერ მუნ თქუმულთა მათ** *დიდებულთა გალო-*

[1] იხ. პეტრე იბერი, *შრომები*, ენუქაშვილი.

[2] ვფიქრობთ, ანდრია კრიტელმა ვერ შეძლო ასეთი მოვლენის აღწერისას გვერდი აევლო მაცხოვრის გამორჩეული მოწაფის, იოანესათვის, რომელსაც ქრისტემ ჯვარზე ყოფნისას თავისი დედა ჩააბარა.

[3] იტალიკით აღვნიშნავთ ფსევდოდიონისეს ეპიტოლედან მე-12 ჰომილიაში გადასულ იმ ადგილებს, რომელთაც ფრაზეოლოგიურად შეესატყვისება მე-14 ჰომილიის ტექსტი.

ბათა **სიტყუანი, რამეთუ ესრეთ მოსწრაფე ხარ შენ მარადის საღმრთოთა სიტყუათა სწავლად, გარნა** *მუნ თქუმულნი იგი საიდუმლონი,* **რომელნი მრავალთა მიერ გამოუთქუმელ და უცნაურ არიან, ხოლო შენდა – საცნაურ, შენ დაგიტეო მოჴსენებად“ (მე-12 ჰ., თ. XXX-XXXI).**

ეფესოს პირველი ეპისკოპოსი ტიმოთე, როგორც ტექსტიდან ჩანს, თვითონაც ესწრებოდა იმ შეკრებას, მაგრამ დიონისე გარკვეული მიზნით უგზავნის მას ეპისტოლეს, კერძოდ, სურს, ტიმოთეს ყურადღება განსაკუთრებით მიაპყროს იმ ერთადერთ ადამიანს, **ღვთისმეტყველ იეროთეოსს,** რომელიც **„უზეშთაეს ყოველთასა ამაღლებულ იყო ღმრთისმეტყუელთა მათ თანა დიდებულთა საიდუმლოთა მეტყუელებით“** და **„***ღმერთშემოსილ-ყოფად და საღმრთოდ მგალობელად გულისჴმა-იქმნებოდა***“.**[1]

ფსევდოდიონისე არეოპაგელის პასაჟი, გადმოტანილი მე-12 ჰომილიის ტექსტში, ნათელს ჰფენს წმ. ანდრია კრიტელის **მე-14** ჰომილიის იმ ადგილებს, სადაც ზოგადად არის საუბარი გალობაზე, მასში მონაწილეთა დასახელების გარეშე; განსაკუთრებული მინიშნებაა ამ საიდუმლო შინაარსის გალობის მთავარ აღმვლენელზე, რომელიც კრიტელის ჰომილიაში ასეა წარმოდგენილი: *„ღმერთშემოსილი იგი“*. ამ პიროვნებაზე მე-14 ჰომილიაში მეტი არაფერია ნათქვამი, მე-12 ჰომილია კი, ფსევდოდიონისეს ეპისტოლეზე დაყრდნობით, ამ სურათს ავსებს და ცნობას გვაწვდის იმის შესახებ, რომ ეს პიროვნება, გამორჩეული სხვა მგალობელთა შორის, სრულად გავიდა საკუთარი თავიდან და ყველას თვალში *„ღმერთშემოსილად და საღმრთოდ მგალობელად“* იქცა. ამ ადამიანის სახელი – **„იეროთეოსი“**, ვინც ის ერთადერთი, გამორჩეული მგალობელია, არც მე-12 ჰომილიაშია დასახელებული, რადგან ის სახელდებით არ არის წარმოდგენილი ფსევდოდიონისეს განსახილველ პასაჟში (ამ **„ერთადერთის“** სახელი ცნობილია ეპისტოლეს სრული ტექსტიდან). გარდა ამ გამორჩეული მგალობელისა, მე-12 ჰომილიის ზემოთ დასახელებულ მონაკვეთში, დიონისეს ეპისტოლეზე დაყრდნობით, გაცხადებულია კიდევ რამდენიმე სხვა მგალობელი.

საყურადღებოა დიონისეს ეპისტოლედან მე-12 ჰომილიაში მოტანილი სიტყვები: **„გარნა** *მუნ თქუმულნი იგი საიდუმლონი,* **რომელნი მრავალთა მიერ გამოუთქუმელ და უცნაურ არიან, ხოლო შენდა – საცნაურ, შენ დაგიტეო მოჴსენებად“. „***მუნ თქუმულნი იგი საიდუმლონი“* – ეს არის ამ საგალობლის ის განსაზღვრება (დახასიათება), რასაც ასე ხშირად იმეორებს ანდრია კრიტელი და რის წყაროსაც, როგორც ვხედავთ, ფსევდოდიონისეს ეპისტოლე წარმოადგენს.

---

[1] ვსარგებლობ შემთხვევით და მსურს შევასწორო უზუსტობა, დაშვებული წმ. იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის გარდაცვალებისადმი მიძღვნილი მეორე ჰომილიის ჩემეულ გამოცემაში (იოანე დამასკელი, *ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ჰომილიები*, მელიქიშვილი, გვ. 220-221), სადაც იეროთეოსზე თქმული მიწერილი აქვს წმ. პეტრე მოციქულს.

ფსევდოდიონისე არეოპაგელის თხზულებიდან უცვლელად მხოლოდ ზემოთ დამოწმებული მონაკვეთი გადავიდა წმ. ანდრია კრიტელის მე-12 ჰომილიაში. დიონისეს ეპისტოლეს კიდევ ერთ მონაკვეთზე უნდა ვისაუბროთ, მაგრამ უკვე არა როგორც უშუალო გადატანაზე მე-12 ჰომილიის ტექსტში, არამედ როგორც აზრობრივ გავლენაზე **(მე-12 ჰ., თ. XXIX)**. დავაკონკრეტებთ ნათქვამს: ფსევდოდიონისე არეოპაგელის თხზულების **მე-3 თავის მე-3 ქვეთავში,** რომელიც უშუალო გაგრძელებას წარმოადგენს ზემოთ მოტანილი მონაკვეთისა, საუბარია შემდეგზე: **დიონისე განადიდებს იეროთეოსის ნათელ, გამჭრიახ გონებას,** რომელსაც ვერავინ შეედრება და რომელიც თავისი სიღრმისეული საღვთისმეტყველო ცოდნითა და აზრის დასაბუთების სიზუსტით უბირ ადამიანებთან ურთიერთობისას ახერხებს საუკეთესოთათვის გონების გახსნასა და მათ საღვთო ცოდნასთან ზიარებას. ამის შემდეგ დიონისე გადადის სხვა ღვთისმეტყველებზე – მათ შორის საკუთარ თავსაც მოიაზრებს – და ამბობს, რომ ისინი იმდენად ჩამორჩებიან იეროთეოსს, რომ როგორც დიდებულ მზეს, ისე შესცქრიან მას. დიონისე იმასაც განმარტავს, თუ რატომ არის იეროთეოსსა და დანარჩენებს შორის ასეთი დიდი განსხვავება, ამბობს, რომ ამ უკანასკნელთ დაკარგული აქვთ უნარი, მიეახლონ იმას, რასაც ვერ სწვდებიან გონებით და ვერ ახერხებენ მიიღონ ის, რისი მიღებაც შეიძლება მხოლოდ რწმენით. დიონისე ამთავრებს შეგონებით, რომ საღვთო კანონების თანახმად, არ უნდა ვთქვათ უარი საღვთო ცოდნაზე, **არ უნდა ვეცადოთ ვიკვლიოთ ის, რაც ჩვენზე მაღლაა – ეს მიუღებელიცაა და მიუწვდომელიც,** ხოლო ყველაფერი დანარჩენი, რაც არ გვეკრძალება, უნდა შევიმეცნოთ და სხვებსაც გადავცეთ.

მსგავსი აზრია გატარებული ანდრია კრიტელის მე-12 ჰომილიის **XXIX თავში. ავტორი სვამს კითხვას, თუ როგორ შეუძლია მას განმარტოს იმ დიდებული დღის (ღვთისმშობლის მიცვალების)** *საიდუმლო?* როგორ განმარტოს ის, რომ ქვეყნიერების ყოველი კუთხიდან ასე უცბად შემოიკრიბნენ *„ქადაგნი“?* როგორ განმარტოს იმ გალობათა სიღრმე, რომელთაც უგალობდნენ ღვთისმშობელს და რის ძალასაც მათ *სულიწმიდა აძლევდა?* ამ საიდუმლოთა მხილველი იყო დიონისე, ამბობს ანდრია კრიტელი მე-12 ჰომილიაში, და ამის შესახებ წერსო ის თავის წიგნში **„საღმრთოთა სახელთათჳს“**. **ის სიტყვები, რომლებიც მოძღვარმა (იეროთეოსმა) თქვა,** *„გარეგან არიან სიტყუათა კაცობრივთა“,* რადგან ეს მას სულმა წმიდამ გამოუცხადა და მან ლიტონი სიტყვებით არ შებღალა მათი წარმოთქმა. აქაც იმ საგალობლების დაფარული სიღრმე იგულისხმება, **რის შესახებაც სწერს ტიმოთეს დიონისე მე-3 თავის მე-2 ქვეთავში,** კერძოდ, რომ თვითონ მას (დიონისეს) არ ძალუძს საგალობლების აზრის სიღრმისეული წვდომა.

ზემოთ განვიხილეთ წმ. ანდრია კრიტელის მე-12 ჰომილიის ტექსტიდან ის მონაკვეთები, რომლებიც ეყრდნობა ფსევდოდიონისე არეოპაგელის თხზულე-

ბის **„საღმრთოთა სახელთათჳს“** მე-3 თავის ორ ქვეთავს (მე-2 ქვეთავის ბოლო აბზაცი ზუსტად არის გადმოტანილი, ხოლო მე-3 ქვეთავის შინაარსი – ზოგადად). აღმოჩნდა ერთი საინტერესო გარემოება: **ფსევდოდიონისე არეოპაგელის თხზულების ის მონაკვეთი, რომელიც უცვლელად არის გადმოსული ანდრია კრიტელის მე-12 ჰომილიაში, ასევე უცვლელად არის შეტანილი წმ. იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის მიცვალების მე-2 ჰომილიის მე-18 თავში.**[1] ამაზე არ სრულდება მსგავსება ამ ორი დიდი საეკლესიო მამის ღვთისმშობლის გარდაცვალებისადმი მიძღვნილ ჰომილიებს შორის. მე-12 ჰომილიის ტექსტის შესწავლამ გამოავლინა, რომ არსებობს რიგი თანმხვედრი ადგილებისა თუ ფრაზებისა, რომლებიც ამ ორი ტექსტის – მე-12 ჰომილიისა და იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის გარდაცვალების სამივე ჰომილიის – გარკვეულ მსგავსებაზე მიუთითებს. წარმოვადგენთ საილუსტრაციო მასალას:

იოანე დამასკელი ღვთისმშობლის მიცვალების მე-2 ჰომილიის მე-18 თავში გადმოცემული ამბების წყაროდ მიუთითებს წიგნს **„წმიდაჲ თხრობაჲ ევთჳმიანი“: „... გჳპოვნიეს წერილი, რომელი ესრეთ აუწყებს თხრობათა შინა, რომელი წმიდისა ეფთჳმისთჳს დაიწერა“ (წ. ათ.);** იგივე ადგილი ეფრემ მცირის თარგმანში ასეა გადმოცემული: **„და ვითარმედ ესე ესრეთ არს, ამას ცხად-ჰყოფს თხრობაჲ ... ევთჳმიანი, მესამესა საკითხავსა შინა მეორმეოცესა თავსა მის მიერ აღწერილი ესრეთ...“.**[2] ამ წყაროზე დაყრდნობით, იოანე დამასკელი საკმაოდ ვრცლად მოგვითხრობს შემდეგს: ვინმე ევთვიმი მემატიანეს **(„ხრონოგრაფს“)** აღუწერია ქალკედონის კრების ამბები წიგნში **„წმიდაჲ ესე თხრობაჲ ევთჳმიანი“.**[3] ევთვიმის წიგნი მოგვითხრობს იმის შესახებ, რომ კონსტანტინოპოლის მესვეურებმა, იცოდნენ რა, რომ ღვთისმშობლის ცხედარი **„დაფლეს“** ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის ეკლესიაში იერუსალიმში, კერძოდ, გეთსიმანიაში, უხმეს იერუსალიმის პატრიარქ იობენალს და მოსთხოვეს, რომ **„წმიდა ნაწილი“** (წინააათონურ თარგმანში – **„გუამი“**) გადმოესვენებინათ კონსტანტინოპოლში, წმ. პულჰერია დედოფლის მიერ ამ

---

[1] იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის გარდაცვალების სამი ბერძნული ჰომილიის ორი ქართული თარგმანი არსებობს: წინააათონური ანონიმური თარგმანი და ეფრემ მცირისეული. განსახილველი მონაკვეთი არის დამასკელის ღვთისმშობლის მიცვალების მეორე ჰომილიაში. წერილში, ქვემოთ, ვიმოწმებთ ადგილებს წინააათონური და ეფრემ მცირისეული ჩვენეული გამოცემიდან: იოანე დამასკელი, *ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ჰომილიები*, მელიქიშვილი, გვ. 136,17-137,17; 164,13-32. ეფრემ მცირემ ფსევდოდიონისე არეოპაგელის თხზულება „საღმრთოთა სახელთათჳს“ თარგმნა მე-11 ს-ში და ზემოთ მოტანილი პასაჟი ზუსტად გადაიტანა მის მიერვე თარგმნილ იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის გარდაცვალების მე-2 ჰომილიაში.

[2] იოანე დამასკელი, *ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ჰომილიები*, მელიქიშვილი, გვ. 134; 162.

[3] ეს ტექსტი შეტანილია ერთ უძველეს სინურ ხელნაწერში – Sinaiticus gr. 491 (იხ. სალაღაია, *ერთი ქართული ხელნაწერის ცნობა*, გვ. 531, სქ. 2: Wenger, *L'Assomtion*, p.136).

მიზნით აგებულ დიდებულ ვლაქერნას ტაძარში, რათა ღვთისმშობელი სამეუფო ქალაქის მფარველი გამხდარიყო.

იობენალი ამ მოთხოვნის საპასუხოდ ყვება ღვთისმშობლის მიცვალებისა და დაფლვის ამბავს, ამბობს, რომ ღვთისმშობლის გარდაცვალება არ არის აღწერილი **„ღმრთივსულიერ წიგნებში“;** ვიცით მხოლოდ ის, რაც **„ჭეშმარიტ მთხრობელებს“** აქვთ გადმოცემული, კერძოდ, შემდეგი: ღვთისმშობლის **„დიდებული დაძინების“** ჟამს წმიდა მოციქულები **„წარმართთა საცხორებელად“** გაბნეულნი იყვნენ ქვეყნიერების ყველა კუთხეში. ისინი მეყსეულად, **„მაღლით მოყვანებულნი“,** შეიკრიბნენ იერუსალიმში. მაშინვე გამოჩნდა ანგელოზთა სიმრავლეც და გაისმა ზეციურ ძალთა საღმრთო გალობა – ამ გალობის ქვეშ მიიძინა ღვთისმშობელმა და თავისი ყოვლადწმიდა სული შეავედრა უფალს. მისი **„ღმრთის შემწყნარებელი“** გვამი ანგელოზთა და მოციქულთა მიერ გეთსიმანიაში საფლავში **„დაიდვა“.** ამის შემდეგ სამი დღე შეუჩერებლად **(„დაუცხრომელად“)** გალობდნენ ანგელოზები. იობენალი განაგრძობს თხრობას და ეხმიანება ფსევდოდიონისე არეოპაგელის ეპისტოლეს, ამბობს, რომ ბევრ სხვასთან ერთად ღვთისმშობლის დიდებულ მიცვალებასა და დაფლვას ესწრებოდნენ წმიდა ტიმოთე მოციქული, ეფესოს პირველი ეპისკოპოსი, და დიონისე. იობენალის სიტყვებით, ეს ეპისტოლე დაიწერა იმისათვის, რომ დიონისეს იეროთეოსის შესახებ მოეთხრო ტიმოთესათვის.[1]

როგორც ვხედავთ, იერუსალიმის პატრიარქ იობენალისათვის წყარო ამ ამბებზე საუბრისას, მისივე თქმით, იყვნენ **„ჭეშმარიტი მთხრობელები“** და, აგრეთვე, დიონისეს ეპისტოლე, ხოლო იოანე დამასკელი იცნობდა როგორც ერთის ტექსტს – იობენალისას, ასევე მეორის – დიონისესას.

ვნახოთ, როგორ აისახა ეს ამბები ანდრია კრიტელის მე-12 ჰომილიაში.

იობენალის ცნობა, რომელიც დამასკელის ჰომილიაში არის შეტანილი, კერძოდ, ის, რომ **მოციქულები მეყსეულად, „მაღლით მოყვანებულნი“, შეიკრიბნენ იერუსალიმში,** ასე არის ასახული მე-12 ჰომილიის ტექსტში: **„სულმან წმიდამან, რომელმან ოდესმე ელია ცეცხლისა ეტლითა აღამაღლა,** *იგინიცა შემოკრიბნა მეყსა შინა ღრუბლითა,* **რამეთუ ესე ყოველი ადვილ არს წინაშე ღმრთისა, ვითარცა ამბაკუმისთჳს და დანიელისთჳს ვისწავეთ“ (თ. XXXV).** როგორც ვხედავთ, მე-12 ჰომილიაში დამატებით განმარტებულია კიდეც ეს გასაოცარი მოვლენა: **ღმერთისათვის ყველაფერი შესაძლებელია,** გვეუბნება ანდრია კრიტელი.

იოანე დამასკელის ამავე პასაჟში არის კიდევ ორი ადგილი, რომლებიც, აგრეთვე, თანხვდება **„ევთჳმიანის თხრობას“.** მოვიტანთ ჯერ დამასკელის ტექსტის ორ ადგილს, შემდეგ – კრიტელის ჰომილიისას:

1) „გუასმიეს, ვითარმედ იჳრუსალემს შინა არს ეკლესიაჲ, პირველად

[1] ტექსტი სრულად, იოანე დამასკელის ორივე ქართული თარგმანის მიხედვით, იხ.: იოანე დამასკელი, *ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ჰომილიები,* მელიქიშვილი, გვ. 134-138; 162-164.

აღშენებული *წმიდისა ღმრთისმშობელისა* **მარიამისთჳს საკუთრად სოფელსა,** *რომელსა ჰრქჳან გესამანიაჲ, რომელსა შინა დაეფლა გუამი იგი*".[1]

2) **„და ერთი მათგანი, რომელსა ერქუმის ლაქერნაჲ, ესე აღაშენა წმიდისა ღმრთისმშობელისათჳს დაწყებასა ოდენ მარკიანეს მეფობისასა და** *შეამკო იგი ყოვლითა სამკაულითა* **და ეძიებდეს გუამსა მას წმიდასა ღმრთისშემწყნარებელსა, რაჲთამცა დადვეს იგი მას შინა".**[2]

პირველ შემთხვევაში იოანე დამასკელი, კვლავ **„ევთჳმიანის თხრობაზე"** დაყრდნობით, საუბრობს იერუსალიმში, გეთსიმანიაში არსებულ ეკლესიაზე, რომელიც აშენდა წმიდა ღვთისმშობელ მარიამისთვის, სადაც **„დაეფლა გუამი მისი",** ხოლო მეორე შემთხვევაში საუბარია კონსტანტინოპოლში **„ნეტარი პრობერიას"** მიერ აგებულ **„ლაქერნას ტაძარზე",** სადაც სურდათ გადმოესვენებინათ ღვთისმშობელი იერუსალიმიდან.

ამ ორ ინფორმაციასთან გარკვეული მსგავსებაა ანდრია კრიტელის მე-12 ჰომილიაში: **XXXIII თავში** არის ასეთი ადგილი: **„მივიდოდით გონებისა მხილველობითა** *შუენიერისა გესამანიაჲსა* **მიმართ** ... **მუნ უკუე ჰპოოთ შუენიერი და შემკობილი ტაძარი,** *შუენიერითა სამკაულითა სავსენი.* **მუნ არს ტაძარი** *წმიდისა დედოფლისაჲ;* **მიმოიხილეთ თუალითა სარწმუნოებისაჲთა მუნ დადებაჲ იგი პატიოსანთა მათ ასოთა დედოფლისათა, რომლისა გუამი მყის მიიცვალა"**. როგორც ვხედავთ, მე-12 ჰომილიაში ლექსიკის დონეზე გაერთიანებულია იოანე დამასკელთან არსებული ორი ცნობა, მაგრამ შინაარსობრივად კრიტელს მხედველობაში აქვს მხოლოდ გეთსიმანიაში აგებული ეკლესია, სადაც **„დაიდო პატიოსანი ასონი დედოფლისა".**

ისევე, როგორც ფსევდოდიონისეს ეპისტოლესთან მიმართებით, აქაც შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ იოანე დამასკელი და ანდრია კრიტელი ერთი და იმავე წყაროთი სარგებლობდნენ და ეს წყარო ამჯერად იყო **„წმიდაჲ თხრობაჲ ევთჳმიანი".**[3] მაგრამ აქ კიდევ ერთი რამ უნდა ითქვას: ცნობა ღვთისმშობლის იერუსალიმში გარდაცვალებისა და მისი საფლავის **„გეთსიმანიაში, ლაქერნას ტაძარში",** არსებობის შესახებ, როგორც მკვლევრები მიუთითებენ, ადრევე, მე-2-4 საუკუნეებში, აპოკრიფებში იყო გავრცელებული და გამოყენებული ბევრი საეკლესიო ავტორის მიერ როგორც აღმოსავლეთში, ისე – დასავლეთში. ამ ავტორთა შორის დასახელებულია ანდრია კრიტელიც. მოგვიანებით გაჩნდა

---

[1] იოანე დამასკელი, *ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ჰომილიები*, მელიქიშვილი, გვ. 135,9-12.
[2] იქვე, გვ. 135, 1-4.
[3] ქ. სალაღაია თავის ზემოთ დასახელებულ წერილში „თხრობაჲ ევთჳმიანის" ავტორის ვინაობის დადგენას ცდილობს. მისი ვარაუდით, ეს შეიძლება ყოფილიყო ეფთვიმე დიდი პალესტინელი (376-473 წწ.), თუმცა, მისივე თქმით, ამ ვარაუდს ხელს უშლის ის გარემოება, რომ თარიღების შეუსაბამობაა არეოპაგიტული კორპუსის შექმნის დროსა (V ს-ის 60-იანი წლები) და იობენალის მიერ ფსევდოდიონისეს თხზულების დამოწმებას (451 წ.) შორის (ვრცლად ამის შესახებ იხ.: სალაღაია, *ერთი ქართული ხელნაწერის ცნობა*, გვ. 532-534).

სხვა ვერსია, კერძოდ, ის, რომ ღვთისმშობელი გარდაიცვალა ეფესოში.[1] ასე რომ, არც არის აუცილებელი ანდრია კრიტელსაც **„წმიდაჲ თხრობაჲ ევთჳმიანი“ გამოეყენებინა – მას შეეძლო ამ ფართოდ გავრცელებული ცნობითაც ესარგებლა.**

თუ ზემოთ არსებული მსგავსი მონაკვეთების არსებობა იოანე დამასკელისა და ანდრია კრიტელის ჰომილიებს შორის ერთი და იმავე წყაროს გამოყენებით შეიძლება აიხსნას, მეტ დაკვირვებასა და ახსნას საჭიროებს კიდევ არაერთი ადგილი ამ ჰომილიებში, რომლებიც, ასევე, ეხმიანება ერთმანეთს. მსგავსია როგორც შინაარსით, ისე ფრაზეოლოგიით იოანე დამასკელის **ღვთისმშობლის გარდაცვალების პირველი ჰომილიის მე-12-13-14 ფინალური თავების გარკვეული მონაკვეთები**[2] **და ანდრია კრიტელის მე-12 ჰომილიის ტექსტის, აგრეთვე, ფინალური, XXXVIII-XXXIX, თავები.** მოვიტანთ ამონარიდებს დასახელებული თავებიდან. დამასკელთან საუბარია სიკვდილზე, რომელიც ადრე იყო *„სავსე საშინელებითა, ...* **რომელი პირველად მიზეზი იყო გლოისაჲ და მწუხარებისა და ცრემლთა დინებისაჲ, აწ მიზეზ იქმნა დღესასწაულობად და მხიარულებად, ... არა სიკუდილისაგან მოგეცა ნეტარებაჲ, არამედ მიერ ჟამითგან, ვინაჲთგან** *მუცლად-იღე სიტყუაჲ ღმრთისაჲ, ... ვითარ საფლავმან დაიტია სამკჳდრებელი უფლისაჲ?“*[3] რაც შეეხება მე-12 ჰომილიას, იქ საუბარია **„დიდზე“, რომელიც** *„მცირე საფლავში დაიდება“*, **რომელიც არის** *„არაარსისაგან არსად მომყვანებელი“*; **საუბარია იმაზე, რომ** *„შიშით სავსე“* **იყო ის ამბავი, რომ ყველას ცხოვრების მიზეზი „სიკუდილის გემოსა იხილვიდა“, რომ დედოფლის გვამი ცხედარზე იდო, იმ დედოფლისა, რომლისგანაც** *„ღმერთმან ჩუენნი ესე ჴორცნი შეიმოსნა და იშვა ვითარცა კაცი“* **(თ. XXXVIII).** ორივე ტექსტის დასასრულს ის დასკვნა კეთდება, რომ ის, რაც ადრე ასეთი შიშის მომგვრელი იყო, ამჟამად დღესასწაულის მიზეზია; იოანე დამასკელი და ანდრია კრიტელი სთხოვენ მსმენელთ, რომ ღვთისმშობლისადმი მათ მიერ აღვლენილი ხოტბის შეფასებისას ნუ იქნებიან მკაცრნი: მათ ეს თავიანთი შესაძლებლობის ფარგლებში გააკეთეს. დამასკელთან: **„და გალობითა და შესხმითა სულიერითა გადიდებთ,** *მსგავსად ძალისა ჩუენისა,* **ხოლო შენ რომელსა ღირს ხარ,** *ჩუენ ვერ მივსწუთებით“.*[4] მე-12 ჰომილიაში: **„რამეთუ, აჰა ესერა,** *ზემო ძალისაებრ* **ვთქუთ ხილვისათჳს ცხორებისა დასაბამისა მის გუამისა ქალწულისა და ღმრთისმშობელისაჲ, ... და აწ ნუმცა ვინ დამდებს ჩემ ზედა ზუაობისა ბრალობასა,** *ვითარცა მიუწთომელთა საქმეთა შემკადრებელსა“* **(თ. XXXIX)**.

---

[1] Catholic Encyclopedia, *Tomb of the Blessed Virgin Mary*.

[2] იოანე დამასკელი, *ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ჰომილიები*, მელიქიშვილი, გვ. 85-88; 106-109.

[3] იქვე, გვ. 85,13-15; 28-30; გვ. 86, 23-24.

[4] იქვე, გვ. 87, 22-24.

იოანე დამასკელთან ღვთისმშობლის გარდაცვალების **მე-3** ჰომილიაში და ანდრია კრიტელის მე-12 ჰომილიის **XIX-XX** თავებში არის თხრობა ერთი და იმავე მოვლენის შესახებ, კერძოდ:

ორივე ტექსტში საუბარია იმაზე, რომ მაცხოვარმა თავისი ნებით იტვირთა სიკვდილი, განაქარვა ევას ურჩობა და ამით სამარადისო ცხოვრება **„აღმოაცენა“: „***ნებითა თჳსითა განვლო ვნებაჲ იგი სიკუდილისაჲ, ... დაჰჴსნა ურჩებაჲ იგი ევაჲსი და განაქარვა სიკუდილი“.*[1] ვნახოთ, როგორ არის იგივე ამბავი გადმოცემული მე-12 ჰომილიაში: *„სიკუდილითა თჳსითა მძლავრებაჲ იგი სიკუდილისაჲ დაჰჴსნა, ... ვნებათა გემოჲ იხილა, ... სიკუდილისა გემოჲსხილვაჲ თავს-იდვა, ... ვინაჲთგან ურჩებითა მოვიღეთ პირველითგან ესე განჩინებაჲ“* **(თ. XIX).**

ზოგიერთ შემთხვევაში, კონტექსტების განსხვავების მიუხედავად, მაინც შეიძლება ვისაუბროთ მსგავსი შინაარსის მონაკვეთებზე. ციტატა რომაელთა მიმართ ეპისტოლედან **(11, 33-34) – „ჱ სიღრმე სიმდიდრისა და სიბრძნისა და მეცნიერებისა ღმრთისაჲ! ვითარ გამოუძიებელ არიან განკითხვანი მისნი და გამოუკულეველ არიან გზანი მისნი“** – უცვლელად არის მისადაგებული როგორც დამასკელის ღვთისმშობლის გარდაცვალების პირველ ჰომილიაში გადმოცემული შინაარსისათვის, ასევე – მე-12 ჰომილიის ტექსტისათვის: დამასკელთან ეს ციტატა[2] მოხმობილია იმ კონტექსტში, რომ უფალმა უდიდესი წყალობა მოიღო ქალწულ მარიამზე, როდესაც **„შეჰმზადა მუცელი მჴევლისა თჳსისაჲ სადგურად თჳსა“,**[3] ხოლო ანდრია კრიტელთან მე-12 ჰომილიის **XXVIII თავში** ციტატა მოხმობილია იქ, სადაც საუბარია ღვთისმშობლის გარდაცვალებისა და მისი დაფლვის დიდებულებაზე, რომლის გონებით ჩაწვდომაც შეუძლებელია: **„განსუენებისა სახჱ რაჲ არს? დასატევნელ-მე არს გონებისა, ანუ გამოსათქუმელ ენისა?“**

იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის გარდაცვალების **პირველი ჰომილიის მე-8 თავში** არის მოზრდილი მონაკვეთი,[4] რომელიც ეხმიანება ანდრია კრიტელის მე-12 ჰომილიის **XXXVII თავის** დიდ ნაწილს. დამასკელთან ამ პასაჟში ღვთისმშობლისათვის ხოტბის შესხმისას ციტირებულია არაერთი ადგილი წმიდა წერილიდან **(ლკ. 1,28; 1,42; 1,58. ქებ. 6.8),** რაც მკითხველზე ზემოქმედებას აძლიერებს და ტექსტს უფრო ხატოვანს ხდის. რაც შეეხება მე-12 ჰომილიის შესატყვის ტექსტს, მასში არც ერთი ეს ბიბლიური ციტატა არ არის მოხმობილი (ამიტომაც ეს მონაკვეთი ანდრია კრიტელთან უფრო მცირე მოცულობისაა), მაგრამ ფრაზეოლოგია და ლექსიკა დიდწილად იგივეა. მართალია, თანხვედრა ამ ტექსტებს შორის სრული არ არის, მაგრამ ეს ვერ ამცირებს ამ ტექსტების მსგავსების სურათს. მოვიტანთ პარალელურ ადგილებს:

---

[1] იოანე დამასკელი, *ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ჰომილიები*, მელიქიშვილი, გვ. 169,1-2; 20-21.

[2] იქვე, გვ. 78,22-23; 79,1-2-6-7.

[3] იქვე, გვ. 79,6-7.

[4] იქვე, გვ. 79,16-80,8; 100,17-101,8.

1) „რაჲ არს საიდუმლოჲ ესე, რომელი გარე-მოგადგს, ჱ დედოფალო უბიწოო და ქალწულო!?“ **(დამაკელი)**.[1] „ხოლო ვინმცა გამოთარგმნა ენითა თჳსითა დაფარულთა მათ საიდუმლოთა ძალი?“ **(მე-12 ჰ.). 2)** „შენ ხარ საყდარი სამეუფოჲ, რომელსა ზედა ანგელოზნი დგომით იხილვენ უფალსა და შემოქმედსა მათსა, მჯდომარესა მას ზედა“ **(დამასკელი)**.[2] „იგი არს საყდარი მაღალი და აღმატებული, რომელსა ზედა უფალი საბაოთ მჯდომარე დიდსა მას წინაწარმეტყუელსა ესაიას ეჩუენა“ **(მე-12 ჰ.; ესაია,6,3.) 3** „შენ ხარ სამოთხჱ გონებითი, უზეშთაესი და უდიდებულესი პირველისაჲ მის, რამეთუ მას პირველისა ქუეყანისაჲ იგი ადამ დამკჳდრებულ იყო, ხოლო შენ შორის – უფალი იგი ზეცისაჲ“ **(დამასკელი)**.[3] „ესე არს ... ქალწული იგი ქუეყანაჲ, ადამისგან მიახლებულისაჲ“ **(მე-12 ჰ.). 4)** „სასანთლე და ტაბლაჲ და კუერთხი იგი აჰრონისი, რომელი ნაყოფიერ იქმნა, შენ ჭეშმარიტად მოგასწავეს“ **(დამასკელი)**.[4] „იგი იყო ჭეშმარიტად დიდებულისა მის ნათლისა სასანთლე, ... სალევიტოჲ კუერთხი“ **(მე-12 ჰ.).**

შეიძლება ისიც ვიფიქროთ, რომ ზემოთ მოტანილი ადგილები არ გულისხმობს ანდრია კრიტელისა და იოანე დამასკელის ჰომილიების რაღაცა სახის კავშირს და ურთიერთგავლენას, რომ ასეთი სახეები და ფრაზეოლოგია, შესაძლოა, სხვადასხვა ავტორის მიერ ერთსა და იმავე თემაზე წარმოთქმულ ჰომილიებში ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლადაც იყოს... მაგრამ რადგან ეს მსგავსება საკმაოდ მოცულობითია, ჩვენ მაინც იმ ვარაუდისაკენ ვიხრებით, რომ აუცილებელია, შეძლებისდაგვარად, ამ დამთხვევების მიზეზი იქნას მიკვლეული.

ანდრია კრიტელისა და იოანე დამასკელის ბიოგრაფიულ მონაცემებზე დაყრდნობით, შეიძლება ითქვას შემდეგი:

ანდრია კრიტელის დაბადების მიახლოებითი თარიღი არის მე-7 ს-ის პირველი ნახევარი, ან, ზოგიერთი წყაროს მიხედვით, 660 წელი, ხოლო გარდაცვალების თარიღი, სხვადასხვა წყაროს მიხედვით, 712 ან 740 წელია.

იოანე დამასკელის დაბადების თარიღად, მიახლოებითი ვარაუდით, მიჩნეულია 680 წელი, ხოლო გარდაცვალების თარიღად – 754 ან 787 წელი.

როგორც ვხედავთ, ეს ორი დიდი ბიზანტიელი საეკლესიო მამა დაახლოებით ერთსა და იმავე პერიოდში ცხოვრობდა და ორივე დამასკოში დაიბადა. კიდევ ერთი საგულისხმო ფაქტი მათი ბიოგრაფიებიდან: ანდრია კრიტელი 14-15 წლის ასაკში ჩავიდა იერუსალიმში და გარკვეული პერიოდის მანძილზე იყო საბა განწმედილის ლავრაში (რამდენი ხანი გაგრძელდა ეს პერიოდი, უცნობია); რაც შეეხება იოანე დამასკელს, ისიც იმყოფებოდა საბა განწმე-

[1] იოანე დამასკელი, *ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ჰომილიები*, მელიქიშვილი, გვ. 79,16-17.
[2] იქვე, გვ. 79, 24-25.
[3] იქვე, გვ. 79,25-80,1.
[4] იქვე, გვ. 80,7-8.

დილის ლავრაში. იოანეს იქ ყოფნის პერიოდი მიახლოებით 730-733 წლებია (ეს თარიღი უკავშირდება იმპერატორ ლეონის მიერ 730 წ-ს ხატთაყვანისცემასთან ბრძოლის გამოცხადებას). სწორედ აქ აღიკვეცა ის ბერად. ყველა ეს წელი მიახლოებითია, ისევე, როგორც ამ დიდი მამების დაბადებისა და გარდაცვალების თარიღები; ამიტომ ზუსტად თქმა იმისა, იყვნენ თუ არა ისინი ერთდროულად საბას ლავრაში, შეუძლებელია, მაგრამ არსებული მიახლოებითი თარიღების მიხედვით, გამორიცხული ჩანს.

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი რამ: იოანე დამასკელმა თავისი 13 სიტყვა დაწერა და წარმოთქვა ბერად აღკვეცის შემდეგ, იერუსალიმის ქრისტეს აღდგომის ეკლესიაში მისი პრესვიტერად მსახურების პერიოდში, ე. ი., მიახლოებით, 733 წლის შემდეგ. მანამდე მისი ძირითადი თხზულებები მიმართული იყო ერეტიკოსთა წინააღმდეგ და ხატთაყვანისცემის დაცვისაკენ. ამ 13 სიტყვიდან 7 ღვთისმშობლისადმია მიძღვნილი. გარკვეული პერიოდის შემდეგ იოანე დამასკელმა დატოვა იერუსალიმის ქრისტეს აღდგომის ეკლესია და კვლავ საბას ლავრას დაუბრუნდა, სადაც ის, სავარაუდოდ, დარჩა იერუსალიმის პატრიარქის გარდაცვალებამდე.[1]

როგორც ზემოთ წარმოდგენილი მიახლოებითი თარიღებიდან ჩანს, უნდა გამოირიცხოს იოანე დამასკელის ჰომილიების გავლენა ანდრია კრიტელის მე-12 ჰომილიაზე. რაც შეეხება საპირისპიროს, ე.ი. ანდრია კრიტელის ჰომილიის გავლენას იოანე დამასკელის ჰომილიებზე, ამის გამორიცხვა უფრო გაჭირდება: შესაძლებელია, იოანე დამასკელი საბას ლავრაში ყოფნისას გაეცნო კრიტელის ჰომილიებს, სადაც, სავარაუდოდ, ისინი დაცული იყო. გარდა საერთო წყაროებისა და მსგავსი ლექსიკისა, კიდევ ერთი მსგავსება უნდა აღვნიშნოთ ამ ორი დიდი მამის განსახილველი ჰომილიების ფარგლებში, კერძოდ, მათი ნაშრომების სტრუქტურა: როგორც წმ. ანდრია კრიტელს, ისე წმ. იოანე დამასკელს, ღვთისმშობლის გარდაცვალებისადმი სამ-სამი ჰომილია აქვთ მიძღვნილი, რომლებიც, ფაქტობრივად, ერთმანეთს ავსებენ და ერთმანეთის გაგრძელებას წარმოადგენენ.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ არც ის არის გამორიცხული, ამ ორი ავტორის ჰომილიებში ტექსტობრივი და ფრაზეოლოგიური მსგავსების ყველა აღნუსხული მონაკვეთი შემთხვევითი დამთხვევა იყოს: ნაწილის მიზეზი შეიძლება გამხდარიყო ერთი და იმავე წყაროს გამოყენება, ხოლო მსგავსებათა მეორე ნაწილი ჰომილიათა თემატურ იგივეობას გამოეწვია.

დასკვნის სახით გვსურს შევაჯამოთ წერილში წარმოდგენილი მასალა: წმ. ანდრია კრიტელის ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი სამი ჰომილიის ქართული თარგმანის შესწავლამ რამდენიმე საინტერესო ფაქტი გამოავლინა, კერძოდ: 1) ამ ჰომილიების მთარგმნელმა, დიდმა საეკლესიო მამამ და მოაზროვნემ,

[1] მინდა მადლობა გადავუხადო თბილისის სასულიერო აკადემიის დოქტორანტ ლაშა ტყებუჩავას რამდენიმე საჭირო ინფორმაციის მოწოდებისათვის.

წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელმა ანდრია კრიტელის ერთ თემაზე დაწერილი სამი ჰომილია ქართულ თარგმანში გაერთიანებული სახით – ერთ ჰომილიად – წარმოადგინა. ამასთან, ეფთვიმე ათონელმა ადგილები შეუნაცვლა ბერძნულ ჰომილიებს და მე-12 ჰომილია მე-13 და მე-14 ჰომილიებს შორის მოათავსა: მე-12 ჰომილიის ერთ ნაწილს დააკისრა მე-13 ჰომილიის კომენტირების ფუნქცია, ხოლო მისი მეორე ნაწილის მეშვეობით წინდაწინვე აუწყა მკითხველს იმ წყაროების შესახებ, რომელთაც მე-14 ჰომილიაში მოთხრობილი ამბები ეყრდნობა; 2) განხილულმა მასალამ კიდევ ერთი რამ ცხადყო: წმ. ანდრია კრიტელი და წმ. იოანე დამასკელი ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ ჰომილიებში იყენებენ ერთსა და იმავე წყაროს, კერძოდ, ფსევდოდიონისე არეოპაგელის თხზულების **„საღმრთოთა სახელთათჳს“** მესამე თავის მეორე ქვეთავის დასასრულ ნაწილს – დიონისეს ეპისტოლეს ეფესოს პირველ ეპისკოპოს ტიმოთეს მიმართ. შეინიშნება, აგრეთვე, ამ ეპისტოლეს სხვა ნაწილის (მე-3 თავის მე-3 ქვეთავის) აზრობრივი გავლენა ანდრია კრიტელის მე-12 ჰომილიაზე; გარდა ამისა, იოანე დამასკელის ჰომილიაში არსებული ცნობა, რომ ღვთისმშობელი გარდაიცვალა იერუსალიმში და რომ მისი საფლავი არის გეთსიმანიაში, ეყრდნობა თხზულებას – **„თხრობაჲ ევთჳმიანი“**: იოანე დამასკელი ამ თემაზე საუბრისას ასახელებს თავის წყაროს, უწოდებს მას: **წიგნი „წმიდაჲ ესე თხრობაჲ ევთჳმიანი“**; რაც შეეხება ანდრია კრიტელს, ის არ ასახელებს ამ ტექსტს, მაგრამ იმეორებს იმავე ინფორმაციას ღვთისმშობლის **„პატიოსან ასოთა“** გეთსიმანიაში დაფლვის შესახებ. არ არის გამორიცხული, რომ ანდრია კრიტელს ეს ცნობა მოტანილი ჰქონდეს არა **„თხრობაჲ ევთჳმიანიდან“,** არამედ როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში მე-2-4 საუკუნეების აპოკრიფების მეშვეობით გავრცელებული ვერსიიდან. როგორც ჩანს, ეს ორი დიდი მამა ამ წყაროებს ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად ეყრდნობოდა; 3) დაბოლოს, იმის გამო, რომ წმ. ანდრია კრიტელისა და წმ. იოანე დამასკელის ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ ჰომილიებში შეინიშნება ფრაზეოლოგიური, სახეობრივი და სტრუქტურული მსგავსება, არ გამოვრიცხავთ, რომ იოანე დამასკელისათვის ღვთისმშობლის გარდაცვალებისადმი მიძღვნილი ჰომილიების შექმნისას გარკვეულ ბიძგსა და ნიმუშს ანდრია კრიტელის ჰომილიები წარმოადგენდა. თუ რატომ იოანე დამასკელი იყო გავლენის ქვეშ და არა ანდრია კრიტელი, ამაზე მათი ბიოგრაფიული მონაცემები მიუთითებს.

დამოწმებული ლიტერატურა

აღწერილობა 1986 = *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ათონური კოლექცია,* I, თბილისი, „მეცნიერება“, 1986.

ბასილი კესარიელი, *სწავლანი,* ქურციკიძე = *ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი,* გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ც. ქურციკიძემ, თბილისი, „მეცნიერება“, 1983.

ბეზარაშვილი-მაჭავარიანი, *გრიგოლ ღვთისმეტყველის II და III ჰომილიების* = ბეზარაშვილი ქ., მაჭავარიანი მ., *გრიგოლ ღვთისმეტყველის II და III ჰომილიების ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანების თავისებურებანი და ეფრემ მცირის ერთი ანდერძ-მინაწერი,* ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბილისი, 1995.

გაბიძაშვილი, *ჰომილეტიკა* = გაბიძაშვილი ე., *ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები, ბიბლიოგრაფია, 3, ჰომილეტიკა,* რედაქტორი ე. ჭელიძე, თბილისი, 2009.

იოანე დამასკელი, *ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ჰომილიები,* მელიქიშვილი = *წმიდა იოანე დამასკელის ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ჰომილიების ძველი ქართული თარგმანები,* ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, შენიშვნები, გამოკვლევა და სინონიმურ ლექსიკონ-საძიებელი დაურთო ნინო მელიქიშვილმა, რედაქტორი ი. ორჟონია, თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამომცემლობა, 2019.

კეკელიძე, *უცხო ავტორები* = კეკელიძე კ., *უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში,* ეტიუდები, ტ. V, თბილისი, 1957.

ოთხმეზური, *მაქსიმე აღმსარებელი* = ოთხმეზური თ., *მაქსიმე აღმსარებლის Ambiguorum liber ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში,* კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, თბილისი, 2016.

პეტრე იბერი, *შრომები,* ენუქაშვილი = პეტრე იბერი, *შრომები, „საღმრთოთა სახელთათჳს“,* გამოსცა გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა, თბილისი, 1961.

სალაღაია, *ერთი ქართული ხელნაწერის ცნობა* = სალაღაია ქ., *ერთი ქართული ხელნაწერის ცნობა „თხრობაჲ ევთჳმიანის“ ავტორის შესახებ,* ბიზანტინოლოგია საქართველოში – 3, ტ. 2, თბილისი, 2011.

BHG – Halkin F., *Subsidia Hagiographica, Homilia in dormitionem s. Mariae,* BHG-a 1115, BHG 1109; BHG-n 1115-a, Bruxelles, 1957.

Catholic Encyclopedia, Editor Charles George Herbemann, 1907.

Corpus Christianorum, *Clavis Patrum Graecorum, III,* Cura et Studio Mavritii Geerard, Brepols – Turnhout, 1979.

PG – Patrologiae Graecae, cursus completus, accurante et recognoscente J.P. Migne, Turnhout (Belgium), t. 97.

Wenger, *L'Assomtion* = Wenger A., *L'Assomtion de la T.S. Vierge dans la tradition Byzantine du VI-e au X-e siecle*, Paris, 1955,136.

გამოყენებული ხელნაწერები: Ivir.geo-32; Ivir.geo-49; Jer. 30; Jer. 38.

Nino Melikishvili
Korneli Kekelidze Georgian National Centre of Manuscripts

ST EUTHYMIOS THE ATHONITE'S TRANSLATIONS OF THREE HOMILIES BY ST ANDREW OF CRETE ON THE DORMITION OF THE MOTHER OF GOD AND ITS STRUCTURE IN RELATION TO THE GREEK SOURCE

Summary

This paper discusses three homilies (12-13-14) by the 7th-8th cc great Byzantine father St Andrew of Crete, dedicated to the Dormition of the Mother of God. Each of these texts is an extention of another and have one and the same title **"Εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου".** In the Georgian translation these homilies are compiled under the title "On the dormition of our all-holy Queen and eternally Virgin Mary" and is attributed to Basil of Caesarea. The translation is made by the great Georgian father and the founder of the Athonite school of translation Euthymius the Athonite (+1028).

The study of the three homilies by St Andrew of Crete dedicated to the Mother of God revealed several interesting facts; in particular: 1) the translator of the homilies, St Euthymios, reordered the texts while compiling them, and placed the 12th homily between the 13th and the 14th. He assigned the 12th text the function of the commentaries to the 13th, and used its second part to inform the reader about the sources on which the author had based the narrative of the 14th homily. The translation method of St Euthyumios is well known and described in the scholarly literature. It was characteristic to his translations to include proportionally smaller texts of other Byzantine fathers as a commentary to the text. In this case, he used the same homily by St. Andrew of Crete. 2) The study of the material revealed one more thing: St Andrew of Crete and St John of the Damascus in their homilies dedicated to the Mother of God are using one and the same source, in particular pseudo-Dionysius the Areopagite's text (*On the divine Names*) – the letter by Dionysius to Ephesus' first Patriarch's Timothy cited at the end of the second subchapter of chapter three. Apart from this source, John of Damascus uses one more text "The Euthymiaq History" [თხრობაჲ ევთვიმიანი]. He titles this text as "The saint History of Euthymiac" [წმიდაჲ ესე თხრობაჲ ევთვიმიანი]. As for Andrew of Crete, in the 12th homily he mentions the same information about the burial of the Mother of God in Gethsemane, but does not cite the source. It is possible that Andrew of Crete quotes this information not from **"The Euthhymiaq History"**, but from the copy disseminated in the East and West through the 2nd-4th cc apocryphal texts. It seems that these two great fathers

knew these sources directly rather than from each other's writings. The evidence for that is the assumption that the authors are citing different sources for the story of the Mother of God's burial in Gethsemane, as well as the fact that Andrew of Crete in the letter of Dionysius the Areopagite lists one more person – John the Evangelist – among the visitors of the Mother of God's body. We would have the same addition in John of Damascus's texts if he were copying from Andrew. 3) Finally, in the homilies of St Andrew and John of Damascus, certain phraseological similarities can be detected, including typological and structural ones. This is why it is possible that the homilies by Andrew of Crete served as an inspiration to John of Damascus in writing creating the homilies dedicated to the Mother of God. Their biographies can explain the reasons for the probability influence of Andrew of Crete on John of Damascus and not on the contrary.

მაია რაფავა
კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

ქართულ-სომხური ლიტერატურული ურთიერთობანი XVIII საუკუნეში
(წინასწარი დაკვირვებები არისტოტელის „პერი ერმენეიასა“ და მისი კომენტარების ქართულ თარგმანებზე)

მეთვრამეტე საუკუნე ახალ ეტაპს წარმოადგენს ქართულ-სომხურ ლიტერატურულ ურთიერთობათა ისტორიაში. მეფე ერეკლე II-სა და ანტონ კათალიკოსის თაოსნობით დაარსებულ თბილისისა და თელავის სემინარიებსა და სხვა სკოლებში გაცხოველებული საგანმანათლებლო და ლიტერატურულ-მთარგმნელობითი საქმიანობა მიმდინარეობდა. ეს იყო აღმავლობის ხანა აღმოსავლეთიდან შემოჭრილ დამპყრობლებთან მრავალსაუკუნოვანი ბრძოლებისა და გამუდმებული ქარტეხილების შემდეგ.

სამეცნიერო საზოგადოებისათვის კარგად არის ცნობილი ის ლიტერატურული პროდუქცია, რომელიც მეთვრამეტე საუკუნეში არის თარგმნილი როგორც სომხური, ისე ძველი სლავური ენებიდან. ამ პერიოდში განსაკუთრებით იჩინა თავი ფილოსოფიურ-გრამატიკული ძეგლების სომხურიდან თარგმნის ფაქტმა. თბილისისა და თელავის სემინარიებში მიწვეულ სომეხ მოღვაწეებთან (რომელთა შორის გამორჩეული იყო ფილიპე ყაითმაზაშვილი) ერთად ქართველი სასულიერო პირებისა და საერო მოღვაწეების თანამშრომლობით სომხურიდან ქარულად ითარგმნა არაერთი ისეთი ძეგლი, რომელიც აქტუალური იყო იმდროინდელი სააზროვნო სინამდვილისათვის.[1] სომხურიდან ქართულად ნათარგმნი ფილოსოფიური და გრამატიკულ-რიტორიკული ძეგლების შემცველი ხელნაწერები ინახება საქართველოს სხვადასხვა წიგნსაცავში. მათ შესახებ ძირითად ცნობებს გვაწვდის კორნელი კეკელიძე.[2] სამწუხაროდ, ძეგლების უმრავლესობა ჯერჯერობით შეუსწავლელია.

ამჯერად ჩვენი განხილვის ობიექტი იქნება სომხურიდან თარგმნილი ერთი ფილოსოფიური ძეგლი, კერძოდ, არისტოტელეს „პერი ერმენეია“ და მისი კომენტარები. ქართულად არსებობს როგორც „პერი ერმენეიას“, ისე მისი კო-

[1] რაფავა, *პორფირი ფინიკიელის „ხუთნი ჴმანი“*, გვ. 55-59.
[2] კეკელიძე, *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, გვ.364- 369, 370-371, 382- 384, 393.

მენტარების სომხურიდან შესრულებული თარგმანები. ამ თხზულებისა და მისი კომენტარების წარმოშობის, მთარგმნელისა და თარგმნის დროის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს სომხურ სამეცნიერო ლიტერატურაში. სომეხ მეცნიერთა მოსაზრებები იმდენად ურთიერთგამომრიცხავია, რომ ქართული თარგმანების რომელიმე მათგანთან შეწამებისთვის არავითარი რეალური სურათი არ იკვეთება. სანამ ქართულ თარგმანებზე ვილაპარაკებთ, მოკლედ წარმოვადგენთ იმ მონაცემებს, რომლებიც ამ ტექსტებთან დაკავშირებით არსებობს სომხურ სამეცნიერო ლიტერატურაში.

თავიდანვე უნდა შევნიშნოთ, რომ „პერი ერმენეიას“ და მისი კომენტარების ტექსტის შემცველი ხელნაწერების დიგიტალური ვერსიების მოპოვებამდე ვსარგებლობთ 1833 წელს მხითარისტთა სომხური კათოლიკური კონგრეგაციის მიერ ვენეციაში გამოქვეყნებული ტექსტებით, რომელიც გამოიცა.[1] ასევე გარკვეული ცნობებისათვის გამოვიყენეთ არისტოტელის „კატეგორიების“ ანონიმი კომენტარების გამოცემა.[2]

„პერი ერმენეიას“ სომხური თარგმანისა და მისი კომენტარების ტექსტი, როგორც მკვლევრები შენიშნავენ, ენობრივ-სტილისტურად განსხვავდება სომხური გრეკოფილური სკოლის სხვა თარგმანებისაგან. სამეცნიერო ლიტერატურაში დიდი ხანია შენიშნულია, რომ ძველი სომხური ხელნაწერების ცნობები სომეხი მთარგმნელის ვინაობასთან დაკავშირებით ურთიერთსაწინააღმდეგოა. ხელნაწერთა უმრავლესობა მთარგმნელად აცხადებს V საუკუნის დიდ სომეხ ფილოსოფოსს, დავით უძლეველს. ჯერ კიდევ XIX საუკუნის მიწურულს ინგლისელმა მკვლევარმა ფრ. კონიბერმა უარყო დავით უძლეველის ავტორობა. მისი დაკვირვებით, „პერი ერმენეიას“ და მისი კომენტარების სომხური თარგმანი არც სტილისტურად, არც ენობრივ-ტერმინოლოგიურად არ მიჰყვება დავით უძლეველის უეჭველ თარგმანებად ცნობილ ტექსტებს. კვლევამ დაადასტურა, რომ დავითი არისტოტელეს დასახელებული თხზულებების ავტორად გამოცხადებულია მხოლოდ გვიანდელ სომხურ ხელნაწერებში, ადრინდელი ხელნაწერები კი არც მთარგმნელად, არც კომენტატორად დავით უძლეველს არ ასახელებენ. ფრ. კონიბერმა კიდევ ერთი მოსაზრება გამოთქვა, მისი დაკვირვებით, „პერი ერმენეიას“ სომხურ ენაზე მთარგმნელი და კომენტატორი ერთი და იგივე პირი უნდა იყოს, უცნობი სომეხი მოღვაწე დასავლური ფილოსოფიური განათლებით.[3]

„პერი არმენეიასა“ და მის კონეტარებს შეეხო აკადემიკოსი ი. მანანდიანიც. ის იზიარებს აზრს, რომ თხზულების მთარგმნელი და კომენტატორი არ არის დავით უძლეველი. ვენის მხითარისტთა კონგრეგაციის №112 სომხურ ხელნაწერზე დაყრდნობით, ი. მანანდიანი მთარგმნელად ამელახოსს ასახე-

---

[1] *Մատենագրութիւնք*.

[2] *Անանուն Մեկնութիւն „Ստորոգութեանցն“ Արիստոտէլի*.

[3] Conibeare, *Anecdota oxoniensia*.

ლებს. ამ ინფორმაციის დამადასტურებლად ი. მანანდიანს მოჰყავს „კატეგორიების“ ერთ-ერთი კომენტატორის, კათალიკოს იოანე ვოროტნეცის (XIV ს.) ცნობა, რომლის მიხედვითაც, „კატეგორიების“ კომენტარების ავტორი არის ამელახოსი. ამელახოსის ქვეშ ი. მანანდიანი გულისხმობს სირიელ ფილოსოფოსს, იამბლიხოსს.[1]

ი. მანანდიანის მოსაზრებას ამელახოსის ავტორობის სასარგებლოდ არ ეთანხმებიან არისტოტელეს „კატეგორიების“ კომენტარების ანონიმი ავტორის სომხური ტექსტის გამომცემლები. საკუთარი მოსაზრებების გამყარების მიზნით ისინი იშველიებენ სომეხი მეცნიერის ა. ტაშიანის მიერ გამოთქმულ აზრს, რომ ამელახოსის განმარტება სრულიად განსხვავებულია და არ ემთხვევა „კატეგორიების“ კომენტარების იმ ტექსტს, რომელიც დავით უძლეველს მიეწერება. ამგვარადვე უნდა შეფასდეს „პერი ერმენეიას“ კომენტარების მთარგმნელის ვინაობაც. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამელახოსის სახით ჩვენ საქმე გვაქვს ანონიმ კომენტატორთან. არისტოტელეს გამომცემელთა (ესენი არიან ცნობილი სომეხი მეცნიერები ვ. ჭალოიანი, ს. არევშატიანი) მოსაზრებით, ავტორობის საკითხის გადასაჭრელად აუცილებელია დამატებითი მონაცემების მოძიება.[2]

„პერი ერმენეიას“ და მისი კომენტარების ქართული თარგმანების კვლევისას ჩვენ ბუნებრივად იმავე პრობლემატური საკითხების წინაშე აღმოვჩნდით. როდის არის შესრულებული სომხური თარგმანები და ვინ არის მათი ავტორი? ვინაიდან ჯერჯერობით ხელთ არა გვაქვს სომხური ხელნაწერები, ამიტომ ჩვენი პირველადი დაკვირვებები დაფუძნებული გვაქვს არისტოტელეს ტექსტების მხითარისტთა კონგრეგაციის გამოცემაზე. სამწუხაროდ, ტექსტები გამოცემაში არ არის სრულყოფილი და გამართული, ამავე დროს, იგი საკმაოდ ნაკლულიც არის: შედარებით სრულია თვითონ არისტიტელეს „პერი ერმენიას“ ტექსტი, კომენტარების ტექსტს კი საგრძნობლად აკლია. ამ გარემოებათა გათვალსიწინებით, ამჯერად მკითხველის ყურადღებას „პერი ერმენეია“ ტექსტის ქართულ თარგმანზე შევაჩერებთ.

„პერი ერმენეიას“ ქართული თარგმანი

„პერი ერმენეია“ არისტოტელეს სხვა შრომებთან ერთად ქართულად მე-18 საუკუნეში ზურაბ შანშოვანის მიერ ითარგმნა. თარგმანი დაცულია ერთადერთ ხელნაწერში – Q 860. 1736-38 წლებში გადაწერილი ხელნაწერი ზურაბ შანსოვანის მიერ სომხურიდან ქართულად თარგმნილი რამდენიმე ფილოსოფიური შინაარსის თხზულების კრებულს წარმოადგენს.[3]

ხელნაწერში დასტურდება როგორც მთარგმნელის, ასევე ხელნაწერის გადამწერის, ვახუშტი ბატონიშვილის ანდერძ-მინაწერები. ამ ანდერძ-მინაწე-

[1] Манандян, *Грекофильская школа*.
[2] *Անանուն Մեկնութիւն „Ստորոգութեանցն“ Արիստոտէլի*, XII.
[3] *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა*, გვ.264-266.

რების ცნობებზე დაყრდნობით ცნობილი ხდება, რომ შანშოვანს „პერი ერმენეია“ უთარგმნია 1738 წელს, მოსკოვში ყოფნის დროს, როცა იგი ვახუშტი ბატონიშვილთან ერთად ახლდა ვახტანგ VI. ხელნაწერის ანდერძ-მინაწერებიდანვე ირკვევა, რომ ვახუშტი ბატონიშვილი დიდ დახმარებას უწევდა ზურაბ შანსოვანს თხზულების თარგმნის პროცესში, რადგან, როგორც ირკვევა, მთარგმნელს ქართული ენა არცთუ ისე კარგად ცოდნია.

საყურადღებოა, რომ მომდევნო პერიოდის ქართველი მოღვაწეები თავიანთი შრომების შესავლებსა და ანდერძ-მინაწერებში ზურაბ შანშოვანს „პერი ერმენეიას“ ტექსტის მთარგმნელად არ იხსენიებენ. ისინი დუმილით უვლიან გვერდს მის სახელს. შეიძლებოდა ეს დუმილი იმით აგვეხსნა, რომ ზურაბ შანშოვანს თავისი თარგმანები მოსკოვში შეუსრულებია და ამდენად, ქართველი მოღვაწეებისათვის უცნობი დარჩენილა მათი არსებობა, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ზურაბ შანშოვანის თარგმანს იცნობენ და იყენებენ „პერი ერმენეიას“ კომენტარების მომდევნო დროის მთარგმნელები, საქართველოში მოღვაწე სხვა ქართველი მწიგნობრები (დოსითეოს ნეკრესელი, ნიკოლოზ ქიზიყელი, ფილიპე ყაითმაზაშვილი, ცაგარელ-ჭყონდიდელი და სხვანი), დღემდე ამოუხსნელი რჩება მათი მხრიდან შანშოვანის სახელის მოუხსენებლობის მიზეზები.

„პერი ერმენეიას“ შანშოვანისეულ თარგმანს შემდეგი სათაური აქვს: „*დასაბამი და წინადადება წიგნისა, რომელი ითქმის ბერძულად* ***[პ]ერი არმენიას,*** *სომხურად –* ***[ჰ]აღაგს მეკნუთიანს,*** *რომელ არს ქართულად, ვითამ* ***„განმარტებისათჳს“,*** *შრომილი დიდისა ბრძნისა* ***არისტოტელისაგან,*** *თარგმნილი და განმარტებული სომხურებ* ***დავით უძლეველისაგან,*** *ხოლო სომხურისაგან გადმოთარგმნილი ქართულად* ***ზურაბ შანშოიანისა“*** (Q 860: 39r).

სომხური ტექსტის სათაურია: Սկիզբն եւ նախադրութիւն գրոցն, որ ասի Յունաց Պէրի արմէնիաս եւ հայերէն Հաղագս մեկնութեան, արտադրեալ ի մեծ իմաստնոյն Արիստոտելէ ։[1]

როგორც ვხედავთ, ქართული თარგმანი ზუსტად მისდევს სომხურ თარგმანს. მათ შორის განსხვავებას ქმნის მხოლოდ ის, რომ მთარგმნელი, ზურაბ შანშოვანი ტექსტის სათაურში სახელწოდებას ქართულადაც უთითებს და ასევე, ასახელებს საკუთარ ვინაობას, როგორც მთარგმნელისას. უფრო მნიშვნელოვანია სათაურში შანშოვანის ქართულ თარგმანში კომენტარების ავტორად დავით უძლეველის დასახელება, მაშინ როდესაც გამოცემულ სომხურ ტექსტში ავტორი დასახელებული არ არის, იგი ანონიმია. თუ გავითვალისწინებთ „პერი ერმენეიას“ და „კატეგორიების“ შემცველი სომხური ხელნაწერების ქრონოლოგიის შესახებ სომხურ მეცნიერებაში მიღებულ მოსაზრებას, ზურაბ შანშოვანის ქართული თარგმანი, როგორც ჩანს, გვიანდელი

[1] *Մատենագրութիւնք*, էջ. 461.

სომხური ხელნაწერიდან მომდინარეობს, რადგან მხოლოდ გვიანდელი სომხური ხელნაწერები აღიარებენ ავტორად დავით უძლეველს.

ქართული თარგმანის რაობისა და მთარგმნელობითი ხასიათის დასადგენად მნიშვნელოვანია იმის გათვალისწინება, რომ სომხური თარგმანის ტექსტი სომხური გრეკოფილური მიმდინარეობის მეორე ეტაპის (480-570 წწ.) თარგმანად არის აღიარებული და თვითონ წარმოადგენს ბერძნული ორიგინალის ტექსტის სიტყვასიტყვით თარგმანს. მისი ყოველი ფრაზა ბერძნულის გრამატიკულ-სტილისტურ ასლს წარმოადგენს. ლოგიკურ-ფილოსოფიური ტერმინოლოგიაც ბერძნული ტერმინების სტრუქტურულ-ეტიმოლოგიურ კალკაზეა ჩამოყალიბებული.[1]

„პერი ერმენეიას“ ანონიმის სომხური თარგმანი და მისგან შესრულებული ზურაბ შანშოვანის ქართული თარგმანიც ტექსტობრივად გაუმართავია და მთარგმნელობითი ხელოვნებით საკმაოზე მეტად მოიკოჭლებენ. ჩვენ მიერ წარმოებული ტექსტობრივი შეჯერების გარეშეც, ეს ფაქტი გაცხადებულია იმ შენიშვნებში, რომლებიც მინაწერების სახით ახლავს როგორც სომხური ტექსტის 1833 წლის გამოცემას, ისე ქართული თარგმანის შემცველ Q 860 ხელნაწერს (ქართული მინაწერი დათარიღებულია 1775 წლით). საჭიროდ ჩავთვალეთ როგორც სომხური, ისე ქართული მინაწერების შინაარსის მკითხველისთვის გაცნობა.

სომხური მინაწერი: „წარმოდგენილი შრომა იმდენად ჩახლართულია ნივთიერი (სიტყვასიტყვითი) თარგმანისა და უწიგნურ გადამწერთა მხრივ არეული გადაწერის გამო, რომ არ იმსახურებდა გამოქვეყნებით მის გამომზეურებას, მაგრამ რომ არ დაკარგულიყო ძველთა მოსახსენებლად, ხელი მოვკიდეთ ამ შრომასაც შეძლებისამებრ და ბერძნულ დედანთან შეჯერებით, თუმცა ბევრგან აზრი გაუგებარი რჩება“.[2]

ქართული Q 860 ხელნაწერის მინაწერი: „ვაჲ, საწყლებო, რუსეთის მაშინდელო ბრძენნო, ქართველებო, ნეტარ, თუმცა ეს პატიოსანი წიგნი ცალიერი ქაღალდი იყოს, მშრომელთ სახელიც ისევ პატიოსნად ეგებოდა, და ჩუენც ერთს ჩუენს გამოსადეგს რასმე დავსწერდით, რომ მეცნიერთ გამოსდგომოდათ, 1775“ (Q 869, 28r).[3]

როგორც სომხური ტექსტის, ისე ქართული ხელნაწერის მინაწერებში ხაზგასმით არის აღნიშნული, რომ სომხური და ქართული ტექსტები ორივე მძიმე თარგმანია და აუცილებელია მათი გამართვა.

---

[1] Аревшатян, Формирование философской науки, с. 201-220.

[2] *Մատենագրութիւնք*, էջ. 461.

[3] *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა*, Q კოლექცია, ტ.II, გვ.266.

„პერი ერმენეიას“ კომენტარები

არისტოტელეს შრომისაგან განსხვავებით, კომენტარების ქართული თარგმანი ათზე მეტ ხელნაწერში დასტურდება. კომენტარების ტექსტის შემცველი ქართული ხელნაწერების დიდი რაოდენობა და მათში არსებული ანდერძ-მინაწერების ინფორმაციული მრავალფეროვნება გარკვეულ სირთულეებს ქმნის კომენტარების წარმომავლობისა და მათი მთარგმნელის ვინაობის დადგენის საქმეში. ამავე დროს, საჭიროდ მიგვაჩნია, გავიმეოროთ არისტოტელეს შრომასთან დაკავშირებით გამოთქმული სიტყვები, რომ შესადარებლად აუცილებელი სომხური ხელნაწერების უქონლობის გამო იძულებული ვართ, დავეყრდნოთ სომხური ტექსტის გამოცემას, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, ხარვეზიანია და საჭიროებს გამართვას. ამდენად, არისტოტელეს კომენტარებთან დაკავშირებით ჩვენ მიერ წარმოებულ კვლევასაც წინასწარი დაკვირვების ხასიათი ექნება. მსჯელობისას ვსარგებლობთ მატენადარანში დაცული ხელნაწერების აღწერილობებით.

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილი იყო, რომ „პერი ერმენეიას“ კომენტარები ქართულად ფილიპე ყაითმაზაშვილმა თარგმნა დოსითეოზ ნეკრესელის შეწევნითა და დახმარებით.[1]

ფილიპე ყაითმაზაშვილი სომხურიდან ქართულად არაერთი ფილოსოფიური და რიტორიკულ-გრამატიკული შინაარსის ძეგლის მთარგმნელია.[2] ამ ძეგლების შემცველ ხელნაწერებზე დართული ვრცელი ანდერძ-მინაწერებიდან ნათლად იკვეთება იმ შემოქმედებით-მთარგმნელობითი მოღვაწეობის ხასიათი, რომელსაც ქართველ მოღვაწეებთან ერთად ეწეოდა ფილიპე ყაითმაზაშვილი. ხელნაწერებს ახლავს დოსითეოსის შესავალი და ანდერძ-მინაწერები, რომლებშიც გაცხადებულია, რომ „პერი ერმენეიას“ კომენტარების მთარგმნელია ფილიპე ყაითმაზაშვილი, ხოლო დოსითეოზი არის ქართული ტექსტის გამმართავი და თარგმნის ხელისშემწყობი. კომენტარების ტექსტს წინ უძღვის დოსითეოზის ვრცელი იამბიკო „ლოცვამან ანა“. ფილიპე ყაითმაზაშვილისა და დოსითეოზის მიერ თარგმნილი კომენტარების ტექსტი დაცულია შემდეგ ხელნაწერებში: A 1415 (XVIII ს.), S 278 (1762 წ.), A 535 (XVIII ს.), A 1301 (1765 წ.), H 1012 (1782 წ.).

ბოლო დროს ქართული ხელნაწერების კვლევამ „პერი ერმენეიას“ კომენტარების კიდევ ერთი, აქამდე უცნობი, თარგმანი გამოავლინა. როგორც ჩანს, ფილიპესა და დოსითეოზის თარგმანამდე *„პერი ერმენეიას“* კომენტარები ქართულად უთარგმნია ქართულ მწერლობაში ნაკლებად ცნობილ პიროვნებას, ნიკოლოზ ქიზიყელს. ამ ცნობას ჩვენ მივაკვლიეთ მხითარ სებასტიელის „რიტორიკის“ თარგმანის შემცველი S 1137 ხელნაწერში. ხელნაწერი, რომელიც 1763

[1] კეკელიძე, *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, გვ. 366.
[2] იქვე, გვ. 365-368.

წელს არის გადაწერილი, დოსითეოზ ნეკრესლის ვრცელ შესავალს შეიცავს.[1] ეს შესავალი უაღრესად საინტერესო ინფორმაციებს გვაწვდის იმდროინდელი სამწიგნობრო წრეების წარმომადგენელთა მიერ თარგმნილი ძეგლებისა და ზოგადად, იმდროინდელი საგანმანათლებლო საქმიანობის შესახებ.

სწორედ შესავალში დოსითეოზ ნეკრესელი ორ ადგილას იხსენიებს ნიკოლოზ ქიზიყელს. ერთგან წერია: „ამისთვის ეტრფიალნენ სიკეთესა მისსა იოანე ორბელიანი, ბრძენ *მსაჯულქმნილი ქართველთა, და* ***წმიდათაჲ მღვდელი ნიკოლოზ ქიზიყელი,*** *რამეთუ პირველმოწსენებულისა ფილიპე მღვდელისა თანა ჴელ-ყუეს ჴელყოფაჲ სასურო კაცთა ბუნებისა და იწყეს აღმენაკებად მენაკსა ხედვითისა სწავლულებისასა, რომელ არს კავშირი, სიბრძნით სიტყული პლატონისი და ნამჭევრი პროკლე დიადოხოსის მიერ“ (*S 1137: 1-13).[2] დოსითეოზ ნეკრესელის ამ სიტყვებიდან ერთი სიახლეც იკვეთება, კერძოდ, გამჟღავნდა ამ დრომდე უცნობი ფაქტი, რომ პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნის“ თარგმნის საქმეში იოანე ორბელიანსა და ფილიპე ყაითმაზაშვილთან ერთად მონაწილეობას იღებდა ნიკოლოზ ქიზიყელიც.

მეორეგან, იმავე ხელნაწერის შესავალში ნიკოლოზ ქიზიყელი ასეთ კონტექსტშია მოხსენებული: *„ხოლო კუალად მანვე* ***წმიდამან მღვდელმან ნიკოლაოზ ქიზიყელმან*** *გარდამოიღო არისტოტელის თხზვითნი ფილასოფობანი, რომელ არს „პერი ერმენია“ და კუალად, მისვე ფილასოფოსისა ნათქვისა აზრი, რომელ არს „დიალექტიკა“ თარგმანებითა მისვე მღვდელისა ფილიპესითა“.*[3] როგორც ვხედავთ, დოსითეოზ ნეკრესელი ნიკოლოზ ქიზიყელს „დიალექტიკასთან“ ერთად „პერი ერმენეიას“ მთარგმნელადაც აცხადებს. სხვა წერილობითი ცნობა ქიზიყელისეული თარგმანის შესახებ არ არსებობს, არცერთ ხელნაწერს არ აქვს მითითება, რომ იქ დაცული რომელიმე ტექსტის მთარგმნელი ნიკოლოზ ქიზიყელია. მიუხედავად იმისა, რომ ნიკოლოზ ქიზიყელის თარგმანის შემცველ ხელნაწერებს არავითარი მითითება, ანდერძ-მინაწერის არავითარი ცნობა არ ახლავთ მთარგმნელის შესახებ, მაინც მოხერხდა მისი ტექსტის შემცველი ხელნაწერების დაძებნა. ეს ხელნაწერებია: A 1415 (XVIII ს.), S 2563 (1764 წ.), H 1750 (1765 წ.), H 2273 (1784 წ.), ლიტერატ. მუზეუმის № 12885 (1769 წ.).

რა განასხვავებს ერთმანეთისგან ორ ქართულ თარგმანს? ისინი ერთი და იმავე სომხური დედნის სხვადასხვა თარგმანს წარმოადგენენ, თუ მათი წყარო განსხვავებული სომხური დედნებია? სომხური ხელნაწერების დიგიტალური ვერსიების არქონის პირობებში შევისწავლეთ მატენადარანის სომხურ ხელნაწერთა აღწერილობებში დაცული ჩვენთვის საინტერესო ტექსტების შემცველი ხელნაწერები. საერთო ჯამში დაგროვდა ათეულობით სომხური ხელ-

[1] ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, *S კოლექცია,* ტ.II, გვ. 26-30.
[2] იქვე, გვ. 28.
[3] იქვე, გვ. 29.

ნაწერი, რომელთაგანაც უნდა შეგვერჩია ქართული თარგმანების სავარაუდო დედნები.

ნიკოლოზ ქიზიყელის თარგმანის სათაური და დასაწყისი ასეთია: ***„დასაბამი და წინადადება წიგნთა, რომელი ითქმის ელინთამებრ პერიარმენიას, ხოლო ქართველთამებრ განმარტებისათვის, წარმოდებული უფროსად ბრძნისა არისტოტელისა მიერ, თარგმანებული და განმარტებული დავითის მიერ არმანთა ფილოსოფოსისა. პრაქსისი პირველი. სიტ. პირველად ღირს არს დადებად.“*** თარგმანის ბოლო წინადადებაა: ***„ყოველსა ადგილსა ისწავა სიბრძნისმოყვარემან საჴმართათჳს მეცნიერებისა დათესვა თჳსთათვს მსმენელთა.***“

ფილიპე ყაითმაზაშვილისა და დოსითეოზის თარგმანის სათაური და დასაწყისი ასეთია: ***„შემოკლებითი ახსნა პერი ერმენიასის წიგნთა“.***

სომხური ხელნაწერების აღწერილობების მიხედვით, ვფიქრობთ, რომ გამოიკვეთა ქართული თარგმანების იდენტური სომხური წყაროების შემცველი ხელნაწერები. ნიკოლოზ ქიზიყელის თარგმანის სომხურ დედანს უნდა წარმოადგენდეს რამდენიმე ხელნაწერში დაცული სომხური ტექსტი. ყველაზე ადრეული მათ შორის არის ერევნის მატენადარანის №1500 ხელნაწერი, მხითარ აირვანეცის ცნობილი კრებული, გადაწერილი ვინმე სტეფანოზის მიერ 1283 წელს. ბიბლიურ წიგნებთან და სხვა ფილოსოფიურ შრომებთან ერთად ამ კრებულში დასტურდება პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნისა“ და იოანე პეტრიწის კომენტარების სიმეონ პღინძაჰანქელის მიერ ქართულიდან სომხურად შესრულებული თარგმანი. ხელნაწერში 1168v – 1184v-ზე „პერი ერმენეიას“ კომენტარების ტექსტია წარმოდგენილი, რომელსაც ასეთი სათაური აქვს: Սկիզբն եւ նախադրութիւն գրոցն որ ասի յունաց Պէրիարմենիաս եւ հայէրէն Յաղաքս մեկնութիան արարեալ ի մեծի իմաստնոյն Արիստոտելէ Թարգմանեալ ու մեկնեալ ի Դաւթէ Ներզինացոյղ სომხური ტექსტის ბოლო ფრაზა არის: Քանզի ամենայն ուրէք սովորեց իմաստասերս յաղագս պիտանցուին գիտութիւն սերմանել իւրոց լսողաց. როგორც ვხედავთ, ნიკოლოზის ქართულ თარგმანსა და აღნიშნულ სომხურ ხელნაწერს შორის სრულ მსგავსებას აქვს ადგილი. სომხური №1500 ხელნაწერის ანალოგიური ვითარება დასტურდება კიდევ რამდენიმე სომხურ ხელნაწერში. ესენია მატენადარანის შემდეგი ხელნაწერები: № 926 (XVIII ს.), 201v-207; № 1647 (XIII ს.), 141v-262r. სომხური კომენტარების ამ ტექსტთან დაკავშირებით ყველაზე საინტერესო სურათი ვენის მხითარისტთა საზოგადოების № 112 ხელნაწერში (XIV –XV სს.) გვაქვს. ტექსტი სამ სვეტად არის ნაწერი. 112r-ის პირველ სვეტში წერია: “նախ արժան է դնել զինչ անուն եւ զինչ բայ եւն. მეორე სვეტში წერია: Մեկնութիւն Ամիլախոսի ասացեալ Ճառեցավ մէզ երբեմն եթէ ամենայ բանական իրողութեան այսորիկ ակնկալութիւնը; მესამე სვეტში წერია: Կարծիցին ոմանք. საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს ვენის ხელნაწერში „პერი ერმენეიას“ კომენტარე-

ბის ავტორად ამელახოსის მითითება. სწორედ ამ ხელნაწერზე დაყრდნობით მიიჩნევს ი. მანანდიანი „პერი ერმენეიას“ კომენტარების მთარგმნელად ამელახოსს. ამჯერად, ჩვენთვის ერთი მიშვნელოვანი საკითხია საყურადღებო – გავიხსენოთ, რომ პროკლე დიადოხოსის შრომაზე იოანე პეტრიწის კომენტარების ავტორად სომეხი მთარგმნელი, სიმეონ პღინძაჰანქელი, თავის ანდერძში სწორედ ამელახოსს ასახელებს (მატენადარანის № 1500, 1121v). ვენის სომხური № 112 ხელნაწერის მიხედვით „პერი ერმენეიასა“ და „კატეგორიების“ ენობრივ-სტილისტური, ტერმინოლოგიური შესწავლა და პროკლე-პეტრიწის ქართულ თარგმანებთან მათი შედარება მომავლის საქმეა, რომელიც უაღრესად საყურადღებოა ქართულ-სომხური ტექსტების ურთიერთმიმართებისა და მათი წარმომავლობის რეალური სურათის დასადგენად.

ფილიპე ყაითმაზაშვილისა და დოსითეოზის თარგმანების წყარო ერევნის მატენადარანის შემდეგ ხელნაწერებშია საძიებელი: №1699 (XVI –XVIIსს.), № 2652 (1771 წ.), №1648 (XVIII ს.), №2652 (1771 წ.). ვარაუდი დაყრდნობილი გვაქვს იმ ფაქტზე, რომ როგორც ქართული თარგმანი, ისე სავარაუდო სომხური წყაროს დედანი იწყება სიტყვებით: **„შემოკლებითი ახსნა პერიერმენეიასის წიგნთა“** – Նորին Յովհաննու Ռրոտնէցոյն Համարոտ լուծմունք Պէրի Արմէնիաս գրոցն ի Գրիգորէ աշակիրտէ.

საბოლოოდ ვიტყვით, რომ ქართულ-სომხურ ლიტერატურულ ურთიერთობათა ისტორიაში არისტოტელეს ფილოსოფიურ-ლოგიკური თხზულების „პერი ერმენეიასა“ და მისი კომენტარების კვლევის ამ ეტაპზე გამოვლინდა მთელი რიგი სიახლეები ქართული თარგმანების სომხურ დედნებთან მიმართების თვალსაზრისით. წინასწარი დაკვირვებების სახით წარმოდგენილ ჩვენს მოსაზრებებს საბოლოო სახე მიეცემა ხელნაწერთა საფუძვლიანი ტექსტოლოგიური შედარების შედეგად.

დამოწმებული ლიტერატურა

კეკელიძე, *ქართული ლიტერატურის ისტორია* = კეკელიძე კ., *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტ. I, თბილისი, 1980.

რაფავა, *პორფირი ფინიკიელის „ხუთნი ჴმანი“* = რაფავა მ., პორფირი ფინიკიელის „ხუთნი ჴმანი“ ქართულ მწერლობაში, *მრავალთავი VI,* 1978.

ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, *Q კოლექცია,* ტ. II = *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, Q კოლექცია,* შედგენილია და დასაბეჭდად დამზადებული თ. ბრეგაძის, თ. ენუქიძის, ნ. კასრაძის, ელ. მეტრეველის, ლ. ქუთათელაძის და ქრ. შარაშიძის მიერ, ილ. აბულაძის რედაქციით, ტ. II, თბილისი, 1958.

ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, *S კოლექცია,* ტ. II = *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზო-*

გადოების S კოლექცია, შედგენილია ა. ბაქრაძის, თ. ბრეგაძის, ე. მეტრეველისა და მზ. შანიძის მიერ, ელ. მეტრეველის რედაქციით, ტ. II, თბილისი, 1961.

Ածանուն Մեկնութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտէլի = *Ածանուն Մեկնութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտէլի,* Ս. Պ. Լալաֆարյան, Վ. Կ. Չալոյան; Խմբագիր՝ Վ. Կ. Չալոյան; Թարգմանիչ՝ Ս. Ս. Արևշատյան, Երեվան, 1961.

Մատենագրութիւնք = Կորիւն վարդապետի, Մամբրէի վերծանողի եւ Դաւթի Անյաղթի, *Մատենագրութիւնք*, Վէնէտիկ, 1833.

Аревшатян, *Формирование философской науки* = Аревшатян С., *Формирование философской науки в древней Армении (V-VI вв.),* Ереван, 1973.

Манандян, *Грекофильская школа* = Я. Манандян, *Грекофильская школа и этапы ее развития,* Вена, 1928.

Conybeare, *Anecdota oxoniensia* = Conybeare Fr.C., *Anecdota oxoniensia*. A collation with the ancient armenian versions of the greek text of Aristotle's Categories de interpretatione, de mundo de virtutibus et vitiis and of Porphyry' introduction by Fr.C.Conybeare. Oxford, 1892.

გამოყენებული ხელნაწერები:

A 535; A 1301; A 1415; S 278; S 2563; H 1012; H 1750; H 2273; ლიტერატ. მუზეუმის № 12885 (1769 წ.).

Mat. 926 (201v-207); Mat. 1647 (141v-262r.)

Maia Raphava
Korneli Kekelidze Georgian National Centre of Manuscripts

Georgian-Armenian literary relations in the 18th century

(Preliminary observations on Aristotle's *Peri Hermeneias* and the Georgian translations of its commentaries)

Summary

One of the literary works translated in the 18th century from Armenian to Georgian is Aristotle's philosophical work 'Peri Hermeneias' and its commentaries. The work was translated by Zurab Shanshovani with the help and support of Vakhushti Batonishvili in Moscow in 1738. There are commentaries of *Peri Hermeneias* in Georgian which were also translated from Armenian by the famous Armenian, P'ilipe Kaitmazashvili. Dositheos Nekreseli colaborated with him on style and language. Their translation of the commentaries is preserved in several manuscripts. While researching the Georgian manuscripts, another version of *Peri Hermeneias* commentaries was found. This translation also appeared to be made from Armenian by Nikoloz Kizikishvili, a person working in the educational centres of Tbilisi and Telavi. The second version of the translated commentaries are also preserved in several manuscripts.

By comparing the Georgian texts with the descriptions of the Armenian manuscripts, it became apparent that they have different sources of the original Armenian manuscripts. According to preliminary observations, Nikoloz Kizikishvili's source is John Vorontsetsi' (14th c.) commentaries. Philipe Kaitmazashvili and Dositheos Nekreseli rely on Grigol Tatevatsi's (student of John Vorotnetsi) abbreviated commentaries.

Fr. Charles Renoux
Abbaye d'En Calcat
Dourgne, France

LE LECTIONNAIRE GÉORGIEN PALIMPSESTE N/ SIN.GEORG 55 (X^e^-XI^e^ s.): UNE VISÉE CHRISTOLOGIQUE

Les textes palimpsestes albaniens sous-jacents aux manuscrits géorgiens N/Sin. geo.13 et N/Sin.geo.55 (X^e^-XI^e^ siècles) du Couvent Sainte-Catherine au Sinaï, dont nous devons le décryptage, l'édition et la présentation à MM. Z. Aleksidzé, J. Gippert, W. Schulze et J.P. Mahé[1], offrent un document inconnu qui a trait à la prière liturgique de l'Église Albanienne du Caucase.[2] À travers le désordre des textes bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament des dix sections palimpsestes du manuscrit géorgien N/Sin.geo.55[3], très lacunaires et indépendantes les unes des autres, apparaît, en langue albanienne du Caucase, un *Lectionnaire* liturgique clairement originaire de la liturgie grecque de la Ville Sainte des années 450-614.[4]

Dans sa forme originelle, avant que ses textes n'aient été bouleversés et mutilés, ce document reflétait un authentique *Lectionnaire* liturgique hiérosolymitain, de type géorgien[5], traduit du grec, délesté des noms de lieux jérusalémites sans intérêt en Albanie, et élargi à quelques péricopes qui lui sont propres; on l'appellera ici *Le Lectionnaire albanien originel*. Un livre rituel caractéristique de la prière spécifique de l'Église albanienne du Caucase est ainsi révélé par les feuillets palimpsestes du manuscrit géorgien N/Sin.geo.55 conservé au Couvent Sainte-Catherine du Sinaï.

---

[1] *Monumenta palaeographica Medii Aevi*, *Series Ibero-Caucasica*. Volume. I-III : *The Caucasian Albanian palimpsest of Mt. Sinai*, edited by J. Gippert, W. Schulze, Z. Aleksidze, J.-P. Mahé, Turnhout (Brepols), 2008-2010); désormais *The Caucasian Albanian palimpsest of Mt. Sinai*, avec l'indication du volume.

[2] Avant la découverte et le décryptage de ces deux palimpsestes, rien n'était connu de la prière de l'Église Albanienne du Caucase disparue, laquelle aurait été christianisée à partir de la fin du Ier siècle (cf. *The Caucasian Albanian palimpsest of Mt. Sinai*, volume I, p. X-XV) .

[3] Il ne sera pas question ici du palimpseste du ms géorgien N/Sin.geo.13, *l'Évangile de Jean*, qui n'a pas été déconstruit et morcelé comme celui du N/Sin.geo.55 (P 234:p. 548).

[4] Dans les pages qui suivent, nous partons des conclusions de l'exposé publié sur ces textes palimpsestes dans la Patrologia Orientalis en 2012; voir référence précédente.

[5] C'est à dire selon l'édition et la traduction latine de Tarchnischvili désormais LG.

Pourquoi ce *Lectionnaire albanien originel* est-il arrivé jusqu'à nous, sa structure originelle déconstruite au profit de dix sections de textes, indépendantes les unes des autres et composées de psaumes et de péricopes privés de l'indication de la fête et de la date où ils étaient employés? Copier un texte aussi long qu'un *Lectionnaire* liturgique, en supprimer l'ordonnance originelle et grouper différemment ses textes, serait-ce une entreprise tout à fait gratuite ou fantaisiste? Le confectionneur de ce puzzle avait-il en tête un projet? Même s'il paraît téméraire de penser avoir trouvé le sésame de cette compilation sans ordre de textes bibliques, il convient cependant de se poser la question suivante : une affirmation christologique, non polémique, serait-elle engagée à travers psaumes et péricopes bibliques de ce document, originairement *Lectionnaire* liturgique de l'Église albanienne du Caucase, et accessible désormais uniquement dans le magma de textes palimpsestes du manuscrit géorgien N/Sin.geo.55 du Couvent du Sinaï?

L'examen des psaumes attestés dans ce document, tentative de répondre à la question précédente, est effectué selon l'ordre où ils apparaissent dans le volume II du *Caucasian Albanian palimpsest of Mt. Sinai*[1]. Il sera suivi de celui des péricopes pauliniennes précédant les lectures évangéliques. Pour chacun de ces textes, psaume ou péricope, le sigle P 234 renvoie aux recherches, non reprises ici, qui ont été publiées en 2012 dans la Patrologia Orientalis.[2] Les textes du palimpseste, les allusions à ses psaumes et à ses péricopes, ainsi qu'à d'autres citations bibliques, sont mis en italique.

Les psaumes des dix ensembles palimpsestes du manuscrit N/Sin.geo.55

Les psaumes mentionnés dans le palimpseste du N/Sin.geo.55 sont de deux sortes: soit le psaume du début de la liturgie eucharistique, soit le psaume (psaume-alleluia) précédant immédiatement la lecture évangélique à laquelle il est lié historiquement, rituellement et thématiquement.[3]

I. Psaumes du premier ensemble du palimpseste[4]

1. Évangile de la Croix, *Alleluia, Psaume 96,1. Le Seigneur règne, que la terre exulte*[5] (voir P234: p. 549 et 578-583). Celui qui règne sur tous les éléments de l'univers, selon le Psaume 96, est aussi *le Fils de l'homme* qui viendra *sur les nuées du ciel avec beaucoup de puissance et de gloire,* indique la péricope évangélique Matthieu 24: 29-35 qui succède au Psaume 96 dans le palimpseste du N/Sin.geo.55. Le confectionneur du palimpseste a tenu à compléter la vision de puissance et de gloire

[1] Voir supra, la première note.
[2] P 234.
[3] P 234: p. 582, note 24.
[4] Cf. P 234: p. 549.
[5] La traduction des textes bibliques est celle, courante, du Psautier et du Nouveau Testament en français.

que donnent de Dieu ces deux textes, en écrivant en marge de la lecture Matthieu 24, 29-35, et à son sujet, Évangile de la Croix, alors que la péricope matthéenne n'a rien pour faire penser qu'elle ait été lue lors d'une fête concernant la Croix.[1] Le Seigneur *qui règne* est *le Fils de l'homme*, un humain qui a été mis en *Croix*. Aussi, pour inscrire pareille vision dans les textes, il était nécessaire de remplacer le Psaume 95:1 de caractère laudatif, *Chantez au Seigneur,* attesté dans le LA et le LG (voir P234: p. 578-583), par le Psaume 96: *le Seigneur qui règne garde les âmes de ses saints, il les délivrera de la main du pécheur* (Ps 96:10). La figure du Christ-Sauveur, Dieu et homme, est ainsi évoquée typologiquement par le Psaume 96 et les textes qui l'accompagnent : le *Seigneur de puissance et de gloire qui règne* sur l'univers, *Fils de l'homme*, est ordonné au salut des âmes par *la Croix.*

2. Évangile ... *Psaume 123:1- Si le Seigneur n'avait été en nous.* Second psaume du premier ensemble du palimpseste sous-jacent au manuscrit géorgien N/Sin.geo.55, le Psaume 123 précède immédiatement la lecture de Luc 1: 57-80, la naissance de Jean-Baptiste, péricope lue, contrairement à l'ordre des événements évangéliques, après celle de la naissance de Jésus (Luc 2:1-7; voir P234: p. 549 et 587-591). Le Psaume 123[2], choisi au lieu du Psaume 88, 38 de la célébration de la Nativité de Jean-Baptiste le 24 juin dans le LG[3], rend grâces pour *la délivrance* qu'apporte le Seigneur - *si le Seigneur n'avait été en nous* -, alors que le Psaume 88, 38 ne fait de Lui *qu'un témoin qui est dans le ciel*. Notons aussi que l'interversion anormale des péricopes évangéliques, la naissance de Jésus placée avant celle de Jean-Baptiste, met en position prépondérante la personne du Christ conformément à la parole du Précurseur: *après moi vient un homme qui m'a dépassé* (Jn1:15). L'examen des textes suivants confirmera cette accentuation mise sur la personne du Christ et sur sa précellence.

II. Psaumes du deuxième ensemble[4]:

3. Évangile *des saints, Alleluia, Psaume 31: Bienheureux est celui dont la transgression est oubliée* (voir P 234: p. 549 et 595-597). Cet *Alleluia-psaume*, qui précède la péricope Matthieu 10: 16-22, intitulée Évangile des saints*,* est préféré au Psaume 106, 6 (*Alors ils crièrent vers le Seigneur dans leur tribulation…*) qui est celui du LG, où il est associé également à Matthieu 10, 16-22, pour la commémoraison des Martyrs palestiniens le 6 février.[5] En choisissant le Psaume 31 au lieu du Psaume 106,

[1] C'est plutôt l'évangile de Marc 15, 39-41 (Jésus mourant sur la croix), lu après celui de Matthieu 24, 29-35, qui orienterait vers une fête de la Croix.
[2] Il faut se rappeler que, dans l'antiquité chrétienne, le psaume précédant immédiatement la lecture évangélique, était chanté en entier.
[3] Cf. LG: n° 1060.
[4] Cf. P 234 : p. 549.
[5] Cf. LG: n° 211.

6 du 6 février, et en l'associant à Matthieu 10,16-22, le compositeur du palimpseste du N/Sin.geo.55 fait référence à *la miséricorde du Seigneur qui ne compte pas le péché* (Ps 31:2.10), et *qui sauve celui qui tiendra jusqu'au bout* (Matthieu 10: 21). La figure du Christ-Sauveur apparaît ainsi clairement dans la conjonction des deux textes liés l'un à l'autre, Psaume 31 et Matthieu 10, 21.

III. Troisième ensemble[1]:

4. Évangile de*s prophètes et des autels, Alleluia, Psaume 83- Que tes tabernacles sont aimés, ô Seigneur* (Psaume 83: 2*). Du saint Évangile de Matthieu* 5:17-20 (voir P234: p.550 et 602-603). Dans le LA comme dans le LG, ce n'est pas le Psaume 83 qui précède la péricope évangélique Matthieu 5:17-20 de la fête de l'Arche d'Alliance le 2 juillet, mais le Psaume 97 (ou 92[2]), psaumes de louange. Afin d'accorder le titre donné à la péricope évangélique de la fête du 2 juillet, Matthieu 5:17-20, Évangile des prophètes et des autels*,* l'auteur du palimpseste choisit, à la place de l'un des deux psaumes précédents, le Psaume 83:2 qui exalte l'Arche d'Alliance et l'autel: *Que tes tabernacles sont aimés.* La figure du Christ, qui n'est pas *venu abroger la Loi ou les Prophètes* (Matthieu 5:17-20), apparaît ainsi en celle des lieux rituels, *les tabernacles*, de la Loi ancienne (Psaume 83:2).

5. Évangile de la Transfiguration*, Alleluia, Psaume 41:7b - Je me souviens du pays du Jourdain, de l'Hermon et du mont Mizar. Du saint Évangile de Matthieu 17:1-5* (voir P234: p. 550 et 603-605). En remplaçant le Psaume 14:1 du LG[3] - *Seigneur, qui habitera dans ton tabernacle* - par le Psaume 41:7b, le rédacteur du palimpseste entend donner un environnement concret et localisé à la Transfiguration du *Fils bien-aimé du Père* que la péricope de Matthieu 17:1-5 laisse dans le vague : *sur une haute montagne*. *Jésus*, nommé trois fois dans le passage de Matthieu, *Fils bien-aimé du Père*, compagnon de Pierre, de Jacques et Jean, a bien été transfiguré en son corps, en un lieu précis.

L'intention de mettre en lumière la personne divine et humaine du Christ, de manière typologique avec des textes psalmiques du *Lectionnaire albanien originel* est manifeste, et cela d'autant plus que le verset psalmique choisi par le rédacteur du palimpseste précède, dans la célébration liturgique, la lecture évangélique, péricope de portée christologique par essence. À travers sa compilation de psaumes, puisés sans ordre dans la suite des feuillets du *Lectionnaire albanien originel,* le rédacteur du palimpseste travaillait, semble-t-il, à un projet théologique.

---

[1] Cf. P 234 : p. 550.

[2] Ps 97 dans le LA: p. 348-349, et 92 dans le LG :n° 1072 ; la divergence est dûe comme souvent à une confusion entre les deux chiffres arméniens ղէ, 97 et ղբ, 92.

[3] Cf. LG: n°1131 ; la fête de la Transfiguration n'existe pas dans le LA antérieur à 439.

Un groupe de onze psaumes, dont quatre méconnaissables, insérés dans la section du palimpseste consacrée aux péricopes pauliniennes[1], reste à apprécier ; ils font preuve eux aussi du même mobile. Copiés les uns à la suite des autres et sans affectation liturgique, chacun d'entre eux a pour fonction d'ouvrir la célébration liturgique. Les voici, un à un, selon l'ordre numérique où ils se trouvent dans le palimpseste, avec pour la plupart une rubrique spécifique qui les introduit.

6. À *la fête des églises, lecture du Psaume 25:8 - Seigneur, j'ai aimé le séjour de ta maison* (*et le lieu où réside ta gloire*). Ce psaume est choisi, non pour commémorer la dédicace des basiliques de Jérusalem le 13 septembre 335, laquelle est explicitement visée au n° 11 suivant, mais en vue de la consécration de simples églises pour laquelle le LG prévoit effectivement ce psaume[2] (voir P 234: p. 551 et 648-649). Le rédacteur du palimpseste du manuscrit N Sin 55 connaît donc, dans sa forme géorgienne[3], le *Lectionnaire albanien originel* antérieur à la destructuration qu'il y opère en vue de son projet théologique. *La gloire du Seigneur* demeure dans les églises et chacun peut aimer y *séjourner* (Psaume 25). C'est bien la *Seigneurie* du Christ *de gloire* qu'entend désigner le rédacteur du palimpseste en évoquant *le Seigneur* du Psaume 25, et les titres donnés aux quatre psaumes suivants mentionnent implicitement ce Christ glorieux à travers les miracles qu'il opéra en son humanité.

7. *Le psaume de l'aveugle 35: En ta lumière nous verrons la lumière* (Psaume 35:10). La rubrique, *Le psaume de l'aveugle* (*Psaume*) *35,* (voir P234: p. 551 et 643-649), évoque la péricope de la liturgie jérusalémite du sixième samedi du Temps pascal[4], la guérison de l'aveugle-né par le Christ (Jean 9:1-38) qui proclame, lorsqu'il accomplit ce miracle: *Je suis la Lumière du monde.*[5] L'auteur du palimpseste met ainsi au défi l'ordre numérique des psaumes et la suite normale des samedis du Temps pascal, puisque le Psaume 35 du sixième samedi de cette période liturgique a la prépondérance sur le suivant, le Psaume 6, *psaume du faible* du deuxième samedi après Pâques (n° 8). Ce qui importe pour le confectionneur du palimpseste, c'est de mettre en valeur le titre que se donne le Christ lui-même dans la péricope Jean 9:1-38 du *Lectionnaire Albanien originel* qu'il défait: *Je suis la Lumière du monde.* L'un des attributs de la personnalité humano-divine du Christ, auquel le Prologue johannique a accordé la première place,[6] est ainsi manifesté.

8. *Le psaume du faible* (Psaume) *6*: *Aie pitié* de moi, Seigneur, car je suis *faible* (Psaume 6:3), fait suite immédiatement au psaume 35 qui précède dans le palimpseste.

---

[1] Cf. P 234: p. 551-552.
[2] Cf. LG: n°1554.
[3] Le ms géorgien Paris 3, témoin de la situation liturgique à la fin du VIIIe siècle, indique cette lecture (LG: n°1554); le ms de Lathal, situation liturgique antérieure à 614, est lacunaire.
[4] Cf. P 234: p. 643, note 27.
[5] Jean 9: 5.
[6] Cf. Jean 1: 9.

Le psaume *6* renvoie à liturgie du deuxième samedi du Temps pascal dans le LG,[1] la guérison du paralytique en Jean 5:1-23 (voir P 234:p. 551 et 642-647). Avec ce psaume 6, un exemple est donné à nouveau d'un choix de l'auteur du palimpseste qui ne tient compte, ni de l'ordre numérique des psaumes, ni de celui du calendrier liturgique : il passe, en effet, du Psaume 35 du sixième samedi du Temps pascal au Psaume 6 du deuxième samedi. Ce qui prime à ses yeux, avec le choix du Psaume 6, c'est d'inscrire en son projet la figure miséricordieuse du Christ qui, en guérissant le paralytique, *fait ce que fait le* Père,[2] nette affirmation de son agir humano-divin.

9. *Le psaume du bon pasteur: Le Seigneur est mon berger, je ne manquerai* (*de rien*), (Psaume 22: 1[3]). Employé de nombreuses fois dans le LA et le LG, et par conséquent aussi dans le *Lectionnaire albanien originel* (voir P 234: p. 649), le compositeur du palimpseste donne de la personne du Christ, avec ce psaume, l'image du Pasteur que *le Père connaît et qui connaît le Père,*[4]*car ils sont un*[5]. Affirmation voilée de la divinité du Christ.

10. *Le psaume des tentations… du Seigneur. Psaume 28:3. Psaume 18, leur lignée s'en est allée par toute la terre.* Est-ce le Psaume 28: 3 ou le Psaume 18 qui répondrait à l'indication de la rubrique: *Le psaume des tentations… du Seigneur*? (voir P234: p. 640, et 650). Il est préférable de ne pas s'attarder à cette indication rubricale et aux Psaumes 28: 3 et 18 qui l'accompagnent en raison des lacunes importantes qui affectent ici le palimpseste.

11. Le dernier psaume du groupe psalmique est précédé de la rubrique suivante: *Lecture à la fête des églises*, *fête de la sainte Croix et des églises. Psaume avec refrain, 25: Seigneur, j'ai aimé le séjour de ta maison* (*et le lieu où réside ta gloire, Psaume 25:8* ; voir P 234: page 640 et 655-656). Avec cette rubrique, le rédacteur du palimpseste du manuscrit N Sin 55 reprend ce qu'il avait écrit avant le premier psaume de l'ensemble psalmique (voir supra n°6), en l'enrichissant de l'indication « *Fête de la sainte Croix et des églises* ». Si cette rubrique rappelle la solennité jérusalémite des 13-14 septembre 335, il faut remarquer que l'auteur du palimpseste, voire peut-être même auparavant le traducteur du *Lectionnaire de Jérusalem* du grec en albanien, lui impose deux soustractions : d'abord quant aux églises dont il tait le nom, car les désignations suivantes, *Lieux saints de Jérusalem*, *la Sainte-Anastasis, le Martyrium* et *Sion,* sont bien mentionnées par les *Lectionnaires arménien et géorgien de Jérusalem*[6] ; puis en second lieu sont omises aussi les dates commémoratives, 13-14 septembre, de la *fête des églises*, Dédicace en 335 des Lieux Saints jérusalémites,

[1] Cf. LG: n° 790.
[2] Jean 5:19, verset de la péricope Jean 5:1-23, lue dans LG:n° 795, avec le Psaume 6.
[3] Au psaume 22:1, succèdent quatre versets de psaumes non indentifiables.
[4] Jean 10: 15.
[5] *Idem*, 10: 30.
[6] Cf. LA: p. 360-363, et LG : n°s 1234-1247.

dates que connaissait le *Lectionnaire albanien originel*[1]. Ces précisions de lieu et de temps, nécessaires pour situer toute célébration, n'importent pas au confectionneur du palimpseste. Dans sa rubrique introductive, il insiste sur l'appellation «églises», trois fois déclinée et sur « *la sainte Croix »,* deux symboles du Christ, comme l'explicitent les trois textes conclusifs de cette section étiquetée à nouveau comme « *fête de la sainte Croix et des églises »*: Psaume 25: 8, *Seigneur, j'ai aimé la beauté de ta demeure,* psaume préféré au Psaume 64, 2 du LA[2]*;* 1 Timothée 3:14-16, *la maison de Dieu qui est l'Église du Dieu vivant … manifesté dans la chair… emporté dans la gloire*; Éphésiens 5:25-29, … *maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église.*

Pareil recours à des psaumes, susceptibles d'orienter leur lecteur en direction d'une interprétation christologique, laisse entendre que le rédacteur du palimpseste avait un projet en tête. L'évaluation des péricopes pauliniennes suivantes fait apercevoir la même intentionnalité : présenter la divinité et l'humanité de la personne du Christ, uniquement à l'aide de textes bibliques pauliniens, genre littéraire qui ne lui est pas personnel, on le verra en conclusion.

Les péricopes pauliniennes palimpsestes du manuscrit géorgien N/Sin.geo.55

De nombreuses péricopes pauliniennes figurent dans les quatre dernières sections du palimpseste. Nous nous arrêterons seulement à la neuvième section dans laquelle dix-huit de ces lectures pauliniennes à but liturgique sont à l'état pur, sans être amalgamées avec d'autres textes bibliques. Là encore, comme pour la section précédente des psaumes, ces dix-huit textes sont copiés en continu les uns à la suite des autres. Leur affectation liturgique est indiquée sept fois par une rubrique, inscrite seulement dans la marge du palimpseste, et non au début de la lecture comme cela est la norme dans les lectionnaires anciens. Nous allons revenir sur cette indication rubricale marginale.

12. *Lecture de l'Épître aux Romains de l'apôtre Paul 8: 9-27* (voir P 234: p.552 et 660-661) : *Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous…* Sous cette forme, cette péricope est absente du LG, mais le compilateur du palimpseste a pu s'inspirer des trois lectures qui l'englobent: Romains 8:2-11; 8:10-18 et 8:18-27[3], lesquelles figuraient dans le *Lectionnaire albanien originel* de type géorgien qu'il déconstruit et où apparaît plusieurs fois le nom du Christ. Dès la première péricope du troisième ensemble du palimpseste, l'intention de son auteur fait surface.

13. *Lecture des saints. Lecture de la Première Épître de Paul aux Corinthiens* (il s'agit en fait de *2 Corinthiens*) 4:7-18 (voir P 234: p.552 et 660- 661): *Nous*

[1] Cf. P 234: p. 702.

[2] Cf. LA: p. 360-361: À toi, Dieu, convient la louange en Sion…. *en* Jérusalem. C'est vraisemblablement l'allusion à Sion et à Jérusalem qui a provoqué, et cela dès la réalisation du *Lectionnaire albanien originel*, le choix d'un psaume topographiquement neutre, cf. P314: p. 573.

[3] Cf. LG: nos 1692c, 393 et 1478.

portons toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps. Cette lecture désignée en marge du palimpseste comme *Lecture des Saints* est attestée dans le LG, n° 1480, où elle est précédée d'un psaume au choix.[1] Le titre de la péricope, *Lecture des Saints,* que l'auteur du palimpseste va reprendre plusieurs fois par la suite, renvoie à des listes de péricopes bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament classées sous divers noms de *saints* - Apôtres, Prophètes, Martyrs, Hiérarques, Justes, Rois-, dans lesquelles les célébrants trouvaient les textes nécessaires pour la célébration de saints qui n'avaient pas de canon en propre.[2]

14. *Lecture des saints. Lecture de la Première Épître aux Corinthiens de l'apôtre Paul* (il s'agit de *2 Corinthiens*) 5:1-10 (P 234: p. 552 et 661-662): *Tous… nous devons être mis au jour devant le tribunal du Christ…* Intitulée en marge *Lecture des saints,* cette péricope n'existe ni dans LA ni dans LG. Elle a donc pour origine soit l'auteur du *Lectionnaire albanien originel*, soit le confectionneur du palimpseste intéressé par ce texte de 2 Corinthiens 5: 1-10 qui présente le Christ comme Juge.[3]

15. *Lecture de l'Épître aux Romains de l'apôtre Paul* 12: 1- 17a (P 234: p. 552 et 662): *Nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ…*Cette péricope n'existe ni dans LA ni dans LG. Le texte a donc été choisi soit par le rédacteur du *Lectionnaire albanien originel*, soit par le compositeur du palimpseste; la présence de ces versets dans le document dénote une intention de la part de son auteur: il voit la personne du Christ se profiler dans les croyants.

16. *Lecture des saints. Lecture de la Première Épître aux Corinthiens de l'apôtre Paul* 15: 51-58 (P 234: p. 552 et 662-663): *Tous nous serons transformés…*La péricope n'existe sous cette forme ni dans LA ni dans LG. Un supplément de péricopes du LG: n° 1521 *Dc,* contient cependant une lecture de 1 Corinthiens 15: 50-57. En faisant commencer la péricope par le verset 15:51 au lieu du verset 15:50, le confectionneur du palimpseste introduit son texte par: *Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés*, incipit impliquant notre résurrection dépendante de celle du Christ.

17. *Lecture des saints. Lecture de l'Épître aux Romains de l'apôtre Paul,* 8: 28-39, P234: p. 663). La péricope est attestée dans LA et LG (voir P 234: page 552 et 663): *Le Christ Jésus qui est mort, qui est ressuscité, qui est à la droite de Dieu.*

18. *Lecture des apôtres. Lecture de l'Épître aux Hébreux de l'apôtre Paul*, 11: 32-40 (P 234:p. 552 et 663-665). *Les uns se sont laissé torturer, refusant leur délivrance*

---

[1] Cf. LG: n° 1475 ; six psaumes sont au choix : psaumes 115, 67, 33, 144, 15 et 100 (cf. LG: 1475).

[2] Voir LG: n° 1433-1559. Les titres de ces catégories de saints figurent dans le manuscrit du *Lectionnaire de Lathal*, témoin de la situation liturgique jérusalémite antérieure à 614.

[3] La même alternative se présentera plusieurs fois (n^{os} 14, 15, 16, 19 et 21) : puisque le *Lectionnaire albanien originel* a été composé à partir d'un *Lectionnaire* grec de Jérusalem de forme géorgienne (où subsistent parfois des formes plus anciennes du LA), les textes du *Lectionnaire albanien originel* et du *palimpseste* inconnus du LA et du LG ont un auteur albanien pour origine.

dans l'espoir d'un bien meilleur, la résurrection. La péricope, désignée ici comme *lecture des apôtres* selon la glose marginale, n'a jamais cette utilisation pour les sept fêtes d'apôtres du LA et du LG où elle figure. La *résurrection* mentionnée en Hébreux 11: 35, renvoie la résurrection des apôtres à celle du Christ, un *bien meilleur.*

19. *Lecture de la Première Épître aux Thessaloniciens de l'apôtre Paul,* 2: 5b-12 (P 234: p. 552 et 666): … *apôtres du Christ… Dieu qui vous appelle à son Royaume et à sa gloire.* La péricope n'existe ni dans LA ni dans LG. Ces versets ont été choisis par le rédacteur du *Lectionnaire albanien originel* ou le confectionneur du palimpseste et renvoient leur lecteur au Royaume du Christ glorieux.

20. *Lecture des apôtres et des prophètes. Lecture de la Première Épître aux Thessaloniciens de l'apôtre Paul* (il s'agit de 2 Thessaloniciens), 13-3, 1-3a (P 234: p. 552 et 666-667): … *par notre prédication de l'Évangile, vous faire acquérir la gloire de notre Seigneur Jésus Christ.* La lecture est inconnue du LA, mais LG (n° 1654) contient une péricope 2 Th. 2, 13-3, 5. L'auteur du palimpseste termine sa copie en 2, 13-3, 1-3a : *le Seigneur est fidèle, Il vous affermira et vous préservera du Mauvais*, plutôt qu'en 2 Th. 2: 13-3, 5 du LG. Il se polarise ainsi sur le rappel de la fidélité du Christ.

21. *Lecture des Saints-Quarante. Lecture de l 'Épître aux Hébreux de l'apôtre Paul,* 12:1-5a (P 234: p. 552 et 667-668): *Ayons les yeux sur Jésus qui a souffert la croix… et qui siège désormais à la droite du trône de Di*eu. La péricope n'existe ni dans LA ni dans LG ; elle a donc pour auteur soit le rédacteur du *Lectionnaire albanien originel*, soit le compositeur du palimpseste. Ce dernier a choisi ce passage d'Hébreux pour les versets qui invitent à *fixer les yeux sur l'auteur et le consommateur de la foi, sur Jésus Christ qui a souffert la croix et siège désormais à la droite du trône de Dieu.*

22. *Hébreux 2… 14b-18*[1] (P 234: p. 552 et 668-669). L'incipit lacunaire laisse entendre que la péricope avait le début du verset 2, 14: *Puis donc que les enfants avaient en partage une nature de sang et de chair, il en a pris lui aussi une toute semblable*. Cette lecture du 9 mai dans le LA, mémoire des enfants de Bethléem massacrés par Hérode, est placée dans le palimpseste avant celle du 6 janvier (n° 22 suivant), fête de l'Épiphanie. C'est l'affirmation de la nature humaine du Christ qui a la précellence pour le confectionneur du palimpseste.

23. *Lecture de l'Épiphanie. Lecture de l'Épître à Tite de l'apôtre Paul 2: 11-15* (P 234: p. 552 et 669-670): Car *la grâce de Dieu s'est manifestée… dans l'attente de la manifestation glorieuse de notre grand Dieu et Sauveur, le Christ Jésus.* Cette péricope de la fête de l'Épiphanie, le 6 janvier du LA et du LG, est copiée indûment après celle du 9 mai, mémoire des Enfants de Bethléem massacrés par le roi Hérode.

[1] Une lacune a fait perdre la titulature habituelle.

Le compilateur effeuille les pages du *Lectionnaire albanien originel* en copiant les textes en accord avec son projet, mais sans s'intéresser aux dates.

24. *Lecture des Rois. Lecture de la Première Épître à Timothée de l'apôtre Paul 2: 1-7* (P 234: p. 552 et 670). *Il n'y a qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même*, *qui s'est donné en rançon pour tous.* La aussi, la péricope est soustraite aux dates que l'auteur avait sous les yeux en compulsant son *Lectionnaire Albanien originel*, traduction du *Lectionnaire de Jérusalem* : mémoire des empereurs Théodose le 19 janvier et de Constantin le 22 mai dans LA et LG[1]. Désignée en marge du palimpseste comme *lecture des rois*, elle figure parmi d'autres péricopes dans un *commun des rois* de caractère général et sans dates de l'un des manuscrits du LG, le Sinaï 37[2]. Le rédacteur du palimpseste lui a fait perdre ainsi son caractère historique et spécifique. Là aussi, c'est le texte qui l'intéresse : *l'unique médiateur, le Christ Jésus*.

25. *Lecture de l'Épître aux Hébreux 3: 1-6* (P 234: p. 552 et 670-671): *Frères saints, qui avez en partage une vocation céleste, ... considérez l'apôtre et le grand prêtre en qui nous faisons profession de croire, Jésus*… Destinée à des dédicaces d'églises dans les lectionnaires géorgiens anciens[3], cette lecture est ici sans affectation. C'est le texte de la péricope qui intéresse le confectionneur du palimpseste : l'affirmation de la foi dans le grand prêtre, Jésus.

26. *Lecture de supplications. Psaume avec refrain 66*: *Que Dieu aie pitié de nous* (Psaume 66: 2). *Lecture de l'Épître aux Éphésiens de l'apôtre Paul 2: 4-8a* (voir P 234: p. 552 et 671-672). … *Dieu nous a fait revivre avec le Christ…car c'est par grâce que vous êtes sauvés. Avec Lui il nous a ressuscités et fait siéger dans les cieux, avec le Christ Jésus*….Cette péricope, qui n'existe pas dans LA et LG et provient donc d'un choix du compositeur du palimpseste N/Sin.geo.55, déploie une christologie développée.

27. *Lecture du prêtre Aaron et de l'Arche. Lecture de l'Épître aux Hébreux de l'apôtre Paul* 9:1-7 (P234: p. 553 et 673). Cette péricope est attestée dans la liturgie du LA et de LG pour la *fête de l'Arche d'Alliance à Qiryathiarim, le 2 juillet*[4]. Mais en omettant, ici comme ailleurs, date et localisation, et en intitulant Hébreux 9:1-7 *Lecture du prêtre Aaron et de l'Arche,* l'auteur du palimpseste fait une lecture typologique du sacerdoce du Christ qui, *seul a offert avec du sang* (Hébreux 9:7).

28. *Lecture de ceux qui espèrent. Lecture de l'Épître aux Thessaloniciens de l'apôtre Paul* (1 Thessaloniciens) *4:13-17*. *Si nous croyons que Jésus est mort et ressuscité, il en sera de même de ceux qui sont morts en Jésus, Dieu les réunira à*

[1] Théodose, 19 janvier, LA: p. 226-227, LG, n° 158 ; Constantin, 22 mai, LA: p. 336-337 et LG : n° 986.
[2] Cf. LG: n° 1523-1527.
[3] Cf. LG:n° 1373 et 1537.
[4] Cf. LA: p. 348-349; LG: n° 1225.

lui. Cette péricope de 1 Thessaloniciens est programmée pour la veille du dimanche des Palmes dans LA, mémoire de Lazare que Jésus ressuscita du tombeau (cf. P 234: p. 353 et 674).[1] Le compositeur du palimpseste du N/Sin.geo.55 voile cette référence historique et liturgique, pour en faire, par sa titulature, une *Lecture des croyants qui espèrent* la résurrection.

29. *Lecture de supplications. Lecture de l'Épître aux Hébreux de l'apôtre Paul 12:18-19a…27. Vous vous êtes approchés… de Jésus le médiateur de la nouvelle alliance, et de son sang purificateur* (cf. P 234: p. 553 et 675). Désignés en marge comme *Lecture de supplications,* ces versets sont attestés dans le LA pour le cinquième jour de l'Épiphanie[2], dans le LG pour la fête de la Transfiguration, le 6 août[3], pour le cinquième jour de la Dédicace[4], et de nombreux anniversaires de dédicaces d'églises. Dans le palimpseste, ils sont donc placés hors de leur place primitive, mais l'auteur du palimpseste y prolonge la thématique de la péricope précédente sur *Jésus le médiateur de la nouvelle alliance, Juge universel des âmes parvenues à la perfection.*[5]

CONCLUSION

Le rédacteur du palimpseste albanien sous-jacent au manuscrit géorgien N/Sin. geo.55 du Couvent du Sinaï n'avait pas pour but, disions-nous en 2012,[6] d'élaborer sur la base du *Lectionnaire albanien originel* un nouveau *Lectionnaire* pour son Église, ou encore de composer un *Manuel catéchétique* ayant pour objet une présentation ordonnée des vérités de la foi[7]. La lecture des vingt-neuf textes précédents, psaumes et péricopes pauliniennes distribués dans le palimpseste hors de tout ordre logique, confirme cette assertion, mais fait apparaître cependant en filigrane comme une visée théologique: affirmer les attributs de la personne divine et humaine du Christ, avec pour source unique les textes bibliques d'un *Lectionnaire albanien originel* reçu de Jérusalem entre 439 et 614,[8] mais supplémenté parfois de psaumes et de lectures propres au palimpseste. Démantelé en sa forme primitive, le *Lectionnaire albanien originel* est ainsi dépouillé de sa vocation liturgique et mis au service d'un dessein différent.

Copier de nombreux versets psalmiques et de longues péricopes bibliques, cela peut-il être, en effet, un travail purement gratuit de la part de l'auteur d'une si

[1] Ibidem, p. 254-255.
[2] Ibidem, p. 218-219.
[3] Cf. LG: n°1131.
[4] Ibidem, n° 1253.
[5] Cf. P234: p. 675. Les péricopes évangéliques du palimpseste N/Sin.geo.55 (cf. P 234: p. 549-550 et 578-628) ne se prêtent pas à un examen semblable à celui des lectures non-évangéliques, car elles sont destinées à des célébrations particulières, précisées par une rubrique introductive ; elles ont donc des textes qui leur sont adaptés.
[6] Cf. P 234: p. 709-711.
[7] Cf. P 234: p. 707-711.
[8] Ibidem, p. 694-699.

longue copie? Aussi est-il loisible de se demander, en raison des tensions existantes entre les Églises caucasiennes à la suite de Chalcédoine[1], si l'apologie du Christ qu'exhalent constamment les textes examinés ci-dessus n'est pas un rappel sommaire, pacifique et incontestable, des attributs de sa Personne divine et humaine. En effet, en se référant uniquement aux Écritures que vénèrent toutes les Églises, le rédacteur de cette copie dessine à grands traits, mais en désordre, l'image du Verbe fait chair. Il est le Christ-Sauveur, n^{os} 1 et 3; le Seigneur, le Seigneur des Puissances, n° 2 et 4 ; notre Espoir, n^{os} 5 et 11; il est la Gloire, n^{os} 6, 19 et 20 ; il est la Lumière, n° 7; le Miséricordieux, n° 8 ; le bon Pasteur, n° 9 ; le Christ-Jésus, mort, ressuscité, n^{os} 12, 17; il a pris une nature de chair et de sang en tout semblable à la nôtre, n^{os} 22 et 28; en son corps il a connu les souffrances de la mort, n° 13 ; il jugera le monde, n° 14; nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ, n°15 ; nous ne mourrons pas tous, tous nous serons transformés… la mort a été engloutie par notre Seigneur Jésus-Christ, n° 16; il siège désormais à la droite du trône de Dieu, n°21; grâce de Dieu manifestée… dans l'attente de la manifestation de notre grand Dieu et Sauveur, le Christ Jésus, n° 23 ; il est le Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même qui s'est donné en rançon pour tous, n^{os} 24 et 29; il est l'apôtre et le grand prêtre en qui nous faisons profession de croire, n° 25; grand prêtre qui seul a offert avec du sang, n° 27 ; avec Lui, il nous a ressuscités et fait siéger dans les cieux, n° 28.

L'accumulation de textes bibliques et non-bibliques s'enchaînant au service d'une doctrine n'est pas un genre littéraire nouveau à partir du V^{e} siècle: chaînes et florilèges fleurissent entre 451et 800[2]. Le compositeur albanien du palimpseste conservé dans le manuscrit géorgien N/Sin.geo.55 pouvait donc se servir des textes bibliques du *Lectionnaire albanien originel* qu'il avait en mains, livre sacré reconnu par tous, pour présenter la Personne du Christ-Dieu. Le regroupement de textes bibliques utilisés dans la liturgie, mais sortis de leur milieu normal, la célébration eucharistique, n'a de sens, semble-t-il, qu'en vue d'un projet théologique. Le florilège de Jean Damascène (693-751), les *Sacra Parallela,*[3] chaîne de passages bibliques précédant un texte patristique, pourraient fournir un exemple du but auquel travaillait l'auteur du palimpseste du manuscrit N/Sin.geo.55 en rassemblant des textes à valeur christologique et épars dans son *Lectionnaire albanien originel*.

Dans l'état actuel de ses dix sections lacunaires de textes bibliques, indépendantes les unes des autres, le palimpseste du manuscrit géorgien N/Sin.geo.55 du Couvent Sainte-Catherine du Sinaï laisse entrevoir clairement sa dépendance par rapport à un *Lectionnaire* grec de Jérusalem des années 439-614 traduit en albanien; c'est là l'un

[1] Cf. Aleksidze, Mahe, *The History of Caucasian Albania* , p. XVIII-XIX.
[2] Cf. Devreesse 1954: p. 176-189; Grillmeier 1990: p. 132-142.
[3] Cf. PG 95 et 96.

des intérêts principaux de ce document liturgique conservant la prière spécifique d'une Église disparue. Déstructuré, morcelé, et connu jusqu'à maintenant par dix ensembles fragmentaires, les textes bibliques de ce *Lectionnaire albanien* palimpseste offrent aussi de la Personne divine et humaine du Christ une apologie discrète, laquelle n'est sans doute pas étrangère aux discordes christologiques des V^e^-VII^e^ siècles.

BIBLIOGRAPHY

LA I = Lectionnaire arménien de Jérusalem, Ch. Renoux

LA II = Lectionnaire arménien de Jérusalem, Ch. Renoux

LG = M Tarchnischvili, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e^-VIII$_e$ siècle)*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, volumes 188-189 et 204-205, Louvain, 1959-1960. Lectionnaire géorgien de Jérusalem, M. Tarchnischvili

P 234 = Ch. Renoux, *Le Lectionnaire Albanien des Manuscrits Géorgiens palimpsestes N Sin 13 et N Sin 55, Essai d'interprétation liturgique*, Patrologia Orientalis, Tome 52, Fascicule 4, n° 234, Turnhout, 2012, 555-570.

Aleksidze, Mahé 2008 = The History of Caucasian Albania = Aleksidze Z. et Mahé J.P. , « The History of Caucasian Albania », *dans Monumenta palaeographica Medii Aevi, Series Ibero-Caucasica*. Volume 1, Brepols, 2008.

Devreesse 1954 = R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris, 1954, p. 176-189;

Grillmeier 1990 = A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, tome II/1, Paris, 1990, p. 132-142.

თამარ ოთხმეზური
კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

„რამეთუ ბერძულად ესრეთ არს“: ქართული ხელნაწერი წიგნის ელინიზაცია, XI-XII საუკუნეები

ქართულ სამეცნიერო ტრადიციაში XI საუკუნე ძველი ქართული მწერლობის განვითარების ახალ, განსაკუთრებულ ეტაპად – „ოქროს ხანად“ – არის მიჩნეული. ეს არის ქართველ ინტელექტუალთა მიზანმიმართული ორიენტაცია ბიზანტიაში მიმდინარე სააზროვნო პროცესებისაკენ, რაც განპირობებული იყო, ერთი მხრივ, საქართველოს პოლიტიკური კურსით კონსტანტინოპოლისაკენ, ხოლო, მეორე მხრივ, ბიზანტიაში მიმდინარე კულტურულ-საგანმანათლებლო პროცესებით, რომლებიც განსაკუთრებით მიმზიდველი აღმოჩნდა ქართველი მწიგნობრებისათვის. ბიზანტიური კულტურის ისტორიაში ეს არის მაკედონური, ხოლო შემდგომში კომნენური რენესანსის პერიოდი, რომელიც გულისხმობს აზროვნების კრიტიკული წესის დამკვიდრებას, საენციკლოპედიო ხასიათის ნაშრომების, სხვადასხვა სახის ლექსიკონებისა და კომენტარული ტექსტების გაჩენას, ინტერესს ანტიკურობის, სქოლასტიკის, ლიტერატურის თეორიის, კლასიკური რიტორიკისა და გრამატიკის მიმართ, ძველი ტექსტების გამოცემას სამეცნიერო აპარატით და მისთ. ცხადია, ამ პროცესებმა ასახვა ჰპოვა საქართველოს ფარგლებს გარეთ მდებარე სამონასტრო ცენტრებში მოღვაწე ქართველ მწიგნობართა საქმიანობაში.

ბიზანტიაში მიმდინარე ლიტერატურულ-მწიგნობრული პროცესებისაკენ სწრაფვა დაიწყო ათონის მთის ქართულ სალიტერატურო წრეში X საუკუნის ბოლოდან, XI საუკუნის 30-იანი წლებიდან მოყოლებული მოიცვა შავი მთა, რასაც 70-იან-80-იან წლებში მოჰყვა ამ რეგიონის სამწიგნობრო წრეში ახალი მიმდინარეობის, ელინოფილიზმის გაჩენა; ამ პროცესის საბოლოო შედეგი კი იყო XII საუკუნეში დასავლეთ საქართველოში ეროვნული საგანმანათლებლო ცენტრის, გელათის აკადემიის დაარსება, რომელიც თავისი კურიკულუმითა და სახელმძღვანელოებით ახლოს იდგა ბიზანტიური ტიპის მოწინავე სასწავლო ცენტრებთან.

ამ ეპოქის ქართველ მწიგნობართა მიზანი იყო, თავიანთი საქმიანობით მხარი აებათ და გატოლებოდნენ კიდეც ბიზანტიაში მიმდინარე სააზროვნო პროცესებს, რაც, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობდა იმ მწიგნობრული ხერხებისა და მეთოდების ათვისებას, რომლებითაც ამ პერიოდის ბიზანტიელი ინტელექტუალები მუშაობდნენ, ქართული სამწერლობო ტრადიციის გამდიდრე-

ბას ბიზანტიური მწერლობის მნიშვნელოვანი ძეგლებით, განსაკუთრებით იმ თხზულებებით, რომლებიც მანამდე არ ყოფილა ნათარგმნი ქართულად, რის შედეგადაც ქართულ ლიტერატურულ ტრადიციაში შემოვიდა ახალი ჟანრები. ხოლო შავ მთაზე წარმოშობილი ლიტერატურული მიმდინარეობა, ელინოფილიზმი, გულისხმობდა ზედმიწევნითი, ბერძნულთან დაახლოებული თარგმანების შექმნას, რასაც, თავის მხრივ, მოჰყვა ქართული ენის ელინიზაცია. ამ პროცესებმა თავისებური ზეგავლენა მოახდინა შუა საუკუნეების ქართული ხელნაწერი წიგნის სტრუქტურაზე – „ელინთამოყვარულებამ“ თავი იჩინა ქართულ ხელნაწერ წიგნშიც.

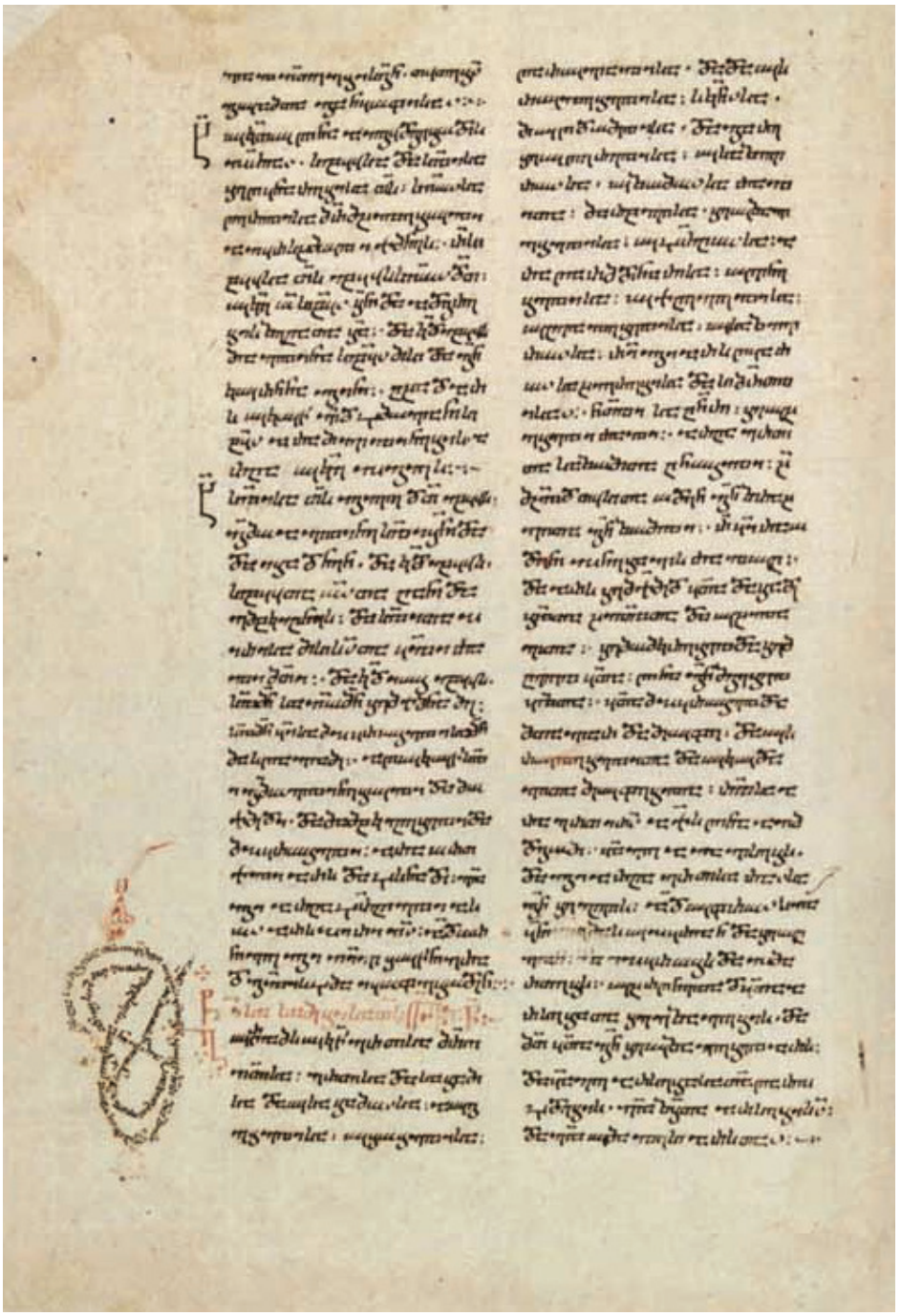
ჩვენი სტატიის მიზანია ვაჩვენოთ, როგორ აისახა ელინიზაციის პროცესი ქართულ ხელნაწერ წიგნზე, კერძოდ, რაში მდგომარეობს ქართული ხელნაწერის ელინიზაცია და რამ განაპირობა ეს პროცესი. ამ საკითხის კვლევა, თავის მხრივ, გვაძლევს საშუალებას, პასუხი გავცეთ კითხვას: მწიგნობრულ სამკუთხედში – ტექსტი – ხელნაწერი – მკითხველი – ერთ-ერთი კომპონენტის, ტექსტის სპეციფიკის შეცვლა (ვგულისხმობთ ენობრივ და ჟანრობრივ ცვლილებებსა და სიახლეებს) როგორ აისახა დანარჩენ კომპონენტებზე – ხელნაწერსა და მკითხველზე.

ამ პროცესის განხილვისას ვეყრდნობით, ერთი მხრივ, XI-XII საუკუნეების ქართულ ხელნაწერთა კოლოფონებში დადასტურებულ ინფორმაციას ხელნაწერი წიგნის შესახებ, ხოლო, მეორე მხრივ, თავად ამ პერიოდის ხელნაწერების აგებულების ანალიზს.

სიახლე, რომელიც თავს იჩენს ქართულ ხელნაწერში X საუკუნის ბოლოდან მოყოლებული და რაშიც აშკარად ჩანს ბერძნული ტრადიციის გავლენა, არის მასში ისეთი სტრუქტურული ელემენტების გაჩენა, რომლებსაც პრაქტიკული – სასწავლო-საგანმანათლებლო და საძიებო დანიშნულება აქვთ. ესენია ქრისტიანული მწერლობის ძეგლების თარგმანების წინ დართული მთარგმნელისეული წინასიტყვაობები, სხვადასხვა ტიპის შენიშვნები და ნიშნები, რომლებიც ხელნაწერის აშიებზეა მოთავსებული, ასევე, ხელნაწერის სარჩევი („ზანდუკი“) და ლექსიკონი. ეს ელემენტები მანამდე არ იყო, ან თუ იყო, მხოლოდ სპონტანურად ქართულ ხელნაწერში, ხოლო XI საუკუნიდან მოყოლებული ისინი უკვე სისტემატურად დასტურდება. რაც მთავარია, XI-XII საუკუნეებში ხდება ქართველ მწიგნობართა მიერ ხელნაწერი წიგნის ამ ელემენტების ფუნქციის გააზრება და მათ შესახებ თეორიული კონცეფციების ჩამოყალიბება.

წინასიტყვაობები

ათონის მწიგნობრული სკოლიდან მოყოლებული ქართულ ხელნაწერებში ჩნდება ახალი ელემენტი – წინასიტყვაობა – სასულიერო მწერლობის თარგმანებზე დართული მცირე ან საშუალო ზომის მთარგმნელისეული ტექსტი, რომელშიც მთარგმნელი საუბრობს მის მიერ შესრულებულ სამუშაოზე, კერ-



სურათი 1: იოანე დამასკელის „გარდამოცემა“ (A-24). მარგინალური ნიშანი „მზის თვალი“ და ეფრემ მცირის მარგინალური შენიშვნა (f-24v).

ძოდ, სათარგმნელად შერჩეული თხზულებ(ებ)ის ავტორის, მისი შექმნისა და ქართულად თარგმნის მიზეზებსა და ვითარებაზე, მის ადრეულ თარგმანებზე მათი არსებობის შემთხვევაში, მთარგმნელის მიერ შერჩეულ მთარგმნელობით მეთოდზე, ლიტერატურულ-თეორიულ საკითხებზე, ლექსიკურ პრობლემებზე, რომლებიც მთარგმნელის წინაშე იდგა თარგმანზე მუშაობის დროს და სხვ. ქართულ წყაროებში ეს ტექსტები შემდეგი სახელწოდებებითაა მოხსენიებული: „წინათქუმა“, „წინაბჭე“, „თავისა ანდერძი“, „წინაშესავალი“, „შესავალი“. ამ სახელწოდებებისა და თავად ტექსტების ანალოგები ბერძნულ ხელნაწერულ ტრადიციაში დასტურდება. ესენია: *prooimion, hypothesis, scopos* – ალექსანდრიული და ანტიოქიური ტრადიციის წინასიტყვაობები, რომლებიც, თავის მხრივ, სათავეს ანტიკურობიდან იღებს.[1] ეს წინასიტყვაობები ქართველი მთარგმნელებისათვის კარგად იყო ცნობილი უშუალოდ ბერძნული წყაროებიდან – მათ მიერ სათარგმნელად შერჩეული ტექსტებიდან, რომლებიც უმეტესად შეიცავდენენ ამგვარ წინასიტყვაობებს. მაგალითად, ამგვარ წინასიტყვაობას ეპისტოლის ფორმით შეიცავს გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკულ საკითხავებზე დართული ბასილი მინიმუსის კომენტარები, რომლებიც ეფრემ მცირის მიერ არის ნათარგმნი. წინასიტყვაობა – იოანე დამასკელის ეპისტოლე მაიუმის ეპისკოპოსის, კოზმანის მიმართ – უძღვის იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროს“, რომლის ორი ნაწილი – „დიალექტიკა“ და „გარდამოცემა“ – ქართულად ეფრემ მცირისა და შემდგომში არსენ ვაჩეს-ძის მიერ არის ნათარგმნი და სხვ.

როგორც აღვნიშნეთ, ბერძნულის ანალოგიით ამგვარ ტექსტებს ქართველი მწიგნობრებიც თხზავდნენ. მაგალითად, წინასიტყვაობები დასტურდება ექვთიმე მთაწმინდელის თარგმანებში. ესენია: (1) იოანე სინელის „კლემაქსის“ ექვთიმე მთაწმინდელისეულ თარგმანზე დართული შესავალი, რომელშიც ექვთიმე საუბრობს თხზულების სათაურისა და ავტორის, ამ თხზულების ადრეული თარგმანის რაობისა და მისი ხელმეორედ თარგმნის აუცილებლობის შესახებ; წარმოდგენილია ტექნიკური ინსტრუქცია, თუ როგორ უნდა გადაიწეროს ეს თხზულება;[2] (2) ვრცელი ისტორიულ-თეოლოგიური შესავალი, რომელიც ერთვის იოანე ოქროპირის მათეს სახარების კომენტარების ექვთიმე მთაწმინდელის თარგმანს.[3]

გიორგი მთაწმინდელის პარაკლიტონის ხელნაწერი, რომელიც გიორგისეულ ავტოგრაფს წარმოადგენს (*Ivir. iber.* 45) და რომელიც სვიმეონწმინდის მონასტერშია შექმნილი, შეიცავს საკმაოდ ვრცელ გიორგისეულ წინასიტყვაო-

---

[1] თვალთვაძე, *ეფრემ მცირის კოლოფონები,* გვ. 75; დობორჯგინიძე, *ლინგვისტურ-ჰერმენევტიკული მეტატექსტები*, გვ. 152-163.

[2] წამალაშვილი – ბუაჩიძე (გამოც.), *წმ. იოანე სინელი*, გვ. 13.

[3] შანიძე (გამოც.), *წმ. იოანე ოქროპირი.*

ბას (2v-8v), რომელშიც საუბარია საგალობელთა თარგმნის მეთოდოლოგიაზე, ჰიმნოგრაფიული კრებულის შედგენილობასა და მისი გამოყენების წესზე.[1]

თეოფილე ხუცესმონაზონის ვრცელი წინასიტყვაობა ერთვის მის ავტოგრაფულ ხელნაწერს – სექტემბრის თვის მეტაფრასულ კრებულს (*Ivir. iber*. 20), რომელშიც საუბარია თეოფილე ხუცესმონაზონის სამწიგნობრო საქმიანობის შესახებ.[2] ხელნაწერის კოლოფონისა („ანდერძის“) და წინასიტყვაობის („შესავლის“) თეოფილესეული შეფასება ამგვარია:

> ვინცა ესე ჩემი წიგნი დასწეროთ, ყავთ სიყუარული, და ამას ჩემსა ანდერძსა ნუ დააგდებთ, რამეთუ თქუენთჳს მადლი არს და წიგნისათჳს უმტკიცეს არს, ეგრეცა – შესავალსა მას თავისასა.[3]

სრულიად გამორჩეულია ეფრემ მცირის წინასიტყვაობები, რომლებიც ერთვის ეფრემისეულ თარგმანებს: იოანე დამასკელის „დიალექტიკასა“ და „გარდამოცემას“, გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16-სიტყვიან ლიტურგიკულ კრებულს (ნიშანდობლივია, რომ ეფრემის წინასიტყვაობას, ბასილი მინიმუსის წინასიტყვაობის მსგავსად, ეპისტოლის ფორმა აქვს: „ბერსა კჳრიკეს ეფრემ მცირე“), ეპიფანე კვირელის „ფილოთეონ ისტორიას“, ფსალმუნთა და საქმე მოციქულთას კომენტარებს, არეოპაგიტულ კორპუსს.[4] ეს მეტად მნიშვნელოვანი ლიტერატურულ-ისტორიული წყაროებია, რომლებშიც ასახულია ძველი ქართული ჰუმანიტარული აზროვნების მნიშვნელოვანი ასპექტები და რომელთა საშუალებითაც შესაძლებელი ხდება ძველი ქართული მწიგნობრული აზროვნებისა და გარემოს რეკონსტრუქცია.

მარგინალური შენიშვნები[5]

ქართულ ხელნაწერში მარგინალური ტექსტები (მოკლე შენიშვნები თუ ვრცელი კომენტარები) პირველად ათონის მწიგნობრულ წრეში ჩნდება. ისინი დასტურდება ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ ნათარგმნ იოანე სინელის „კლემაქსის“ შემცველ ადრეულ ხელნაწერში (cod. *Ivir. iber.* 5), რომელიც ათონზეა გადაწერილი და 983 წლითაა დათარიღებული. ამ მოვლენის თეორიულ გააზრებას კი პირველად შავი მთის მწიგნობრის, ეფრემ მცირის წინასიტყვაობაში ვხვდებით, რომელიც ახლავს მის მიერ ნათარგმნ იოანე დამასკელის „გარდამოცემას“:

> ვიტყჳ ... კიდესა წარწერილთა თარგმანთაცა, რომელთაგანნი რომელნიმე ზეპირით დაწერილნია და რომელნიმე – დედისაგან. და

[1] Blake, *Catalogue*, IX (XXIX), № 3-4, p. 238-239.

[2] Blake, *Catalogue*, IX (XXIX), № 1-2, p. 118-131; მეტრეველი (რედ.), *ათონური კოლექცია*, 1, გვ. 63-79; ღაღანიძე, *თეოფილე ხუცესმონაზონი*, გვ. 508-521.

[3] Cod. *Ivir. iber*. 20, 186r.

[4] ეფრემ მცირის წინასიტყვაობების გამოცემისათვის იხ. თვალთვაძე, *ეფრემ მცირის კოლოფონები*.

[5] Otkhmezuri, *Medieval Sources*, p. 284-287.

ზეპირობისა მიზეზი ესე არს, ვინაჲთგან ყოველსა თარგმანსა უჴმს შემატებაჲ სიტყჳსაჲ რეცა განმაცხადებელად ძალისა... და უკუეთუ რაჲმე ძალისა განმაცხადებელი უჴმდეს ჩუენსა ენასა, იგი კიდესა ზედა ადგილ-ადგილ და შესავალსა შინა თავსა წიგნისასა დავწერო.[1]

ამგვარად, ეფრემ მცირის მიხედვით, არსებობს ორი ტიპის „კიდესა წარწერილი თარგმანი“, ანუ აშიაზე დაწერილი განმარტება: „ზეპირით დაწერილი“ და „დედისაგან“.

(1) *ზეპირით დაწერილი* – შენიშვნები, რომლებიც შედგენილია ქართველი მწიგნობრის მიერ „ზეპირით“, ანუ სპონტანურად *(extempore, impromptu)*, ტექსტის თარგმნისას. ქართულ სამეცნიერო ტრადიციაში მათ „შეისწავეებს“ უწოდებენ. ზეპირი განმარტების მიზანია „განმაცხადებელი ძალი“ შეჰმატოს ტექსტს, რაც განსაკუთრებით ესაჭიროება ბერძნულიდან სიტყვასიტყვით გადმოტანილ ელინოფილურ თარგმანს. შესაბამისად, ამ ტიპის შენიშვნებს უხვად ვხვდებით ეფრემ მცირისა და გელათელი მწიგნობრების ელინოფილურ თარგმანთა აშიებზე და თითქმის ვერ ვხვდებით ექვთიმეს თავისუფალი მთარგმნელობითი მეთოდით შესრულებულ თარგმანებთან, რადგან ეს თარგმანები თავად ექსპოზიციური, ანუ განმარტებითი ხასიათისაა. ფაქტობრივად, იმ ტიპის განმარტებითი გავრცობები, რომლებიც ექვთიმეს თარგმანებში ძირითად ტექსტშია ჩართული, ელინოფილთა მიერ აშიებზეა შენიშვნების სახით გატანილი. მეტიც, ელინოფილების განმარტებების წყარო ზოგჯერ ექვთიმეს ექსპოზიციური თარგმანიც კი არის ხოლმე. მაგალითად, ეფრემ მცირე გრიგოლ ღვთისმეტყველის საკითხავთა ბასილი მინიმუსის კომენტარების საკუთარ თარგმანს ხშირად ავრცობს ხოლმე გრიგოლ ღვთისმეტყველის საკითხავების ექვთიმესეული თარგმანიდან ამოკრებილი ექსპოზიციური ხასიათის ჩანართებით;[2] იოანე სინელის „კლემაქსის“ პეტრე გელათელისეულ თარგმანზე დართული მარგინალური ლექსიკური განმარტებების წყაროც, ხშირ შემთხვევაში, „კლემაქსის“ ექვთიმესეული თავისუფალი თარგმანია.[3]

ელინოფილთა შენიშვნები, ძირითადად, მოკლეა; ისინი, უმეტესწილად, ფილოლოგიური, ენათმეცნიერული ხასიათისაა; ფაქტობრივად, ეს არის შუა საუკუნეების ტექსტების კრიტიკული გამოცემის სამეცნიერო აპარატი. მათი სამიზნე აუდიტორია სხვადასხვაა. მაგალითად, გელათური თარგმანების შემცველი მარგინალური შენიშვნები, რომლებშიც უმეტესწილად ესა თუ ის სიტყვა თუ ფიგურალური გამოთქმაა განმარტებული, უფრო მეტად სასწავლო ხასიათს ატარებს. ზოგჯერ განმარტება ერთვის ტექსტის ისეთ ადგილებს, რომელთა გადაწერისას გადამწერმა შეიძლება დაუშვას შეცდო-

[1] რაფავა (გამოც.), *იოანე დამასკელი,* გვ. 67-68.
[2] მაგალითებისათვის იხ. ოთხმეზური, *კომენტარული ჟანრი*, გვ. 49-54.
[3] მაგალითებისათვის იხ. ცინცაძე, *ეფთვიმე ათონელი*, გვ. 83-108.

მა. ამ დროს ადრესატი გადამწერია. მაგალითად, ერთგან ეფრემი მიმართავს კიდეც გადამწერს: „ამისთჳს ნუ განჰრევ სახელთა, მწერალო“. ეს სქოლიო ახლავს გრიგოლ ხუცესის „გრიგოლ ღვთისმეტყველის ცხოვრებას“, რომელშიც ნახსენებია გეოგრაფიული სახელები „ნაზიანზი“ და „არიანზი“. ისინი, მართლაც, აღრეულია ხოლმე ქართულ ხელნაწერებში.[1] დასტურდება, ასევე, უფრო ვრცელი შენიშვნები, რომლებშიც დასახელებულნი არიან ისტორიული პირები. ზოგიერთი მათგანი იძლევა საინტერესო ინფორმაციას შავი მთის კულტურული გარემოს რეკონსტრუქციისათვის. ზოგ შემთხვევაში ლექსიკური ხასიათის შენიშვნა საბუნებისმეტყველო ხასიათსაც იძენს, მაგალითად, ეფრემის მარგინალური შენიშვნა „სფერისა“ და „ჰემისფერის“ შესახებ, რომელთა მნიშვნელობის განმარტების პროცესში იკვეთება წარმოდგენა სამყაროს გეოცენტრული ხედვის შესახებ და სხვ.[2]

(2) მეორე სახის მარგინალური შენიშვნები „*დედისაგან არს*“ – ანუ მომდინარეობს იმ ბერძნული წყაროდან, რომელიც ხელთ აქვს მთარგმნელს მოცემული თხზულების თარგმნისას. ეს არის ბიზანტიელ ავტორთა კომენტარები, რომლებიც ბერძნულიდან არის ნათარგმნი და ქართულ ხელნაწერში, ბერძნულ ხელნაწერთა ანალოგიით, აშიებზე ერთვის ძირითად ტექსტს. ინტერესი ამ ტიპის კომენტარული ტექსტების მიმართ სწორედ ათონური მწიგნობრული სკოლიდან იღებს სათავეს და განსაკუთრებით აქტუალური ხდება ქართველი ელინოფილების შემოქმედებაში. ამგვარია ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ ნათარგმნი „კლემაქსის“ აშიებზე წარმოდგენილი ბერძნულიდან ნათარგმნი განმარტებები, რომელთა ავტორის ვინაობა ჯერ კიდევ გასარკვევია. სხვადასხვა ბიზანტიელი ავტორის კომენტარები ახლავს აშიებზე ეფრემ მცირის მიერ ნათარგმნ არეოპაგიტულ კორპუსს (cod. A-110); X საუკუნის ბიზანტიელი ავტორის, ბასილი მინიმუსის კომენტარები ბერძნული ხელნაწერების ანალოგიით[3] აშიებზე ერთვის გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული საკითხავის შემცველ კრებულს (cods. A-109, *Jer. iber.*: 15, 43). საყურადღებოა, ასევე, იოანე სინელის „კლემაქსის“ პეტრე გელათელის ელინოფილური თარგმანის შემცველი კრებულები, რომლებშიც ავტორისეული („ზეპირით დაწერილი“) და ბერძნულიდან ნათარგმნი („დედისაგან“ მომდინარე) კომენტარები აშიებზე გვერდიგვერდაა წარმოდგენილი, ბერძნულიდან ნათარგმნი – ქართული მთავრული გრაფემებით (ნომრებით), ხოლო ქართველი მწიგნობრისა – მთავრული გრაფემების გარეშე (დაუნომრავად). თავისი მარგინალური სამყარო-თი სრულიად გამორჩეულია გელათის მწიგნობრულ წრეში შექმნილი რთული სტრუქტურის მქონე კრებული – გელათის კატენებიანი ბიბლია (cods.: A-1108, Q-1152 – XII-XIII სს.).

---

[1] ოთხმეზური, *კომენტარული ჟანრი*, გვ. 205-206.
[2] იქვე, გვ. 207-218.
[3] Schmidt, *Les Commentaires*, p. 155-181.

ამ თხზულებათა არაერთი ამგვარი არქიტექტონიკის მქონე ხელნაწერია ცნობილი ბერძნულ ხელნაწერულ ტრადიციაში. ამ ტრადიციის ღრმა ცოდნით არის შესრულებული ქართული კრებულები.

პავლეს ეპისტოლეთა კომენტარების წინასიტყვაობაში ეფრემი მიუთითებს კომენტარების აშიაზე დართვის მნიშვნელობაზე:

> გარემოწერაჲ იგი ამისთჳს უქმნია, რაჲთა არა განიკუეთოს სამოციქულო სიტყუაჲ.[1]

როგორც ჩანს, ეს სიახლე არ იყო ადვილი გასატარებელი და დასანერგი ქართულ მწიგნობრულ ტრადიციაში. ტექსტის განლაგება მარგინალიებზე საკმაოდ რთული ამოცანა უნდა ყოფილიყო გადამწერისათვის. როგორც პავლეს ეპისტოლეთა კომენტარების წინასიტყაობიდან ირკვევა, სვიმეონწმინდის მონასტრის ბერებმა სთხოვეს ეფრემს, არ მიებაძა ბერძნულისათვის და გადამწერთა და მკითხველთათვის ხელსაყრელი ფორმა მიეცა კომენტართა ტექსტისათვის:

> ეგრეთ უმჯობესად წამეს ბერთა ჩუენთა და იგი, მოთხვითად მოწერილი წმიდისა კჳრილეს მიერ, მართლ-გავაწყვეთ უადვილესობად მწერალთა და მკითხველთა.[2]

მართლაც, პავლეს ეპისტოლეთა კომენტარების ქართულ ხელნაწერში როგორც ძირითად (განსამარტავ) ტექსტს, ისე განმარტებას გვერდის ცენტრალური ნაწილი უკავია. ეს ტექსტები ერთმანეთს ენაცვლება სათაურებით: „მოციქულისაჲ“ და „თარგმანება“ (cod. *Ivir. iber.* 18).

წინასიტყვაობაში, რომელიც ერთვის არეოპაგიტული კორპუსის თარგმანს, ეფრემი წერს:

> თავ-თავოანად შევამოკლე განმარტებაჲ, რაოდენი იტევდა გარემოწერაჲ წიგნისაჲ.[3]

ამგვარად, ერთი მხრივ, ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში ახლად შემოტანილმა მთარგმნელობითმა მეთოდმა, ელინოფილიზმმა, ხოლო, მეორე მხრივ, ახალი – კომენტარული – ჟანრის შემოტანამ გამოიწვია მნიშვნელოვანი ცვლილებები ხელნაწერი გვერდის არქიტექტონიკაში.

მარგინალური ნიშნები[4]

ეფრემის შენიშვნით, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული ხელნაწერის მარგინალური სივრცე, სვიმეონწმინდის მონასტრის ბიბლიოთეკის ბერძნული ხელნაწერების მსგავსად, საკმაოდ დატვირთული იყო მარგინალური ნიშნებით:

---

[1] თვალთვაძე, *ეფრემ მცირის კოლოფონები,* გვ. 211.
[2] იქვე, გვ. 212.
[3] იქვე, გვ. 222.
[4] Otkhmezuri, *Medieval Sources*, p. 287-289.

> ხოლო „შეისწავენი“ და „განსაზღურებაჲ“ „განჩინებითურთ“ და სამეცნიეროჲ“ ესე არა ოდენ ამას წიგნსა, არამედ ყოველსავე წიგნთა ბერძულთა უწერიან კიდესა, რაჲთა რაჟამს სამეცნიეროსა რასმე სიტყუასა ეძიებდეს ვინმე, ადვილად პოვოს და არა უჴმდეს მიმყოვრებული ჟამი ანუ ყოვლისავე გარდაკითხვაჲ.[1]

მარგინალური ნიშნები – *შეისწავე, განსაზღვრება, განჩინება, სამეცნიერო* – ქართული ეკვივალენტებია ბერძნული მარგინალური ნიშნებისა: **σημείωσαι, ὁρισμός, ἀποφαντικός, γνῶσις**. ეფრემის შენიშვნით, ეს ნიშნები ეხმარება მკითხველს მთელი ტექსტის გადაკითხვის გარეშე ადვილად მოიძიოს და ტექსტიდან ამოიღოს მისთვის საჭირო ინფორმაცია მოკლე დროში („ადვილად პოვოს და არა უჴმდეს მიმყოვრებული ჟამი“). ამ ნიშნებს ვხვდებით „გარდამოცემის“ ეფრემისეული თარგმანის შემცველი ხელნაწერის აშიებზე (cod. A-24). ეფრემი ასახელებს კიდევაც ამ მარგიმალურ ნიშანთა უშუალო წყაროს. ეს არის 420 ბერძნული წიგნი, რომლებიც ანტიოქიის იმდროინდელი პატრიარქის, თეოდორე III ლასკარისის ინიციატივით გადაიგზავნა სვიმეონწმინდის მონასტრის ბიბლიოთეკაში XI საუკუნის 40-იან წლებში. ეფრემის მიხედვით, ეს იყო კოლექცია, რომელიც სასულიერო ხასიათის თხზულებებთან ერთად შეიცავდა „გარეშეთა“ წიგნებს. საფიქრელია, რომ ეს წიგნები შავ მთაზე გაგზავნილი იყო დედაქალაქიდან, კონსტანტინოპოლიდან და გარკვეულწილად კულტურული ექსპანსიის ხასიათს ატარებდა ანტიოქიის რეგიონში, რაც, თავის მხრივ, უნდა დაკავშირებოდა ამ რეგიონში არაბთა სამსაუკუნოვანი ბატონობის შემდეგ ანტიოქიის დაბრუნებას ბიზანტიის გამგებლობაში X საუკუნის ბოლო მეოთხედში.

შემთხვევითი არ არის ის, რომ მარგინალური ნიშნების ფუნქციის განმარტებას ეფრემი იძლევა სწორედ იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ – პირველი სქოლასტიკური ხასიათის წიგნის თარგმანის წინასიტყვაობაში. ერთერთ შენიშვნაში, რომელიც ამ თხზულების აშიაზეა მოთავსებული, ეფრემი წარმოადგენს დამასკელის თხზულების ლაკონურ, მაგრამ მეტად სიღრმისეულ განმარტებას:

> „გარდამოცემა“ ეწოდების წიგნსა ამას, რამეთუ არა საკითხავთა სახე აქუს, შესავლიანი და დაბოლოებული, არამედ მსგავს არს გარდაცემულსა მას მწიგნობრისასა, რომელსა შეიქმან ნუსხად და დასდებენ ნივთად პირად-პირადთა წიგნთა დაწერისა, რაჲთა ვისთანაცა ვის უნდეს დაწერაჲ, მიერ მიიღებდეს ძალსა სიტყჳსასა. ეგრეთვე წმიდასა ამას თავად-თავად, მოკლე-მოკლედ აღუწერია ყოვლისავე მართლმადიდებელთა სარწმუნოებისაჲ, რაჲთა ამიერ

[1] რაფავა (გამოც.), *იოანე დამასკელი,* გვ. 68.

აქუნდეს მორწმუნეთა ძალი პირად-პირადისა წინააღმდგომთა სიტყჳსგებისაჲ.[1]

ამგვარად, „გარდამოცემა“, ეფრემის მიხედვით, არის არა ტრადიციული, ქართველი მკითხველისა თუ მსმენელისათვის კარგად ნაცნობი ჟანრის – საკითხავის (ჰომილიის) – ტიპის ტექსტი, არამედ ტექსტი – „ნუსხა“ და „ნივთი“, ანუ *მოდელი, წყარო*, საიდანაც მწიგნობარმა უნდა ამოკრიბოს მასალა საკუთარი ნაწარმოებებისათვის („პირად-პირადი წიგნებისათვის“); დამასკელის მიერ მოკლე თავებად გადმოცემული ქრისტიანული მოძღვრება მნიშვნელოვანია, ასევე, ცალკეული მორწმუნისათვის, რათა მან შეძლოს, თავადაც დაუპირისპირდეს და ეკამათოს ქრისტიანული სარწმუნოების მოწინააღმდეგეს. ამისათვის მკითხველს უნდა შეექმნას ისეთი პირობები, რომ მან ტექსტის სწრაფი გადახედვით, თვალის ერთი შევლებით, მალევე მიაგნოს მისთვის საჭირო ადგილს, რაშიც მას სხვადასხვა დანიშნულების მქონე მარგინალური ნიშნები დაეხმარება.

ამ მხრივ საყურადღებოა ამ თხზულებაზე დართული ერთი მარგინალური შენიშვნა, რომელიც მოთავსებულია მე-8 თავის („წმინდა სამებისთვის“) გასწვრივ, აშიაზე დასმულ ნიშანთან (⊀) (იხ. სურათი 1):

სადაცა სამებისათჳს თქუმულ იყოს, ყოველგან შუენის და ზის ბერძულთა წიგნთა ესე მზისთუალის სახე ნიშანი, არა საკითხავთა, არამედ საგალობელთაცა შინა.[2]

„გარდამოცემის“ ჩვენთვის ცნობილ ერთ-ერთ ბერძნულ ხელნაწერში (*Cromw.* 13, f. 135) მართლაც დასტურდება ასეთივე მოხაზულობის მარგინალური ნიშანი, მზისთვალი, სწორედ მე-8 თავის – „წმინდა სამებისთვის“ – გასწვრივ.

ამგვარად, მთარგმნელობით რეპერტუარში სიახლის შემოტანას, სქოლასტიკური თხზულების თარგმნას, მოჰყვა ხელნაწერ წიგნში საძიებო სისტემის – მარგინალური ნიშნების მთელი სისტემის გაჩენა.

აქ აუცილებლად უნდა გავიხსენოთ ქართულ ხელნაწერებში დაცული კიდევ ერთი, VI საუკუნის ანონიმი ავტორის სქოლიო, რომელიც ეფრემ მცირის მიერ არის ნათარგმნი და ღვთისმეტყველის ბერძნული ხელნაწერების ანალოგიით ჩართული გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული საკითხავის ქართული თარგმანის კრებულში (cod. *Jer. iber.* 43). ამ შენიშვნის მიხედვით, გრიგოლ ღვთისმეტყველის კრებულებში *მზის ნიშანი* ἡλιακὸν σημεῖον (⊀) დასმულია ისეთი პასაჟების გასწვრივ, რომლებშიც სამების საკითხია განხილული, *ვარსკვლავით* ἀστερίσκος (⁂) მონიშნულია ის პასაჟები, რომლებშიც საუბარია ქრისტეს დაბადებაზე, *შუენიერით* (ὡραῖον) აღნიშნულია გრიგოლის ტექსტების განსაკუთრებულად მხატვრული, ხოლო *შეისწავეთი* (σημεῖον /

[1] *A*-24, f. 36r; მიმინოშვილი, რაფავა (გამოც.), *წმ. იოანე დამასკელი,* გვ. 33.
[2] *A*-24, f. 40v; მიმინოშვილი, რაფავა (გამოც.), *წმ. იოანე დამასკელი,* გვ. 45.

σημείωσαι) – განსაკუთრებულად საყურადღებო, მნიშვნელოვანი ადგილები.[1] ეს მარგინალური ნიშნები დასტურდება გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა შემცველ როგორც ბერძნულ, ისე ქართულ ხელნაწერებში და ისინი სწორედ სქოლიოში წარმოდგენილი წესების მიხედვით არის დასმული ამ ხელნაწერთა აშიებზე. ეს ერთგვარი ვიზუალური კომენტარია, რომელიც ეხმარება მკითხველს, გაერკვეს ტექსტის თემატიკასა და სტრუქტურაში და სწრაფად მოიძიოს მისთვის საჭირო ადგილი.[2]

მზის ნიშანი დასტურდება ასევე ეფრემ მცირის ავტოგრაფულ ხელნაწერად ცნობილ კრებულში (cod. S-1276) იმ ფუნქციით, რა ფუნქციითაც ის არის წარმოდგენილი იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართულ და ბერძნულ ხელნაწერებში, ასევე, გრიგოლ ღვთისმეტყველის ბერძნულ და ქართულ კრებულებში; ამ ნიშნით მონიშნულია ეფრემის მიერ ნათარგმნი საკითხავების ის პასაჟები, რომლებშიც სამებაზეა საუბარი.[3]

პინაქსი („ზანდუკი“)[4]

შუა საუკუნეების ხელნაწერში მნიშვნელოვანი საძიებო ინსტრუმენტია „ზანდუკი“, იგივე სარჩევი (ბერძ. პინაქსი). ძნელი სათქმელია, პირველად როდის გაჩნდა ქართულ ხელნაწერში სარჩევი, ხელნაწერი წიგნის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ელემენტი, რომელიც, უმეტესწილად, დასაწყისში ან ბოლოში, ხელნაწერის იმ ნაწილებშია ხოლმე მოთავსებული, რომლებიც ყველაზე ხშირად ზიანდება თუ იკარგება. თუმცა ის კი შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სარჩევის ფუნქციის გააზრება პირველად ქართველ ათონელთა ნაშრომებში ჩანს. იოანე მთაწმინდელი ასე აფასებს იოანე ოქროპირის მათეს სახარების კომენტარის ექვთიმესეულ თარგმანში წარმოდგენილ ოქროპირისეულ „სწავლანთა“ სინოპტიკურ სარჩევს, რომელიც ექვთიმეს ბერძნულის ანალოგიით დაურთავს თავისი თარგმანისათვის:

> ამისთჳსცა ძალი თითოეულისა სწავლისაჲ აქა დაგჳწერია, რაჲთა რომელსაცა ვინ ეძიებდეს, ადვილად პოოს, რამეთუ ესრეთ არს ბერძულთაცა წიგნთა შინა.[5]

აღსანიშნავია თეოფილე ხუცესმონაზონის მიმართვა მის მიერ ნათარგმნი „თვენის“ ქართველი გადამწერებისადმი. ის მოუწოდებს მათ წითელი მელნით გადაწერონ სარჩევი, ანუ ისე, როგორც მის ავტოგრაფსა და ბერძნულშია:

---

[1] ბერძნულ ხელნაწერებში ამ სქოლიოსა და მარგინალური ნიშნების შესახებ იხ. Sinko, *De traditione,* pp. 4-5; Astruc, *Remarque*, p. 289-295; Mossay, *Le signe héliaque*, p. 275.
[2] Otkhmezouri, *Les signes marginaux*, p. 335-347.
[3] Otkhmezuri, *The Liturgical Sermons*, p. 469-475.
[4] Otkhmezuri, *Medieval Sources*, p. 289.
[5] შანიძე (გამოც.), *იოანე ოქროპირი*, 1, გვ. 15.

ესრეთ ჯერ არს დაწერაჲ ზანდუკისაჲ, ვინ სწერდით, რამეთუ ბერძულად ესრეთ არს. თუ არა, მე სინგური არა მმეტობდა.[1]

ქართული ხელნაწერების აღჭურვა პრაქტიკული გამოყენების საძიებო ინსტრუმენტით („ვინ ეძიებდეს, ადვილად პოოს“) სერიოზული საზრუნავი რომ იყო ათონის მწიგნობრულ სკოლაში, ჩანს გიორგი მცირის „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებიდანაც“, რომლის მიხედვით, ივერთა მონასტრის ერთ-ერთი მწიგნობარი, ბერი იოანე პატრიკი პეტრიკ-ყოფილი გიორგის შრომების გადაწერისას სპეციალურად იყო დაკავებული მისი თხზულებებისათვის საძიებლების შედგენითა და მისი კოლოფონების შეგროვებით. ეს მასალა, როგორც ირკვევა, ერთვოდა კიდეც „გიორგის ცხოვრების“ ხელნაწერს:

[ვინმეს თუ] უნდეს ცნობის ძალი თჳთოეულისა წიგნისაჲ, თუ რაჲ სწერია, ამისვე წიგნისა ბოლოსა პოოს აღრიცხულად და განმარტებულად თჳთოეულისა წიგნისა ზანდუკი და ანდერძი ღმრთივშუენიერად და ბრწყინვალედ, რომელი წმიდამან ბერმან იოანე პატრიკმან პეტრიკ-ყოფილმან აღწერა, რაჟამს-იგი თავისა თჳსისათჳს გარდაიწერნა წმიდანი ესე წიგნნი.[2]

ხელნაწერთა აღჭურვა საძიებო ინსტრუმენტებით ეხმაურება ათონელთა მთარგმნელობითი მოღვაწეობის საგანმანათლებლო მიზანდასახულებას. ჩანს, მკითხველისათვის წიგნის „ძალის“ წინასწარ მიწოდება მისი აღზრდის, კარგ მკითხველად ჩამოყალიბების საუკეთესო საშუალებად იყო მიჩნეული ათონელ მწიგნობართა მიერ.

სარჩევის ფუნქციის შესახებ საუბრობს ეფრემ მცირე იოანე დამასკელის „დიალქტიკის“ შესავალში. ეფრემის მიხედვითაც, ეს საძიებო ინსტრუმენტი მკითხველს ეხმარება სწრაფად გაერკვეს წიგნის სტრუქტურაში და იპოვოს ის ადგილი, რომელსაც ეძებს. ის მხატვრულ სახეთა მოშველიებით (ვენახი, მტევანი) ამგვარად წარმოადგენს ტექსტისა და სარჩევის მიმართებას და იძლევა სარჩევის შემდეგ განმარტებას:

ხოლო უშინაგანეს რაჲ ვენაჯისა შევიდოდეთ და ტევნებისა მადლთაჲსა განხილვაჲ გუწადოდეს, ესე წინაჲსწარ გუეუწყოს ზანდუკისა ამის მიერ, რაჲთა რომლისაცა პირისათჳს გჳჯმდეს, მალიად მოვისთულოთ სიტკბოებაჲ.[3]

ამგვარად, ქართულ ხელნაწერში, რომელიც შეიცავს „წყარო ცოდნისას“ ორ ნაწილს, „დიალექტიკასა“ და „გარდამოცემას“, ჩართულია ორი საძიებელი, ერთი – „დიალექტიკისა“ და ერთი – „გარდამოცემის“. საკმაოდ ხატოვნად არის გაფორმებული საძიებლები ეფრემის მიერ ნათარგმნ არეოპაგიტულ კორპუსში. როგორც ცნობილია, ეს თხზულება შეიცავს ხუთ თავს, რომელიც, თავის მხრივ, კიდევ იყოფა ქვეთავებად. ხუთივე თავს აქვს თავისი საძიებელი

[1] Cod. *Iver. iber.* 20, 2v, მეტრეველი (რედ.), *ათონური კოლექცია*, I, გვ. 74.
[2] აბულაძე (გამოც.), *„გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება“*, გვ. 99-100.
[3] რაფავა (გამოც.), *იოანე დამასკელი,* გვ. 67.

და ცალკეული თავის ქვეთავების სინოპტიკური საძიებლები – მოკლე აღწერა, თუ რის შესახებაა ეს ქვეთავები. „ზანდუკი“, რომელიც მხატვრულად კიბის გამოსახულებით არის გაფორმებული, დასტურდება იოანე სინელის „კლემაქსის“ როგორც ექვთიმე ათონელისეული, ისე გელათური თარგმანის შემცველ ხელნაწერებში.

ლექსიკონი

ეფრემის თანახმად, საძიებო საშუალება არის, ასევე, ლექსიკონი. ფსალმუნათა კომენტარების შესავალში ეფრემი იძლევა ლექსიკონის ამგვარ განმარტებას:

> ესრეთ აქუს ჩუეულება҃ წიგნებსა ბერძენთასა, რა҃თა ანბანსა ზედა განაწყობდენ ყოველთავე სიტყუათა, გამოსაძიებელთა და ღრმათა, რა҃თა ადვილ იყვნენ საპოვნელად. და წიგნსა მას ლექსიკონ უწოდენ ... და თითოეულსა წიგნსა, გარეშესა გინა საეკლესიოთაგანსა, ყოველივე ღრმა҃ და გამოსაძიებელი სიტყუა҃ ანბანთა ზედა გაწყობილი და შეკრებული თავად და შესავალად წიგნისა უწერია.[1]

„ანბანსა ზედა გაწყობილი გამოსაძიებელი და ღრმა სიტყვები“, რომლებიც ერთვის ბერძნულ, როგორც „გარეშეთა“ ისე საეკლესიო წიგნებს, ადვილია საპოვნელად, პრაქტიკულია მოსახმარად. სწორედ ამ ტიპის ლექსიკონს ურთავს ეფრემი ფსალმუნთა კომენტარების საკუთარ თარგმანს.

ამგვარად, ელინოფილური მთარგმნელობითი მეთოდის შემოღებამ, ასევე, ისეთი ახალი ჟანრების (დოგმატურ-სქოლასტიკური, კომენტარული) შემოტანამ, რომელთა წიაღშიც ხდებოდა კრიტიკული აზროვნების ფორმირება, ფილოსოფიური კატეგორიების ჩამოყალიბება, დოქტრინათა დასაბუთება თუ არგუმენტირება, ზეგავლენა მოახდინა ახალი ქართველი მკითხველისა და ხელნაწერი წიგნის ჩამოყალიბებაზე. XI საუკუნიდან მოყოლებული ქართული ხელნაწერი წიგნი, რომელსაც საფუძვლად ბიზანტიური ხელნაწერის მოდელი დაედო, იქცა ერთგვარ „ცოდნის წყაროდ“. თავისი განახლებული ფორმატით მან ახალი, პრაქტიკული დანიშნულება – ინფორმაციის „მალიად“ (სწრაფად) და „ადვილად“ მოპოვების ფუნქცია შეიძინა. ხელნაწერ წიგნს ამიერიდან იყენებენ არა მარტო ეკლესიაში ღვთისმსახურების დროს, ან კიდევ მედიტაციური კითხვისათვის სენაკებში, არამედ მას მიმართავენ სამეცნიერო მიზანდასახულობით, კვლევისა და ძიებისათვის, განათლების მისაღებად. ქართველი მკითხველი „სიჩჩოებაში მყოფი ლიტონი ერიდან“, რომელსაც XI საუკუნის დასაწყისში ჯერ კიდევ „სძითა და მხლით“, ანუ თავისუფალი, ექსპოზიციური თარგმანით „ზრდიდა“ ექვთიმე მთაწმინდელი, ნელ-ნელა იქცა ინტელექტუალ, ეფრემის სიტყვებით, „კეთილად გამომეძიებელ“, „სწავლისმოყუარე“ მკითხველად.[2]

---

[1] შანიძე, *ფსალმუნთა თარგმანების შესავალი*, გვ. 96.

[2] თვალთვაძე, *ეფრემ მცირის კოლოფონები,* გვ. 214.

დამოწმებული ლიტერატურა:

აბულაძე (გამოც.), *გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება* = ი. აბულაძე (გამოც.), გიორგი მცირე, ცხორებაჲ გიორგი მთაწმიდელისაჲ *(ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II)*, თბილისი, მეცნიერება, 1967.

დობორჯგინიძე, *ლინგვისტურ-ჰერმენევტიკული მეტატექსტები* = ნ. დობორჯგინიძე, *ლინგვისტურ-ჰერმენევტიკული მეტატექსტები. პრაქტიკული გრამატიკა და ჰერმენევტიკა X-XIII საუკუნეების ქართულ წყაროებში*, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2012.

თვალთვაძე, *ეფრემ მცირის კოლოფონები* = დ. თვალთვაძე, *ეფრემ მცირის კოლოფონები*, თბილისი: ნეკერი, 2009.

მეტრეველი (რედ.), *ათონური კოლექცია*, I = ე. მეტრეველი (რედ.), *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ათონური კოლექცია*, I, შემდგენლები: ლ. ახობაძე, რ. გვარამია, ნ. გოგუაძე, მ. დვალი, მ. დოლაქიძე, მ. კვაჭაძე, გ. კიკნაძე, გ. ნინუა, ც. ქურციკიძე, ლ. შათირიშვილი, მ. შანიძე, ნ. ჩხიკვაძე, თბილისი: მეცნიერება, 1986.

მიმინოშვილი, რაფავა (გამოც.), *წმ. იოანე დამასკელი* = რ. მიმინოშვილი, მ. რაფავა (გამოც.), *წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა*, თბილისი: თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, 2000.

ოთხმეზური, *კომენტარული ჟანრი* = თ. ოთხმეზური, *კომენტარული ჟანრი შუა საუკუნეების ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში. ეფრემ მცირე და გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა კომენტარები*, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2011.

რაფავა (გამოც.), *იოანე დამასკელი* = მ. რაფავა (გამოც.), *იოანე დამასკელი, დიალექტიკა*, თბილისი: მეცნიერება, 1976.

ღაღანიძე, *თეოფილე ხუცესმონაზონი* = მ. ღაღანიძე, *თეოფილე ხუცესმონაზონისეული „მეტაფრასის“ შესავალი და ანდერძი*, ე. კოჭლამაზაშვილი (გამოც.), *ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი*, 6 (2013), გვ. 508-521.

წამალაშვილი – ბუაჩიძე (გამოც.), *წმ. იოანე სინელი* = ვ. წამალაშვილი, რ. ბუაჩიძე (გამოც.), *წმ. იოანე სინელი, კლემაქსი, რომელ არს კიბე*, თბილისი: ბეთანია, 2016.

ცინცაძე, *ეფთვიმე ათონელი* = მ. ცინცაძე, *ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მეთოდის თავისებურებანი (იოანე სინელის ,,კლემაქსის“ ქართული თარგმანების მიხედვით)*, *რსუ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს სამეცნიერო კვლევითი ცენტრის კრებული*, V, ბათუმი, 2007, გვ. 83-108.

შანიძე, *ფსალმუნთა თარგმანების შესავალი* = მ. შანიძე, *ფსალმუნთა თარგმანების შესავალი*, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, მიეძღვნა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის 50 წლისთავს, 11 (1968).

შანიძე (გამოც.), *იოანე ოქროპირი*, I = მ. შანიძე (გამოც.), *წმ. იოანე ოქროპირი, თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ (თარგმანი წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისა)*, I, თბილისი: ვ. წამალაშვილისა და თ. დედაბრიშვილის გამომცემლობა, 1996.

Astruc, *Remarque* = Ch. Astruc, Remarque sur les signes marginaux de certains manuscrits de S. Grégoire de Nazianze, dans: *Analecta Bollandiana*, *92* (1974), p. 289-295.

Blake, *Catalogue*, IX (XXIX), №1-2 = R. Blake, Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque de la Laure d' Iviron au Mont Athos, dans: *Revue de l'Orient Chrétien,* IX (XXIX), №1-2, 1933-1934.

Blake, *Catalogue*, IX (XXIX), №3-4 = R. Blake, Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque de la Laure d' Iviron au Mont Athos, dans: *Revue de l'Orient Chrétien,* IX (XXIX), № 3-4, 1933-1934.

Mossay, *Le signe héliaque* = J. Mossay, *Le signe héliaque. Notes sur quelques manuscrits de S. Grégoire de Nazianze*, dans: Hadermann Lydie / Raepsaet Georges (eds.), *Rayonnement grec. Hommages à Ch. Delvoye*, Bruxelles, 1982, p. 273-284.

Otkhmezuri, *Les signes marginaux* = Th. Otkhmezouri, Les signes marginaux dans les manuscrits géorgiens de Grégoire de Nazianze, dans: *Le Muséon*, 104, 3-4, (1991), p. 335-347.

Otkhmezuri, *The Liturgical Sermons* = Th. Otkhmezuri, The Liturgical Sermons of Gregory of Nazianzus. On the Date of the Georgian Translation by Ephrem Mtsire, in: A. Schmidt (ed.), *Studia Nazianzenica II (Corpus Christianorum, Series Graeca, 73, Corpus Nazianzenum, 24)*, 2010, Turnhout: Brepols, p. 469-475.

Otkhmezuri, *Medieval Sources* = Th. Otkhmezuri, Medieval Sources about Greek Manuscripts: Georgian Prefaces by Ephrem Mtsire to John of Damascus' "The Fountain of Wisdom", in: Ch. Brockmann, D. Deckers, D. Harlfinger, S. Valente (Hrsg.), *Griechisch-Byzantinische Handschriften. Forschung, Tradicionen, Entwicklungen, Neue Wege*, De Gruyer, 2020, Bd. 1, p. 283-292; Bd. 2, p. 803-807.

Sinko, *De traditione* = Th. Sinko, De traditione orationum Gregorii Nazianzeni, II. *De traditione indirecta (Maletemata Patristica, 3)*, 1923, Cracovie.

Schmidt, *Les Commentaires* = Th. Schmidt, Les Commentaires de Basile le Minime: liste révisée des manuscrits et des éditions, dans: *Byzantion*, 70 (2000), p. 155-181.

Thamar Otkhmezuri
Korneli Kekelidze Georgian National Centre of Manuscripts

"AS IT IS IN GREEK": HELLENIZATION OF GEORGIAN MANUSCRIPT: 11TH-12TH CC.

Summary

The period of transition between the 10th and the 11th centuries is supposed to be the beginning of the so-called Golden Age - a new era in old Georgian literature. This was the starting point of an orientation of Georgian intellectuals towards Byzantine culture which was determined, on the one hand, by the political course of Georgia towards Constantinople, and on the other by the cultural and educational rise of Byzantium which inspired the literary activities of Georgian scholars working in monastic centres outside Georgia.

The process of the growth of Byzantine influence on Georgian literature began in the monastic centre of Mt. Athos in the end of the 10th century and continued in the monastic centres of the Black Mountain (in the region of Antioch); the final result of these processes was founding of a medieval educational centre in West Georgia – the Academy of Gelati in the 12th century. The aim of Georgian scholars of this period was to bring Georgian literature into line with the Byzantine norm, to enrich the Georgian literary tradition with translations of Byzantine writings of different genres. At the end of the 11th century in the Antiochene literary school a new hellenophile tendency – a method of making literal translations was also founded. These processes influenced 11th-12th cc. Georgian manuscript production.

The article focuses on the structure of the 11th-12th cc. Georgian manuscripts produced in the monastic centers of Mt. Athos, the Black Mountain and the Gelati literary school. The structural details, such as prologues and colophons, the index, annotations and marginal signs, as the instruments for scholarly reading, are observed.

The article also discusses the medieval sources which present the issues of medieval manuscript structure and the function of its details, also the influence of Greek books on the Georgian manuscripts.

The rise of scholarly culture in the 11th-12th cc. affected the attitude towards the manuscripts and generally towards reading. From this time onwards book was used not only for liturgical needs and meditative monastic reading, but also as an informative and educational source.

მზია სურგულაძე
კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

ათონელი მამების „ცხოვრებები“

ათონელი მამების „ცხოვრებებს“ ამავე ჟანრის სხვა ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებს შორის გამორჩეული ადგილი უკავია. ორივე თხზულება შექმნილია ათონის ივერთა მონასტერში, ორივე ეხმიანება X-XI საუკუნეების ქართულ სინამდვილეში მიმდინარე ეპოქალური მნიშვნელობის პოლიტიკურ და კულტურულ ძვრებს, რომელთა ცენტრში ათონის ივერთა მონასტერი აღმოჩნდა. ორივე თხზულება ეძღვნება ბერებს, რომლებმაც ბერმონაზვნური ღვაწლის ახალი პარადიგმა დაამკვიდრეს. ამ პარადიგმის ერთ-ერთ ვერბალურ გამოხატულებად შეიძლება მივიჩნიოთ გიორგი მცირის ფორმულა, რომელსაც იგი ანტიოქიის პატრიარქის პირით წარმოთქვამს: „... ნეტარო მამაო, დაღაცათუ ნათესავით ქართველი ხარ, ხოლო სწავლულებითა და მეცნიერებითა ჩუენივე სწორი ხარ.“[1] X საუკუნის 60-იანი წლებიდან XII საუკუნემდე „ნათესავით ქართველში“ „ბერძნული სწავლულობის“ დანერგვა ქართველი ბერმონაზვნობის ინტელექტუალური ფრთის მთავარ კულტურულ ამოცანად იქცა, რასაც რამდენიმე თაობის შემოქმედებითი ენერგია მიეძღვნა. ამ საქმის სათავეებთან, ცხადია, ათონის დამფუძნებლები იდგნენ, რომლებსაც გაცნობიერებული ჰქონდათ „ბერძნული სწავლულების“ ათვისების აუცილებლობა ბიზანტიის პოლიტიკურ და კულტურულ სივრცეში სრულფასოვანი არსებობისათვის. მაგრამ რა შინაარსი იდო მოცემულ ეპოქაში „ბერძნულ სწავლულებაში“ მაშინ, როდესაც ქართულენოვანი ქრისტიანული კულტურა ისედაც მთლიანად ბერძნული სწავლულების ბაზაზე იყო აღმოცენებული? ცხადია, აქ იგულისხმება ქრისტიანული აღმოსვლეთის უდიდესი ცენტრებიდან (პალესტინა, იერუსალიმი, ალექსანდრია, ანტიოქია, სინა) შემობრუნება კონსტანტინოპოლისაკენ, რომელმაც რამდენიმე კონცეპტუალური ცვლილება შეიტანა შუა საუკუნეების ქრიატიანული აღმოსავლეთის კულტურის პარადიგმაში. ამ ცვლილებებში უკეთ გასარკვევად მოკლედ უნდა შევეხოთ კონსტანტინოპოლური კულტურის იმ მახასიათებლებს, რომლებიც მას IX საუკუნიდან უკვე განასხვავებდა ქრის-

[1] გიორგი მცირე, *გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება*, აბულაძე, გვ. 153.

ტიანული აღმოსავლეთის ტრადიციებისაგან. ეს საშუალებას მოგვცემს უფრო მკაფიოდ დავინახოთ ათონელი მამებისა და მათ „ცხოვრებათა“ ავტორების მოღვაწეობის ხასიათი და მიზანი.

ადრეული შუა საუკუნეების ბიზანტია ყოველთვის ეტალონურ მნიშვნელობას ანიჭებდა ანტიკურ მემკვიდრეობას, რამაც დაუდო სათავე მიმეზისის კონცეპტს ქრისტიანულ მწერლობაში[1]. ადრებიზანტიური პერიოდის ისტორიკოსები ისტორიის საგნის, მიზნისა და მეთოდების შესახებ თავიანთი მოსაზრებების დასასაბუთებლად პარადიგმულ ნიმუშებად იყენებდნენ ანტიკური ავტორების რიტორიკულ-სტილურ ფრაზეოლოგიას და უმეტესწილად უცვლელად იმეორებდნენ. ქრისტიანულ მწერლობაში ამ კონცეპტმა გარკვეული ტრანსფორმაცია განიცადა – პარადიგმულ იდეალად იქცა ღვთის სიტყვის, ანუ ჭეშმარიტების მიბაძვა, რამაც ქრისტიანული მწერლობის სხვადასხვა ჟანრში ასევე სხვადასხვა სტილურ-კომპოზიციური (კანონის) სახე მიიღო. მიმეზისის პრინციპზეა აგებული აგიოგრაფიული ტოპოსებიც, რომლებიც, თავის მხრივ, ერთმანეთისაგან ნაწილობრივ სხვაობენ კონკრეტული თხზულების ქვეტიპის მიხედვით.[2] მიმეზისის ერთ-ერთი გამოვლინება იყო ბერძნულ-ბიზანტიური აგიოგრაფიის ადრეული ნიმუშების მსგავსება ანტიკურ ბიოგრაფიებთან. ადრებიზანტიურ აგიოგრაფიაში ზუსტად იყო დაცული ანტიკური ბიოგრაფიის წყობა (შესავალი, ძირითადი ნაწილი, ენკომია) და რიტორიკული ხერხები.[3] მათი ავტორები შესავალშივე აცხადებდნენ საკუთარ ვინაობას, განმარტავდნენ ნაშრომის შექმნის მიზანსა და ამოცანებს; მსგავსად ანტიკური ბიოგრაფიების დიდაქტიკური პრინციპისა, მკაფიოდ აჩვენებდნენ აგიოგრაფიული გმირის სამაგალითო მნიშვნელობას მომავალი თაობებისათვის. ანტიკურობიდანვე შემორჩა აგიოგრაფიაში ავტორის თვითმხილველობის, მართლისმთქმელობის და საიმედო წყაროთა მოძიების ვალდებულებანი. ამ თვალსაზრისით სრული თანხვედრა იყო ადრეულ აგიოგრაფიულ და ისტორიოგრაფიულ თხზულებებს შორის.

მაგრამ ანტიკურობის ეს გავლენები ქრისტიანულ მწერლობაზე მეტისმეტად შესუსტდა მას შემდეგ, რაც არაბებმა ბიზანტიას ჩამოაჭრეს ქრისტიანული კულტურის უძველესი ცენტრები, ალექსანდრია და ანტიოქია, რომლებიც დიდხანს ასაზრდოებდნენ ქრისტიანული აღმოსავლეთის ქვეყნების სამწერლობო ტრადიციებს. VIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან ბიზანტიისა და ქრისტიანული აღმოსავლეთის სამწერლობო ტრადიციაზე უდიდესი ზეგავლე-

---

[1] Hunger , On the imitation of Antiquity, p. 17-38. Любарский, *Литературно-эстетические взгляды*, с. 123. Бибиков, *Историческая литература Византии*, с. 3,136,138; Чичуров, *Литература XI-XII вв.*, с. 138; Досталова, *Византийская историография*, с. 21.

[2] Руди, *О композиции и топике*, с. 431-500. მიმეზისის ქრისტიანული ასპექტების შესახებ ბიზანტიურ და ქართულენოვან საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში იხ. ბეზარაშვილი, *რიტორიკისა და თარგმანის თეორია*, გვ.199-214.

[3] Досталова, *Византийская историография*, с. 24-25.

ნა მოახდინა ხატთაყვანისმცემლობის იდეოლოგის, ფილოსოფოსისა და ღვთისმეტყველის იოანე დამასკელის შეხედულებებმა, რომელთა ზეგავლენით საბოლოოდ დამკვიდრდა ისტორიის შუასაუკუნოვანი გაგება და აზროვნების სტილი. ამან ნიადაგი გამოაცალა ანტიკური ლიტერატურის ნააზრევს ინდივიდის პიროვნულ როლზე ისტორიაში და, ზოგადად, ადამიანის შემოქმედებით შესაძლებლობებზე: „... და ვიტყოდი სიტყუათა, რომელნი არა გონებისა ჩემისა იყვნეს ნაყოფ, არამედ ნაყოფ ბრმათა განმაბრძნობელისა მისი სულისა, რამეთუ არარას თავით ჩემით ვიტყოდი, არამედ ყოველთავე მას, რაოდენი-იგი მოცემით მოვიღო. და პირველად უკუე განვაწესნე წიგნსა ამას შინა ჩუენსა წარმართთა მათ ბრძენთა სიტყუებისაგან უმჯობესნი და უკეთესნი, ვინაჲთგან უწყით, ვითარმედ რაოდენი რაჲ არს კეთილ, ყოველივე ზეგარდამო ღმრთისა მიერ მონიჭებულ არს კაცთაგან.“[1] ამგვარ შეხედულებათა ფართო გავრცელებამ ბერმონაზვნურ სააზროვნო კულტურაში, მათ შორის კონსტანტინოპოლის ბერმონაზვნულ ლიტერატურულ წრეებში, გამოიწვია ავტორის ინდივიდუალური როლის სრული ნიველირება და ანონიმურობის გადაქცევა ლიტერატურულ ნორმად. მაგ., თეოფანე ჟამთააღმწერელი (მისი ავტორობა დადგენილია მხოლოდ სხვა ავტორთა მონაცემებით) „ქრონოგრაფიის“ შესავალში აცხადებს: „რამდენადაც შევძელით, მოვიძიეთ და შევისწავლეთ ძველი წიგნები... ისე რომ ჩვენ თვითონ არაფერი შეგვიმატებია“.[2] ასე იყო, ცხადია, საქართველოშიც – ამ პერიოდში ქართულ ენაზე შესრულებული თარგმანების უმრავლესობა ანონიმურია. ანონიმურობა რომ უცხო არ იყო არც ქართული ორიგინალური მწერლობისათვის, ეს მრავალი მაგალითით მტკიცდება.

მაგრამ IX-X საუკუნეებში კონსტანტინოპოლის ლიტერატურულ წრეებში ბერმონაზვნური მსოფლმხედველობის გვერდით იბადებოდა მნიშვნელოვანი სიახლეები, რომლითაც იგი გამოირჩევა წინარე ეპოქისაგან: ამ დროს კვლავ ცოცხლდება ანტიკური მწერლობის ტრადიციები; კვლავ აღიარებენ ისტორიის ცოდნის დიდაქტიკურ მნიშვნელობას; ლიტერატურული გმირის სახე, მათ შორის იმპერატორის პარადიგმული იდეალი, მდიდრდება სოციალური და ზნეობრივი ნიშან-თვისებებით; ლიტერატურა ხდება ჟანრობრივად მრავალფეროვანი; იქმნება ენციკლოპედიური ხასიათის ნაშრომები, მათ შორის ანტიკური ეპოქის ავტორთა შესახებ (ფოტიოსი, კონსტანტინე პორფიროგენეტი) სიახლეები შეეხო აგიოგრაფიასაც – აქ ყალიბდება წმინდანის ახლებური პარადიგმული სტანდარტი – აგიოგრაფიის გმირები არიან არა მხოლოდ საკუთარი სულის ხსნისათვის ცხოვრებისაგან განდგომილი წმინდანები, არამედ საზოგადოებრივ მოვლენათა შუაგულში მყოფი აქტიური საეკლესიო მოღვაწეები – პატრიარქები, ხატთაყვანისმცემელობის დამცველი ბერები, რომლებიც მწვავედ რეაგირებენ კონკრეტულ ისტორიულ პირთა (იმპერატორთა)

[1] იოანე დამასკელი, *დიალექტიკა,* რაფავა, გვ. 72.
[2] Чичуров, *Литература XI-XII вв.*, с.133.

გადაწყვეტილებებზე, არასტანდარტული, ცოცხალი არგუმენტებით შედიან პოლემიკაში მოწინააღმდეგესთან და მართავენ საზოგადოებრივ პროცესებს. ასეთებია, მაგ., ხატმებრძოლობის მოწინააღმდეგე და წმინდანებად შერაცხილი კონსტანტინოპოლის პატრიარქების: წმ. გერმანეს (715-730), წმ. ტარასის (784-806), წმ. ნიკიფორეს (806-815), წმ. მეთოდეს (843-847), ასევე ხატთაყვანიმცემელთა იდეოლოგისა და სტუდიონის მონასტრის ამაღორძინებლის, თეოდორე სტუდიელის (759-826)[1] და სხვათა „ცხოვრებები“. ამავე პერიოდში შეიცვალა დამოკიდებულება ავტორის პიროვნებისადმი – ისინი უკვე აღარ მალავენ საკუთარ ვინაობას, გამოთქვამენ საკუთარ მოსაზრებებს, აშკარად ბაძავენ ანტიკოს ავტორებს და დაწვრილებით გადმოგვცემენ თავიანთ ბიოგრაფიას.[2]

კონსტანტინოპოლის ინტელექტუალური წრეების მსოფლმხედველობრივი სიახლეები, ცხადია, ზემოქმედებას ახდენდა საერთო კულტურულ ატმოსფეროზე, იგი აღწევდა ბიზანტიის სამონასტრო კედლებშიც, მათ შორის ათონის მრავალეროვან მონასტრებში, საიდანაც ვრცელდებოდა ე.წ. ბიზანტიური თანამეგობრობის ქვეყნებში.

ამგვარ სიახლეთა გავლენა იგრძნობა ათონელი მამების „ცხოვრებათა“ შესავლებშიც. „იოვანესა და ექვთიმეს ცხოვრების“ უაღრესად მოკლე საღვთისმეტყველო შესავალს უშუალოდ ებმის საკმაოდ ვრცელი და ლოგიკურად დასაბუთებული მსჯელობა ნაწარმოების მიზნის, ამოცანებისა და მეთოდის შესახებ, რომლის რიტორიკული ელემენტები ძალზე წააგავს, მაგ., ლევ დიაკონის მსჯელობას ისტორიული ცოდნის საზოგადოებრივი სარგებლიანობის შესახებ, რომელიც მთლიანად ანტიკური ისტორიოგრაფიით არის ნასაზრდოები.[3] მსგავსი შესავლები უცხოა ქართული აგიოგრაფიისათვის (ცალკეული მოტივები: ღვაწლის დავიწყების საფრთხე, სანდო წყაროების მოძიება, გვხვდება გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების“ შესავალშიც, მაგრამ არგუმენტაციის შინაარსით და სისრულით იგი ვერ შეედრება ათონელი მამების „ცხოვრებებს“).

გარდა ანტიკური ისტორიოგრაფიის გავლენისა, ათონელი მამების მიერ დადგენილ სამონასტრო წესებსა და მათ საქმიანობაში აშკარად იკვეთება თეოდორე სტუდიელის მიერ განახლებული სტუდიონის სამონასტრო ცხოვრების სულისკვეთება. ცნობილია, რომ სტუდიელთა მონასტრებში გამეფებული იყო მკაცრი დისციპლინა, ზომიერი ასკეზა, ფიზიკური შრომა და ქველმოქმედება; სტუდიელებმა დააკანონეს ლიტურგიკული განგების ახალი კალენდარული ვერსია და განაახლეს საღვთისმსახურო რეპერტუარი, განსაკუთრებით

[1] Чичуров, *Литература XI-XII вв.*, с. 138; Бибиков, *Историческая литература Византии*, с.136-138.

[2] Лев Диакон, *История, Румянцева*, с. 9-10.

[3] იქვე, გვ. 1-4.

ჰიმნოგრაფიის სფეროში; სტუდიელთა მონასტრის ბერები ეწეოდნენ საგანმანათლებლო საქმიანობას, ჰქონდათ საუკეთესოდ გამართული სამონასტრო სკრიპტორიუმები, სკოლები და ბიბლიოთეკები.[1] ათონის მთის მრავალეროვან მონასტრებში სტუდიელთა წესდება გავრცელდა ათანასეს ლავრიდან (963 წ.), სადაც ივირონის აშენებამდე ქართველი ბერმონაზვნობა იყო დაბინავებული. ათონიდან შედიოდა სტუდიელთა ტიპიკონი ბიზანტიის „თანამეგობრობის“ ქვეყნებშიც, რომლის ერთიან ცივილიზაციურ სივრცედ ფორმირებაში უპირველესი როლი ბიზანტიურმა ბერმონაზვნურმა კულტურამ შეასრულა. ამიტომაც ადარებენ ბიზანტიის ისტორიაში სტუდიელთა მონასტრის მნიშვნელობას კლუნის მონასტრის მნიშვნელობას დასავლეთ ევროპის ეკლესიისათვის (Оболенский 1998: 314). სტუდიელთა წეს-განგებით რომ ცხოვრობდნენ ათონზე დამკვიდრებული ქართველი ბერებიც, საუკეთესოდ ჩანს „იოვანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“. რასაკვირველია, ათონზე მეუდაბნოებაც იყო გავრცელებული, გვერდიგვერდ არსებობდა ლავრაც და კვინობური თანაცხოვრებაც. ჯერ კიდევ იოვანეს სიცოცხლეში, როდესაც იოვანე გრძელისძე და არსენი ნინოწმიდელი ათონზე ჩავიდნენ, მათ, „ნებისაებრ მათისა“, ცალკე სენაკები აუშენეს, სადაც „ღმრთისა სათნოითა მოქალაქობითა ცხოვნდებოდეს.“[2] მიუხედავად ასეთი ცალკეული ფაქტებისა, მონასტრის ფუძემდებლებმა იმთავითვე მონასტრულ ცხოვრებაზე აიღეს გეზი, რადგან იგი ფართო და მრავალგვარი საქმიანობის ორგანიზებულად დაგეგმვის საშუალებას იძლეოდა. სტუდიელთა ტრადიციებს ეხმიანება იოანე-თორნიკეს წინასწარი ზრუნვა ათონზე წასაღები ხელნაწერების დასამზადებლად, რაც საფუძვლად უნდა დასდებოდა ქართველთა მონასტრის ბიბლიოთეკას.[3] ამავე ტრადიციების ერთგულება იგრძნობა იოვანეს ანდერძში ქველმოქმედების შესახებ: „სტუმრისმოყუარებასა ნუ დაივიწყებთ და, რაი ღმერთსა ებოძოს, გლახაკთ მიუპყრობდით...“[4]

ათონელ მამათა „ცხოვრებებს“ კონსტანტინოპოლური პერიოდის აგიოგრაფიასთან აახლოვებს მთავარი გმირების სახეებიც. „ცხოვრების“ გმირები მთარგმნელობასთან ერთად სხვადასხვა დროს მონასტრის წინამძღვრობის რთულ საქმესაც უძღვებიან. ამ დროს ავლენენ ისინი სტუდიელთა მსგავს გამბედაობას და სიმტკიცეს. ისინი გამოირჩევიან აქტიური საზოგადოებრივი პოზიციით, პრინციპულობით, პიროვნული თავისუფლებით, გაბედული მამხილებლობით და საერო ხელისუფლებაზე ზემოქმედების უნარით; უკომპრომისობით სამონასტრო დისციპლინის დამრღვევთა მიმართ, ქველმოქმედებით და ა.შ. ავტორები იმდენად ფართო პოლიტიკური და საზოგადოებრივი პერსპექტივიდან

---

[1] Пентковский, *Студийский устав:* http://www.sedmitza.ru/lib/text/443682/; Оболенский, Византийское Содружество наций, с. 314.

[2] გიორგი მთაწმიდელი, *იოვანესა და ექვთიმეს ცხოვრება,* აბულაძე, გვ. 57.

[3] მეტრეველი, *ნარკვევები*, გვ. 32-33.

[4] გიორგი მთაწმიდელი, *იოვანესა და ექვთიმეს ცხოვრება*, აბულაძე, გვ.59.

ხატავენ თავიანთი გმირების სამონასტრო მოღვაწეობას, რომ მკითხველისათვის ძნელიც კია განსაზღვროს, თავად გმირებისათვის რომელი საქმე იქნებოდა უფრო მთავარი. ამ შთაბეჭდილებას აძლიერებს „ცხოვრებათა“ ნორმატიული ნაწილების – აგიოგრაფიული ტოპოსების რაოდენობრივი თანაფარდობა მათ მიღმა არსებულ თავისუფალ თხრობასთან. ათონელ მამათა „ცხოვრებები“ მდიდარია ორივე ტიპის ტექსტური მასალით, მაგრამ რაოდენობრივად გაცილებით ჭარბობს თავისუფალი თხრობა, რომელიც შეიცავს უაღრესად ფასეულ ინფორმაციას X-XI საუკუნეების საქართველო-ბიზანტიის ურთიერთობათა შესახებ. სწორედ ამის გამო ივ. ჯავახიშვილი, როცა იგი მსჯელობდა „ცხოვრებების“ დიდაქტიკურ მიზანზე, ავტორთა ფართო ისტორიულ თვალსაწიერზე და მათ მიერ გამოყენებულ წყაროთა მრავალფეროვნებაზე[1], მათ უფრო მეტად საისტორიო თხზულებებად მიიჩნევდა. მსგავს შეფასებას აძლევდა მათ კ. კეკელიძეც.[2] თხზულებათა გმირების კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობაზე, როგორც ათონელი მამების გაიდეალების განმაპირობებელ ფაქტორზე, ყურადღებას ამახვილებს რ. სირაძე[3]. მართლაც, ეკლესიის ისტორიამ არაერთი სახელი იცის, რომლებიც წმინდანებად კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობის გამო იქნენ შერაცხილი (ქრისტიანობაზე მომაქცეველნი, მქადაგებელნი, აღმსარებელნი, ეკლესია-მონასტრების დამფუძნებელნი). ასეთმა ადამიანებმა მართლაც განსაცვიფრებელი სულიერი ძალების დახარჯვით შეძლეს პოლიტიკის, ყოფის, სამართლის, „ძველი ადამების“ რწმენაზე მოქცევა,[4] მაგრამ მაინცადამაინც მთარგმნელობა, როგორც ბერული იდეალის ახალი ტოპოსი, „ცხოვრებათა“ ავტორებს უსათუოდ ქართულ სინამდვილესთან ჰქონდათ დაკავშირებული. ამ გზით ავტორებმა, გიორგი მთაწმინდელმა და გიორგი მცირემ, განათლებული საზოგადოების ყურადღება მიაპყრეს თარგმანზე, რომელიც დროის მოცემულ მონაკვეთში საქართველოსათვის უდიდეს ისტორიულ-კულტურულ ამოცანას წარმოადგენდა და მთარგმნელთა ფიგურები განმანათლებლებს გაუტოლეს[5]. ეს თემა იმდროინდელი ქართული საზოგადოებისათვის, რასაკვირველია, ახალი იყო. უფრო ადრე ქართულ აგიოგრაფიაში აქა-იქ გაბნეული ცნობები ხელნაწერების თარგმნასთან თუ შედგენასთან დაკავშირებული საქმიანობის შესახებ უკიდურესად მშრალია და ერთმანეთის გამომრიცხავი ინტერპრეტაციების შესაძლებლობებს იძლევა. მაგ., „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების“ ცნობა, რომ გრიგოლმა „საწელიწდო იადგარი“ დაწერა, დღემდე ღიად ტოვებს საკითხს – მან მართლაც თავად შეადგინა კრებული თუ მხოლოდ გადაწერა.“[6]

---

[1] ჯავახიშვილი, *თხზულებანი,* გვ.151.
[2] კეკელიძე, *ლიტერატურის ისტორია*, გვ.184.
[3] სირაძე, *ქართული აგიოგრაფია,* გვ.170.
[4] Топоров, Святость, с. 609.
[5] მეტრეველი, *ნარკვევები*, გვ.112.
[6] ინგოროყვა, *ძველი ქართული პოეზია,* გვ. 216, 222; კეკელიძე, *ლიტერატურის ისტორია*, გვ. 135; ჭელიძე, *საეკლესიო ლიტერატურა*, გვ.816; ხევსურიანი, *უძველესი იადგარი*, გვ. 694.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ორივე „ცხოვრებაში“ ტოპოსები ისე ორგანულადაა შერწყმული ისტორიულ თხრობასთან, რომ ერთობლიობაში ისინი გაბმული ბიოგრაფიული თხრობის შთაბეჭდილებას ტოვებენ. ამიტომ, რიგ შემთხვევებში, ძნელიც კია ტოპოსების გამიჯვნა ტექსტის დანარჩენი ქსოვილისაგან. ზემოთქმული ეხება, რასაკვირველია, იმ ტოპოსებს, რომლებიც ავტორებმა შეიტანეს ტექსტში თავიანთი გმირების „ახალ ღვაწლზე“ მკითხველისა თუ მსმენელის ყურადღების მისაპყრობად. მხოლოდ შინაარსობრივად განსხვავებული, მაგრამ ფუნქციურად ერთგვაროვანი მოტივების განმეორება იძლევა ახალი ტოპოსების დადგენის საშუალებას.[1] ასეთთა რიგს განეკუთვნება ის ტოპოსები „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებიდან“, რომლებიც ქართული ენის „ჩვილობის“, „წიგნთაგან ნაკლულევანობის“[2] და მთარგმნელობითი ღვაწლის შეფასებას ეხება. ამავე რიგის ტოპოსებს შეიძლება მივაკუთვნოთ ორივე „ცხოვრებაში“ მოთხრობილი ღვთისმშობლის გამოცხადებები, რამდენადაც ყველა ასეთი სასწაულებრივი ტოპოსი ორივე გმირის შემთხვევაში მომავალი მთარგმნელების საგანმანათლებლო მისიას უკავშირდება. თარგმანის თემის მრავალჯერადი განმეორება „ცხოვრებათა“ სხვადასხვა კონტექსტში უეჭველს ხდის ავტორების განზრახვას, დაამკვიდრონ შეხედულება, რომ ბერული ცხოვრების სწორედ ეს არჩევანი – მთარგმნელობითი ღვაწლი, – რომელიც „ნათესავით ქართველს“ ბერძნულ სწავლულებას აზიარებდა, ამ დროს ყველაზე მეტად იყო საზოგადოებრივი სიკეთის მომტანი საქმიანობა. შეიძლება ითქვას, რომ ქართულ აგიოგრაფიაში გიორგი მთაწმინდელმა პირველმა ჩამოაყალიბა, როგორც ჩანს, უკვე კარგა ხნის მომწიფებული აზრი მთარგმნელობითი საქმიანობის მნიშვნელობის შესახებ ეროვნული კულტურის განვითარების საქმეში. ამიტომ გაიაზრეს მისმა თანამედროვეებმა მისი ეს განაცხადი აგიოგრაფიულ ტოპოსად, ხოლო მისმა ბიოგრაფმა გიორგი მცირემ იგი თითქმის სიტყვასიტყვით გაიმეორა ამჯერად უკვე გიორგი მთაწმინდელის თარგმანის შეფასებისას. შედარებისათვის მოგვყავს ორივე ვერსია: „... იგი (ექვთიმე) ... მოსწრაფედ შეუდგა ბრძანებასა მისსა (იოვანეს) და იწყო თარგმნად და ყოველნივე განაკვირვნა, რამეთუ ეგევითარი თარგმანი, გარეშე მათ პირველთასა, არღარა გამოჩინებულ არს ენასა ჩუენსა და ვჰგონებ, თუ არცღა გამოჩინებად არს.“ „ ...ვითარმედ ეგევითარი თარგმანი თვინიერ წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფთჳმესსა სხუაი არა გამოჩენილა ენასა ჩუენსა, და, ვჰგონებ თუ, არცა გამოჩინებად არს.“[3]

---

[1] თანამედროვე მედიევისტიკა ტოპიკის ცნებაში აერთიანებს არა მხოლოდ მყარ ფორმულებს, სტერეოტიპულ გამოთქმებსა თუ კლიშეებს, არამედ, ზოგადად, ყველა განმეორებად აზრს, იდეას, ენობრივ-სტილისტურად განსხვავებულ, მაგრამ მსგავსი ფუნქციის მოტივებსა და სიუჟეტურ კონსტრუქციებს. Curtius, *Europäiche Literatur*, 89-115.

[2] ენათა „სიღარიბის ტოპოსის“ შესახებ შუა საუკუნეების ქრისტიანულ კულტურაში იხ. დობორჯგინიძე, *ლინგვისტურ-ჰერმენევტიკული მეტატექსტები,* გვ. 36-42.

[3] გიორგი მთაწმიდელი, *იოვანესა და ექვთიმეს ცხოვრება*, აბულაძე, გვ.61; გიორგი მცირე, *გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება*, აბულაძე, გვ. 145.

მაინც რატომ იდგა ასე მწვავედ თარგმანის საკითხი XI საუკუნის საქართველოში, ქვეყანაში, სადაც ქრისტიანულ სამწერლობო ტრადიციას მრავალსაუკუნოვანი ისტორია ჰქონდა? ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ კითხვაზე პასუხი დაკავშირებულია პოლიტიკურ და კულტურულ საკითხთა მთელ კომპლექსთან, რომლებიც წარმოიშვა X-XI საუკუნეებში ბიზანტიასა და საქართველოს პოლიტიკურ და კულტურულ ურთიერთობათა პროცესში. კ. კეკელიძე მას უწოდებდა ბიზანტიური კულტურის ინტენსიური ათვისების პროცესს „ეროვნულ ფორმაში, რომელიც გამოწვეული იყო ეროვნული თვითშეგნების გაღვიძებით და სურვილით ბიზანტიელებს გვერდში ამოდგომოდნენ კულტურულად.“[1] ამავე აზრს ავითარებს ე. მეტრეველი.[2] თანამედროვე მედიევისტიკაში ამ საკითხს უფრო ფართო კულტურული კონტექსტი მოეძებნა – ბიზანტიასთან ურთიერთობის ორმაგი ხასიათი, ერთი მხრივ, პოლიტიკური დაპირისპირებები და მეორე მხრივ, სწრაფვა ბიზანტიური კულტურის ათვისებისაკენ სხვადასხვა ინტენსივობით დამახასიათებელია ბიზანტიური თანამეგობრობის ყველა ქვეყნისათვის, რომლებშიც ბიზანტიური კულტურის „გადმონერგვა“ ხდებოდა ეროვნულ ენებზე.[3] X-XI საუკუნეებში ამ ერთიან კულტურულ სივრცეში აღმოსავლეთ ევროპის ხალხებთან ერთად აღმოჩნდნენ ქრისტიანული აღმოსავლეთის ხალხებიც, რომლებსაც, განსხვავებით აღმოსავლეთ ევროპის ხალხებისაგან, ბერძნული ენიდან საეკლესიო ლიტერატურის თარგმნის ხანგრძლივი ისტორია ჰქონდათ გავლილი. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, „ბიზანტინიზაციის მეორე ტალღაში“, რომელიც საკუთრივ კონსტანტინოპოლური კულტურის პრიმატით მიმდინარეობდა, ისინიც ინტენსიურად იყვნენ ჩაბმული.

ქრისტიანული აღმოსავლეთის ხალხების მთარგმნელობითი კულტურის განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ბუნებრივად დადგა უმდიდრესი ლიტერატურული ტრადიციების მქონე ბერძნულთან მიმართებით ადგილობრივ ენებზე ნათარგმნი ტექსტების, მათ შორის ქართულენოვანი ტექსტების სიზუსტის საკითხი. ქართველ სწავლულ-მთარგმნელთა თაობები თავად აღიარებდნენ საკუთარი ენის „სიღარიბეს“ ბერძნული ენის შესაძლებლობებთან შედარებით, რაც განსაკუთრებით ართულებდა ქართულ ენაზე ფილოსოფიური და საღვთისმეტყველო ტექსტების ზუსტ გადმოცემას და საფუძველს აძლევდა ბერძნებს ეჭვი შეეტანათ ქართველების რწმენის სიწმინდეში.[4] ამ გარემოების გაცნობიერება, როგორც ჩანს, X საუკუნის მეორე ნახევრიდან იწყება, რამაც უბიძგა ქართველ სწავლულებს უდიდესი ფილოლოგიური სამუშაო ჩაეტარე-

[1] კეკელიძე, *კულტურული დამოუკიდებლობის ბრძოლის ანარეკლი,* გვ.111.
[2] Métrévéli, *Le rôle de l' Athos*, p.17-26.
[3] დ. ლიხაჩოვის განმარტებით, ასე იქმნებოდა არა ერთი რომელიმე ხალხის ლიტერატურა, არამედ საერთაშორისო ლიტერატურული ფონდი, როგორც განვითარებადი მთლიანობა. Лихачев, *Развитие Русской литературы,* с. 20-22.
[4] გიორგი მცირე, *გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება*, აბულაძე, გვ. 150.

ბინათ თარგმანის დახვეწის, ტერმინოლოგიისა და ცნებითი აპარატის შექმნის მიმართულებით.[1] ათონელი მამები ამ ხანგრძლივი გზის მხოლოდ დასაწყისში იმყოფებოდნენ. ამიტომ წარმოათქმევინებს გიორგი მთაწმინდელი ქართველთა მონასტრის ერთ-ერთ ფუძემდებელს, იოვანე ათონელს შემდეგ სიტყვებს თავისი შვილის მიმართ: „შვილო ჩემო, ქართლისა ქუეყანაი დიდად ნაკლულ არს წიგნთაგან და მრავალნი წიგნნი აკლან, და ვხედავ, რომელ ღმერთსა მოუმადლებია შენდა. აწ იღუაწე, რაითა განამრავლო სასყიდელი შენი ღმრთისაგან.“[2] მათ მართლაც „იღუაწეს“ და ეს „ღვაწლი“ სრულიად გამიზნულად იმთავითვე ორიენტირებული იყო უშუალოდ ბერძნულ-კონსტანტინოპოლურ სწავლებაზე, რასაც მოჰყვა კონსტანტინოპოლურ ღვთისმსახურებაზე ეტაპობრივად გადასვლა (პირველად ექვთიმეს მიერ ითარგმნა „მცირე სჳნაქსარი“, შემდეგ გიორგი მთაწმინდელის მიერ – „დიდი სჳნაქსარი“), ახალი ტიპის საღვთისმსახურო კრებულების შექმნა და ბიბლიური წიგნების ახალი, ჩასწორებული რედაქციები, ქართველი მკითხველისათვის მანამდე უცნობი დიდი ბიზანტიელი ავტორების ჰომილეტიკური, ეგზეგეტიკური თხზულებები, დოგმატური სახელმძღვანელოები თუ მცირე სჯულისკანონი[3] და მრავალი სხვა, რომელთა მიზანი ბერძნულ-ბიზანტიური სწავლების „გაქართულება“, ხოლო ქართული განათლების „ბერძულთან“ გატოლება იყო. ათონელთა „ცხოვრებებში“ მთელი კატალოგებია ჩართული, რომლებშიც ზედმიწევნითაა აღნუსხული ექვთიმე და გიორგი ათონელების მიერ შესრულებული თარგმანები, რომელთა რაოდენობა დღემდე იწვევს განცვიფრებას. ცხადია, ესეც ახალი აგიოგრაფიული ტოპოსებია, – ისინი გვაუწყებენ ახალი მკითხველის გაჩენას და „ბერძულ“ განათლებაზე გაზრდილ მოთხოვნილებას, რაც ათონელი მამების მოღვაწეობის მკაფიოდ გაცნობიერებულ მიზანს წარმოადგენდა.

დამოწმებული ლიტერატურა

ბეზარაშვილი, *რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა* = ბეზარაშვილი ქ., *რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანის მიხედვით,* თბილისი, მეცნიერება, 2004.

გიორგი მთაწმიდელი, *იოვანესა და ექვთიმეს ცხოვრება*, აბულაძე = გიორგი მთაწმიდელი, *იოვანესა და ექვთიმეს ცხოვრება*, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, ი. აბულაძის რედ., თბილისი, 1967.

გიორგი მცირე, *გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება*, აბულაძე = გიორგი მცირე, *გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება,* ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, ი. აბულაძის რედ., თბილისი, 1967.

[1] დობორჯგინიძე, *ლინგვისტურ-ჰერმენევტიკული მეტატექსტები,* გვ.5-14.
[2] გიორგი მთწმინდელი, *იოვანესა და ეფთვიმეს ცხვრება*, გვ. 61.
[3] წმ. ეფთვიმე მთაწმინდელი, *წინამძღუარი*, ჭყონია-ჩიკვატია, გვ. 16-17.

დობორჯგინიძე, *ლინგვისტურ-ჰერმენევტიკული მეტატექსტები* = დობორჯგინიძე ნ., *ლინგვისტურ-ჰერმენევტიკული მეტატექსტები*, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2012.

წმ. ეფთვიმე მთაწმინდელი, *წინამძღუარი*, ჭყონია-ჩიკვატია = წმ. ეფთვიმე მთაწმინდელი, *წინამძღუარი*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს თორნიკე ჭყონიამ და ნანა ჩიკვატიამ, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ნ. ჩიკვატიამ, თბილისი, 2007.

ინგოროყვა, *ძველი ქართული პოეზია* = ინგოროყვა პ., *ძველი ქართული სასულიერო პოეზია*, თბილისი, 1914.

იოანე დამასკელი, *დიალექტიკა,* რაფავა = იოანე დამასკელი, *დიალექტიკა,* ქართული თარგმანების ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მაია რაფავამ, თბილისი, 1976.

კეკელიძე, *ლიტერატურის ისტორია* = კეკელიძე კ., *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, თბილისი, 1980.

კეკელიძე, *კულტურული დამოუკიდებლობის ბრძოლის ანარეკლი* = კეკელიძე კ., *კულტურული დამოუკიდებლობის ბრძოლის ანარეკლი ძველ ქართულ ლიტერატურაში,* ეტიუდები IV, თბილისი, 1957.

მეტრეველი, *ნარკვევები* = მეტრეველი ე., *ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგამანათლებლო კერის ისტორიიდან*, გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, 1996.

სირაძე, *ქართული აგიოგრაფია* = სირაძე რ., *ქართული აგიოგრაფია*, თბილისი, 1987.

ჭელიძე, *საეკლესიო ლიტერატურა* = ჭელიძე ე., *ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა,* I, თბილისი, 2005.

ხევსურიანი, *უძველესი იადგარი* = ხევსურიანი ლ., *უძველესი იადგარის ცალკე კრებულად გამოყოფის დრო და პირობები*, უძველესი იადგარი, თბილისი, 1980.

ჯავახიშვილი, *თხზულებანი* = ჯავახიშვილი ივ., *თხზულებანი, VIII,* თბილისი, 1977.

Curtius, *Europäische Literatur* = Curtius E.R., *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern; München, 1984.

Métrévéli, *Le rôle de l' Athos* = Métrévéli H., Le rôle de l' Athos dans l' Histoire de la culture Géeorgienne, dans *Bedi Kartlisa, Revue de Kartvelologie, 41,* 1983, p. 17-26.

Досталова, *Византийская историография* = Досталова Р., Византийская историография, *Византийский Временник,* Т. 43 (68), 1982.

Бибиков, *Историческая литература Византии* = Бибиков М. Б., *Историческая литература Византии,* 1998.

Лев Диакон, *История*, Румянцева = Лев Диакон, *История*, под ред. В. Румянцева, Наука, Москва, 1988.

Лихачев, *Развитие Русской литературы* = Лихачев Д., *Развитие Русской литературы X-XI вв.,* Л., 1973.

Любарский, *Литературно-эстетические взгляды Михаила Пселла* = Любарский Я. Н., *Литературно-эстетические взгляды Михаила Пселла,* с. Античность Византия, Москва, 1975.

Оболенский, *Византийское Содружество наций* = Оболенский Д., *Византийское Содружество наций,* Ладомир, 1998.

Пентковский, *Студийский устав* = Пентковский А.М., *Студийский устав и уставы студийской традиции,* http://www.sedmitza.ru/lib/text/443682/

Руди, *О композиции и топике* = Руди Р., *О композиции и топике житий преподобных,* Труды Отдела древнерусской литературы, Т.57, СПб, 2006.

Топоров, *Святость* = Топоров В. Н., *Святость и святые в русской духовной культуре*. Т. I, Москва, „Гнозис", 1998.

Чичуров, *Литература XI-XII вв* = Чичуров И. С., *Литература XI-XII вв. Культура Византии,* Москва, 1989.

Hunger, *On the imitation* = Hunger H., *On the imitation of Antiquity in Bizantine Literature,* in Dumbarton Oaks Papers, 23-24. Washington, 1969-1970, p. 17-38.

Mzia Surguladze
Korneli Kekelidze Georgian National Centre of Manuscripts

The 'Lives' of the Athonite Fathers

Summary

The article explores two Georgian hagiographic works composed in the Georgian monastery of Mt. Athos: 'Lives of John and Euthymios' and 'Life of George the Athonite' by George the Minor. Both works cover the cultural shifts of epochal importance in 10th-11th cc centuries, which were led by the Georgian monastery of Mt. Athos. The heroes of the works are distinguished translators of two different generations from the monastery. For a full-fledged existence in the political and cultural space of the Byzantine community, the heroes realized the importance of establishing contemporary Byzantine knowledge in the Georgian reality. The article explores the novelties which, in contrast to the literary traditions of the Christian East of that period, are characteristic to the literary school of Constantinople: reviving the ancient historiographical traditions, presenting the personal role of the author, the wide scale of hagiographical hero's public work, etc. An opinion is expressed in the article that these innovations are fully assimilated in the 'Lives' of the Athonite Fathers: in the introductions the didactic goals of the 'Lives' are raised together with the method of description; lives of the heroes are narrated on a wide scale – leading the monastery while conducting translations, charity, participating in public life, dealing with the royals, exhibiting personal courage and uncompromising character, etc. In addition, the *topoi* of translation work are included for the first time, by means of which the heroes of the 'Lives' are equated to enlighteners.

ბერნარ უტიე
Centre Nationale de la Recherche Scientifique

სინურ ხელნაწერებში დაცული ეფრემ ასურის ერთი თხზულების თარგმანი და ქართული ენის ისტორია

სინას მთაზე, წმინდა ეკატერინეს მონასტერში დაცული ქართული ხელნაწერების ძველი და ახალი კოლექციები კარგად არის ცნობილი სამეცნიერო საზოგადოებისათვის. ახალი კოლექციის შესწავლას დიდი ამაგი დასდო პროფესორმა ზაზა ალექსიძემ, რომელიც ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის (მაშინ ჯერ კიდევ ხელნაწერთა ინსტიტუტის) თანამშრომლებთან ერთად რამდენჯერმე სამეცნიერო მივლინებით იმყოფებოდა სინას მთაზე. ზაზა ალექსიძის სახელთან არის დაკავშირებული ახალი კოლექციის ხელნაწერების აღწერილობის მომზადება, სინაზე ქართულ-ალბანური პალიმფსესტების აღმოჩენა და სხვა მრავალი. ასე რომ, მას კარგად მოეხსენება სინური კოლექციის მნიშვნელობა ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის კვლევის საქმეში. დღეს ზაზა ალექსიძის დაბადებიდან 85 წლისთავისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო კრებულში ვაქვეყნებთ ორი სინური ხელნაწერის საფუძველზე დადგენილ ტექსტს წმინდა ეფრემ ასურის თხზულებისა „სინანულისათჳს“, რომელშიც ძველი ქართული ენის ისტორიისათვის საინტერესო კვალი შემორჩა.

O/Sin. Geo. 97 (ქვემოთ A ლიტერი) წმინდა ეფრემ ასურის თხზულებების შემცველი უძველესი ხელნაწერია. ხელნაწერი წმინდა საბას ლავრაში მე-9 საუკუნეში ასომთავრულით არის გადაწერილი, მასში დაცულია ოცდახუთი ტექსტი. ტექსტების დიდი ნაწილი გამოქვეყნებულია: პირველი ტექსტი ი. ჯავახიშვილის მიერ სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობაში გამოქვეყნდა[1], თექვსმეტი ტექსტი კი – ივ. იმნაიშვილის მიერ[2] (ი. იმნაიშვილი 1963ა, 1-49; 1963ბ, 44-47; 1966, 1-19, 45-75). გამოქვეყნებულ ტექსტებს შორის არ არის მეთხუთმეტე ტექსტი „სინანულისათჳს“, რომელსაც ხელნაწერის 141v-154r უკავია. ტექსტი საინტერესოა როგორც ლექსიკით (უცნობი სიტყვები: გამოსაწველი // გამოსაწუვარი 142v, უკუგდება 143v), ისე მასში დაცული პუნქტუაციით. ამიტომ ვაქვეყნებთ ისე, როგორც ის ხელნაწერშია წარმოდგენილი.

[1] ჯავახიშვილი, *სინის მთის...*, გვ. 227-235.
[2] იმნაიშვილი, *ქრესტომათია II*, გვ. 1-49; იმნაიშვილი, *საკითხავი წიგნი I*, გვ. 44-47; იმნაიშვილი, *საკითხავი წიგნი II*, გვ.1-19, 45-75.

O/Sin.georg. 25 (ქვემოთ B ლიტერი) მეათე საუკუნის ხელნაწერია, ასკეტიკური კრებული, რომელშიც წმინდა ეფრემის სამი ტექსტია დაცული: პირველი ტექსტი, რომელსაც ხელნაწერის 110r-120v უკავია, *O/Sin.georg.* 97 ხელნაწერში დაცული თხზულების მსგავსად დასათაურებულია შემდეგნაირად: „სინანულისათჳს“ და ჩვენი ტექსტის დიდ ნაწილს წარმოგვიდგენს. ეფრემ ასურის თხზულების ეს ნუსხა დღემდე უცნობი რჩებოდა სამეცნიერო საზოგადოებისათვის. როგორც ჩანს, ხელნაწერის გადამწერს ნაკლული დედანი ჰქონდა, თუმცა ეს არ ამცირებს ამ ნუსხის მნიშვნელობას, რადგან ხელნაწერში წარმოდგენილი ტექსტი ზოგჯერ უკეთეს წაკითხვას გვაძლევს და უფრო ახლოს დგას ბერძნულ დედანთან (იხ. შენიშვნა 93, 110, 116). ხელნაწერში დაცულია მე-10 საუკუნისათვის დამახასიათებელი ორთოგრაფია: ოჳ > უ და ჳ > უი.

ეფრემ ასურის თხზულება „სინანულისათჳს“ მე-10 საუკუნისათვის უკვე ორი ბერძნული რედაქციით იყო წარმოდგენილი: ვრცელი და მოკლე რედაქციებით. ვრცელი რედაქცია ჯერ კიდევ მეხუთე-მეექვსე საუკუნეებში უნდა ეთარგმნათ ქართულად, მოკლე რედაქციის თარგმანი კი ეფრემ მცირეს ეკუთვნის. მოკლე ბერძნული რედაქცია თხზულებისა გამოცემულია.[1] გამოკვლევა ვრცელი რედაქციის შემცველი 26 ხელნაწერის საფუძველზე გამოაქვეყნა T. S. Pattie[2], სამწუხაროდ, გამოკვლევას არ ერთვის ტექსტი.

ეფრემის თხზულება სხვადასხვა დროს თარგმნილია ლათინურ, არამეულ, სომხურ, არაბულ და სლავურ ენებზე.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ ტექსტის პირველი ქართული თარგმანი ძველია, რასაც ადასტურებს მასში ხანმეტი ფორმების არსებობა: ი. იმნაიშვილმა ჩვენთვის საინტერესო თხზულებაში ზმნის ერთი ხანმეტი ფორმა დაადასტურა: მო-**ხ**-იქოჳლე (142rb) [3]; ჩვენი მხრიდან შეიძლება დავუმატოთ კიდევ რამდენიმე ფორმა: 2r - **ხ**-ეკრძალენით, და 19r - **ხ**-ოჳნებს, 151v - **ხ**-ელის. B ნუსხაში ვკითხულობთ **ხ**-ხედავ - 114r. დასტურდება აგრეთვე ჰაემეტი ფორმები: 225 r - და-**ჰ**-ჯიდა, დააქ-**ჰ**-ცის - 112r. ამგვარად, სინურ ხელნაწერებში წარმოდგენილ ტექსტში კარგად ჩანს მთელი ძველი ქართული ენის ისტორია. თარგმანში წარმოდგენილი ლექსიკა, ჩვენი ვარაუდით, დამახასიათებელია ადრეული პალესტინური თარგმანებისათვის, მაგალითად: *მუნქუესვე,* რომელიც 24-ჯერ არის გამოყენებული A ხელნაწერში, *მართლიად* ამენ-ის ნაცვლად 36r, *ძჳრისსიტყუაჲ* ერთხელ 41v და სხვ.

ეფრემ ასურის თხზულების მოკლე რედაქციის ეფრემ მცირესეული თარგმანი ჯერ არ გამოქვეყნებულა, თუმცა უკვე მზად არის გამოსაცემად. აქვე გვინდა დიდი მადლობა გადავუხადოთ ჩვენს მეგობარს ექვთიმე კოჭლამა-

[1] Assemani, *Sancti patris, pp.* 148-153.
[2] Pattie, *Ephraem 'On Repentance'*.
[3] იმნაიშვილი, *ქრესტომათია II*, გვ. 179.

ზაშვილს, რომელმაც მოგვაწოდა ეფრემისეული თარგმანის მის მიერ გამოსაცემად მომზადებული ტექსტი.

ცნობილია, რომ თხზულების ბერძნულ ტექსტში, დაკარგული სირიული ტექსტის მსგავსად, ყოველი სტრიქონი შვიდმარცვლიანია, ქართული თარგმანი ამ წესს არ იცავს, ის თავისუფალ თარგმანს წარმოადგენს, მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს:

რ(ომე)ლი გარდამოჴდა წიაღთაგ(ა)ნ მ(ა)მისათა 141vb : 7/8

და გოჳექმნა ჩ(ოჳე)ნ. გზა ცხორებისა. : 4/5

და სინანოჳლისა მიმ(ა)რთ : ჩ(ოჳე)ნ გოჳასწავებს : 8/4

სანატრელითა მით ღ(მრ)თისა სიტყჳთა. : 6/5.

რიტმული სტრუქტურა დაცული არ არის, აგრეთვე, ეფრემ მცირის თარგმანშიც:

რომელი გარდამოჴდა წიაღთაგან მამისათა : 7/8

უფალი და მექმნა ჩუენ გზა ცხორების : 7/4

იგი მასწავებს ჩუენ სინანულისათჳს : 6/6

ნეტარითა და საღმრთოჲთა ჴმითა თჳსითა იტყოდის რაჲ : 10/4.

ამრიგად, სინურ ხელნაწერებში შემორჩენილი ეფრემ ასურის თხზულების „სინანულისათჳს“ ძველი ქართული თარგმანი ქართული სასულიერო მწერლობის კიდევ ერთი სანიმუშო ძეგლია.

ბატონ ზაზას უსათუოდ ემახსოვრება გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების ეს ადგილი - „ხოლო ნეტარი მამაჲ გრიგოლ თჳსით აგარაკით მარტოჲ შთამოვიდოდა ხანძთას და მგზავრ სლვასა ზეპირით წმიდისა მამისა ეფრემის თქუმულთა საკითხავთა იტყოდა გოდებით ტირილსა შინა, ხოლო სულითა იხარებდა“,[1] იმედია, ამ ძველი ძეგლის კითხვა მხოლოდ სულიერი სიხარულის მიმნიჭებელი იქნება გამოჩენილი ისტორიკოსისა და ფილოლოგისთვის!

[1] გიორგი მერჩულე, *ცხორებაჲ გრიგოლ ხანცთელისაჲ*, აბულაძე, გვ. 305.

f. 141va წ(მი)დისა ეფრემისი : სინანულისათჳს :

რ(ომე)ლი გარდამოჴდა წიაღთაგ(ა)ნ მ(ა)მისათა [141vb] და გოჳექმნა ჩ(ოჳე)ნ. გზა ცხორებისა. და სინანოჳლისა მიმ(ა)რთ : ჩ(ოჳე)ნ გოჳასწავებს სანატრელითა მით ღ(მრ)თისა სიტყჳთა. **რ**(ამეთოჳ) არა მოვედ მე წოდებად მართალთა : ა(რამე)დ ც(ო)დვ(ი)ლთა. სინანოჳლად* : **რ**(ამეთოჳ) მერმეცა თქ(ოჳ)ა. არა ოჳჴმს ცოცხალთა მკოჳრნალი ა(რამე)დ სნეოჳლთა.** **ო**ჳკოჳეთოჳ მე ამას თავით ჩემით ვიტყჳ ნოჳსადა გრწამნ იგი : ოჳკოჳეთოჳ იგი თჳთ თავადი [142ra] ო(ჳფალ)ი გოჳასწავებს შ(ე)ნ რად ოჳდებ ხარ : **ო**ჳკოჳეთოჳ ოჳწყი შ(ე)ნ. თავისა შენისაჲ რაჲ გქონან შინაგ(ა)ნ წყლოჳლებანი. ოჳკოჳრნებელნი. გ(ოჳ)ლის-სიტყ(ოჳა)ნი ·და საქმენი. **რ**ად შ(ე)ნ· ოჳდებ ხარ. დაფაროჳლთა მათ წყლოჳლებათა· შ(ე)ნთათჳს. და არა გინებს ჩოჳენებაჲ მკოჳრნალსა მას ზ(ე)ცის(ა)სა·წყლოჳლებაჲ ეგე შენი· რ(აჲთ)ამცა გილხინა შ(ე)ნ : **ე**ს(ე) ხ(ოლო) დაიჯერებ · თჳსთა მათ გ(ოჳ)ლისს(ი)ტყ(ოჳა)თა [142rb] **დ**ა ოჳდებ გიყოფიან·წყლოჳლებანი იგი · რ(აჲთ)ა ოჳფროჲს იქმნეს შ(ე)ნი იგი წყლოჳლებაჲ · და ოჳკოჳრნებელ იყო [B 110r] **რ**ად[1] ს(ა)ყ(ოჳა)რელო · თავისი თჳსი ·მოხ˜იძოჳლე და არა გინებს გამო· თავის· ოჳფლებ(ა)ჲ· დაფაროჳლთა მათგ(ა)ნ[2] წყლოჳლებათა შ(ე)ნთა : **რ**აჲსათჳს გეშინის მკოჳრნალისა მის. არა[3] არს საშინელ **ა**რცა·ოჳწყალო. არცაღა[4]· შეოჳწყნარებელ · **ა**რა ოჳჴმს მას რკინაჲ [142va] მახჳლი : საკოჳეთლად[5] : არცა წამალი სატკივარი · და გ(ა)მოსაწველი[6] : **ა**(რამე)დ სიტყჳთ[7] ხ(ოლო) · ოჳლხინებს რ(ომელ)ნი მას შეოჳრდებიან : **ს**ავსე არს · სახიერებითა · და მოწყალებითა· **შ**(ე)ნთჳს გ(ა)რდამოჴდა წიაღთაგ(ა)ნ[8] მ(ა)მისათა **შ**(ე)ნთჳს ჴ(ო)რცნი შეისხნა[9] · რ(აჲთ)ა შეოჳრდე მას[10]· ოჳშიშად · ერთითა გ(ოჳ)ლითა **შ**(ე)ნთჳს კ(ა)ც იქმნა· რ(აჲთ)ა შ(ე)ნ გილხინოს[11]·ძჳრთაგ(ა)ნ[12] ·წყლოჳლებათა შენთა; [142vb] **დ**იდითა სიყოჳაროჳლითა· და დიდითა[13] სიტკბოებითა გიჴმობს შ(ე)ნ იგი[14]. მისა მიმართ : **შ**ეოჳრდი მას ც(ო)დვ(ი)ლო და გ(ა)ნ.გკოჳრნოს[15] შ(ე)ნ. ადვილად : **ო**ჳკოჳაგდე შ(ე)ნგ(ა)ნ ც(ო)დვისა იგი სიმძიმჱ[16]· **ლ**(ო)ცვ(ა)ჲ : შეწირე მისა[17] მიმართ : ცრემლნი გარდამოადინენ · მოჳჴლთა შ(ე)ნთა[18] **რ**(ამეთოჳ) ზეც(ი)საჲ[19] იგი მკოჳრნალი·ცრემლითა და ს(ოჳ)ლთქოჳმითა კ(ა)ც(ა)დკ(ა)ც(ა)დსა· ოჳლხინებს თჳსთა მათ გ(ა)ნ [143ra] წყლოჳ|ლებათა : **შ**ეოჳრდი ც(ო)დვ(ი)ლო ·სახიერ[სა][20] მას მკოჳრნალსა[21]· შეწირენ მისა[22] ცრემლნი იგი· კეთილნი[23] წამალნი : **რ**(ამეთოჳ) ოჳნებს ზეც(ი)სა მას მკოჳრნალსა[24]· ლხინებაჲ კ(ა)ც(ა)დკ(ა)ც(ა)დისა თჳსითა ცრემლითა : **ა**რარაჲ· ოჳადვილჱს[25] არს·ცრემლთა·ლხინებისა[26] : **რ**(ამეთოჳ) მან[27] წამალმან არა დააყოვნის[28] კოჳრნებად **ა**რცაღა·ატკივნის წყლოჳლე-

[1] რაჲსათუის B [2] გან B [3] რამეთუ არა B [4] და არცაღა B [5] საუეთელაჲ B [6] გამოსაწუვარი B [7] სიტყუითა B [8] წიაღთა B [9] შეიმოსნა B [10] მას შეურდე B [11] გელხინოს B [12] ძუირ-ძუირთაგან B [13] – B [14] იგი შენ B [15] განიკურნო B [16] სიმძიმეჱ B [17] მისსა B [18] შენთა ზედა B [19] ზეცისა B [20] სახიერსა B [21] მკურნალსა ზეცისასს B [22] მისსა B იგი კეთილნი A კეთილად იგი B [23] მკჳრნალსა B [24] უადვილე [25] ჰლხინებისა (!) B [26] ამან [27] B [28]აყუნის B

*მკ. 2, 17 *(მთ. 9, 13 ; მკ. 2, 17).

ბაჲ[1]. ა(რამე)დ მყის[2] ოჳლხინის : რ(ამეთოჳ) მკოჳრნალი იგი ელის[4] [143rb] ცრემლთა შ(ე)ნთა : **შ**ეოჳრდი მას˙და ნოჳ გეშინინ˙ჩოჳენებად წყლოჳლებაჲ იგი შენი: **შ**ეწირენ მისა[5] მიმ(ა)რთ წამლად ცრემლნი˙და ს(ოჳ)ლთქოჳმანი˙**ა**ჰა ესერა˙ გ(ა)ნღებოჳლ[6] არს˙კარი იგი[7] : სინანოჳლისაჲ : **ი**სწრაფე ც(ო)დვ(ი)ლო˙ ვ(იდრ)ე კარისა მის[8]˙დაჴშვადმდე˙ **რ**(ამეთოჳ) არა ელის ჟამი იგი˙სინანოჳლისაჲ[9]˙შ(ე)ნისა მაგის˙[143va] ოჳდებებისა˙ შეოჳრაცხებასა˙ რ(აჲთ)ამცა˙ მოგელოდა შ(ე)ნ **რ**ად მოიძოჳლე[10] ც|ცხორებაჲ იგი თჳსი[11]˙საწყალო : **ა**ნოჳ რაჲ ოჳფრ(ოჲ) ს არს ს(ოჳ)ლისა შ(ე)ნისა კ(ა)ცო : რ(ამეთოჳ) შ(ე)ნ ც(ო)დვ(ი)ლო სოჳლი თჳსი˙შეოჳრაცხჰყავ. **ა**რა ოჳწყია˙ შენ˙საყ(ოჳა)რ(ე)ლო˙ რ(ომე)ლსა ჟ(ამ)სა ბრძანოს ზ(ე)ცისას მ(ამა)მან[12] მკოჳრნალმან დაჴშვაჲ კარისაჲ მის ლხინების(ა)ჲ[13] **გ**ლ(ო)ცავ შ(ე)ნ˙და გეტყჳ˙შეოჳრდი[14]˙და ისწრაფე [143vb] ლხინებად˙ რ(აჲთ)ა შ(ე)ნ გილხინოს[15]˙და ახარებ[16]˙დასთა მათ ზეცისათა[17] შ(ე)ნითა მაგით სინანოჳლითა **რ**(ამეთოჳ) მზჱ[18] მიიწია˙მწოჳხრისა ჟ(ამ)სა˙და შ(ე)ნთჳს დგას. რ(აჲთ)ა შ(ე)ნ მიიწიო. თჳსსა მას საყოფელსა. **ვ**(იდრემდი)ს ხ(ოლო)˙ დაიჯერებ შ(ე)ნ[19] : შეგინებოჳლისა მის[20]˙მტერისასა[21]˙და ჴსნილად˙აღასროჳლებ მისსა მას˙ნებასა. **მ**ას ოჳნებს რ(აჲთ)ამცა ˙ცეცხლსა შ:თაგაგდო. [144ra] **ე**სე არს მისი იგი წრაფაჲ[22] და მისი იგი[23] მადლი რ(ომელ)ნი მას ჰყოჳარობენ ˙ **რ**(ამეთოჳ) იგი ჰბრძავს მ(არადი)ს ˙ გოჳლისთქოჳმითა ˙ ბოროტითა და ოჳკეთოჳრებითა[24] ყ(ოვე)ლთა მიმართ კაცთა **დ**ა მერმე[25] ˙მანვე ეშმაკმან˙შემაგინებელმან ˙ კოჳალად˙ თავი თჳსიცა[26] შეოჳრაცხყ(ო)ფ(ა)დსცის[27] ˙ რ(ომელ)ნი მას ერჩიან ˙ **გ**(ა)ნოჳფიცხის[28] გ(ოჳ)ლი და გ(ა)ოჳჴმნის ცრემლნი რ(აჲთ)ამცა არა მოიქცა ც(ო)დვ(ი)ლი[29] იგი სინანოჳლად ˙ [144rb] **ი**ვლტოდე მისგ(ა)ნ კ(ა)ცო ˙ მოიძოჳლე და მოიძაგე[30]˙მისი იგი სიმყრალჱ[31] : **მ**ოიძოჳლე ოჳკეთოჳრი იგი˙ და ივლტოდე მზაკვარისა[32] მისგან ˙**რ**(ამეთოჳ) კ(ა)ცისმკლველი არს იგი[33] დასაბამითგან ვ(იდრ)ე აღსასროჳლამდე[34]˙**ი**ვლტოდე მისგ(ა)ნ კ(ა)ცო˙ რ(აჲთ)ა არა შ(ე)ნცა[35] მოგკლას : **ის**მინეთ ს(ა)ყ(ოჳა)რ(ე)ლნო ნეტარისა მის ჴ(მა)ჲ[36]˙რ(ომელ)ი გეტყჳს დღ(ი)თი დღედ[37] ˙ **მ**ოვედით[38] ჩემდა ყ(ოველ)ნი მაშოჳრალნი და ტჳრთ|მძიმენი[39]˙[144va] და მე გ(ა)ნგისოჳენო თქ(ოჳე)ნ **მ**იიღეთ[40] ˙ოჳღელი ჩემი თქ(ოჳე)ნ შ(ორი)ს˙და ისწავეთ ˙ რ(ამეთოჳ) ყოჳდრო[41] ვარ˙და დაშნ[42] და ჰპოოთ გ(ა)ნსოჳე-

---

[1] არცაღა ატკივნის წყლოჳლებაჲ A იგი B [3] მსწრაფლ B [4] ელის ხილვად B [5] მისსა B [6] განხებულ (!) B [7] – B [9] ამის B [10] – B [11] + შენ B [12] იგი თჳსი A შენი B [13] მან B [14]ლხინებისა მისასაჲ B [15] + შენ B [16] გელხინოს [17] ახარე B [18] ცისათა B [19] მზეჲ იგი B [20] ხოლო დაიჯჳრებ შენ A დაისაჯები ხოლო B [21] – B [22] მტერისა [23] სწრაფაჲ [24] მისი იგი A ესე არს მისი B [25] უკეთურითა [26] + კუალად A [27] შემაგინებელმან კოჳალად თავი თჳსიცა A თავი თუისი B [28] ჰცის B [29] განუფიცხლის B [30] ყოვლადვე ცუდვილი [31] გძულდის B [32] სიმყრალეჲ B [33] მზაკუარისა B [34] კაცის-მკლველი არს იგი A კაცის-მკლველ არს B [35] აღსასრულადმდე B [36] შენ B [37]ისმინეთ საყოჳარელნო ნეტარისა მის ჴმაჲ A ისმინე საყუარელო ჴმაჲ იგი სანატრელი უფლისაჲ B [38] რომელი გეტყჳს დღითი-დღედ A რომელსა გეტყუის დღითიდ-დღედ B [39] მოედით B [40] რომელთა გაქჳს ტუირთი მძიმე B [41] და მიჲღეთ B [41]მყუდრო B [42] და დაშნ – B

ნებაჲ ს(ოჳ)ლთა თქ(ოჳე)ნთაჲ **გ**ანსოჳენებასა[1] გეტყჳს და ცხორებასა აღ-გითქოჳამს[2]· რაჲსათჳს ოჳდებ ხარ შ(ე)ნ კ(ა)ცო **დ**ა რაჲსათჳს სდროებ შ(ე)ნ დღითი ·დღედ მიახლებად მისა მიმართ . **შ**ეოჳრდი მას· და ნოჳ გეშინინ·რ(ამე-თოჳ) სა|ხიერ [144vb] არს·და მოწყალე ო(ჳფალ)ი ჩ(ოჳე)ნი ი(ესო)ჳ ქ(რისტ)ჱ[3] **ა**რა ეძიებს აღწერილთა მათ შ(ე)ნთა ც(ო)დვათა. **ა**(რამე)დ შესავედრებელ არს[4] ყ(ოვე)ლთათჳს რ(ომელ)ნი მისა[5] · მიივლტიან **ო**ჳლხინებს წყლოჳლებათა· და მოჰმადლებს·სახიერი იგი მოწყალჱ[6] ცხორებასა ოჳჴრწნელად : და შეიწყნარე-ბს იგი ადვილად რ(ომელ)ნი მას მიეახლებიან და შეოჳრდებიან : რ(ამეთოჳ) ღ(მერთ)ი დიდ არს·და მეცნიერ არს : ჩ(ოჳე)ნთა მათ[7] ზ(ედ)ა ყ(ოვე)ლთა. [145ra] გოჳლისსიტყოჳათა[8] : **ო**დეს ვინ შეოჳრდებინ მას ლ(ო)ცვად ჰხედავნ ო(ჳფალ)ი გოჳლსა მის კაცისასა[9]·და ყ(ოვე)ლსა გოჳლსმოდგინებასა მისსა: **ო**ჳკოჳეთოჳ[10]·-შეოჳძრველი აქოჳნ[11] ღ(მრთ)ისა მიმართ გოჳლისსიტყოჳაჲ იგი ლ(ო)ცვ(ა)სა შ(ი)ნა **მ**აშინღა თავადი ო(ჳფალ)ი თჳსითა[12] მით სიტკბოებითა· მყის იპოვის მათ თანა : რ(ომელ)ნი მას ეძიებენ : **დ**ა პირველ[13]·აღხედვადმდე·მის[14] კ(ა)ცისა [145rb] ღ(მრ)თისა მიმართ · ჰრქჳს ღ(მერთმა)ნ·აქა ვარ **დ**ა პირველ მიახლე-ბადმდე მისა[15]· გ(ან)|ოჳღის[16] მას[17]·საფასჱ[18] იგი მისი·რ(ომელ)ნი მას · ეძიებენ : **დ**ა[19] პირველ[20]·დათხევადმდე·ცრემლთა[21] მის კ(ა)ცისა[22] · მოჰფინის ღ(მერთმა)ნ[19] წყალობაჲ მისი[23] მათ ზ(ედ)ა **დ**ა პ(ი)რველ ვედრებამდე[24]·დაეგის მათ[25] : და პირველ[15] ლ(ო)ცვისა მიმთხოჳევამდე[26]·მიამთხჳის მათ[25] წყალობაჲ **რ**(ამეთოჳ) სიყოჳაროჳლსა მას [145va]ღ(მრ)თისასა·ესრე[27]·ჰსოჳრის[28]· რ(ომელ)ნი მას შეოჳდგებიან[29]· და ევედრებიან : **ა**რა აყოვნის· სმენად· არცა[30]· აბრალობნ[31] მათ·რ(ომელ)ნი მას·შეოჳდგებიან[29] ც(ო)დვ(ი)ლნი[32] : **ვ**(ითარმე)დ რად·ესოდენ ჟამ[33]·ჰმონე[34] ეშმაკსა· და მე[35] შემოქმედი თჳსი·შეოჳრაცხმყავ·და გ(ა)ნმიშორე · **ა**რა ეძიებნ[36]·მრავალთა[37] ჟ(ა)მთა წარსროჳლთა[38]·ა(რამე)დ სიმდაბლესა[39] ხ(ო-ლო) : [145vb] ცრემლთა[40]· და ს(ოჳ)ლთქოჳმასა ეძიებს რ(ომელ)ნი მას·შეოჳრდე-ბიან **ჰ**ხედავს[41] ო(ჳფალ)ი ჩ(ოჳე)ნი·რ(ამეთოჳ) პირველმცნობელ[42] არს ო(ჳფალ)ი[43]·და მოწყალე·**მ**ოჳ[ნ]ქოჳესვე[44] მიოჳტევნის ყ(ოველ)ნი ც(ო)დვანი და ყ(ოველ)ნი თანანადებნი[45] საქმენი **დ**ა პირველისა მის ნათლისღებისა · სა-მოსლისაჲ ბრძანის მოღებაჲ·და შემოსაჲ **დ**ა ბეჭედი იგივე[46] ·პირველი·მარ-ჯოჳენასა[47] ჴელსა 146ra მისსა[48]·და ყ(ოვე)ლთა · ანგ(ელო)ზთა მისთა[49] ოჳბრძა-

---

[1] და განსუენებასა B [2] გითქუამს B [3] ქრისტე B [4] + იგი B [5] ბოროტისაგან მისსა [6] მოწყ-ალეჲ B [7] ამათ B [8] ყოველთა გოჳლის-სიტყოჳათა A გულის-თქუმათა B [9] მის კაცისასა A მისსა B [10] რამეთუ B [11] აქუს B [12] თავადი ოჳფალი თჳსითა A თუით ღმერთი მისითა B [13] პირველად B [14] აღხედვადმდე მის A ახედვადმდე მისსა B [15] კაცისა . . . მისა – B [18] განაღის B [19] – B [20] საფასჱ B [21] დათვევადმდე ცრემლთა A ცრემლთა დათხევადმდე B [22] მის კაცისა – B [23] თუისი B [24] + მისსა B [25] მას B [26] – B [27] ესრეჲთ B [28] სურის და უნებს B [29] შეურდებიან B [30] და არცაღა [31] აბრალებნ B [32] – B [33] ჟამთა B [34] ჰმონებდ [35] – B [36] ეძიებს B [37] + მათ B [38] წასრულთა B [39] სიმრავლესა B [40] ცრემლთასა B [41] ხ¯ხედავს B [42] პირველადმდე-მცნობელ B [43] + ჩუენი B [44] და მუნთქჳსვე B [45]+ და გუ-ლის-სიტყუანი და B [46] იგი B [47] მარჯუენესა B [48] – B [49]– B მხიარულებაჲ B [49] + არს B

ნის· მისა[1]· მიახლებად[2] მისთა · ნაპოვნებასა მას ს(ოჳ)ლისა მის ც(ო)დვილისასა· **ნ**ეტარ ვართ ჩ(ოჳე)ნ ყ(ოველ)ნი კ(ა)ცნი : რ(ამეთოჳ) ო(ჳფალ)ი ჩ(ოჳე)ნი · სახიერ არს · და ტკბილ·და არა მოჴსენე არს ბოროტისა : **ა**(რამე)დ მოწყალე·და შემწყნარებელ[3]·და მომტევებელ არს მ(არადი)ს ყ(ოვე)ლთა ც(ო)დვათა ჩ(ოჳე)ნთა : **აჰა** ესერა გოჳლო [146rb] ცავს[4] ჩ(ოჳე)ნ·და[5] ს(ოჳ)ლგრძელ გოჳე-ქმნების[6]· **აჰა** ესერა·მოგოჳცემს[7] ჩ(ოჳე)ნ ყ(ოვე)ლსა კეთილსა[8]· ამას სოფელ-სა[9]·და მოჳნსაცა[10] ·ცხორებასა აღგჳთქოჳამს[11]·ოჳკოჳეთოჳ ჩ(ოჳე)ნ გჳნდეს· **მ**ო-ვედით·და ვევედრნეთ ვ(იდრ)ე ჟ(ა)მი ესე[12] არსღა ჩ(ოჳე)ნ თანა·ცხორებასა ამას ჩ(ოჳე)ნსა[14]: **ვ**(იდრემდი)ს ვართღა ჩ(ოჳე)ნ შემძლებელ[15] დამშჳდებად ღ(მრთ)ისა : **ო**ჳადვილჱს[16] არს ჩ(ოჳე)ნდა· ძიებად[17]·მოტევებაჲ ც(ო)დვ(ა)თ(ა)ჲ[18] [146va] და ოჳკეთჱს[19] არს ჩ(ოჳე)ნდა · რეკაჲ კარისაჲ მის·მოწყალებისა მისი-საჲ[20] **დ**ავსთხინნეთ[21] ცრემლნი ჩ(ოჳე)ნნი·ვ(იდრემდი)ს[22] ჟ(ა)მი ესე არსღა[23] ცრემლთა შეწირვისაჲ[24] **ნ**ოჳოჳკოჳე·ოდეს წარვიდეთ ამიერ სოფლით და მოჳნ ვტიროდით·ოჳრგებად **რ**(ამეთოჳ) მოჳნ ცრემლნი არღარად[25] სარგებელ[26] არიან სინანოჳლად **რ**ავდენსა გჳნდეს[27]·ამას სოფელსა· ეგოდენცა[28] მოგჳტევნეს ჩ(ოჳე)ნ[29]·სახიერ [146vb] მან ღ(მერთმა)ნ შეც(ო)დებანი[30] ჩ(ოჳე)ნნი[31]·პირად·პი-რადნი[32]· **აქა** ისმინოს ვედრებაჲ ჩ(ოჳე)ნი·და ამასვე სოფელსა[33]·მო-გჳტევნეს·თოჳ[34] შეოჳრდეთ მას[35] · **აქავე** აჴოცნეს ც(ო)დვანი ჩ(ოჳე)ნნი·ოჳკოჳე-თოჳ·დავამშჳდოთ იგი · **აქა** ნოჳგეშინისცემაჲ : ხ(ოლო) მოჳნ შოჳრისგებაჲ ბოროტი მწარჱ[36] : **აქა** მოტევებაჲ ხ(ოლო) მოჳნ გამოძიებ(ა)ჲ **აქა** ს(ოჳ)ლგრძე-ლებ(ა)ჲ ხ(ოლო) მოჳნ გ(ა)ნკოჳეთ(ა)ჲ [147ra] საშჯელისაჲ[37] : **აქა** შ(ე)ნდობაჲ·ხ(ო-ლო) მოჳნ გამოძიებაჲ ყ(ოვე)ლთა ც(ოდ)ვ(ა)თ(ა)ჲ[38] **აქა** ჴელმწიფებ(ა)ჲ ხ(ოლო) მოჳნ საშჯელი[39] **[აქა** შ(ე)ნდობაჲ·ხ(ოლო) მოჳნ გამოძიებაჲ·][40]

აქა ფართოებ(ა)ჲ ხ(ოლო) მოჳნ·იწროებაჲ : **აქა** ოჳკოჳმოგებაჲ[41] კეთილთაჲ[42] ხ(ოლო) მოჳნ სატანჯჳველისაჲ : **აქა** მოხოჳჭაჲ ხ(ოლო) მოჳნ საარებ(ა)ჲ[43] **აქა** სიცილი ხ(ოლო) მოჳნ ტირილი·[147rb] **აქა** გ(ა)ცხრომ(ა)ჲ ხ(ოლო) მოჳნ ტანჯვ(ა)ჲ **აქა** შეოჳრაცხებ(ა)ჲ . ხ(ოლო) მოჳნ ცეცხლი იგი ოჳშრეტი·საოჳკოჳნოჲ[44] : **აქა** შოჳენიერებ(ა)ჲ სამოსლისაჲ ხ(ოლო) მოჳნ მატლი[45] დაოჳცხომელი **აქა** ამპარ-ტავანებაჲ[46] · ხ(ოლო) მოჳნ სიმდაბლჱ[47] : **აქა** მოტაცებაჲ · ხ(ოლო) მოჳნ· ღრჭენ(ა)ჲ კბილთაჲ : **აქა** სიმდიდრჱ[48] ხ(ოლო) მოჳნ ბნელი წყოჳდიადი[49] : [147va]

---

[1] – B [2] მხიარულებაჲ B [3] + არს B [4] + არს B [5] მუგულოცავს B [6] + აჰა ესერა B [7] + ჩუენ და B [8] მუქცემს B [9] + მისსა B [10] სუფელსა B [11] მუნცა B [12] საუკუნესა აგუითქუამს B [13] + აქა B [14] და B [15] + ვართ B [16] უადვილე B [17] ძიებაჲ B [18] მოტევებაჲ ცოდვათაჲ A მოტევებათაჲ (!) B [19] უკეთეჲსი B [20] მისისა B [21] ვსთხინეთ B [22] ვ(იდრ)ე B [23] არღა (!) [24] შეწირვაჲ B [25] არრად B [26] შერაცხილ B [27] + ჩუენ B [28] ეგუდენ B [29] – B [30] შეცოდებანი ჩუენნი B [31] – B [32] + ცოდვანი B [33] სუფელსა B [34] უკუეთუ B [35] + და B [36] ბოროტი მწარჱ A მწარეჱ ბოროტი B [37] სარჩელისაჲ B [38] ცოდვათა B [39] სარჩელი B [40] უკვე აღნიშნული A-ი, – B [41] უკმოგებაჲ B [42] კეთილისაჲ B [43] აღსაარებაჲ B [44] საუკუნოჲ ოშრეტი B [45] + იგი B [46] აპარტავანებაჲ (!) B [47] დამდაბლებაჲ B [48] სიმდიდრეჲ B [49] წყჳდიადი B

აქა ოჳდებებაჲ · ხ(ოლო) მოჳნ შეოჳნდობელებაჲ[1] ყ(ოვე)ლთა ც(ო)დვ(ა)თა : **ო**ჳკოჳეთოჳ ამას ყ(ოვე)ლსა ზ(ედ)ა მეცნიერ ვართ · და ოჳწყით ძმანო, რაჲსათჳს : ოჳდებ ვართ ძმანო[2]·თჳსისა მის[3] ცხ(ო)რებისათ(ჳ)ს : **ნ**ოჳმცა ·შეკროჳლ არს[4]·გონებაჲ ჩ(ოჳე)ნი·ამას სოფელსა[5]: **დ**ა[6] ნოჳმცა·დაგოჳტკნების[7] ჩ(ოჳე)ნ·ცხ(ო)რებაჲ ესე·[147vb] ა|მის სოფლისაჲ[8]·რ(აჲთ)ა არა გ(ა)ნმწარდეს ტირილი ჩ(ოჳე)ნი მოჳნ · **ა**მისთჳს[9]·რ(ამეთოჳ) შეოჳრაცხვჰყოფთ[10] და არა გჳნებს ლხინებაჲ· ვ(იდრემდი)ს[11] არსღა ჟ(ა)მი ესე[12] სინანოჳლისაჲ : **ტ**იროდე მცირედ წოჳთსა ამას ჟ(ამ)სა·ამის სოფლისასა[13]·რ(აჲთ)ა სინანოჳლითა მით შ(ე)ნითა[14] მოგიტევნეს[15] სახიერმან[16]·და მოწყალემან ღ(მერთმა)ნ[17] ყ(ოველ)ნი თანანადებნი შ(ენ)ნი[18] **ტ**იროდე მცირედ აქა [148ra] რ(აჲთ)ა არა სტიროდი მოჳნ ოჳკ(ოჳნისამ)დე : **დ**ა[19] რ(აჲთ)ა არა შეხჳდე შ(ე)ნ[20] ბნელსა მას გარესკნელსა : **დ**აამშჳდე ღ(მერთ)ი აქა[21] სინანოჳლითა შ(ე)ნითა·რ(აჲთ)ა არა[22] შთაგაგდონ შ(ე)ნ მოჳნ[23] ცეცხლსა მას საოჳკოჳნესა : **ვ**ინ არა გჳტიროდის[24]·რ(ამეთოჳ) მოვიძოჳლეთ ჩ(ოჳე)ნ[25] ცხ(ო)რებ(ა)ჲ·და შევიყოჳარეთ ჩ(ოჳე)ნ[26]·სიკოჳდილი · **გ**ოჳლის ხმა ყავ შ(ე)ნ ძმაო[27]·და მიჰხედენ[28]·ოჳკოჳდავ|სა [148rb] მას·და[29] ოჳკეთჱსსა[30] მას და რ(ომელ)ი შეაშოჳნდეს[31] ს(ოჳ)ლსა შ(ე)ნსა · და რ(ომელ)ი შ(ე)ნდა ·ოჳადვილჱს[32] არს : **რ**(აჲთ)ა აქა სტიროდი ც(ო)დვ(ა)თა შ(ე)ნთათჳს და აქავე ·ევედრებოდი·და დაამშჳდო ღ(მერთ)ი შ(ე)ნითა სინანოჳლითა· **რ**(აჲთ)ა არა მოჳნ სტიროდი[33]·ცეცხლსა[34] მას შ(ი)ნა·ოჳრგებად ·და არარაჲ სარგებელ გეყოს : **რ**(ამეთოჳ) აქა ცრემლითა შეემთხჳო·მოტევებასა ც(ო)დვ(ა)თასა : და აქავე·ყ(ოველ)ი მოგიტეოს[35] · [148va] ბევრთა მათ შანთთაჲ[36] მძიმეთაჲ[37] **მ**იეც·აქა მცირედ ვედრებით[38] რ(აჲთ)ა მიგიტევნეს[39] შ(ე)ნ თანა·ნადებნი[40] ს(ოჳ)ლისა შ(ე)ნისანი · **ო**ჳკოჳეთოჳ არა გინებს შ(ე)ნ·აქა მიცემაჲ[41] მცირედი[42]·მოჳნ მისცე შ(ე)ნ[43]· დიდძალი[44]· დიდითა საარებითა · ყო(ვე)ლივე[45] თანანადებნი შ(ენ)ნი : **რ**(ამეთოჳ) ამას გეტყჳ თქოჳენ ძმანო ღ(მრ)თ(ი)სმოყოჳარენო · **ა**რა თოჳ მე ღირს რაჲმე ვარ ა(რამე)დ [148vb] სალმობითა და წოჳხილითა გ(ოჳ)ლის(ა)ჲთა ვიტყჳ·ამას ზედაჲსზ(ედ)ა : **გ**(ა)**ნ**ვიზრახე[46] გონებასა[47] თჳსსა : რ(ამეთოჳ) რაჲ[48] წინაგჳც მოჳნ . და ჩ(ოჳე)ნ ·ამას სოფელსა[49] ოჳდებ ვართ : **ხ**(ოლო) ამას·გეტყჳ თქ(ოჳე)ნსა მაგას · ერთობასა ძმანო · **რ**(ამეთოჳ) დიდი წოჳხილი არს·გოჳლსა ჩემსა მ(არადი)ს საშჯელისათჳს[50] ღ(მრთ)ისა · რ(ომე)ლ-იგი[51] მერმე მომავალ არს·დი-

---

[1] შეუნდობლობაჲ B [2] – B [3] ამის B [4] + ძმანო B [5] სუფელსა B [6] – B [7] იკითხეთ : დაგუტკბების B [8] სუფლისაჲ B [9] მისთუის B [10] -ჰყფოთ (!) B [11] ვ(იდრ)ე B [12] ჟამი ესე არსღა B [13] სუფლისასა B [14] ჩუენითა (!) [15] მოგუიტევნეს B [16] + ღმერთმან B [17] ო(ჳფალმა)ნ ჩუენმან იესოჳ ქრისტე ყოველი B [18] ჩუენნი [19] – B [20] – B [21] აქა ღმერთი B [22] – B [23] + მუნ B [24] შენ მოჳნ A – B [25] გოდებდეს ანუ ვინ არა გტჳიროდის (!) B [26] + ჩემო B [27] მიხედე B [28] ოჳკოჳდავსა მას და A – B [29] – B [30] უკეთჱსა B [31] შეაშნდეს B [32] უადვილე B [33] ჰსტიროდი B [34] ცეცხსა (!) B [35] მოგიტეუს B [36] შენთა, შანთა ზედა B [37]მძიმეთა B [38] + ო(ჳფალს)ა B [39] მოგიტევნეს B [40] + იგი B [41] მიცემად დიდძალისა მის B [42] მცირედ B [43] – B [44] – B [47] ყოველი B [46] განიზრახე B [47] გულსა B [48] არარაჲ B [49]მოჳნ და ჩოჳენ ამას სოფელსა A სოფელსა ამას და ჩუენ B [50] სარჩელის მისთუის B [51] რომელი-იგი B

დი˙და[1] საშინელი˙ და ყ(ოვე)ლთა [149ra] შეოჳრაცხგჳყოფიეს[2] : და ესრე ვჰგონებთ[3] და[4] ვიტყჳთ[5] ვ(ითარმე)დ ცხ(ო)რებ(ა)დ ვართ˙ამაოსა ამას. სოფელ-სა[6] ოჳკ(ოჳნისამდ)ე · **ს**აწოჳთროჲ ესე სოფელი[7] წარმავალ[8] არს[9]˙და ყ(ოვე)ლი[10] რაჲ არს˙დ(იდე)ბ(ა)ჲ მისი. **დ**ა ჩ(ოჳე)ნ საყოჳარელნო · სიტყ(ოჳა)ჲ საშჯელისაჲ[11] მი-გოჳჭადონ მის[12] ყ(ოვლ)ისა საქმისათჳს · **რ**(ამეთოჳ) ოჳწყით კეთილი იგი და ვიქმთ ბოროტსა . აქა . შეოჳრაცხვჰყოფთ[13] [149rb] ხ(ოლო) მოჳნ ვიტანჯებო-დით ·**რ**(ამეთოჳ) სიყოჳაროჳლისათჳს ღ(მრთ)ისა[14]˙და სასოჳფეველისათჳს[15] მისისა˙აქა ოჳფრ(ოჲ)ს პატივსცემთ[16] ქ(ოჳე)ყ(ა)ნასა ამას · და ყ(ოვე)ლი რაჲ არს მას შ(ი)ნა ·**ო**ქრომან და ვეცხლმან˙ჩ(ოჳე)ნ არა გჳჭსნეს˙ცეცხლისა მისგ(ა)ნ სა-შინელისა : **ს**ამოსელნი და ფოჳფოჳნებანი˙დასაშჯელად[17] ჩ(ოჳე)ნდა იპოვნენ[18] მოჳნ : [149va] **ძ**მამან ვერ ჭსნეს ძმაჲ[19]˙ არცაღა მამამან[20] შვ(ი)ლი თჳსი. **ა**(რამე)დ კ(ა)ც(ა)დკ(ა)ც(ა)დი დგეს˙თჳსსა მას წესსა ზედა[21] · **მ**ართალი[22] ცხორე-ბასა მას კეთილსა[23] ხ(ოლო)[24] ც(ო)დვ(ი)ლი[25]˙საარებასა[26] მას[27]˙და ცეცხლსა **მ**რავალნი[28] არიან[29] წმიდანი[30]˙და[31] მრავალნი ღირსნი და რჩეოჳლნი˙რ(ომელ)ნი თავის-ო(ჳფა)ლ იქმნეს˙ამის ცხორებისაგ(ა)ნ˙და ყ(ოვე)თაგ(ა)ნ˙საქმეთა ამის სოფლისათა კეთილითა მით [149vb] მათითა გონებითა[32]˙და თჳსითა ჴელმწიფე-ბითა · **დ**ა კეთილითა სასოებითა˙მცნებ(ა)ჲ ღ(მრთისა)ჲ ჰრწმენა[33]˙და მოგებად კეთილი ღ(მრთისა)ჲ[34] სასოჳფეველსა მას ფოჳფოჳნებისასა **რ**(ამეთოჳ) ქ(რისტ)ჴს ჰსოჳროდა[35] მათ˙და ოჳპატიოსნჴს ყვეს იგი ოჳფროჲს ყ(ოვე)ლთა დადებათა ამის სოფლისათა[36] : **ა**მისთჳს[37] დღ(ი)თიდღედ[38] ღ(მრ)თისაგან იხარებენ და ქ(რისტ)ჴსგან · განათლდებიან · [150ra] და[39] ს(ოჳ)ლითა წ(მი)დითა იხარებიან˙-დაოჳკლებელად · **ი**ხარებს მათა[40] მიმართ˙სამებაჲ წ(მი)დ(ა)ჲ · **ი**ხარებენ მათა[41] მიმართ˙ანგ(ე)ლ(ო)ზნი · და ანგ(ე)ლ(ო)ზთ[42]˙მთავარნი : **ი**ხარებს მათა[43] · მი-მართ˙სამოთხჴ[44] იგი ფოჳფოჳნების(ა)ჲ **ნ**ანდჳლვე[45] ჭეშმარიტად[46]˙ესენი[47] არიან ქებოჳლნი და დიდებოჳლნი[48]˙**რ**(ამეთოჳ) ანგ(ე)ლ(ო)ზნი ც(ა)თ(ა)ნი და კ(ა)ცნი ქ(ოჳე)ყ(ა)ნისანი · [150rb] ჰნატრიან მათ **მ**ისთჳს˙რ(ამეთოჳ) ოჳპატიოსნე[49] ყვეს[50] სიხ(ოჳა)რ(ოჳ)ლი ღ(მრთისა)ჲ ოჳფროჲს ყ(ოვლ)ისა[51] სოფლისა : **დ**ა ღ(მერთმა)ნ სახიერმ(ა)ნ[52] და ჭეშმარიტმ(ა)ნ მიჰმადლა მათ თჳსი იგი სასოჳფეველი · და ოჳფროჲსი[53] მისა[54]˙მიანიჭოს მათ · **რ**(აჲთ)ა ჰხედვიდენ[55] იგინი სიხარულით[56] ღ(მერთს)ა[57] წ(მი)დათა ანგ(ე)ლ(ო)ზთა თანა[58] : **დ**ა[59] რ(ომე)ლთა ამის ქ(ოჳე)ყ(ა)ნისა ჰსოჳროდა[60] · და ყ(ოვე)ლი[61] რაჲ არს მას შ(ი)ნა გ(ა)ნჴრწნადი

---

[1]დიდი და A დიდთა დიდებითა B [2] -უყოფია B [3] ჰგონებთ B [4] – B [5] – B [6]სუფელსა B [7]სუფელი [8] წარმავალი B [9] -ა B [10] არა B [11] სარჩელისაჲ B [12] ამის B [13] -ჰყოფოთ (!) B [14]სიყუარულისა ღმრთისასა B [15] სასუფეველისა B [16] პატივ-ვეცით B [17] დასარჩელად [18]იყუნენ B [19] + თუისი : და B [20] მამან (!) B [21] – B [22] მართალნი B [23] საუკუნესა B [24]– B [25] ცოდვილნი B [26] აღსაარებასა B [27] – B [28] – B [29]– B [30] – B [31] – B [32] გუნებითა B [33] რწმენა B [34] ღმრთისა B [35] სუროდა [36] სუფლისათა [37] – B [38] დღითი-დღე B [39] – B [40]მათთა B [41] მათთა B [42] ანგელოზ B [43] მათთა B [44] სამოთხეჴ B [45] ნამდჳილვე B [46] ჭეშმარიტ B [47] ესე B [48] + და ნეტარნი მარადის B [49] უპატიოსნეჲს B [50] + მათ B [51] – B [52] + და მართალმან B [53] უფროსი B [54] ამისსა B [55] ხედვიდენ B [56] + და B [56] + და მართალმან B [57] + და B [58] + სიხარული B [59] + მრავალთა კაცთა B [60] სუროდა B

[150va] და[1] შეეყო· გონებაჲ[2]·მათი მ(არადი)ს გ(ა)ნჴრწნადსა ამას[3] : **დ**ა ვ(ითარც)ა პიროჳტყოჳნი[4] ასოჳქებენ ჴ(ო)რცთა მათთა · ჭამადითა მრავლითა· და ოჳკოჳდავ[5] ოჳჩს·ცხორებაჲ ესე ამის სოფლისაჲ[6]· ამაოჲსაჲ[7] **ჲ** კ(ა)ცო·რად ვ(ითარც)ა პიროჳტყჳ[8]·სცხონდები · **ბ**რძნად·და გ(ოჳ)ლის ხმის მყოფელად შეგქმნა შ(ე)ნ ღ(მერთმა)ნ და ნოჳ ემსგავსები შ(ე)ნ·საცხოვართა შ(ე)ნითა მაგით·ოჳგოჳ|ლისხმოებითა.[150vb] **გ**(ა)ნაფრთხვე ს(ა)ყ(ოჳა)რ(ე)ლო და იცან თავი შ(ე)ნისა გ(ოჳ)ლის ხმა ყავ ვ(ითარც)ა გონიერმან · **რ**(ამეთოჳ) ზ(ე)ც(ი)თ შ(ე)ნთჳს გარდამოჴდა ღ(მერთ)ი მაღალი·რ(აჲთ)ა შ(ე)ნ ქ(ოჳე)ყ(ა)ნ(ი)თ აგამაღლოს ზ(ე)ც(ა)დ **ქ**ორწილსა მას·იჩინე ზეცისა მის·სიძისასა : აწ შ(ე)ნ რაჲსათჳს·შეოჳრაცხჰყოფ·და რაჲსათჳს მოიძოჳლებ მას : **ვ**(ითა)რ მიხჳდე·ქორწილსა მას მითხარღა · სამოსელი თოჳ პატიოსანი არა გემოსოს · [151ra] არცა სანთელი გეპყრას ჴელთა შ(ე)ნთა **დ**ა ვ(ითა)რ შეხჳდე შ(ე)ნ · სასძლოსა მას·მითხარღა მე· შეოჳრაცხჰყოფ[9] და შეხოჳალ[10] შ(ე)ნ[11] · **ა**(რამე)დ გესმეს შ(ე)ნ მოჳნ გ(ა)ცხადებოჳლად საშინელი იგი ჴ(მა)ჲ და გრქ(ოჳ)ას[12] შ(ე)ნ : **ვ**(ითა)რ შემოხოჳედ[13] შ|[ენ] ქორწილსა ამას რ(ამეთოჳ) სამოსელი·არა გმოსიეს[14] ჩემისა მის[15] სოჳფევისაჲ[16] : **შ**ეოჳრაცხმყავ და შემოხოჳედ · რ(აჲთ)ამცა აგინენ·[151rb] შენითა მაგით შიშოჳლობითა[17] ჩემთანანი იგი მეინაჴენი[18] **დ**ა მაშინ ოჳბრძანოს · მეოჳფემან მან·მსახოჳრთა მათ თჳსთა[19] · **დ**ა ჰრქ(ოჳ)ას·შეკართ · საწყალობელი ეგე ჴელით[20] და ფერჴით[21] და შთააგდეთ ეგე·საჴოჳმილ[ავ]სა[22] მას ცეცხლისასა[23] რ(აჲთ)ა იტანჯებოდის[24] მოჳნ ოჳკ(ოჳნისამ)დე ჟ(ა)მთა : **რ**(ამეთოჳ) მე თავადი მრავლით[25] ჟ(ა)მით წინა[26] მოვედ : ჩინებად ყ(ოვე)ლთა ქორწილისათ(ჳ)ს[27] · [151va] ხ(ოლო) ამან·შეოჳრაცხყო·ჩემი[28] იგი[29] ჩინებაჲ·და არა განოჳმზადა თავსა · თჳსსა·სამოსელი საქორწინოჲ[30] · **ა**მისთჳს ვბრძანებ[31] ტანჯვასა · საწყალობელისა [32] მაგის კ(ა)ცისასა · რ(ამეთოჳ) შეოჳრაცხყო მაგ(ა)ნ ჩემი[33] მეოჳფებ(ა)ჲ **ა**რა გეშინისა[34]·და[35] არცა·სძწია[36] · რ(ამეთოჳ) მომავალ არს · და არა გეშინის·ა·[37] შ(ე)ნ კ(ა)ცო · რ(ამეთოჳ) ახლოს[38] არს სიძისა მის გამოჩინებაჲ[39] · [151vb] **ა**ნოჳ არა ოჳწყი რ(ამეთოჳ) ყ(ოვე)ლივე მზა არს და წ(ინაშ)ე მისსა დგას · და საყჳრი იგი წამისყოფასა ხ˜ელის **დ**ა რაჲ ჰყო·თოჳ არა გ(ა)ნიმზადო თავი შ(ე)ნი·ვ(იდრ)ე ჟ(ა)მი ესე გაქოჳსღა გ(ა)ნიმზადე თავი შენი დღისა მისთჳს სანატრელისა : **რ**(ამეთოჳ) ღ(მრ)თისაგ(ა)ნ სანატრელ იყოჳნენ ღირსნი იგი მისნი : რ(ამეთოჳ) ნეტარ იყოჳნეს ღირსთა მათ თავნი თჳსნი **რ**(ამეთოჳ) საყჳრსა

---

[1] ყოველივე B [2] გუნებაჲ B [3] მას B [4] პირუტყვნი B [5]უკდავ B [6] სუფლისაჲ B [7]და ამაო რაჲ იქმნენ B [8] პირ (!) B. აქედან აკლია B [9] შეურაცხ-მყოფ შენ B [10] შემოხუალ B [11] – B [12] გრქჳს B [13] შემოხუალ B [14] + შენ B [15] ამის B [16] + და B [17] შიშიკუებითა (!) B [18] მეჲნაჴენი B [19] თუისთა მათ მსახურთა B [20] ჴელითა B [21] ფერჴითა B [22] საჴმილავსა B [23] ცეცხლისა B [24] იტანჯოს ეგე B [25] მრავალ B [26] – B [27] ქურწილისათუის B [28] ჩუენი B [29] – B [30] საქურწილეჱ B [31] ბრძანებს B [32] საწყალისა B [33] + იგი B [34] გეშინის B [35]– B [36] ძრწი ამისთუის B37 გეშინის B [38] ახლო B [39] გამობრწყინებაჲ. აქ თავდება B

სცემდენ ზ(ე)ც(ი)თ˙და იტყოდიან [152ra] **ა**ღდეგით ს(ა)ყ(ოჳა)რ(ე)ლნო ქ(რისტ)ჩსნო : რ(ამეთოჳ) ესერა მოვიდა მეოჳფჩ იგი ზ(ე)ც(ი)ს(ა)ჲ˙ მონიჭებად თქ(ოჳე)ნ ყ(ოვე)ლთა˙გ(ას)ნსასოჳენებელი˙და სიხაროჳლი ცხორებასა მას · საოჳკოჳნესა˙შრომისა მის წილ˙რ(ომელ)ნი აქა ჰმონოზონებდეთ : **ა**ღდეგით˙და იხილეთ ქ(რისტ)ჩ მეოჳფჩ თქ(ოჳე)ნი · და სიძჩ იგი ოჳკოჳდავი რ(ომლ)ისა გსოჳროდა ამისთჳსცა იქმნენით მწირ ქ(ოჳე)ყ(ა)ნ(ა)სა ზ(ედ)ა. **ა**ღდეგით · და იხილეთ მისი იგი შოჳე [152rb] ნიერებაჲ · და დიდი იგი მისი დ(იდე)ბ(ა)ჲ : **ა**ღდეგით და ხილეთ მისი იგი · სა˙სოჳფეველი˙რ(ომელ)ი თქ(ოუე)ნ˙გ(ა)ნგიმზადა : **ა**ღდეგით და იხილეთ ქ(რისტ(ჩ)˙სასოჳფეველი თქოჳენი · **ა**ღდეგით და იხილეთ˙ ქ(რისტ)ჩ˙ საწადელი ო(ჳფალ)ი˙რ(ომელ)იცა შეიყოჳარეთ˙და ვისთჳსცა˙ივნეთ˙და ვისთჳსცა მონაზონებდით **მ**ოვედით აწ და იხილეთ დიდსა მას შინა გ(ა)ცხადებოჳლებასა თავადი ო(ჳფალ)ი · [152va] სასოჳრვილი და იხარებდით მისთანა სიხაროჳლსა მას შ(ი)ნა გამოოჳთქოჳმელსა : **დ**ა სიხაროჳლი იგი თქ(ოჳე)ნი არავინ მოგიღოს თქ(ოჳე)ნგ(ა)ნ : **მ**ოვედით˙და ოჳკმოიგეთ კეთილი იგი˙რ(ომელ)ი თოჳალმან˙არა იხილა˙და ყოჳრსა არა ესმა · და გ(ოჳ)ლსა კ(ა)ცისასას არა მოჴდა . რ(ომე)ლსაიგი˙მიგმადლებს თქ(ოჳე)ნ˙თავადი ო(ჳფალ)ი˙სასოჳრვილი : **რ**(ამეთოჳ) აღიტაცნენ წ(მი)დ(ა)ნი˙იგი ღროჳბლითა [152vb] ნათ|ლისაჲთა˙შემთხოჳევად ო(ჳფ)ლისა ·**დ**ა ფრინვიდენ მართალნი იგი˙და ღირსნი ო(ჳფ)ლისანი მაღალთა შ(ი)ნა˙აერთა ზ(ედ)ა˙დიდებოჳლთა · **დ**ა იხილონ ზ(ე)ც(ი)ს(ა)ჲ იგი სიძჩ ოჳკოჳდავი : **ვ**ისმე იპოოს˙ესრჩთ ღირს ქ(ოჳე)ყ(ა)ნ(ა)სა ზ(ედ)ა˙რ(აჲთ)ა აღიტაცოს˙და სიხაროჳლითა დიდთა შემთხოჳევად ქ(რისტ)ჩსა ღირს იქმნეს :**რ**(ამეთოჳ) ღირსნი მისნი აღიტაცნენ დიდებითა ო(ჳფ)ლისაჲთა : [153ra] ხ(ოლო) ც(ო)დვ(ი)ლნი სატანჯველსა და სირცხჳლსა შ(ი)ნა იყვნენ **ნ**ეტარ არს˙რ(ომელმა)ნ ისწრაფოს˙ამას სოფელსა˙და ღირს იპოოს˙მას დღესა შინა : ხ(ოლო) საწყალ არს˙რ(ომელმა)ნ ოჳღირსყოს˙თავი თჳსი˙ამას სოფელსა შ(ი)ნა : [153rb] **რ**(ამეთოჳ) ღროჳბლითა აღიტაცნენ ყ(ოველ)ნი წ(მიდა)ნი ქ(ოჳე)ყ(ა)ნ(ი)თ ზ(ე)ც(ა)დ : ხ(ოლო) ც(ო)დვ(ი)ლნი˙ წარიტაცნენ˙ ანგ(ე)ლ(ო)ზთა საშინელთა˙საჴოჳმილსა მას ცეცხლისასა˙დაოჳშრიტელსა შთაგდებად˙**ვ**ინ მოსცეს˙თავსა ჩ(ოჳე)ნსა წყალი˙ და თოჳალთა ჩ(ოჳე)ნთა · ვ(ითარც)ა წყაროჲ ცრემლი და˙დაოჳკლებელადმცა ვტიროდეთ ვ(იდრ)ე ჟ(ა)მი ესე არსღა ცრემლთა შეწირვად · **დ**ა ვტიროდეთმცა თავთა თ(ჳ)სთა [153va] დღჩ და ღამჩ და ვილოცევდითმცა ღ(მრთ)ისა მიმართ˙რ(აჲთ)ა ღირსად ვიპოვნეთ დღჩსა მას˙მოსლვისა მისისასა˙და რ(აჲთ)ა არა გოჳესმეს ჴ(მა)ჲ იგი საშინელი მას დღესა შ(ი)ნა · **გ**(ა)ნმეშორენით ჩ(ე)მგ(ა)ნ ყ(ოვე)ლნო˙მოქმედნო ოჳშჯოჳლოებისანო · **რ**(ამეთოჳ) არა გიცნი ჩემდა ერად :**ღ(**მერთ)ო მაღალო და მხოლოო˙შეოჳცოდებელო · მოგოჳმადლე ჩ(ოჳე)ნ ც(ო)დვ(ი)ლთა მათ˙მას ჟ(ა)მსა შ(ი)ნა˙დიდი ეგე შ(ე)ნი წყალობაჲ 153vb რ(აჲთ)ა არა გამოცხადნენ ც(ო)დვ(ა)ნი ჩ(ოჳე)ნნი დაფაროჳლნი წ(ინაშ)ე შ(ე)ნსა : **კ**რებოჳლსა მას ანგ(ე)ლ(ო)ზთასა˙და ანგ(ე)ლ(ო)ზთ-მთავართასა˙წ(ინა)წ(არმეტ)

ყ(ოჳე)ლთა და მ(ო)ც(ი)ქ(უ)ლთასა მართალთა და წ(მი)დათასა : **ა**(რამე)დ მაცხოვნენ ჩ(ოჳე)ნ ც(ო)დვ(ი)ლნი მადლითა წყალობისა შ(ე)ნის(ა)ჲთა **დ**ა შემიყვანენ ჩ(ოჳე)ნ · სამოთხესა მას ფოჳფოჳნებისასა˙სროჳლთა მათთ(ა)ნა მართალთა : და შეიწირე ლ(ო)ცვ(ა)ჲ მონათა [154ra] შენთაჲ ო(ჳფალ)ო . **ო**ხითა წ(მი)დ(ა)თა შ(ე)ნთაჲთა˙რ(ომელ)ნი სათნო გეყოჳნეს შენ : **რ**(ამეთოჳ) შ(ე)ნი არს დ(იდე)ბ(ა)ჲ˙და სიმტკიცჱ მ(ა)მისა და ძისა˙ და წ(მიდ)ისა ს(უ)ლისა **აწ** და მ(არადი)ს . და ო(ჳ)კ(ოჳნი)თი ოჳკ(ოჳნისამ)დე : ა(მე)ნ :

დამოწმებული ლიტერატურა

გიორგი მერჩულე, *ცხორებაჲ გრიგოლ ხანცთელისაჲ,* აბულაძე = გიორგი მერჩულე, *ცხორებაჲ და მოღუაწებაჲ ღირსად ცხორებისაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლისი არქიმანდრიტისაჲ, ხანცთისა და შატბერდისაჲ აღმაშენებელისაჲ და მის თანა მრავალთა მამათა ნეტართა,* ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-X სს.), ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი, 1963.

იმნაიშვილი, *ქრესტომათია II* = იმნაიშვილი ივ., *ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია II*, თბილისი, 1963.

იმნაიშვილი, *საკითხავი წიგნი I* = იმნაიშვილი ივ., *საკითხავი წიგნი ძველ ქართულ ენაში,* თბილისი, 1963.

იმნაიშვილი, *საკითხავი წიგნი II* = იმნაიშვილი ივ., *საკითხავი წიგნი ძველ ქართულ ენაში II*, თბილისი, 1966.

ჯავახიშვილი, *სინის მთის...* = ჯავახიშვილი ივ., *სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა*, თბილისი, 1947.

Assemani, *Sancti patris* = Assemani J. S., *Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomos distributa*, vol. 1, Rome: Vatican, 1732.

Pattie, *Ephraem 'On Repentance'* = Pattie T. S., Ephraem 'On Repentance' and the translation of the Greek text into other languages, *The British Library Journal 16*, 1990, 174-186.

Bernard Outtier

THE GEORGIAN TRANSLATIONS OF EPHREM THE SYRIAN'S ONE WORK PRESERVED IN THE SINAITIC MSS AND THE HISTORY OF THE GEORGIAN LANGUAGE

Summary

Most of the ascetic writings by Ephrem the Syrian were translated into Georgian quite early. The article discusses the Georgian translation of Ephrem's *On Repentance*. By the tenth century Ephrem's text was known in two Greek versions: the short and the long redactions. Both were translated into Georgian. The short redaction was translated by Ephrem Mc'ire. This translation was studied based on 26 manuscripts by T.S. Patttie, but the study was not accompanied by an edition of the text. The long version was also unpublished until now. It was translated long before the short redaction, probably during in the *Xanmetoba* era. This version has survived in two manuscripts, and both are kept at St Catherine's Monastery on Mt Sinai. The earlier of the two MSS was copied in St Saba's Lavra in *Asomtavruli*, *O/Sin. Geo.* 97 (9th c.) whereas the second MS is dated to the tenth century (*O /Sin. Geo.* 25)

The fact that Ephrem's *On Repentance* was translated in the *Xanmeti* era is corroborated by the occasional *xanmeti* forms that appear throughout the text: მო-ხ-იქო ლე; ხ-ეკრ-ძალენით; ხ-ო ნებს; ხ-ელის etc. The *Sinaitic* text reveals the entirety of the history of the old Georgian language. The vocabulary attested in the translation, in my opinion, is characteristic to the early Palestinian translations, which makes it obvious that the Georgian translation of Ephrem the Syrian's *On Repentance* is an extraordinary example of old Georgian ecclesiastic writing.

ლელა შათირიშვილი
კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

ცნობები ადამიანის ჯანმრთელობისა და დაავადებათა მკურნალობის შესახებ ძველი აღთქმის მიხედვით

კაცობრიობა თავისი არსებობის განმავლობაში სამედიცინო ცოდნის შესწავლას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს. დღემდე დაგროვილი ინფორმაცია არის საფუძველი მედიცინის ამა თუ იმ დარგის განვითარებისა. მედიცინის ისტორია მჭიდროდ უკავშირდება მსოფლიოს ხალხებს, მათი უძველესი ცივილიზაციების ისტორიას, საზოგადოებრივ და ეკონომიკურ ცხოვრებას და მოიცავს უსაზღვრო ემპირიულ მასალას ადამიანის ჯანმრთელობასა და დაავადებათა მკურნალობაზე. ეს მასალა შეიცავს ინფორმაციას, კონკრეტულად რა მეთოდებით ებრძოდა ესა თუ ის კულტურა დაავადებებსა თუ ტრავმებს. მრავალ საზოგადოებაში ღმერთმა (ღმერთებმა) მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა სამედიცინო საქმეში. წმინდა წერილის ადრეულ ნაწილში, ძველ აღთქმაში, უზენაესი ღმერთი ეცხადებოდა სათნო, მართალ, გამორჩეულ ადამიანებს (წინასწარმეტყველებსა და მოციქულებს), აუწყებდა სიბრძნეს და მეცნიერებას.

ზოგიერთი თვალსაზრისით, სამედიცინო ცოდნა უნდა წარმოშობილიყო, განვითარებულიყო და გავრცელებულიყო ძველი აღთქმის ეპოქაში, რისი ვარაუდის უფლებასაც იძლევა თავად ბიბლიური ტექსტები: მოსეს ხუთწიგნეული (შესაქმე, გამოსლვათა, ლევიტელთა, რიცხუთა, მეორე რჯული), ისო ნავე, მსაჯულნი, I, II, III, IV მეფეთა, I, II ნეშტთა და სხვ. ძველი აღთქმის საკითხავების მიხედვით, ჯანმრთელობის ფუნდამენტური გაგება უკავშირდება ღმერთს, რომელიც არის სიცოცხლის შემქმნელი და, შესაბამისად, ჯანმრთელობისა და კეთილდღეობის მომნიჭებელი. სინამდვილე, რომელიც გამოხატულია ძველი აღთქმის პირველივე თავში სიტყვებით: „დასაბამად ქმნნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანაჲ. ხოლო ქუეყანაჲ იყო უხილავ და განუმზადებელ და ბნელი ზედა უფსკრულთა. და სული ღმრთისაჲ იქცეოდა ზედა წყალთა“ (შესაქმე, 1:1-2), აშკარად მიუთითებს ამაზე და გადმოსცემს შესანიშნავად შექმნილ წესრიგსა და გარემოს: „ყოველნი, რაოდენნი ქმნნა, და აჰა კეთილ ფრიად“ (შესაქმე, 1:31). თავად კაცობრიობა კი შეიქმნა, როგორც ერთი მთლიანი სრულყოფილება: „და შექმნა უფალმან ღმერთმან კაცი მტუერისა მიმღებელმა ქვეყანისაგან. და შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისაჲ და

იქმნა კაცი იგი სულად ცხოველად. დასდვა ღმერთმან განკჳრვებაჲ ადამს და დააძინა: მოიღო ფერცხალი ერთი გუერდისა მისისა. და აღმოუვსო ჴორცითა მის წილ. და აღუშენა უფალმან ღმერთმან გუერდი, რომელ მოიღო ადამისგან, ცოლად და მოიყვანა იგი ადამისსა“ (შესაქმე 2: 7, 21-22)[1]. შესაქმის 1-2 თავები ასახავს სრულიად განსხვავებულ სამყაროს, რომელიც არსებობდა კაცობრიობის ცოდვით დაცემამდე (შესაქმე 3). ცოდვით დაცემის შემდგომ კი განვითარდა სიცოცხლისუნარიანობის დამთრგუნველი პროცესები, რომლებიც ადამიანებს სიკვდილისაკენ მიაქანებს. ძველი აღთქმის მნიშვნელოვანი საკვანძო საკითხი ის არის, რომ ჯანმრთელობა და კეთილდღეობა არის ღვთის ნება, ხოლო ავადმყოფობა არ არის ღვთისგან დადგენილი. უპირველესად უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჯანმრთელობაში წმინდა წერილი გულისხმობს არა მხოლოდ სხეულის სიმრთელეს, არამედ ჯანსაღ სულიერ, გონებრივსა და ემოციურ მდგომარეობას, როდესაც სხეული და გონება ჰარმონიულად ფუნქციონირებს. ძველი აღთქმის (ასევე ახალი აღთქმის) თვალსაზრისს ჯანმრთელობის არსის შესახებ წარმოადგენს სულისა და სხეულის ერთიანობა, ანუ მთლიანობისა და სრულყოფილების იდეა არის უმთავრესი ძველი აღთქმის წიგნებისათვის. როდესაც იაკობმა უბრძანა იოსებს: „წარვედ და იხილენ ძმანი შენნი, ვითარ-ძი ცოცხლებით არიან, საცხოვარი, და მითხარ მე“ (შესაქმე. 37:14), მან, ფაქტობრივად, სთხოვა იოსებს, გაერკვია ძმების კეთილდღეობისა და ჯანმრთელობის ამბავი.

ჯანმრთელობის უმთავრესი გამოხატულება იყო ადამიანის სიცოცხლის ხანგრძლივობა. წარღვნამდელი ადამიანის დღეგრძელობა (იხ. შესაქმე 5) აღემატება ყველაფერს, რაც დღესდღეობით არის ცნობილი: „და იქმნნეს ყოველნი დღენი მათუსალასნი, რომელთა ცხოვნდა, ცხრაასსამეოცდაცხრა წელ (969) და მოკუდა“ (შესაქმე 5: 27). „და იქმნნეს ყოველნი დღენი ლამექისნი შჳდასორმეოცდააცამეტ (750) წელ და მოკუდა“ (შესაქმე 5: 31).

სიცოცხლის ხანგრძლივობა წარღვნის შემდგომი მოსახლეობისა მკვეთრად შემცირდა: „და ცხოვნდა ნაქორ სამეოცდაათცხრამეტ (79) წელ და შვა თარრა“ და ცხოვნდა ნაქორ შემდგომად შობისა მის თარრასა ასოცდაცხრა (129) წელ, და შვნა ძენი და ასულნი, და მოკუდა“... (შესაქმე: 11: 24-25). მოგვიანებით ფსალმუნში უკვე მინიშნებულია: „დღენი წელიწადთა ჩუენთანი მათ თანა სამეოცდაათ წელ, ხოლო უკუეთუ ძლიერებასა შინა, ოთხმეოც წელ, და უმრავლესი მათი შრომა და სალმობაჲ; რამეთუ მოვიდა ჩუენ ზედა სიმშჳდე, და ჩუენ განვისწავლენით“ (ფს 89: 10), სიცოცხლის 70 წელი, როგორც ჩანს, იყო ხანგრძლივი, ხოლო ვინც მიაღწევდა 80 წელს, ის ამაყობდა ამით. სიცოცხლის ხანგრძლივობის შემცირება განაპირობა გარემო და სხვა ფაქტორებმა, რომლებიც, სავარაუდოდ, გამოიწვია ორგანიზმის ბიოლოგიური

[1] ბიბლიური ციტაციის დასამოწმებლად ვიყენებთ კეკელიძის სახ. საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის გამოცემას: ბიბლია, ძველი აღთქმა, I-II; თბილისი, 2017 წ.

და ფსიქიკური დაქვეითების, გაუარესების, გადაგვარების პროცესებმა, რამაც, თავის მხრივ, იქონია გავლენა ადამიანის სიცოცხლის ხანგრძლივობაზე.

დაბადებაში მითითებულია, რომ ღმერთმა სამყაროს შექმნის მე-7 დღეს დაისვენა, თანაც მე-7 დღე დაადგინა უქმედ და ადამიანისათვის სარგებლობის მომტანად. შაბათის[1] (მოგვიანებით კვირა დღის) უქმედ გამოცხადების მიზანი არის დასვენება: „და აკურთხა ღმერთმან დღე მეშჳდე და წმიდა-ყო იგი, რამეთუ მას შინა დასცხრა ყოველთაგან საქმეთა მისთა, რომელთა იწყო ღმერთმან ქმნად"; „რამეთუ ექუსთა დღეთა შინა შექმნა უფალმან ცა და ქუეყანაჲ და ზღუაჲ და ყოველნი მას შინანი და განისუენა დღესა მეშჳდესა. ამისთჳს აკურთხა უფალმან დღე მეშვიდე და წმიდა-ყო იგი" (შესაქმე. 2: 3; გამოსლვათა, 20:11); უფალი მოსეს ავალებდა: „შენ ეტყოდე ძეთა ისრაჱლისათა და არქუ: ეკრძალენით და შაბათი ჩემი დაიმარხენით, რამეთუ იგი სასწაული ჩემდამო და თქუენ შორის და ნათესავთა თქვენთა, რათა სცნათ, რამეთუ მე ვარ უფალი, რომელმან განგწმიდენ თქუენ" (გამოსლვათა 31:13).

ამასთან ერთად, გარდა შეხსენებისა, რომ შაბათობით ყველას მორალური და რელიგიური ვალდებულება იყო ღმერთის თაყვანისცემა, აქცენტი კეთდებოდა ყველა ადამიანის (თავისუფალი ხალხისა და მსახურების) თანასწორობაზე ღვთის წინაშე. შაბათს, ანუ უქმე დღეს, დასვენების მნიშვნელობა ისაა, რომ ადამიანს ყოველ შვიდეულში ეძლევა შესაძლებლობა ფიზიკური, გონებრივი, სულიერი და ემოციური განახლებისთვის. ამგვარი განახლების შედეგია როგორც ცალკეული ადამიანის, ასევე საზოგადოების ჯანმრთელობა. აქვე აღსანიშნავია შინაური ცხოველებისადმი ჰუმანური დამოკიდებულება: „რამეთუ დღე იგი მეშვიდე შაბათი არს უფლისა ღმრთისა შენისაჲ, არა იქმოდე შენ ყოველსავე საქმესა შენსა, ნუცა შენ, ნუცაღა ძე შენი, ნუცა ასული შენი, ნუცა მონა შენი, ნუცა მჴევალი შენი, ნუცა ჴარი შენი, ნუცა კარაული შენი, ნუცაღა ყოველივე საცხოვარი შენი, ნუცა მწირი შენი, ნუცა მსხემი შენი, რომელი შეყოფილ იყოს, და ჯდეს შინაგან ბჭეთა შენთა. რამეთუ განისუენოს მონამან შენმან და მჴევალმან შენმან და საცხოვარმან შენმან და მწირმან შენმან, ვითარცა შენ. მოიჴსენე შენ, რამეთუ შენცა დამონებულ იყავ ქუეყანასა მას ეგჳპტელთასა და გამოგიყვანა შენ მიერ უფალმან ღმერთმან შენმან ჴელითა მტკიცითა და მკლავითა მაღლითა. ამისთჳს გიბრძანა შენ უფალმან ღმერთმან შენმან დამარხვად დღე იგი შაბათთაჲ" (მეორე 5: 14-15).

თანამედროვე სამედიცინო წრეების წარმომადგენლები თანხმდებიან, რომ ადამიანის სხეულისა და გონების ჯანმრთელი ფუნქციონირებისთვის დასვენების იდეალური პერიოდი შვიდისგან ერთი დღეა. ის, ვინც ვერ ახერხებს უქმე დღეების გამოყენებას, ვნებს თავს.

---

[1] შათირიშვილი, *ბასილი ანკვრიელი*, გვ.128-129. Hasel, *The Sabbath in Scripture and History,* pp. 21-43. A *Patristic Greek Lexicon,* Lampe, p. 1220.

ამრიგად, ძველი აღთქმის მიხედვით, უქმე დღეს არა მხოლოდ დადებითი და ჯანსაღი ღირებულებები აქვს ადამიანისთვის, არამედ დაავადებისგან დაცვასაც ემსახურება.

თანამედროვე მედიცინა აღიარებს მჭიდრო კავშირს ჯანმრთელობასა და კვების რეჟიმს შორის. დაკვირვების საფუძველზე დიეტოლოგებმა შეადგინეს ვრცელი სია იმ პროდუქტებისა, რომლებიც ხელს უწყობენ სხეულის განვითარებასა და ჯანმრთელობის შენარჩუნებას. თანამედროვე გაგებით დიეტას, კვების რეჟიმის დანიშვნას, მკურნალობის დანიშნულებაც აქვს, როდესაც ის ინიშნება გარკვეული დაავადების დროს. წმინდა წერილშიც არის ადგილები წარმოდგენილი, რომლებშიც საკვების შერჩევა ემსახურება ჯანმრთელობის შენარჩუნებას. არსებობს მითითებები კვებასა და ჯანმრთელობაზე მისი სასიკეთო გავლენის შესახებ: „ნუ იანგაჰრებ შენ ყოველსა შინა ფუფუნებასა და ნუ გარდაიქცევი შენ პირად-პირადითა საჭმლითა, რამეთუ მრავალთა ჭამადსა შეჰყვის სალმობაჲ და უძღებებამან აღუძრის მალასი. ანგაჰრებითა მრავლითა მრავალნი მოსწყდეს, და რომელი ეკრძალოს მას, შესძინოს ცხორება“ (სიბრძნე ზირაქისა, 37 : 29-31).

მოსეს ხუთწიგნეულის მიხედვით, საკვების შესახებ ინფორმაცია ყველაზე ადრე გვხვდება დაბადების პირველივე თავში: „და თქვა ღმერთმან: აჰა, მიგცე თქვენ ყოველი თივა სათესავი მთესველი თესლისაჲ, რომელ არს ზედა ყოვლისა ქვეყანისა. და ყოველი ხე, რომელსა აქუს თავსა შორის თჳსსა ნაყოფი თესლისაჲ სათესავი, თქუენდა იყოს საჭმელად“ (დაბ. 1:29) სამოთხეში ადამისა და ევასთვის შესაძლებელი იყო ყველაფრის დაგემოვნება, იკრძალებოდა მხოლოდ „ხისა მისგან ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა“ ჭამა: „რამეთუ, რომელსა დღესა შჭამოთ მისგან, სიკუდილითა მოსწყდეთ“ (დაბ. 2:17). წარღვნის დროს ნოემ კიდობანში, ღვთის მითითებით, აიტანა საკვები. შესაქმეში ვკითხულობთ: „ხოლო შენ მიიღო თავისა შენისად ყოველთაგან ჭამადთა, რომელთა სჭამთ და შეჰკრიბო თავისა შენისა თანა და იყოს შენდა და მათდა საზრდელად“ (დაბ. 6: 21).

დაბოლოს, წარღვნის დროს ღმერთმა ნება დართო წარღვნას გადარჩენილ ნოეს, ადამიანებს საკვებად მიეღოთ ხორცი: „და ყოველთა ზედა იძრვისთა ქუეყანისათა. და ყოველნი თევზნი ზღჳსანი ჴელის ქუეშე მიგცე თქუენ და ყოველი ქუეწარმავალი, რომლისა არს სიცოცხლე, თქუენდა იყოს საჭამადად, ვითარცა მხალი თივისაჲ, მიგცენ თქუენ ყოველნი“ (შესაქმე 9: 3).

ძველი აღთქმის ამ მონაცემებზე დაყრდნობით, შესაძლებელია დავასკვნათ, რომ წარღვნამდელი ადამიანი იყო ვეგეტარიანელი.

მოსეს ხუთწიგნეულში არის მოცემული საგანგებოდ დადგენილი ჩამონათვალი წყლისა (თევზი) და ხმელეთის იმ ბინადრებისა (ფრინველი, ცხოველი), რომლებიც ადამიანმა შესაძლებელია საკვებად გამოიყენოს ან არ გამოიყენოს:

„ეტყოდეთ ძეთა ისრაჱლისათა და არქუ მათ: ესე არიან საცხოვარნი, რომელსა ჰჭამდეთ ყოველთაგან საცხოვართა ქუეყანისათა: ყოველსა საცხოვარსა, რომელსა განყოფილ იყოს ჭლაკი და ფრჩხილითა ფრცხენდეს და აღმოიცოხნიდეს საცოხნელსა საცხოვართა შორის ესე ჭამეთ. ხოლო მათგანი არა ჰჭამოთ, რომელნი არა აღმოიცოხნიან, და რომელთაჲ არა განყოფილ არს ჭლაკი და რომელნი ფრცხენენ ფრცხილითა: აქლემი, რამეთუ აღმოიცოხნის და ჭლაკი მისი არა განპებულ არს, არაწმიდაჲ არს ესე თქუენდა“ (ლევიტელთა: 11: 2-4). დაყოფა ეფუძნება „წმინდისა“ და „უწმინდურის“ გაგებას, რაც უკვე გვხვდება ნოეს სამზადისის დროს; ღმერთი ნოეს მიმართავს: „ხოლო ყოველთაგან საცხოვართა წმიდათა შეიყუანე შენ თანა შვიდ-შვიდი მამალი და დედალი ხოლო საცხოვართაგან არაწმიდათა ორ-ორი მამალი და დედალი“ (დაბ. 7: 2). როგორც ვხედავთ, მხოლოდ „წმინდა“ არსებები არიან ვარგისი გამოსაყენებლად, არაწმინდათა ჭამა მიუღებელია[1].

მოსეს ხუთწიგნეულში ადგილი ეთმობა წმინდა და უწმინდურ წყალზე საუბარს და განმარტებას, როგორი შედეგის მომტანია წყალი, რომელიც დაბინძურებულია მძორებით: „და ყოველსა, რომელსა შთავარდეს მკუდარი ამათგანი, არაწმიდა იყოს. ყოველსავე ჭურჭელსა ძელისასა, გინა სამოსელსა, გინა ტყავსა, გინა ძაძასა. ყოველივე ჭურჭელი, რომლითა იქმნების საქმე, წყლითა განირცხეს და არაწმიდა იყოს ვიდრე მწუხრადმდე და არაწმიდა იყოს. და ყოველი ჭურჭერი კეცისაჲ, რომელსა შთავარდეს მათგანი შიდა, რაოდენ-რაჲ იყოს მას შინა, არაწმიდა არს და იგი შეიმუსრენ. და ყოველი საჭმელი, რომელი იჭამების, რომელსა მივიდეს წყალი, არაწმიდა იყოს, და ყოველი სასუმელი, რომელი ისუმების ყოვლითა ჭურჭრითა, არაწმიდა არს იგი. და ყოველსავე ზედა, რომელსა დავარდეს მკუდარი მათგანი, არაწმიდა იყოს: თორნენი და ყუერბნი დაირღუედ, რამეთუ არაწმიდა არს და არაწმიდა იყოს თქუენდა“ (ლევიტელთა 11:31-35).

უმთავრესი, რაც ჩანს ძველი აღთქმის საზოგადოებაში, იყო აღიარება იმისა, რომ ინფექციის გადაცემა შეიძლება საკვებითა და წყლით. მოცემულ საკითხავში ხაზი ესმება ამ დარიგებების მნიშვნელობას. „წმინდა“ და „არაწმინდა“ საკვებად ვარგისი და უვარგისი არსებების ჩამოთვლა ემსახურებოდა „უწმინდურის“ შემცირებას და ადამიანების „სიწმინდისა“ და „ჯანმრთელობის“ შენარჩუნებას. ეს მოწოდება, ცხადია, ღვთის სახელით ხდებოდა: „რამეთუ მე ვარ უფალი ღმერთი თქუენი, და განწმიდენით და იყვენით წმიდაჲ, რამეთუ წმიდა ვარ მე, უფალი თქუენი, და არა შეაგინნეთ სულნი თქუენნი ყოველთა ამათგან ქუეწარმავალთა, რომელნი იძრვიან ქუეყანისა ზედა, რამეთუ მე ვარ ღმერთი შენი, რომელმან გამოგიყვანენ თქუენ ქუეყანით ეგჳპტით, რათა ვიყო მე თქუენდა ღმერთ და იყვენით წმიდაჲ, რამეთუ წმიდა ვარ მე უფალი.

[1] Moskala, *The Validity of the Levitical Food Laws*, pp. 3-23

ესე შჯული არს საცხოვართათჳს და მფრინველთათჳს და ყოვლისა სულისა ქუეწარმავლისა ქუეყანასა ზედა განშორებად შორის არაწმიდათა და შორის წმიდათა და სწავლად ძეთა ისრაჱლისათა შორის მაცხოვნებელთა საჭმელთა და შორის არამაცხოვნებელთა საჭმელთა“ (ლევიტელთა 11: 45-47).

დღესდღეობით, როგორც მიჩნეულია, მკურნალობა არის პროცესი,[1] რომელიც ბოლოვდება განკურნებით, დაავადებული ორგანოს ფუნქციის აღდგენით და ამას წარმართავს სხვადასხვა სპეციალიზაციის ექიმი. ხოლო ძველ აღთქმაში განკურნება უშუალოდ უკავშირდება უფალს: „უკუეთუ სმენით ისმინო ჴმისა უფლისა, ღმრთისა შენისა, და სათნონი წინაშე მისსა ჰყვნე და ყურად-იხუნე მცნებანი მისნი და დაიცვნე ყოველნი სამართალნი მისნი, ყოველი სნეულებაჲ, რომელი მოვაწიე მეგჳპტელთა ზედა, არა მოვაწიე შენ ზედა, რამეთუ მე ვარ უფალი, განმკურნებელი შენი“ (გამოსვლა 15:26). შესაქმეში მითითებულია, რომ დაავადებათა განკურნება, ასევე ადამიანის დაბადება ღვთის ნებაა:

„და დედაკაცსა მას ჰრქუა: „განმრავლებით განვამრავლნე მწუხარებანი შენნი და სულთქუმანი შენნი, მწუხარებით ჰშვნე შვილნი. და ქმრისა შენისა მიმართ იყოს მიქცევაჲ შენი. და იგი გეუფლებოდეს შენ“ (შესაქმე 3:16). „არა თუ ისმინო შენ ყოფად ყოველთა ამათ სიტყუათა სჯულისათა, რომელ-ესე დაწერილ არიან წიგნთა ამათ და გეშინოდის შენ სახელისა მის პატიოსნისა და დიდებულისა უფლისა ღმრთისა შენისაჲსა. და განაძლიერნეს უფალმან გუემანი იგი შენნი და გუემანი იგი ნათესავისა შენისანი, გუემანი იგი დიდ-დიდნი და საკჳრველნი სენითა მით პირად-პირადითა და ბოროტითა, და მოაქცინეს შენ ზედა სალმობანი იგი მეგჳპტელთანი ძჳრად-ძჳრადნი, რომელთაგან-იგი შეძრწუნებულა მათგან“ (მეორე რჯული 28: 58-60).

ძველ აღთქმაში ექიმების შესახებ მაინცდამაინც ბევრი ცნობა არ არის, თუმცა ძველი აღთქმის წიგნებით შესაძლებელია იმ სამედიცინო ცოდნის დანახვა, რომელიც ემყარებოდა ღვთით ბოძებულ ნიჭს. „პატივ-ეც მკურნალთა წინაშე პატივითა სახმრისა მისისათა, რამეთუ უფალმან შექმნა იგი. რამეთუ მაღლისაგან არს კურნება და მეუფისაგან მიიღოს ნიჭი. ხელოვნება მკურნალისა აღამაღლებს თავსა მისსა, წინაშე დიდშემძლეთა საკვირველ იქნების. უფალმან შექმნა ქუეყანით სამკურნალო და კაცი ბრძენი არა მოიძულებს მათ“ (სიბრძნე ზირაქისა 38: 1-4).

ღმერთი მოუვლენს ადამიანს ავადმყოფობას და განკურნებაც ღვთის ნებაა: „აკურთხევს სული ჩემი უფალსა, და ნუ დაივიწყებ ყოველსა მოცემულსა მისსა, რომელმან გილხინა შენ ყოველთა უსჯულოებათა შენთაგან, რომელმან განკურნნა ყოველნი სნეულებანი შენნი“ (ფსალმუნი 102: 2-3)

ღვთის წინაშე მონანიებას ასევე შეუძლია შეაჩეროს ან თავიდან აიცილოს დაავადება, ესეც ღვთის ნებაზეა დამოკიდებული: „მიწყალე მე, უფალო,

[1] Short, *The Bible and Modern Medicine*, pp. 37-46, 70-73, 101-108.

რამეთუ უძლურ ვარ; განმკურნე მე, უფალო, რამეთუ შემიძრწუნდეს ძუალნი ჩემნი“ (ფსალმუნი 6: 3). „და იყო მას ჟამსა შინა, მოუსუსურდა ეზეკია ვიდრე სიკუდიდმდე და მოვიდა მისსა ესაია, ძე ამოსისი, წინაწარმეტყუელი და თქუა მისდამი: ამათ იტყჳს უფალი: განაწესე სახლისათჳს შენისა, მოჰკუდები რამეთუ შენ, და არა სცხოვნდე. და მიიქცია ეზეკიამან პირი თჳსი კედლად მიმართ და ილოცა უფლისა მიმართ, მეტყუელმან: ჱ უფალო, მოიჴსენე, უფალო, ვითარ ვიდოდე წინაშე შენსა ჭეშმარიტებისა თანა გულისა მიერ ჭეშმარიტისა და სათნონი წინაშე შენსა ვყვენ. და ტიროდა ეზეკია ტირილსა დიდსა. და იქმნა სიტყვა უფლისაჲ ესაიას მიმართ, მეტყუელი: ვიდოდე და არქუ ეზეკიასა: ამათ იტყჳს უფალი, ღმერთი დავითის, მამისა შენისა: მესმა ლოცვისა შენისა და ვიხილნე ცრემლნი შენნი. აჰა, შევსძინე ჟამსა ზედა შენსა წელიწადი ათხუთმეტი“ (ესაია 38: 1). „და ჰმსახურო უფალსა ღმერთსა შენსა და ვაკურთხო პური შენი და ღჳნოჲ შენი და წყალი შენი და გარე-მოვაქციო ყოველი დაჴსნილობაჲ შენგან. არა იყოს უბიწოჲ, არცა ბერწი ქუეყანასა შენსა ზედა, რიცხჳ დღეთა შენთა აღვავსო“ (გამოსვლათა 23: 25-26).

განკურნების საშუალებას ავადმყოფს უფალი კარნახობს. ჩირქგროვის მოსაშუშებლად ლეღვის საფენის დადება უკარნახა ეზეკიელს ესაია წინასწარმეტყველმა უფლის ნებით: „თქუა ესაია ეზეკიას მიმართ: მოიღე კუერი ლეღუთაგან, და დაგალე და იცხე და მრთელ იყო“ (ეს. 38:21).

მნიშვნელოვანი ადგილი ენიჭება დაავადებების პროფილაქტიკას, თავიდან აცილებას: „... ვიდრე დასნეულდებოდე, სიმრთელეს მიხედე“; „ვიდრე დაუძლურდებოდე, მოთრგუნე თავი და ცოდვის ზღვარზე უკან მოიქეცი“ (სიბრძნე ზირაქისა 18: 19, 21).

ოდითგანვე ცნობილია გამოთქმა: „სიტყვა მკურნალია“. ეს აზრი ბიბლიაში გადმოცემულია სიტყვებით: „რომელნი იტყჳედ – მომწყლველ, განმკუეთელ, ვითარცა მახჳლი, ხოლო ენამან ბრძენთამან განკურნა“ (იგავნი სოლომონისნი 12: 18).

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ის ფაქტი, რომ უფალი არის „შენი მკურნალი“ (ან უკეთესი, „შენი ექიმი“) ფუნდამენტურია ბიბლიური რწმენისთვის. ტექსტში არცთუ იშვიათად არის ხაზგასმული, რომ უფალს მოაქვს ჯანმრთელობა ან უზრუნველყოფს განკურნებას. ერთ-ერთი ასეთი მონაკვეთია: აბრაამი ლოცულობს აბიმელექისა და მისი ცოლისა და მოახლეებისათვის და ისინი „განიკურნენ“: „და ილოცა აბრაჰამ ღმრთისა მიმართ და განკურნა ღმერთმან“ (დაბ. 20:17)[1].

[1] ძველი აღთქმის ტექსტების მიხედვით, მედიცინა კომპლექსური მკურნალობის პრაქტიკასაც იყენებს, რაც ჰ ო ლ ი ს ტ უ რ ი მეთოდის სახელითაა ცნობილი და მკურნალობის სხვადასხვა საშუალებასთან ერთად ფსიქოთერაპიის აქტიურ ჩართვას გულისხმობს. მედიცინის ისტორიაში ფსიქოთერაპიული ზემოქმედების ეფექტურ მეთოდებად ლოცვები, შელოცვები და სხვადასხვა მაგიურ-რელიგიური წესი თუ რიტუალია მიჩნეული.

ავადმყოფობა არის რწმენის გამოცდაც: „ჰრქუა მას უფალმან: იხილე სამე აწ მსახური ჩემი იობ, რამეთუ არავინ არს მისებრ ქუეყანასა ზედა კაცი უბიწო, ჭეშმარიტ, ღმრთისმსახურ, განყენებულ და განშორებულ ყოვლისაგან საქმისა ბოროტისა და მერმე აქუსღავე უმანკოებაჲ, ხოლო შენ სთქუ მონაგები მისი ცუდად წარწყმედად. მიუგო ეშმაკმან და ჰრქუა უფალსა: ტყავი ტყავისა წილ და რავდენი-რაჲ არს კაცისა, სულისა თჳსისათჳს მიუზღვის. ხოლო აწ მიავლინე ჴელი შენი და შეახე ძუალთა მისთა, უკუეთუ განმარტებულად თაყუანის-გცეს, გინა თუ გაკურთხევდეს შენ... ხოლო იობ მიჰხედა მას და ჰრქუა: „რაჲსათჳს ვითარცა ერთი უგუნურთაგანი დედათასა იტყჳ? უკუეთუ კეთილი იგი მოვიღეთ ჴელისაგან უფლისა, ბოროტი ესე ვერ მოვითმინოთა?“ ამას ყოველსა ზედა რავდენი შეემთხჳა მას, არა რაჲ ცოდა იობ ბაგითა თჳსითა წინაშე უფლისა...“ (იობი 2: 4-13). იობის წიგნში მოთხრობილია ადამიანის ძალიან შემაწუხებელ ავადმყოფობაზე, კეთრზე. რადგან ის საშინელი ტკივილებისაგან იტანჯება და მიმართავს მკურნალებს (ექიმებს), რომლებიც, მისი აზრით, ვერ შველიან, არ არიან კომპეტენტურები: „ხოლო თქუენ ხართვე მკურნალნი ცრუნი და მლხინებელ ბოროტ ყოველნი“ (იობი 13:4).

გარდა ზემოთ განხილული საკითხებისა, მედიცინის სამეცნიერო ისტორიის თვალსაზრისით აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ ბიბლიაში უკვე გვხვდება სხვადასხვა დაავადების სახელები: „და გგუემოს შენ უფალმან სალმობითა ეგჳპტელთაჲთა სენითა მით საგურკველისაჲთა და სიმღიერითა უცხოჲთა, და ფხანითა და სალმობითა, რომელსა ვერ განერე; და გგუემოს შენ უფალმან წყლულებითა განუკურნებელითა (მეორე რჯული 28: 27-28). სწორედ ამ მუხლებშია მითითებული კონკრეტული დაავადებები: კეთრი (Lepra), რომლის შუაგული და წყარო სწორედ ეგვიპტე იყო, ასევე ქავანა (Pruritus), გონებრივი (ფსიქიკური) აშლილობა, ანუ სიგიჟე, ასევე სიბრმავე, გულის შეტევა და ა.შ.

ბიბლიაში ასევე ვხვდებით ადამიანის ანატომიის ცოდნას. ადამიანის სხეულის აგებულება რთულია, კუნთებს, ხორცსა და ძვლებს შორის არსებობს ანატომიური კავშირი, რომელზეც ბიბლია საუბრობს: „ჰრქუა მას ლაბან: ძუალთა ჩემთაგანი და ჴორცთა ჩემთაგანი ხარ შენ“ (დაბადება 29:14).

ბიბლიის ტექსტში უხვადაა ლექსიკური ერთეულები და ტერმინები, რომელთა გამოყენება და მნიშვნელობა მოწმობს შინაგანი ორგანოების შესახებ გარკვეული წარმოდგენების არსებობას.

ამრიგად, ძველი აღთქმის ტექსტების გათვალისწინებით, ჯანმრთელობა, განკურნება არის მთლიანობა და ერთიანობა ადამიანისა ღმერთთან, სხვა ადამიანებსა და სამყაროსთან.

დამოწმებული ლიტერატურა

ბიბლია, ძველი აღთქმა, I ტომი, თბილისი, 2017.

ბიბლია, ძველი აღთქმა, II ტომი, თბილისი, 2017.

შათირიშვილი, *ბასილი ანკვირიელი* = შათირიშვილი ლ., *ბასილი ანკვირიელი და მისი თხზულების ქართული თარგმანი*, თბილისი, 2016.

Hasel, *The Sabbath in the Pentateuch* = Hasel G. F., "The Sabbath in the Pentateuch," in *The Sabbath in Scripture and History,* ed. *K. A.* Strand; Washington, 1982.

A Patristic Greek Lexicon, Lampe = *A Patristic Greek Lexicon,* edited by G.W.H. Lampe, D. D. Fascicle 5. Oxford, at the Clarendon Press, 1968.

Moskala, *The Validity of the Levitical Food Laws* = Moskala J., "The Validity of the Levitical Food Laws of Clean and Unclean Animals: A Case Study of Biblical Hermeneutics," *Journal of the Adventist Theological Society*; 2011. Vol. 22, Iss. 2, Article 2.

Short, *The Bible and Modern Medicine* = Short A. R., *The Bible and Modern Medicine,* The Paternoster Press, 1953.

Lela Shatirishvili
Korneli Kekelidze Georgian National Centre of Manuscripts

NOTICES ABOUT HUMAN HEALTH AND TREATMENT OF DISEASES ACCORDING TO THE OLD TESTAMENT

Summary

The history of medicine is closely related to the peoples of the world and the history of their ancient civilizations. It covers vast empirical material on human health and the treatment of diseases. Based on the available information, it is feasible to find out what methods were used to fight against diseases or traumas in the early era. According to many societies, God (the gods) played an integral part in medicine. In the early part of Scripture, the Old Testament, God appeared to virtuous, righteous, distinguished people (prophets and apostles), and preached wisdom and science. God is the creator of life and, consequently, the giver of health and prosperity. Scripture, specifically the Old Testament, refers not only to the body integrity, but also to a healthy spiritual, mental and emotional state in which body and mind function harmoniously.

Old Testament readings (Genesis, Exodus, Deuteronomy, Leviticus, Psalm) clearly indicate that the Lord's order and environment are perfect, and that mankind itself was created as one

whole perfection; The text describes two completely different worlds that existed before and after the fall of mankind into sin, in which depressive processes of vitality developed; The life expectancy between pre-flood and post-flood people is very different, namely, has been drastically reduced.

The Old Testament texts (Genesis, Exodus, Deuteronomy) describe in detail human hygiene and diet, eating habits, vegetarianism or feeding on meat, observance of the Sabbath, calls for a moderate meal, food selection, or rest. It all serves to maintain the human health.

The basis for the Biblical faith is the fact that the Lord is "your healer" or "your Doctor". Medical knowledge is based on the God-given talent, all the sickness and healing are in the hands of God, and it is faith that gives the possibility of miraculous healing.

The Old Testament indicates specific diseases: leprosy, which was common in Egypt, in the East, Bark (hemorrhoids), Cavana (Pruritus), mental disorder or madness, blindness, heart attack.

The Bible also indicates a certain knowledge of human anatomy, an anatomical connection between the parts of the body. The text is rich in words denoting internal organs, the use of which testifies to the existence of certain notions about them.

დალი ჩიტუნაშვილი
კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

ხანმეტი ოთხთავის უცნობი ხელნაწერი

ჩრდილოეთ კავკასიისა და საქართველოს ურთიერთობა მრავალსაუკუნოვან ისტორიას მოიცავს; კავკასიონზე მიმალული ქართული კვალი დიდი ხანია იპყრობს ქართველი მეცნიერების ყურადღებას და ეს მხარე ყოველთვის იყო მრავალფეროვანი აღმოჩენების დაუშრეტელი წყარო. ერთი შეხედვით, აღარავინ ელოდა ახლის პოვნას, მით უმეტეს, არა მივიწყებულ აულებსა და დანგრეულ ეკლესია-სამრეკლოებში, არამედ სამეცნიერო დაწესებულებებში, რომელთა საცავებიც კარგად არის აღწერილი და ცნობილი სამეცნიერო საზოგადოებისათვის, თუმცა ბოლო მოვლენებმა საშუალება მოგვცეს საპირისპიროში დავრწმუნებულიყავით.

დაღესტნის დედაქალაქში, მახაჩკალაში, განთავსებულ ისტორიისა და არქეოლოგიის ინსტიტუტში დაცული ქართული პალიმფსესტის შესახებ ფართო საზოგადოებისათვის 2016 წელს გახდა ცნობილი დაღესტნის ისტორიისა და არქეოლოგიის ინსტიტუტის მეცნიერი თანამშრომლის, შამილ ჰაფიზოვის, მიერ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში წაკითხული მოხსენების შემდეგ. ამ მოხსენებისა და დაღესტნელი მეცნიერის მიერ თეიმურაზ გვანცელაძისათვის გადაცემული 2 ფოტოს საფუძველზე თეიმურაზ გვანცელაძემ თანაავტორთან ერთად გამოაქვეყნა ნაშრომი: „ქართული ეპიგრაფიკული ძეგლები დაღესტანში და ახლად გამოვლენილი ხანმეტი პალიმფსესტი“[1]. ამგვარად, თეიმურაზ გვანცელაძეს ეკუთვნის ამ პალიმფსესტის იდენტიფიცირებისა და დათარიღების პირველი მცდელობაც და პირველი სტატიებიც.[2]

ცნობა ქართულ-არაბული ხელნაწერის შესახებ ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში სხვა გზით, დაღესტნელი მეცნიერის შამილ შიხალიევისა და რუსი ისტორიკოსის, დენის ბელეცკის, მიმოწერიდან გახდა ცნობილი (2014 წ.). ამ მიმოწერის დროს დაღესტნელი მეცნიერი თავის რუს კოლეგას დახმარებას სთხოვდა არაბული პალიმფსესტის რაობის გარკვევაში. დენის ბელეცკიმ, თავის მხრივ, ამავე თხოვნით ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის თანამშრომელს თემო ჯოჯუას მიმართა. საბოლოოდ, თემო ჯოჯუამ ხელნაწერის რამდენ-

[1] გვანცელაძე-გვანცელაძე, *ქართული ეპიგრაფიკული...* .
[2] Гванцеладзе-Хапизов, Грузино-Арабский палимпсест из Дагестана.



არაბულ-ქართული პალიმფსესტი, N1012

იმე ფოტო ჩვენ გადმოგვცა, რისთვისაც მას კიდევ ერთხელ დიდ მადლობას მოვახსენებთ.

ექსპედიცია ქართული პალიმფსესტის შესასწავლად თითქმის ორი წლის განმავლობაში იგეგმებოდა და ბოლოს, 2018 წლის შემოდგომაზე, საშუალება მოგვეცა მახაჩკალაში ჩავსულიყავით და ადგილზე შეგვესწავლა ხელნაწერი, გადმოგვეწერა ტექსტი, მოგვეპოვებინა მაღალი ხარისხის დიგიტალური ასლები და უფლება ხელნაწერის გამოცემისა, რისთვისაც დიდი მადლობა გვინდა გადავუხადოთ მახაჩკალის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის მთელ კოლექტივს, მის დირექტორს, საცავის მცველს, დიგიტალიზაციის ლაბორატორიის თანამშრომლებსა და სამკითხველო დარბაზის გამგეს.

ქართულ-არაბული პალიმფსესტი ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში ამ ინსტიტუტის თანამშრომელთა მიერ 1963-64 წლებში ორგანიზებული სამეცნიერო ექსპედიციის შედეგად აღმოჩნდა. ხელნაწერი, სავარაუდოდ, წამოღებული უნდა იყოს ლაკის რაიონის სოფ. უბრიდან, რასაც ადასტურებს ინსტიტუტში დაცული შემოსულობათა წიგნი.

პალიმფსესტი მცირე ზომისაა, 83 ფურცლისაგან შედგება, ფურცლების ზომა არათანაბარია და 160×100 მმ და 165×210 მმ შორის მერყეობს. ხელნაწერის ზედა, არაბული ფენა, რომელიც ნაკლულია და სრულად არ მოუღწევია

ჩვენამდე, სუფიურ ტექსტს შეიცავს, მას დაღესტნელი კოლეგები არა უგვიანეს მე-17 საუკუნით ათარიღებენ.[1]

არაბული ხელნაწერის ერთი ფურცელი ქართული ხელნაწერის ¼ წარმოადგენს, შესაბამისად, ქართული ხელნაწერის ერთი ფურცელი გაჭრილია ჰორიზონტალურად და გაკეცილი ვერტიკალურად, ამდენად, ხელთ უნდა გვქონოდა ქართული ხელნაწერის 41 ფურცელი და ასევე ერთი ფურცლის ¼. ხელნაწერის ზოგიერთ გვერდზე შემორჩენილმა არშიებმა ქართული ხელნაწერის ფურცლის ორიგინალის ზომის აღდგენის საშუალება მოგვცა. ის, სავარაუდოდ, 340×210 მმ უნდა ყოფილიყო.

პალიმფსესტის დეტალური შესწავლის, ხანმეტი ოთხთავის თითოეული გვერდის იდენტიფიკაციისა და გადმოწერის შემდეგ აღმოჩნდა, რომ ხელთ გვაქვს ქართული ხანმეტი ოთხთავის 14 სრული ფურცელი და 13 ნახევარი, ასევე ერთი მეოთხედით შემორჩენილი 1 ფურცელი. ტექსტის თანმიმდევრობის მიხედვით, ქართული ხელნაწერის ფურცლების აღსადგენად არაბული ხელნაწერის გვერდები შემდეგნაირად ნაწილდება:

2v	5r
3r	4v

8v	15r
9r	14v

21r	18v
17r	22v

36v	33r
1r	6v

81r	76v
54r	61v

31r	24v
73r	70v

71r	72v
75v	82r

80r	77v
30v	25v

5v	2r
4r	3v

10v	13r
11r	12v

18r	21v
22r	17v

78r	79v
59r	57v

76r	81v
61r	54v

58r	57v
50r	49v

72r	71v
82v	75r

74r	69v
52v	47r

15v	8r
14r	9v

13v	10r
12r	11v

33v	36r
6r	1v

79r	78v
56r	59v

24r	31v
70r	73v

57r	58v
49r	50v

77r	80v
25v	30r

69r	74v
47v	52r

[1] Гванцеладзе-Хапизов, Грузино-Арабский палимпсест из Дагестана, с.*9*.

44v	39r
38r	45v

39v	44r
45r	38v

65r	66v
16v	23r

66r	65v
23v	16r

20r	19vr

19r	20v

43r	40v

40r	43c

34r	35v

35r	34v

28v	27r

27v	28r

32v	37r

37v	32r

48v	51r

51v	48r

53v	46r

46v	53r

60r	55v

55r	60v

68av	62r

62v	68ar

29r	26v

26r	29v

64r	67v

67r	64v

7r	7v

68r	63v

68v	63r

41r	42v

42r	41r

ტექსტის ორგანიზება (დაკანონვა) გვერდზე სრულად შეესაბამება ოთხთავის ტექსტისათვის დამახასიათებელ კოდიკოლოგიას: ტექსტი ნაწერია ორ სვეტად; სვეტის სიგანე 80 მმ-ია; სვეტებს შორის მანძილი – 25 მმ; ერთ ფურცელზე სტრიქონების რაოდენობა 19; სტრიქონებს შორის მანძილი კი – 11/12 მმ; გრაფემები ჩვეულებრივ ზის განკანონების ხაზზე და სიმაღლეში 6/7 მმ-ია; საზედაო გრაფემები გადის სვეტიდან და ავსებს მანძილს ორ სტრიქონს შორის (11/12 მმ სიმაღლეში); სტრიქონში გრაფემათა რაოდენობა ცხრიდან თორმეტამდე მერყეობს.

სხვა ხანმეტი ხელნაწერების მსგავსად, არაბულ-ქართულ პალიმფსესტში ტექსტი ნაწერია სადად და ლამაზად, გაფორმების გარეშე, მონუმენტური გრაფიკით; ბ, ჳ, ჟ, ყ, შ გრაფემები ყოველთვის თავშეკრულია; სტრიქონის ბოლო გრაფემა ხშირად მოთავსებულია შუა სტრიქონში ან წინამავალ გრაფემასთან ერთად შეწიაღებული სახით, ამგვარად გვხვდება აჲ, ათ, ად, ლთ, გი, რო, მი გრაფემები. ტექსტი ნაწერია მიჯრით.

ხელნაწერში იშვიათად გვხვდება ქარაგმები: დაქარაგმებულია წმინდა სახელები: ღ(მერთ)ი, ი(ესო)ჳ, ო(ჳფალ)ი, ი(ერუსალ)ჱმდ; კავშირებიდან: რ(ამეთუ), ვ(ითა)რ, ვ(ითარმე)დ, ა(რამე)დ, ხ(ოლო), რ(აჲთ)ა; ნაცვალ-

სახელებიდან: რ(ომელ)ი (სხვადასხვა რიცხვსა და ბრუნვაში). სხვა ხანმეტი ხელნაწერებისაგან განსხვავებით, თანდებული „ზედა“ და ზმნიზედა „ფრიად“ ჩვენს ტექსტში ყოველთვის გაშლილი სახით გვხვდება.

სასვენ ნიშნებად გამოიყენება კავის მსგავსი ნიშანი (ᳵ), რომელიც მოთავსებულია სტრიქონის ზევით (სავარაუდოდ, მცირე შესვენება), წერტილი სტრიქონის შუაში (• მოკლე პერიოდი) და ორი წერტილი (: თხრობის ან მუხლის ბოლოს), სტრიქონის შემავსებელი ნიშანი =>------

ხელნაწერისათვის დამახასიათებელია **„ჳ“** გრაფემის გამოყენება **„ვ“** გრაფემისა და **„ოჳ“**-ს ნაცვლად: **„ჳ“ „ვ“-ს** ნაცვლად: თაჳყანისცემა (27v), ხძინაჳს (29r), მიყაჳ (31r), სიმრაჳლჱ (32v), ხიყაჳ (35r), ნათესაჳ (44r), თეჳზთა (52r), ხიყაჳნ (59v), ხნებაჳს (62r), მიხდეჳდეს (69r), საჳსჱ (76r), ხროკეჳდით(81r); **„ჳ“ „ოჳ“-ს** ნაცვლად: რქჳმად (51r).

ხაზი გვინდა გავუსვათ ერთ თავისებურებას, რომელიც ასევე მხოლოდ ხანმეტი ხელნაწერებისთვის არის დამახასიათებელი: „ჭ“ გრაფემა გვხვდება „ო“-ს ნაცვლად[1], ზოგჯერ საკუთარ სახელებში ბერძნული „ω“-ს ნაცვლად: იჭჰანე (18r, 28r, 67r, 68v, 81r)[2]; იჭსეფს (33v); ასევე ჭდეს (18r, 39r) და ჭდენ (64r) ფორმებში.[3]

ხელნაწერის გადამწერისათვის დამახასიათებელია ერთი ნიუანსი: ტექსტში „შთ“ კომპლექსი „შდ“ კომპლექსით გადმოიცემა, იქნება ეს ზმნისწინი თუ ფუძე: დაშდეს (22v); შდახხედ (48v); შეაშდვეს (50v); შდასლვა (77v); შდაცჳვიან (78v); შეხიშდოჳნიან (82v).

იდენტფიცირებული და გადმოწერილი ტექსტების შედარებამ ოთხთავის წინარეათონური რედაქციის შემცველ ხელნაწერებთან გვიჩვენა, რომ არაბულ-ქართული პალიმფსესტის სახით ჩვენ წინაშეა ადიშის რედაქციის ოთხთავის ხანმეტი ვერსია.

ადიშის რედაქციის ოთხთავის ხანმეტი ვერსიის არსებობა დიდი ხნის წინ იყო ნავარაუდები ადიშურ რედაქციაში გაპარული ხანმეტი ფორმების ანალიზის საფუძველზე.[4] საბოლოოდ, ადიშის ხანმეტი ვერსიის რამდენიმე ფურცელი H-999 პალიმფსესტურ ხელნაწერში ამოიკითხა და 2014 წელს გამოაქვეყნა ლამარა ქაჯაიამ. მის მიერ ამოკითხულ იქნა მათეს სახარების ფრაგმენტები

[1] ქაჯაია, *საბაწმიდური ოთხთავი,* გვ. 11.

[2] პალიმფსესტში შემორჩენილ ტექსტში მხოლოდ ერთ ადგილას გვხვდება ტრადიციული დაწერილობა იოანესი – იოჰანე (მარკოზი 11:30).

[3] აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ არათანმიმდევრულია გრაფემის გამოყენება ლ. ქაჯაიას მიერ გამოქვეყნებულ ხანმეტ ტექსტშიც, მაგალითად, ტექსტში „თხოვნა“ ზმნაში ო-ს ნაცვლად „ჭ“ გვხვდება მხოლოდ ერთხელ *ხითხჭვდეს* ფორმაში (გვ. 47), სხვაგან კი ტრადიციულად „ო“ გრაფემა (გვ. 51, 53,) შდრ. ქაჯაია,*საბაწმიდური ოთხთავი,* გვ. 47.

[4] ადიშის ოთხთავი, გვ. 4-57.

მე-5, მე-6 და მე-7 თავებიდან, ასევე ლუკას სახარების 18:40-43 და 19:1-12 მუხლები.[1]

ჩვენს ხელთ არსებულ არაბულ-ქართულ პალიმფსესტში ოთხი მახარებლიდან შემორჩენილია მარკოზ, ლუკა და იოანე მახარებლების ტექსტები:

მარკოზის სახარება: 7:14-15, 7:18, 7:20, 7:22-24; 11:28-33; 12: 1-5, 12: 25-33; 12: 42-13:1-8; 14:2-11, 14:43-44, 14:47, 14:49, 14:62, 14:63, 14:67-68, 14:70-71; 15: 46-47, 47-16:1; 16:1-4, 16:6, 16:7.

ლუკა მახარებელი: 6:9-10, 6:12, 6:14-15, 6:17-21, 6:23, 6:25, 6:27, 6:29-33, 6:42, 6:45-46, 6:48, 6: 49; 7:1-3, 7:6; 7:33-50; 8: 1-16; 8: 18; 8: 20-21; 8: 23; 8: 24; 8: 25; 8: 26-33; 8: 52; 8: 55; 9: 1-2, 9: 5, 9: 7-13, 9: 14, 9: 16-19, 9: 22-23, 33-42.

იოანეს სახარება: 2:23-24, 3:1-5, 3:7-16.

როგორია დაღესტნური ხელნაწერისა და H-999 პალიმფსესტურ ხელნაწერში გამოვლენილი ადიშის რედაქციის ხანმეტი ხელნაწერების ურთიერთმიმართება? მიუხედავად იმისა, რომ, ერთი შეხედვით, დაღესტნური ხელნაწერი და H-999 პალიმფსესტი ჰგავს ერთმანეთს, ისინი მაინც ორი სხვადასხვა ხელნაწერის ნაწილებს წამოადგენენ, ამას ადასტურებს როგორც ხელნაწერთა ტექნიკური პარამეტრები (H-999 პალიმფსესტში სვეტებს შორის მანძილია 20 მმ, დაღესტნურ პალიმფსესტში კი – 25 მმ, სტრიქონების რაოდენობა 21-19/20, გრაფემების რაოდენობა სტრიქონში: 13-17 – 9-12), ასევე დაქარაგმების წესებიც – დაღესტნურ პალიმფსესტში „ზედა“ და „ფრიად“ გაშლილი სახით გვხვდება მაშინ, როდესაც H-999 ხელნაწერში ისინი დაქარაგმებული სახით არის წარმოდგენილი.[2]

ამრიგად, დაღესტნური პალიმფსესტის სახით ჩვენს ხელთაა ადიშის რედაქციის შემცველი კიდევ ერთი ხანმეტი ხელნაწერი. ამდენად, ტექსტი, თუ ხანმეტ ფორმებს არ ჩავთვლით, ადიშის ხელნაწერთან მხოლოდ ვარიანტულ განსხვავებებს გვიჩვენებს, პროტოვულგატის ტექსტის შემცველი სხვა ხელნაწერებისაგან კი საგრძნობლად განსხვავდება. საილუსტრაციოდ მოგვაქვს ჩვენ მიერ ამოკითხული რამდენიმე მუხლი მარკოზის სახარების მეთერთმეტე თავიდან[3]:

11:29. ხ(ოლო) ი(ესო)ჳ მიხუგო და ხრქუა მათ: გკითხო თქუენ მეცა ერთი სიტყუაჲ, მომიგეთ მე, და გითხრა თქ[უენ მეცა რ(ომ)ლითა] ჴელმწიფებითა ამას ხჳქმ:

---

[1] ლ. ქაჯაია, *საბაწმიდური ოთხთავი.*

[2] იქვე, გვ. 7.

[3] ტექსტი შევადარეთ პროტოვულგატის შემცველ შემდეგ ხელნაწერებს: **X** – ხანმეტი ოთხთავი (VII ს.); **O** – ოპიზის ოთხთავი (913 წ.); **D** – ჯრუჭის ოთხთავი (H 1660, 936 წ.); **E** – პარხლის ოთხთავი (A-1453, 973 წ.); **B** – ბერთის ოთხთავი (X ს.); **T** – წყაროსთავის ოთხთავი (A-98, X ს.); **M** – მარტვილის ოთხთავი (S-391, X ს.); **A^{d}** ანბანდიდი (lX ს.); **A** – ქსნის ოთხთავი (A 509, X ს.); **R** – O/Sin.geo.15 (978 წ.); **P** – O/Sin.geo. 30, **O**/Sin.geo. 38 (979 წ.); **S** – **O**/Sin.geo.16 (X ს.); **F** – ურბნისის ოთხთავი (A 28, XI ს.); **G** – პალესტინური ოთხთავი (H 1741, 1048 წ.); S 962 (1054 წ.).

ხოლო] > M | მიუგო იესუ M | მათ] + გნებავს თუ C | სიტყუაჲ ერთი XODEBTMARP; სიტყჳაჲ C | სიტყუაჲ+დაM; სიტყუაჲ+და თქუენ XODEBTARP | და+მე ODEBTRP; და+მეცა M | მეცა- ODEBTMARP | ვიქმ ამას M

11:30 ნათლისცემაჲ იოჰანჳსი ცით გარდამო ხიყო ანუ კაცთაგან? მითხართ მე.
იოვანჳსი O; იოვანესი CDEBTMA; იოჰანჳსი RP | ცით გარდამო] ზეცით XODEBTMARP

11:31. და განხზრახვიდეს ურთიერთას და ხიტყოდეს: ვთქუ{ათ} თუ ზეცით {გარ}დამო ხიყო, {გო}ჳრქუას ჩუ{ენ} რ(აჲს)ათჳს ა{რა} გრწმენა მი{სი}?
და]ხოლო ODEBTMARP + იგინი XODETMRP | განიზრახვიდეს CODEBTMRP | ურთიერთას] თჳსაგან XODEBTMARP | ვთქვათ თუ]უკუეთუ ვთქუათ XODEBTMARP | ზეცით] ცით C | გარდამო – XODEBTARP | ჩუენ+და XODEBRP

11:32. უკუეთუ {ხრ}ქუათ კაცთაგან, ხეშინ{ოდა} ერისაგან, რ[ამეთუ] ყოველთა წი{ნა}წარმეტყუე{ლად} ხაქუნდა იო{ჰა}ნჳ, რ(ამეთუ) ჭეშმ{არი}ტად წინაწარ{მეტ}ყუელი ხიყო.
მისი + და CODEBTMARP | ხრქუათ] ვთქუათ XCODETMARP] ათ B; +თუ C | ხეშინდა]ეშინოდა C; გუეშინის XODEBTMARP | ერისაგან]ერისა XODEBTMARP; ამისგან M | ყოველთა]ყოველსა C; ვითარმედ M | წინაწარმეტყჳლად C; – XODEBTA | ხაქუნდა] აქუნდა C; იცოდეს XODEBTARP; უპყრიეს M | იოჰანჳ-M] იოვანე CODEBTA;იოჰანე P | რამეთუ] ვითარმედ A | ჭეშმარიტად- XODEBMARP | ხიყო] იყო ODEBARP; უპყრიეს იგი ყოველთა M

11:33. მიხუგეს ი(ეს)უს დ{ა} ხრქუეს: ა{რა} უწყით. და მ{ი}ხუგო ი(ეს)უ დ{ა} [ხრ]ქუა მათ: ა{რცა} მე გითხრა {თქ}უენ, რ(ომ)ლითა {ჴე}ლმწიფებითა {ვიქ}მ ამას.
ამას+და XCODEBMTARP | მიუგეს CODEBMTARP+ მათ XODEBTRP | იესუს-MA | ჰრქუეს CODEBTA | უწყით C] ვიცით XOCEBTM; უწყით+ვინაჲ იყო M | და-MA] ხოლო TRP | მიუგო CODEBMTARP | იესუ მიუგო -A | + მათ ODE | ჰრქუა CODEMBARP | მათ-ODE | ამას ვიქმ ODETARP

სრულიად განსხვავებულია პალიმფსესტის შემორჩენილი ფრაგმენტები ლუკას სახარების ტექსტისა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ნავარაუდებია, რომ ადიშის ოთხთავის გადამწერს ნაკლული დედანი ეკავა ხელთ, ამიტომაც ლუკას სახარების ტექსტის ნაწილი (3:9-15:6; 17:25-23:2) მას სხვა რედაქციის ტექსტით აქვს შევსებული.[1] არაბულ-ქართულ პალიმფსესტში წარმოდგენილი ლუკას სახარება მე-6, მე-7, მე-8 და მე-9 თავის ფრაგმენტებს მოიცავს, ამდენად, პალიმფსესტური ტექსტის სახით ჩვენ ხელთ გვაქვს ადიშის რედაქციის ლუკას სახარების ოთხი თავის ფრაგმენტი, სწორედ იმ ნაწილიდან, რომელიც სამეცნიერო საზოგადოე-

[1] იმნაიშვილი, *ადიშის ოთხთავი რედაქციულად*, გვ.123-125.

ბაში განმტკიცებული აზრით, ადიშის ოთხთავში შევსებულია სხვა რედაქციის ტექსტით. მაშასადამე, ჩვენი ფრაგმენტი, H-999-სთან ერთად, ავსებს ლუკას თავის ადიშურ რედაქციას. და თავისუფლად შეგვიძლია ვისაუბროთ ლუკას სახარების მაგალითზე სამი განსხვავებული რედაქციის არსებობის შესახებ: ოპიზის (ჯრუჭ-პარხლის), ადიშის (დაღესტნური პალიმფსესტი) და მესამე – რედაქცია, რომლითაც შეავსეს ლუკას სახარების ნაკლული ნაწილი ადიშში.

არაბულ-ქართული პალიმფსესტის ტექსტს ახასიათებს ყველა ის თვისება, რომელიც ადიშის ოთხთავისათვის არის დამახასიათებელი.

ჯერ კიდევ ივ. იმნაიშვილი აღნიშნავდა ადიშის რედაქციის განსაკუთრებულ და თავისებურ ლექსიკას[1], ჩვენ მიერ ამოკითხულ ფრაგმენტებშიც დასტურდება ეს თავისებურება ლექსიკა (მაგ.:ფიჩჳ, ტაგარი, შიში და სხვ.). ლუკას სახარების შემთხვევაში კი კიდევ უფრო მეტი თავისებურება იჩენს თავს, ტექსტში გვხვდება ისეთი სიტყვებიც, რომლებიც კონკრეტულ მუხლებში არ დასტურდება ოთხთავის წინარეათონური რედაქციის არცერთ ხელნაწერში. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს პალიმფსესტის ტექსტში ოთხთავის ქართულ რედაქციებში მყარად დამკვიდრებული „ამბორის-ყოფის“ ნაცვლად „კოცნა“ ზმნის გამოყენება. ეს ზმნა ჩვენს ტექსტში ორჯერ გვხვდება (ლუკა 7:38, 45), ამბორის-ყოფა კი მხოლოდ ერთხელ – „ჰამბოჰვრ მე არა მიყავ“ (ლუკა 7:45) ფორმით. საინტერესოდ გვეჩვენება „კოტრეულის“ გამოყენება „გოდორის“ ნაცვლად.[2]

პარეგავჩ (ფალ. paregautk – Paregod<Parigaud, ბერძ. παραγαυδης სომხ. Պարեգաւտ – კვართი, სამოსელი) ფორმა, რომელიც პალეკატს შეესაბამება. სიტყვა შემდეგ კონტექსტში გვხვდება, ლუკ.6:29 „{..}.მიგიღოს ფიჩჳ, ნუ ხაყენებ პარეგავჩ[სა]ცა. ყოველსავე რასა ვინ ხითხოვდეს შენგან, ხეც“.[3] სამწუხაროდ, ფურცელი ჩამოჭრილია, დაკარგულია როგორც მუხლის დასაწყისი, ისე პირველი ორი გრაფემა ყველა სტრიქონზე, შესაბამისად, ორი გრაფემა ჩ-სა და „ცა“ ნაწილაკებს შორის აღდგენილია.

„პარეგავჩ“ უნდა იყოს „პალეკარტის“ განსხვავებული ფორმა, რომელიც ამ სახით ძველ ქართულ ორიგინალურ თუ თარგმნილ ლიტერატურაში არ დასტურდება. სამაგიეროდ გვხვდება *პარეკავტი, პარეგავტი ფორმით*,[4] ამ ლექსიკურ ერთეულს ვხვდებით მხოლოდ ორჯერ: ერთხელ გამოსვლათას 36-ე თავის 34-ე მუხლში ოშკისა და ბაქარის ბიბლიებში: „ქმნეს პარეგავატი ზეზისა

[1] იმნაიშვილი, *ადიშის ოთხთავი რედაქციულად XXXb*, გვ.184-234.

[2] სიტყვა „კოტორი“ გვხვდება მათეს სახარების მეხუთე თავის 26-ე მუხლში ოპიზის რედაქციის ხელნაწერებში, თუმცა, „კოტრეული“ არცერთ სხვა რედაქციაში არ შეგვხვედრია.

[3] „რომელი მიგიღებდეს სამოსელსა შენსა, კუართსაცა შენსა ნუ აყენებ“ – ასე გამოიყურება ლუკას სახარების 6:29 მუხლი როგორც წინარეათონური, ისე ათონური რედაქციის ოთხთავებში.

[4] სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი, აბულაძე*, გვ. 614, 615.

ქმნულქსოილი აჰრონისთჳს და ძეთა მისთა“ (შდრ.:) და იზიდბოზიდის წამების ქართულ თარგმანში: „უბრძანა მსახურთა თ(ჳ)სთა დაპებად პარეგავტი მისი“.

„პალეკარტი“ ისევე, როგორც „პარეგავტი“ ფალაურიდან ქართულსა და სომხურში შესულ სიტყვებად მიიჩნევა,[1] თუმცა ნასესხობის ზუსტი გზის დადგენა რთულია. ერთი რამ ცხადია, „პარეგავტი“ პროდუქტული არც სომხურისათვის გამხდარა, ამ სიტყვის გამოყენების ოთხი შემთხვევა გვაქვს მხოლოდ, სამი ძველ აღთქმაში (გამოს. 29:5; 2 მეფ.13:18, 2 მეფ.13:19), ერთი ახალში (მარკოზი 6:9), რომელთა შესატყვისადაც ქართულ ვერსიებში ძველ და ახალ აღთქმაშიც სამოსელი გვხვდება, მხოლოდ ადიშის რედაქციაში დასტურდება შესაბამის კონტექსტში „კვართი“:

ასევე საინტერესოა ლექსიკის შემდეგი მონაცვლეობაც:[2]

თუ – უკუეთუ 6:32

თაყუანისცემა – ლოცვა 6:12

ვაკე – ველი – 6:17

თანამდები – დაშჯა 6:37

მამანი – კაცნი 9:14

მთხრებლი – ჯურღმული 6:39

თანამდებს ხიქმთ – განკითხვა 6:39; 7:40

უმეტეს – უფროჲს 6:41; 9:13

განსრულებული – განკრძალული 6:40

ხედვა – განცდა 6:41

საინტერესოა „ვასხებ“ ფორმის ნაცვლად „სესხებ“ ფორმის გამოყენება (მასესხებელი) და სხვ.

ჩვენი დაკვირვებით, ჩვენს ხანმეტ ტექსტში სათარგმნი ენიდან ლექსიკური ერთეულის გადმოტანა ერთი, რომელიმე ლექსემით მყარად არ არის ჩამოყალიბებული, მაგალითად: μύρον-ის ნაცვლად გვხვდება როგორც „საცხებელი სულნელი“ (ლუკ.7:37), „საცხებელი“ (7:38) და „ნელსაცხებელი“ (მარკ.14:8); ასევე საინტერესოდ გვეჩვენება „ἐν ἑαυτῷ“ ფორმის თარგმნა „გონებით“ და პარალელურად „გულით“ ფორმით (ოპიზური რედაქცია ამ შემთხვევაში უპირატესობას „გულს“ ანიჭებს ან იყენებს ფორმას „თჳსაგან“).

ერთ-ერთი ყველაზე განსხვავებულია პალიმფსესტში ცხრა ნეტარების ფრაგმენტი, რომელიც საკმაოდ არის დაზიანებული და თარგმნის პროცესში ფორმათა ძიების პროცესს გვიჩვენებს:

ლუკა 6:20-21 {ნეტ}ᶦარ, გლახაკᶦთა {ს}ოჳლითა, რ(ამეთოჳ) თქ{ო}ჳენი არს სასოჳ{ფე}ველი ღ(მრთისა)ჲ. {ნე}ტარ, რ(ომე)ლთა ხმშ{ი}ს აწ, რ(ამეთოჳ) განძღენ. {ნ}ეტარ არს რ(ომე)ლნი ხტირთ აწ, რ(ამეთოჳ) ხიცინოდით.

[1] ანდრონიკაშვილი, *ნარკვევები*, გვ. 169-170.

[2] ლექსიკური მასალა მოგვაქვს ლუკას სახარებიდან, რადგან ის მეტ თავისებურებას ამჟღავნებს და სხვა თარგმანის არსებობასაც გვავარაუდებინებს.

{ნეტ}ˡარ] ნეტარ ხართ CODERPFGAM | გლახაკთა]გლახაკნი CODERPFGAM | თქ{ო}ჳენი არს] თქუენია C | {ნეტ}ˡარ] ნეტარ ხართ CODERPFGAM | + თქუენ RP | ხმშ{ი}ს] გშიის CD; გმშიის EGAM; გშის AF; გმშისORP | განძღენ]განსძღეთ ODERPFGAM | {ნ}ˡეტარ არს] ნეტარ ხართ CODERPFGAM | ხტირთ] ჰსტირთO; სტირთ CDERPFGAM | ხიცინოდით]იცინოდით CODERPFGAM

შდრ.:Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε. μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε.

ლუკას სახარების ხანმეტი ვერსიის თავისებურების საჩვენებლად მოგვაქვს კიდევ სამი მუხლი, რომელიც, ჩვენი აზრით, ყველაზე ნათლად აჩვენებს დაღესტნური ხელნაწერის განსხვავებულობას:

ლუკა 7:37-39

7:37{…} აგრძნა, ვ(ითარმე)დ ინაჴ-ხოჳდგამს მის ფარისეველისასა, მოხელო შიში საჳსჱ საცხებლითა სოჳლნელითა,

აგრძნა]ესმა CODERPFGAM | +მას A | ვ(ითარმე)დ] რამეთუCRPFG | ინაჴ-ხოჳდგამს]არს იგი სახლსა შინა CODRPEFGAM | მოხელო]მოიღო CODERPA | შიში]ალაბასრი C; ჭურჭრითა D; ჭურჭლითაOE; ალაბასტრი RPA; ალამბასტრიFG | სავსჱ – CODERP | საცხებლითა სულნელითა]ნელსაცხებლისაჲ CG; ნელსაცხებლიODE; ნელსაცხებელისაჲ RPAF

7:38 დადგა ოჳკოჳანა ფერჴთა თანა ო(ჳფლი)სათა {ტიროდა} და ცრემლითა მით იწყო დალტობად ფერჴთა მისთა და თმითა თავისა თჳსისაჲთა წარჴოცდა და ხაკოცებდა ფერჴთა მისთა და ხცხებდა საცხებლითა მით.

დადგა] და დადგა CODEFGA; იწყო RP | ოჳკოჳანა- CODERPAFG |ფერჴთა თანა] ფერჴთანაD | ოჳფლისათა] მისთა CRPAFG; იესუჲსთა ODE |მისთა+და F | ტიროდა+იგი A | ცრემლითა მით – DE | ცრემლითა მით იწყო დალტობად] და იწყო დალტობად ცრემლითა CORPFG | თჳსისაჲთა]მისისაჲთა ORG; თჳსისთა F | წარჴოცდა] წარჰჴოცდა CA; წარჰჴოცად ODG; წარჴოცად ERPF | ხაკოცებდა] ამბორს უყოფდა CORPFG; ამბოვრს უყოფდა DE; აბორს უყოფდა A ; ამბოვრს -R |ხცხებდა] სცხებდა CERPFG; ჰსცხებდა OD; ჰსცხებდა A | საცხებლითა]ნელსაცხებელსა CODERAFG; ნელსაცხებლსა P

7:39 Ჩ(ითარც)ა იხილა ფარისეველმან მან, რ(ომელმა)ნ მიხხადა მას ხიტყოდა გონებასა თჳსსა ესე თოჳმცა წინაწარმეტყოჳელ ვინმე ხიყო. ცან {…}

რომელმან] რომელმანცა CRP; რომელმანცა-იგი ODEAFG | მიხხადა] ხადა CAFG; ჰხადა ODERP | მას+და AG | ხიტყოდა] იტყოდა A; თქუა CODERPFG | გონებასა]გულსა CODEARPFG | თჳსსა+და იტყოდა O; თჳსა +და თქუა A | თოჳმცა] უკუეთუმცა ODERPA | წინაწარმეტყველი ვინმე ხიყო]იყო წინაწამეტყუელი CODERPAFG

ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი საკითხი არის არაბულ-ქართული პალიმფსესტის ქართული ფენის თარიღის განსაზღვრა. როგორც სტატიის დასაწყისში აღვნიშნეთ, თამაზ და გვანცა გვანცელაძეებმა, რომლებმაც პირველებმა შემოიტანეს სამეცნიერო საზოგადოებაში ცნობა პალიმფსესტის შესახებ და განსაზღვრეს ტექსტის რაობა, ხელნაწერი VII-VIII საუკუნეებით დაათარიღეს: „ქართული ტექსტის მიახლოებითი დათარიღებისათვის მნიშვნელოვანია გაშიფრულ ტექსტში გამოყენებულ 6 ზმნაზე დაკვირვება. მათგან 2 ხანმეტი ფორმითაა წარმოდგენილი: ხიტყოდა და ხიყო, რაც შეეხება დანარჩენ 4 ზმნას – ჰრმწენეს, ცხოვნდეს, იხილა, ცან – მათში არ არის პირის ნიშანი ხ-, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ ტექსტი შედგენილია ხანმეტობის მოშ-

ლის დაწყების შემდეგ, ანუ VII-VIII საუკუნეების მერე, თუმცა ისიც ცხადია, რომ აქ ჯერჯერობით არ ჩანს ჰაემეტობის კვალი...“.[1]

უნდა აღინიშნოს, რომ მოტანილი 4 ზმნური ფორმიდან, ერთი „ჰრწმენეს“ (ლუკა 8:12) თავად ავტორთა მიერ არის აღდგენილი, სავარაუდოდ, წინარეათონური რედაქციის ხელნაწერების მიხედვით,[2] პალიმფსესტში იკითხება „რწმენეს“. სამწუხაროდ, ხელნაწერში ჩამოჭრილია წინამავალი ერთი სტრიქონი, ამდენად, ვერც ხანის არსებობას ვადასტურებთ და ვერც მის ნაკლებობას.

რაც შეეხება დანარჩენ სამ ფორმას (ცხომდენ, იხილა, ცან), პირველ ორში ხანმეტობა მოსალოდნელი არ არის, მესამე კი ხელნაწერში სხვანაირად იკითხება – არა „ცან“, არამედ „ცნა“ (მან, ის) ფორმით,[3] რომელშიც ასევე არ არის მოსალოდნელი ხანმეტობა.

წარმოვადგენთ ტექსტის შესაბამისი ადგილების გამოქვეყნებულ და ჩვენს წაკითხვებს:

	ლუკა 8:12-13	ლუკა 8:12-13
1	წმენეს და ცხო	***წმენეს და ცხომ***
2	დეს და სვ(?)ი...	დენ˃ და რ˜ლ იგი
3	თ...დ...ს...სიდა	კლდესა ზედა
4	რ...ლითა მას ჟამ...	რ˜ლთა მას ჟამს{ა }
5	ის.....სიხა	ისმინიან სიხა
6	რულითა დიდითა	როჳლით შეიწყნა
7		რიან სიტყოჳაჲ ი
8		გი • და ძირნი
9		არა ხქონედ მათ

	ლუკა 7:39	ლუკა 7:39
1	ლითა მით	ლითა მითა:
2	...იხილა ფარი	**ვ**˜ა იხილა ფარი
3	სეველმან	სეველმან მან
4	რ˜ნმიტ(?)ხ(?)აჭამად	რ˜ნ მიხხადა მას •
5	ხიტყოდა გონე	ხიტყოდა გონე
6	ბასა თჳსსა...	ბასა თჳსსა ე
7	სით თუმცა წინა	სე თოჳმცა წინა
8	წარმეტყუელ	წარმეტყოჳელ
9	ვინმე ხიყო ***ცნა***	ვინმე ხიყო. ***ცნა***

[1] გვანცელაძე-გვანცელაძე, *ქართული ეპიგრაფიკული...*, გვ. 71.
[2] შდრ.: შანიძე, *სამი შატბერდული ოთხთავი*, გვ. 215.
[3] სხვათა შორის, ასევე აქვს ამოკითხული ფორმა თეიმურაზ გვანცელაძესაც, თუმცა მსჯელობისას ფორმა შეცვალა, იხ. გვანცელაძე-გვანცელაძე, *ქართული ეპიგრაფიკული...* , გვ. 70.

ჩვენი დაკვირვებით, უკვე გადმოწერილ და იდენტიფიცირებულ ტექსტებში ხანმეტობა კანონზომიერად არის გატარებული და დარღვევის შემთხვევები არ ფიქსირდება, თუმცა ტექსტების დეტალურმა შესწავლამ შეიძლება სხვა სურათი გვიჩვენოს. დღესდღეობით კი ხელნაწერი შეიძლება V-VI საუკუნეებით დათარიღდეს.

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი ადიშის რედაქციის წარმომავლობის თემაა. დიდი ხანია სამეცნიერო საზოგადებაში ისმის კითხვები: 1. ადიშის რედაქცია არის დამოუკიდებელი თარგმანი თუ ჯრუჭ-პარხლის რედაქციის ტექსტის მიზანმიმართული სწორება. 2. არმენიზმები ტექსტში მხოლოდ შემთხვევითი მოვლენაა თუ მიზანმიმართული რედაქტირების შედეგი.[1] წინამდებარე სტატია მიზნად არ ისახავს ამ რთულ კითხვებზე პასუხის გაცემას, თუმცა ვფიქრობთ, ტექსტის გამოქვეყნება მრავალ საკითხს ახლებურად დააყენებს. საკმარისია თუნდაც ხელნაწერის დუალიზმი – თუ ორთოგრაფია, ბერძნულ დედანს გვავარაუდებინებს (ჵ გრაფემის გამოყენება, ასევე ბერძნული ფშვინვის ნიშნის ჰ გრაფემით გადმოტანა, შდრ. ფშვინვის ნიშანი „რაბიის“ წინ, ჩვენს ხანმეტ ტექსტში „ჰრაბი“ ფორმით არის წარმოდგენილი), ტექსტის ნაწილი თითქოს სომხურზე დამოკიდებულებას აჩვენებს (ხიტყოდა გონებასა თჳსსა / თქუა გულსა თჳსსა *შდრ.:* ասէր, ընդ միտս իւր / εἶπεν ἐν ἑαυτῷ λέγων*).*

ამრიგად, ადიშის ვერსიის ხანმეტი რედაქციის კიდევ ერთი ხელნაწერის აღმოჩენამ საბოლოოდ დაამტკიცა ადიშის ხანმეტი ვერსიის არსებობა. ამასთანავე, ლუკას სახარების დაღესტნურ პალიმფსესტში ამოკითხული ტექსტით ხელთ გვაქვს ადიშის რედაქციის ლუკას სახარების ნაკლული ტექსტის ხანმეტი ვერსია, რაც ამ რედაქციის ტექსტოლოგიური კვლევის და თარგმანის წარმომავლობის კიდევ უფრო მეტ შესაძლებლობას იძლევა.

დამოწმებული ლიტერატურა

ადიშის ოთხთავი, სარჯველაძე = *ადიშის ოთხთავი 897 წლისა,* ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს და ლექსიკონი დაურთეს ე. გიუნაშვილმა, დ. თვალთვაძემ, მ. მაჩხანელმა, ზ. სარჯველაძემ და ს. სარჯველაძემ, ზ. სარჯველაძის საერთო რედაქციით, თბილისი, 2003.

ანდრონიკაშვილი, *ნარკვევები* = ანდრონიკაშვილი მზ., *ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან*, თბილისი, 1966.

გვანცელაძე-გვანცელაძე, *ქართული ეპიგრაფიკული...* = გვანცელაძე გ., გვანცელაძე თ., ქართული ეპიგრაფიკული ძეგლები დაღესტანში და ახლად გამოვლენილი ხან-

[1] ჭელიძე, *წმინდა წერილის ქართულად ...*

მეტი პალიმფსესტი (წინასწარი ცნობა), *„ფილოლოგიური პარალელები. სამეცნიერო შრომების კრებული*, N8 (2016), გვ. 63-75.

იმნაიშვილი, *ადიშის ოთხთავი რედაქციულად* = იმნაიშვილი ივ., ადიშის ოთხთავი რედაქციულად, *თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები* XXVIII (1946), გვ. 119-162.

იმნაიშვილი, *ადიშის ოთხთავი რედაქციულად* XXXb = იმნაიშვილი ივ., ადიშის ოთხთავი რედაქციულად, ლექსიკური ანალიზი, *თსუ შრომები XXXb-XXXIb (1947),* გვ. 183-234.

სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი,* აბულაძე = სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული,* აგიოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილ. აბულაძემ, ტ. II, თბილისი, 1993.

ქავჯაია, *საბაწმიდური ოთხთავი* = ქავჯაია ლ., *საბაწმიდური ოთხთავი*, პალიმფსესტი, თბილისი, 2014.

შანიძე, *სამი შატბერდული ხელნაწერი* = შანიძე ა., *ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია: სამი შატბერდული ხელნაწერის (897, 936 და 973 წწ.) მიხედვით,* თბილისი, 1945.

ჭელიძე, *წმინდა წერილის ქართულად ...* = ჭელიძე ე., წმინდა წერილის ქართულად თარგმნა-რედაქტირების ძირითადი ეტაპები („მცხეთური დავითნისა“ და „ადიშის ოთხთავის“ მაგალითზე), *ქრისტიანობის 20 საუკუნე საქართველოში*, თბილისი, 2004.

Гванцеладзе-Хапизов, *Грузино-Арабский палимпсест из Дагестана* = Гванцеладзе Т., Хапизов Ш. Ш., Грузино-Арабский палимпсест из Дагестана, *История*, *Археология и Этнография Кавказа № 14* (2018), с. 8-12.

Dali Chitunashvili

Korneli Kekelidze Georgian National Centre of Manuscripts

THE UNKNOWN MANUSCRIPT OF THE KHANMETI GOSPELS

Summary

The Georgian Palimpsest preserved at the Makhachkala Institute of History, Ethnography and Archeology in the capital of Dagestan became known to the general public in 2016 as a result of a lecture read by a researcher of the same institute, Shahban Hafizov at Tbilisi State University. On the basis of this talk and the two photos provided to Teimuraz Gvantseladze by a Dagestani scholar, Teimuraz Gvantseladze co-authored a paper that identified the palimpsest as a text containing the *Khanmeti* Gospel and dated it to 7th-8th centuries. In 2018, within

the framework of an expedition organized by the National Center of Manuscripts, I had the opportunity to work on the palimpsest preserved in Dagestan.

The analysis of the manuscript and a full transcription of the palimpsest text led me to the following conclusion: The upper layer of the 83-page Arabic-Georgian palimpsest containing the Sufi text is dated by Dagestani colleagues to no later than the 17th century, the manuscript had been moved to Makhachkala from the Laki district village of Ubri in the 60s of the last century. One page of the Arabic manuscript represents ¼ of the Georgian manuscript; therefore, we have fourteen full folios of the Georgian manuscript, thirteen half folios and also ¼ of one page (40, 41, 42 pages of the manuscript are indecipherable). The surviving margins on some pages of the manuscript allowed us to reconstruct the original page size of the Georgian manuscript. Its size must have been 340x210 mm.

The Georgian text is executed with a refined *Asomtavruli* – B, Q, Š, W, Ž graphemes are concise, which confirms the early dating of the manuscript. The copying of the palimpsest confirmed that we have a hitherto unknown manuscript of the *Khanmeti* Gospel.

Excerpts from the Gospels of Mark, Luke, and John are present in the Palimpsest (**Mark:** 7:14-15, 7:18, 7:20, 7:22-24; 11:28-33; 12: 1-5, 12: 25-33; 12: 42-13:1-8; 14:2-11, 14:43-44, 14:47, 14:49, 14:62, 14:63, 14:67-68, 14:70-71; 15: 46-47, 47-16:1; 16:1-4, 16:6, 16:7. **Luke:** 6:9-10, 6:12, 6:14-15, 6:17-21, 6:23, 6:25, 6:27, 6:29-33, 6:42, 6:45-46, 6:48, 6: 49; 7:1-3, 7:6; 7:33-50; 8: 1-16; 8: 18; 8: 20-21; 8: 23; 8: 24; 8: 25; 8: 26-33; 8: 52; 8: 55; 9: 1-2, 9: 5, 9: 7-13, 9: 14, 9: 16-19, 9: 22-23, 33-42. **John:** 2:23-24, 3:1-5, 3:7-16). The textual study of the Gospels and its comparison with the early manuscripts containing the proto-Vulgate have shown that the Arabic-Georgian palimpsest has preserved the texts from the Adishi edition of *Khanmeti* Gospel. In addition, the palimpsest has preserved the part of the Luke's Gospel, which due to the damage of the original text, has been filled with the texts from other version of the Gospels by the copyist of the Adishi manuscript and this very fragments shows different and very interesting translation of the Luke's Gospels text.

Based on our observations, in the texts that have already been copied and identified, *khanmetoba* has no irregularities although a detailed study of the texts may disclose a different picture. Currently, the manuscript is dated to the 5th-6th cc.

ნესტან ჩხიკვაძე
კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

ზოგიერთი შენიშვნა კრებულ მრავალთავის შესახებ

V-X სს-ის ქართული ხელნაწერი წიგნები, როგორც ადრეული ქრისტიანობის ამსახველი დოკუმენტები, კარგა ხანია იპყრობს მკვლევართა ყურადღებას. მათ რიცხვს განეკუთვნება საეკლესიო კალენდარზე გაწყობილი კრებული მრავალთავი, რომლის ადრეული ერთეულები ძირითადად ჰომილეტიკური ჟანრისაა, თუმცა ამ თხზულებებთან ერთად კრებული შეიცავს უძველეს აპოკრიფებს, აგიოგრაფიულ, ეგზეგეტიკურ თხზულებებს. მრავალთავში შესული ყოველი საკითხავი წარმოადგენს ეკლესიის წმინდა მამათა ქადაგებას, რომელიც ლიტურგიკული წლის თითოეული ციკლისა (შობა, ნათლისღება, მირქმა, ხარება, მარხვა) თუ დღესასწაულის მნიშვნელობისა და თეოლოგიური საფუძვლების შეცნობა-სწავლების მიზანს ემსახურება და უზრუნველყოფს საღვთისმსახურო პროცესში მლოცველის არა მექანიკურ, არამედ ცნობიერ, გააზრებულ ჩართვას. მრავალთავების ამგვარი დანიშნულების შესახებ საინტერესო ცნობას გვაწვდის გიორგი მთაწმინდელის სვინაქსარში მარტვილიის მსახურებისათვის განკუთვნილი საკითხავებისათვის დართული ტიპიკონური მითითება: „შემდგომად ცისკრისაჲ ყოველთა წმიდათაჲსაჲ. შემდგომად სახარებისა „აღდგომაჲ ქრისტესი ვიხილეთ“, მიწყალე და გალობანი აღდგომისანი. ⷭმაჲ **ⷣ** გუერდი და წარდგომაჲ და კითხვაჲ *მრავალთავისაჲ ანუ სახარების თარგმანი მათეს თავისაჲ.*[1]“ მოხმობილი ფრაგმენტი ფაქტობრივად მრავალთავს ეგზეგეტიკური მწერლობის მნიშვნელობასაც ანიჭებს.

მრავალთავების რედაქციული თავისებურებისა თუ ლიტურგიკული ფუნქციის შესახებ მსჯელობისას ინტერესს მოკლებული არ იქნება თვალი გავადევნოთ ბიზანტიურ მწერლობაში არსებულ ჰომილეტიკურ კრებულებს, რომელთა ანალოგიითაც უნდა შექმნილიყო ჩვენთვის საინტერესო კრებული. ჰომილეტიკამ, როგორც IV-V საუკუნეებსა და მოგვიანო ხანაშიც, კერძოდ, ხატთმებრძოლეობის ეპოქაში (VIII ს.), გაშლილი თეოლოგიური პოლემიკის, სარწმუნოებრივი მორალისა და დოგმების განვითარების ამსახველმა ერთგვარმა წყარომ, მკვლევართა დიდი ყურადღება მიიპყრო, რასაც მოჰყვა ამ ჟანრის თხზულებათა შემცველი კრებულების კლასიფიკაცია და მათი პრაქტიკული მნიშვნელობის

[1] გიორგი მთაწმიდელი, *დიდი სჯნაქსარი*, დოლაქიძე-ჩიტუნაშვილი, გვ. 401.

განსაზღვრაც. ბიზანტიურ მწერლობაში არსებული კრებულების თემატურმა შესწავლამ მკვლევრებს მისცა საშუალება გამოეყოთ ამ ტიპის წიგნების ოთხი სახეობა, რომელთაგან ყველაზე ადრეულ კრებულებს განეკუთვნა პანეგირიკონები – იესო ქრისტესა და წმინდანთა შესხმისადმი მიძღვნილი კრებულები და ჰომილიარები – მთელი წლის მოძრავ და უძრავ დღესასწაულებზე დადებული ჰომილიების თავმოყრით შედგენილი წიგნები. ამ ორივე ტიპის ნუსხების უძველესმა ბერძნულმა ნიმუშებმა მხოლოდ IX ს-ის ხელნაწერებით მოაღწია.[1] ქართული სასულიერო მწერლობის ადრეულ, იერუსალიმურ, პერიოდში კი ვხვდებით ორი ტიპის კრებულებს: მრავალთავებსა და ე.წ. კელიოტური დანიშნულების ასკეტიკურ-მორალისტური შინაარსის ჰომილეტიკურ კრებულებს, რომლებიც X ს-ის საბაწმინდურმა, სინურმა თუ ტაოკლარჯულმა, ანუ იერუსალიმური ტრადიციის ხელნაწერებმა შემოგვინახა (O/Sin.georg.36; O/Sin.georg. 35; O/Sin.georg.97; Ivir.georg.9; S – 1139[2]; H – 1662) და რომელთა შედგენილობაც, ცალკეული გამონაკლისების გარდა, თითქმის იდენტურია. თუკი თვალს მივადევნებთ მრავალთავებისა და კელიოტური წიგნების ანდერძ-მინაწერებს, სავსებით ნათელი გახდება, რომ ამ წიგნთა ფუნქციაცა და შინაარსიც იმთავითვე ხაზგასმით გაიმიჯნა. კელიოტურ ჰომილეტიკურ კრებულებში, რომელთაც გადამწერები *წმინდა* ან *მამათა წიგნებს* უწოდებენ („დაიწერა წმიდაჲ ესე წიგნი ჩემ მიერ პატრიარქობას ლეონისსასა...“ O/Sin.georg.36; „... ღირს ვიქმენ მე, გლახაკი გიორგი ცევნელი, დაწერად წიგნისა ამა წმიდისა...“ O/Sin.georg.97; „...შევკრიბენ წმიდანი ესე წიგნნი: პირველად, წმიდაჲ ესე სახარებაჲ ოთხთავი და ... მამათა წიგნი და კითხვა-მიგებაჲ“, ადიშის ოთხთავი[3]), საკითხავები ასკეტიზმის უმთავრესი იდეალების სწავლება-ქადაგების მიზანს ემსახურება ყოველი ჰომილიის სათაურში შესაბამისი მითითებით: მარხვისათვის, სინანულისათვის, მოწყალებისათვის, სოფლისა ამის წარმავალისათვის და სიკვდილისა, შურისათვის.[4] მათგან განსხვავებით კი, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, მრავალთავებში საკითხავები ლიტურგიკულ კალენდარზეა გაწყობილი და ყოველი ტექსტი, ჰომილია იქნება ის, აპოკრიფი, აგიოგრაფიული თუ ეგზეგეტიკური თხზულება[5], შესაბამისი დღესასწაულის საკითხავს წარმოადგენს. ამდენად, მრა-

[1] Erhard, *Überlieferung, 3 vol. 1937, 1938, 1943-1952*; Martin, *Aux sources de l'hagiographi et de l' homiletique byzantine,* p.347-362; Gregoire, *Les homéliaires liturgique*, p.37-53; Gen**,** *Geschichte, Studi e Testi,* 118; 133; Martin, Aux souce, p. 347-262; Muydelmans, *Les manuscrits armeniens*, p.75-90.

[2] S, H, A ლიტერებით აღნიშნულია ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის კოლექციებში დაცული ხელნაწერები.

[3] სვანეთის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის მუზეუმში დაცული ეს წიგნი სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია შიფრით M 22; ამჟამინდელი შიფრია 478(k-82). შდრ.: საქართველოს რეგიონებში, გვ. 279.

[4] კრებულების ნაწილი გამოცემულია: *მამათა სწავლანი,* აბულაძე.

[5] ჩვენ ამჯერად არ გამოვუდგებით მრავალთავის ჟანრობრივ თავისებურებაზე საუბარს, მცირე შენიშვნის სახით დავძენთ, რომ მრავალთავებში შესული მოციქულთა წამებები განეკუთვნება აპოკრიფული აგიოგრაფიის ძეგლებს და ამიტომაც მათ აპოკრიფულ

ვალთავი ლიტურგიკული დანიშნულების სასწავლო-შემეცნებით პოლიჟანრულ კრებულად ყალიბდება და არსებობას XI ს-ის გასულამდე ინარჩუნებს.

ამ კრებულების მნიშვნელობისა და დანიშნულების შესახებ მსჯელობა, უპირველესად, ტერმინ *მრავალთავის* არსის შეცნობას ეყრდნობა. ამ საკითხზე მკვლევართა არაერთი ვარაუდია გამოთქმული.[1] აღნიშნულ საკითხზე ჩვენი თვალსაზრისის გამოსაკვეთად ყურადღებას მოვაპყრობთ თავად მრავალთავებისა და ზოგიერთი სხვა კრებულის ანდერძ-მინაწერებში დაცულ ცნობებს. ყველაზე ადრეული ცნობა 864 წლის სინური მრავალთავის გადაწერის ინიციატორის, მაკარი ლეთეთელის, ანდერძში დასტურდება: „მე გლახაკმან მაკარი შევწირე წმიდაჲ ესე მრავალთავი წმიდათ წმიდასა მთასა სინას... და ამას შინა არს შემკობაჲ წელიწადისა დღესასწაულთა ყოველთა თქუმული წმიდათა მოძღუართაჲ" (O/Sin.georg.32-57-33, 274r). როგორც ვხედავთ, მოხმობილ ფრაგმენტში სავსებით არაორაზროვნადაა გაცხადებული კრებულის დანიშნულება. ინტერესს მოკლებული არაა აქვე გავიხსენოთ ნიკოლაოს ჯუმათელის მიერ 897 წლის ადიშის ოთხთავისათვის დართული ანდერძიც, რომლის თანახმადაც ნათელი ხდება, რომ ასკეტიკურ-ჰომილეტიკურ კრებულებსა და მრავალთავებს შორის ფუნქციური სხვაობა თავიდანვე იყო გამიჯნული და საგანგებოდ ხაზგასმული კრებულების შემდგენელ-გადამწერთა მიერ. ადიშის ოთხთავზე დართულ კოლოფონში ვკითხულობთ: „მე, ნიკოლაოს, ოდესმე ჯუმათისა მამასახლისყოფილმან, უღირსმან და ფრიად საწყალობელმან, ფრიადითა ხარკებითა, აშენენ ღმერთმან კლარჯეთისა მონასტერნი, შევიარენ და შევკრიბენ წმიდანი ესე წიგნნი: პირველად, წმიდაჲ ესე სახარებაჲ ოთხთავი და *მრავალთავი* და ჴელთკანონი, მამათა წიგნი და კითხვა-მიგებაჲ".[2] მრავალთავზე, როგორც ლიტურგიკულ წყაროზე, მითითებას ვხვდებით X-XI საუკუნეებით დათარიღებულ ათონურ ხელნაწერში Ivir.geo.17. ეს პირობითად ორნაწილიანი კრებული აერთიანებს ივლის-დეკემბრის გამოკრებილ აგიოგრაფიულ თხზულებებსა და მამათა სწავლანს. სწორედ სათვეო ნაწილის 23 სექტემბრისათვის კრებულში შესაბამისი ტექსტის შეტანის გარეშე იკითხება შემდეგი ტიპიკონური მითითება: „თუესა სეკდენბერსა **კგ** დადუმებაჲ ზაქარიაჲსი ჰპოოთ მრავალთავსა"(115r). მნიშვნელოვან ტიპიკონურ ორ მითითებას ვხვდებით გიორგი ათონელის დიდ სვინაქსარშიც, რომელთაგან ერთი ზემოთ მოვიხმეთ, ხოლო მეორეს ამაღლების დღისათვის დადგენილ საკითხავთა შორის ვხვდებით: „ცისკრად ხვალისაგან ამაღლებასა კანონი არა ითქუმის, არამედ „ღმერთი უფლისა" შემდგომად მეყსეულად გალობანი აიხუნენ დღესასწაულისანი და წმიდისანი და იკითხონ

მწერლობად განვიხილავთ.

[1] დაწვრილებით ამ საკითხზე იხ. მელიქიშვილი-მაისურაძე, *ჰომილეტიკური ლიტერატურა*, გვ. 274-277.

[2] ანდერძი გამოქვეყნებულია: *ადიშის ოთხთავი*, გვ. 8.

საკითხავი *მრავალთავისაგან*".[1] საყურადღებოა XI ს-ის 30-იანი წლებით დათარიღებული დოკუმენტის, მელქისედეკ კათალიკოსის სვეტიცხოვლისადმი შეწირულობის საბუთის, იმავე „მცხეთის დაწერილის", ცნობაც, რომელშიც ტაძრისთვის შეწირულ წიგნთა შორის მოიხსენიება სათანაო მრავალთავი.[2]

პირველი და მეტად მნიშვნელოვანი კითხვა, რომელიც მრავალთავების კვლევის დროს დაისმის და რომელზე პასუხიც ამ კრებულის მნიშვნელობის განმარტების ერთ-ერთ მთავარ გასაღებს წარმოადგენს, ეხება ამ ლიტურგიკული წიგნის ჩამოყალიბებისა და ჩვენს სამწიგნობრო ტრადიციაში მისი შემოტანის პერიოდს. ცალკე განხილვის საგანია მრავალთავის ბერძნული მოდელის მოძიების პრობლემა, რომელიც დღემდე პასუხგაუცემელი რჩება. მიუხედავად იმისა, რომ ბერძნული ჰომილეტიკური კრებულები შესწავლილი და კლასიფიცირებულია,[3] ადრეული მასალის სიმწირის გამო მრავალთავის იდენტური ბერძნული თუ სხვაენოვანი (სირიული, არაბული, სომხური) კრებულის გამოვლენა ვერ ხერხდება. მკვლევართა აზრით, მეტ-ნაკლებ მსგავსებას მრავალთავი ბერძნული პანეგირიკონების ერჰარდისეული კლასიფიკაციის B და C ტიპის კრებულებთან ავლენს, თუმცა სხვაობა მაინც საგრძნობია.[4] ჩვენი თვალსაზრისით, ამგვარი სხვაობის საფუძველს ქმნის ქართულ და სხვაენოვან ხელნაწერ კრებულთა შორის არსებული საგრძნობი ქრონოლოგიური ზღვარი, ვინაიდან უმეტეს შემთხვევაში ქართულ ხელნაწერებში დაცული მრავალთავების ადრეული ნიმუშები სულ მცირე ერთი საუკუნით უსწრებენ შესადარებელ ბერძნულ თუ სხვაენოვან ხელნაწერებს, რომელთა არქაული ვერსიები და რედაქციები ჯერ კიდევ მოსაძიებელია. ამასთანავე გასათვალისწინებელია ისიც, რომ სასულიერო მწერლობის V-X სს-ების ქართულ თარგმანებში, რომლებიც აღმოსავლური ქრისტიანობის (პალესტინა-ანტიოქია) მნიშვნელოვან ცენტრებთან მჭიდრო ურთიერთობების ვითარებაში იქმნებოდა, არ გვაქვს ერთგვაროვანი რედაქციული სურათი. ეს ეხება არა მხოლოდ ცალკეული ავტორის თხულებებს, არამედ კრებულებსაც, რომლებიც ხშირ შემთხვევაში სხვადასხვა სამონასტრო სივრცესთან ურთიერთობის საფუძველზეა შედგენილი და სხვადასხვაენოვანი დედნიდანაა შესრულებული. ამგვარი ვითარება თითქმის ტიპურია V-X სს-ის ქართული კრებულებისა და თარგმანებისათვის. ამიტომაც, სიტყვა რომ არ გაგვიგრძელდეს, ყველაზე ნათელ მაგალითად მოვიხმობთ ქრისტიანობის უმთავრესი წიგნის – ბიბლიის ძველ ქართულ თარგმანებს, რომლებიც არაერთგვაროვანი რედაქციებიდან შესრულებული ტექსტებია და

---

[1] გიორგი მთაწმიდელი, *დიდი სჯნაქსარი,* დოლაქიძე-ჩიტუნაშვილი, გვ.390; Кекеклидзе, *Памятники*, გვ. 401, 403.

[2] *კორპუსი,* გვ. 24.

[3] Erhard, *Überlieferung*, t. 1, p.71-285; 1t.2, p. 3-141.

[4] van Esbroeck, *Homéliaires,* p.17-19; Garitte, *Catalogue*, p.93; Garitte, *Calandrier*, p.93; მეტრეველი, *ათონის მრავალთავი,* გვ. 31-37; მელიქიშვილი-მაისურაძე, *ჰომილეტიკური ლიტერატურა,* გვ. 277-285.

ხშირ შემთხვევაში მათი პირდაპირი წყაროს მითითება ვერ ხერხდება.[1] საქმე ისაა, რომ ადრეული ქართული თარგმანებისა და კრებულების გადაწერა-შედგენის პერიოდში თვით ქრისტიანული მწერლობის ბიზანტიური სივრცე არ იყო ერთგვაროვანი და ინტენსიური დოგმატური პოლემიკისა თუ დაპირისპირების ფონზე ვითარდებოდა. ხშირ შემთხვევაში ის თხზულება, რომელიც მისი ჩამოყალიბებისა და თავდაპირველი გავრცელების დროს სავსებით შეესაბამებოდა სარწმუნოებრივი მორალის მოთხოვნებს, გარკვეული დროის შემდგომ დოგმატური პოლემიკის საფუძველზე კონსტანტინეპოლის ეკლესიის მიერ შეუწყნარებელ წიგნთა ინდექსში ხვდებოდა. ერთი ამგვარი მაგალითი ეხება თუნდაც პარხლის მრავალთავში შესულ აპოკრიფულ თხრობას „სიყრმე უფლისა“, რომლის შესახებაც ექვთიმე ათონელი პირდაპირ აფრთხილებდა ქართული ეკლესიის მსახურებს, რომ ამ თხრობას კონსტანტინეპოლის ეკლესია არ შეიწყნარებდა.[2] ჩვენი ვარაუდით, პარხლის მრავალთავში ამ ტექსტის არსებობა არ უნდა ყოფილიყო შემთხვევითი ფაქტი, მით უფრო, რომ იგი მირქმის დღესასწაულზე დადებული საკითხავი იყო: „სიყრმ[ჱ][3] უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი, ლამპრობასა იკითხონ ესე საკითხავი“ (A-95, 651r).[3] სამწუხაროდ, დღეს ჩვენს ხელთ არსებული მწირი ცნობების საფუძველზე დაბეჯითებით ვერაფერს ვიტყვით, რა გზით შეიძლება შემოსულიყო აღნიშნული თხრობა ჩვენს ლიტურგიკულ ტრადიციაში. თუმცა ჩვენი ვარაუდით, პარხლის მრავალთავში მირქმის დღესასწაულზე დადგენილი ეს საკითხავი აღმოსავლური ქრისტიანული ტრადიციის გამომძახილს უნდა წარმოადგენდეს.

მოვუბრუნდეთ კვლავ მრავალთავის, როგორც ლიტურგიკული კრებულის, ქართულ ტრადიციაში დამკვიდრების სავარაუდო დროს. დიდი ხნის განმავლობაში მის ერთადერთ უძველეს ფრაგმენტად აღიარებული იყო VIII ს-ის I ნახევრით დათარიღებული ხანმეტი მრავალთავი, რომელიც ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ფონდებში დაცული S-3902 პალიმფსესტური ნუსხის მიხედვით გამოავლინა, შეისწავლა და გამოკვლევითურთ 1927 წელს გამოსცა აკ. შა-

[1] დაწვრილებით ამ საკითხზე იხ.: ნ. მელიქიშვილი, *ბიბლიოლოგია*, გვ. 35-211.

[2] კეკელიძე, *ძველი ქართული,* გვ. 432-433; ამასვე ადასტურებს XIII ს. ქართული კრებულის O/Sin.georg.68 პირველსავე თავნაკლულ ტექსტში, რომელიც პირობითად დასათაურებულია, როგორც ჰომილია ღვთისმშობლის შესახებ, 40r-ზე ვკითხულობთ: „რამეთუ წიგნი იგი, რომელ ირქომის „სიყრმე ქრისტესა“ არა შესაწყნარებელ არს, უცხო არს კათოლიკე ეკლესიისა და წინა აღმდგომი წმიდათა მახარბელთა თქუმულისა.“

[3] სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული თვალსაზრისი იმის თაობაზე, რომ „სიყრმე უფლისა“ „თომას აპოკრიფული სახარების“ ფრაგმენტია, გამოწლვილვითმა კვლევამ არ დაადასტურა. იხ.: Voicu, *L'enfance*, p.192-193. „სიყრმე უფლისა“ ქრისტიანულ აღმოსავლეთში მეტად ცნობილი ტექსტია. არსებობს მისი ლათინური, სირიული, ქართული, ეთიოპური თარგმანები. Voicu, *L'enfance*, pp. 191-204. ქართული თარგმანი რამდენჯერმეა გამოცემულია, კეკელიძე, *კიმენი,* 1, გვ. 115-117; შანიძე, *თომას სახარების,* გვ.29-40; Garitte, *Fragment*, pp. 513-520.

ნიძემ.[1] ხანმეტი მრავალთავი ნაკლულია და შემორჩენილია იოვანე ოქროპირის ექვსი, ივლიანე ტაბია ქალაქის ეპისკოპოსის ერთი, ევსუქი იერუსალიმელის ერთი ჰომილია და ოთხი არაიდენტიფიცირებული ფრაგმენტი[2]. მიუხედავად იმისა, რომ შემორჩენილი ტექსტები ფრაგმენტების სახითაა მოღწეული, დიდ საუფლო დღესასწაულებსა (შობა, ნათლისღება) და მარხვის (ბზობა, დიდი ოთხშაბათისა და დიდი ხუთშაბათის) ციკლზე კალენდარული მითითებები გვაფიქრებინებს, რომ VIII ს-ის I ნახევარში მრავალთავს, როგორც ლიტურგიკულ კრებულს, ლექციონარსა და იადგართან ერთად არსებობის მყარი ტრადიცია უმაგრებდა ზურგს, რასაც ადასტურებს შემდეგი გარემოებაც: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის მეცნიერთა ჯგუფის მიერ ქართული პალიმფსესტების უკანასკნელ წლებში განხორციელებულმა კვლევამ ცხადყო, რომ, გარდა S-3902-ისა, მრავალთავების ფრაგმენტები დაცულია არაერთ პალიმფსესტურ ფურცელზე (H-1850, VIII ს.; H-1239-2, VIIIს.; A 737-2, IX ს; H-999-15, IX ს.; H-999-19, IX ს.; H-999-22, IX ს.; H-999-4, X ს.; H-1816a, XIს.)[3] და ასევე რუსეთის აღმოსავლურ ხელნაწერთა ინსტიტუტის პალიმფსესტზე M-13 (IXს.)[4]. გარდა ამ ფრაგმენტებისა, ჩვენამდე მოაღწია მრავალთავის 6 სხვადასხვა სისრულის ნუსხამ: სინურმა (O/Sin.georg. 32-57-33, 864წ.), უდაბნოს (A-1109, IX ს.), ათონის (Ivir.Geo.11, Xს.), კლარჯულმა (A-144 , X სს.), ტბეთის ანუ სვანურმა (A-19, X ს.), პარხლისამ (A-95, X ს.).

ორიოდე სიტყვით შევჩერდებით პარხლის მრავალთავის შედგენილობაზე. დღეს ეს კრებული აერთიანებს 149 თხზულებას და 655 ეტრატის ფურცელზეა გადაწერილი. მაგრამ პარხლის მრავალთავის სახელწოდებით ცნობილი ეს ნუსხა წარმოადგენს გაერთიანებას ორი სხვადასხვა დანიშნულების წიგნისა: მრავალთავისა (1r-271v) და აგიოგრაფიული კრებულისა (272r-653v). ხელნაწერი ბოლონაკლულია. მისი მეორე – აგიოგრაფიული ნაწილის გადამწერია პარხალში მოღვაწე და, ასევე, პარხლის II ოთხთავის გადამწერი გაბრიელ პარტარაი, რომლის ანდერძის თანახმად (590v), მას განუზრახავს დედათა ცხოვრება-მარტვილობების კრებულის შედგენა, მაგრამ ამგვარი მასალის სიმწირის გამო გადაუწერია როგორც მამათა, ასევე დედათა ცხოვრება-მარტვილობები. აგიოგრაფიული მასალის დასასრულს კრებულში ვხვდებით ორ აპოკრიფულ თხზულებას ტიპიკონური მითითებითურთ: „ეპისტოლე წმიდისა დჳონისისი ბრძენთ მთავრისაჲ და ათენელთა ეპისკოპოსისაჲ, რომელი მიუწერა ტიმოთეს საყვარელსა თჳსსა და მოწაფეს მოძღურისა თჳსისა პავლესა. *პეტრე-პავლეთასა იკითხონ“* (646r-651v). თხზულება განეკუთვნება პავლეს აპოკრიფული აქტების ციკლს. მისი ბერძნული დედანი დაკარგულია, ქართული რედაქცია

[1] შანიძე, *ხანმეტი მრავალთავი,* გვ.98-158.
[2] იქვე.
[3] *ქართული პალიმფსესტები,* გვ.: 37, 75,87, 90, 93, 139, 149.
[4] ცერაძე-ხოფერია, *აღწერილობა*, გვ.307.

თარგმნილი უნდა იყოს სომხურიდან.[1] თხრობა ასევე შესულია ტბეთის მრავალთავში და იკითხება 28 დეკემბერს, პეტრე და პავლე მოციქულთა ხსენების დღეს (A 19, 90r-93r). პარხლის მრავალთავში მას მოსდევს (651v-653v) მეორე უძველესი და ასევე ბერძნული დედნის არმქონე აპოკრიფი „სიყრმე უფლისა“, რომელზეც ზემოთ გვქონდა საუბარი. ტექსტი მასზე დართული მითითების თანახმად, მირქმის საკითხავია. როგორც პარხლის მრავალთავის აღმწერელთა შენიშვნიდან ირკვევა, ორივე თხრობა კრებულის პირველი ნაწილის დასასრულს იყო ჩაკინძული და აღმწერელთა მითითებით გადავიდა წიგნის ბოლოს.[2] ვფიქრობთ, ეს შეცდომა გამოიწვია საკითხავების სათაურების გასწვრივ ტექსტის ხელის მინამგვანი ნუსხურით მიწერილმა ნუმერაციამ: „ნვ“ და „ნზ“. კრებულის შედგენილობაში არსებული ის ვითარება, რომლის წინაშეც აღმოჩნდნენ აღმწერლები, მხოლოდ იმას მიუთითებს, რომ პარხლის მრავალთავის სახელწოდებით ცნობილი წიგნი ხელის იდენტურობისა და, შესაძლოა, ფურცელთა თანაბარი ზომების გამო ერთ კრებულად შეუკრავთ საკითხავთა რიგობითობის დარღვევით. თავად მრავალთავიც ნაკლული ყოფილა, ვინაიდან კრებული მარხვის მე-8 კვირის საკითხავებზე წყდება.

მივუბრუნდეთ კვლავ მრავალთავის მნიშვნელობისა და მკვლევართა მისდამი ინტერესის საკითხებს. კრებულებში შესული ტექსტების არქაულობამ, მათი სავარაუდო დედნების წარმომავლობისა და ენობრივი კუთვნილების, ქართველ მწიგნობართა და, შესაბამისად, ქართული ეკლესიის კულტურული კავშირების საკითხებმა ამ კრებულებისადმი მეცნიერთა ყურადღება მიიზიდა. მრავალთავების, როგორც ძველი ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის უმნიშვნელოვანესი ძეგლების, კვლევასა და გამოცემას საფუძველი ჩაუყარა აკაკი შანიძემ.[3] გარდა ზემოთ დასახელებული ხანმეტი მრავალთავისა, მისივე რედაქციითა და ვრცელი გამოკვლევით 1959 წელს ძველი ქართული ენის კათედრის წევრებმა (ივ. იმნაიშვილმა, ლ. კიკნაძემ, მ. შანიძემ, ზ. ჭუმბურიძემ, ლ. ბარამიძემ) გამოსცეს სინური მრავალთავის სრული ტექსტი, ხოლო 1994 წელს ზ. ჭუმბურიძის თანარედაქტორობით – უდაბნოს მრავალთავი.[4] მრავალთავებში შესული ტექსტების წყაროებისა და რედაქციული თავისებურებების კვლევის საქმეში განსაკუთრებული დამსახურება მიუძღვის ილია აბულაძეს, რომელმაც ქართულ-სომხური ურთიერთობების ჭრილში განიხილა და შეისწავლა მრავალთავებში შესული ჰომილეტიკური და აპოკრიფული ძე-

[1] აბულაძე, *ურთიერთობა,* გვ.133-147.

[2] ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (A კოლექცია), I_1, გვ.393, შენ.5.

[3] ჩვენ ვგულისხმობთ მრავალთავების, როგორც ერთიანი კრებულების, კვლევასა და გამოცემას. რაც შეეხება ცალკეულ თხზულებებს, მათი შესწავლისა და პუბლიკაციის საქმეში დიდი წვლილი მიუძღვით ნ. მარს, ივ. ჯავახიშვილს, კ.კეკელიძეს, ჟ. გარიტს, მ. ვან ესბროკს და არაერთ უცხოელ თუ ქართველ მკვლევარს, რომელთა პუბლიკაციების დასახელება ძალზე შორს წაგვიყვანს.

[4] სინური მრავალთავი, შანიძე; უდაბნოს მრავალთავი, შანიძე-ჭუმბურიძე, 1994.

გლები; ამასთანავე წინ წამოსწია ქართული რედაქციების, როგორც გაცილებით ფართო სალიტერატურო ურთიერთობების (ბერძნულ-სომხურ-არაბულ სამწიგნობრო ტრადიციებთან) შედეგად აღმოცენებული ძეგლების, კვლევის აუცილებლობა.[1] 1970-იანი წლებიდან ხელნაწერთა ეროვნულმა ცენტრმა (იმჟამად კ.კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტმა) ელენე მეტრეველის ინიციატივით დაიწყო მრავალთავების სრული კოდიკოლოგიურ-ტექსტოლოგიური შესწავლა. ყურადღება გამახვილდა X ს-ის ორ მნიშვნელოვან კრებულზე: ათონისა და კლარჯულ მრავალთავებზე. 1975 წელს კი გამოიცა ბელგიელი ორიენტალისტისა და ქართველოლოგის, მიშელ ვან ესბროკის, ვრცელი და მეტად საგულისხმო მონოგრაფია ქართული მრავალთავების წარმომავლობის, წყაროების, კალენდარული სისტემისა და დოქტრინალური საკითხების შესახებ.[2] ადრეული ქრისტიანული მწერლობისა და იერუსალიმური პრაქტიკის ღრმად მცოდნე მეცნიერი მივიდა დასკვნამდე, რომ მრავალთავი იგივე პანეგირიკონი და იერუსალიმური ლექციონარის ჰომილეტიკური დანამატის ფუნქციით ჩამოყალიბებული კრებულია. ამავე დროს, მისი უძველესი ფენის შემადგენელ საკითხავთა თარგმნა V ს-ის დასასრულიდან უნდა დაწყებულიყო.

ძალზე დიდი შრომა გაწიეს ხელნაწერთა ინსტიტუტის მეცნიერებმა. უპირველეს ყოვლისა აღსანიშნავია, რომ ათონის მრავალთავის წყაროთა მოძიების მიზნით მათ შეისწავლეს არა მხოლოდ ანალოგიური ბერძნული, არამედ სირიული, სომხური და არაბული კრებულებიცა და შესაბამისი ტექსტებიც. გარდა იერუსალიმურისა, გამოიყო ანტიოქიური ტრადიციის ამსახველი ტექსტების ჯგუფიც. ათონის მრავალთავის შედგენილობისა და კალენდარული სისტემის საკითხებზე მუშაობისას ისინი არ შემოიფარგლნენ მხოლოდ Ivir.georg.11 მონაცემებით, სხვა ქართულ მრავალთავებთან საკვლევი მასალის შედარების გზით მათ წარმოადგინეს ამ ლიტურგიკული კრებულის განვითარების ზოგადი სურათიც. კლარჯული მრავალთავის შედგენილობისა და არქაული ფენის გამოყოფის მიზნით ქართული მასალა ასევე განხილული იყო იმ საგულისხმო ვარაუდებისა თუ დასკვნების კონტექსტში, რომელიც ზოგადად გულისხმობდა ადრექრისტიანულ მწერლობაში აღმოსავლურ-ქრისტიანული ტრადიციის როლისა და მნიშვნელობის განსაზღვრას. ქართველ მეცნიერთა კვლევის შედეგებმა ნათელყო, რომ მრავალთავი, როგორც დამხმარე ლიტურგიკული კრებული, ფეხდაფეხ მიჰყვებოდა ბიზანტიურ სივრცეში განვითარებულ პროცესებს, რაც აისახებოდა კიდეც მის შედგენილობასა და კალენდარულ სისტემაზეც. ამ მეტად შრომატევადი საქმიანობის შედეგად 1991 და 1999 წლებში ქართულმა

[1] აბულაძე, შტუდიები, 18-27; მისივე, მრავალთავი, 241-316; მისივე, ურთიერთობა, 1944; მისივე, გურიტისათჳს, 1973.
[2] van Esbroeck, Homéliaires, 1975.

სამეცნიერო სივრცემ მიიღო მრავალთავებთან დაკავშირებული ორი მეტად საგულისხმო ნაშრომი[1].

ფართო სპექტრით განხილულმა და შესწავლილმა საკითხებმა გამოავლინა რიგი პრობლემებისა, რომელთა მიმართულებით კვლევის გაგრძელება ხელს შეუწყობს გაცილებით ნათლად წარმოვიდგინოთ არა მხოლოდ მრავალთავის, არამედ ზოგადად ქართული ეკლესიის ისტორიისა და ლიტურგიკული პრაქტიკის ორგანიზაციასთან დაკავშირებული პროცესები. ამჯერად ყურადღებას შევაჩერებთ, ჩვენი თვალსაზრისით, ერთ მეტად მნიშვნელოვან საკითხზე, რომელიც უკავშირდება მრავალთავის, როგორც დამხმარე ლიტურგიკული კრებულის, მიმართებას ადრეულ ქართულ ტრადიციაში არსებულ ლიტურგიკულ კრებულებთან, უპირველეს ყოვლისა, ლექციონარსა და, ასევე, იადგართან, რომელიც მრავალთავის მსგავსად ლექციონარის დამატებად, ანუ დამხმარე წიგნადაა აღიარებული. ამ მიმართების გამოვლენისათვის კი, ვფიქრობთ, თავდაპირველად ყურადღება უნდა შევაჩეროთ ამ კრებულების კალენდარულ სისტემებზე. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, მრავალთავის სრული ეორტოლოგიური წლის კვლევის საშუალებას ქმნის მხოლოდ ოთხი მათგანი: სინური, ათონური, ტბეთისა და პარხლისა. ხანმეტი მრავალთავი მცირე ფრაგმენტებითაა მოღწეული, ასევე ნაკლულია უდაბნოს მრავალთავიც. ხოლო რაც შეეხება კლარჯულს, მისი ლიტურგიკული წელი მარხვის 8-კვირიანი ციკლის მეორე კვირის ქადაგებებით იწყება და [23] სექტემბრის ზაქარიას დადუმების დღით სრულდება. მრავალთავი თავნაკლულია, აკლია მხოლოდ 2 რვეული,[2] რაც, ფაქტობრივად, გულისხმობს, რომ ლიტურგიკული წლის პირველი ნახევრის საკითხავები მასში არც შესულა.

პირველი, რაზეც ამჟამად ყურადღებას გავამახვილებთ, ის გარემოებაა, რომ მრავალთავის კალენდარული დღესასაწაულების რიგი, ლექციონარისაგან განსხვავებით, იწყება არა შობით, არამედ ხარებით. ამგვარი ფაქტი დამახასიათებელია, ასევე, უძველესი იადგარებისთვისაც[3]. საინტერესოა, საიდან იღებს სათავეს მრავალთავების ეს მნიშვნელოვანი თავისებურება. ხომ არ შეგვიძლია იგი დავუკავშიროთ რომელიმე აღმოსავლურ-ქრისტიანულ (სირიულ, სომხურ) ტრადიციას, მით უფრო, რომ ამგვარი გავლენების კვალი როგორც მრავალთავების, ასევე იერუსალიმური ტრადიციის ქართულ კრებულებში (S-1141, Ivir.georg.8) უდავოდაა დადასტურებული. მაგალითისთვის მოვიხმობთ თუნდაც უდაბნოს მრავალთავში „შიმონ“ და „შია“ (ნაცვლად „სიმეონ“ და „მესია“) ფორმების არსებობას[4], ტბეთისა და პარხლის მრავალთავების ზემოთ

[1] კლარჯული მრავალთავი, მგალობლიშვილი; მაისურაძე-მამულაშვილი-ღამბაშიძე-ჩხენკელი, *ათონის მრავალთავი.*

[2] ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (A კოლექცია), II_2, გვ 184-198.

[3] უძველესი იადგარი, მეტრეველი-ჭანკიევი-ხევსურიანი, გვ.686-687.

[4] შანიძე, *ხანმეტი მრავალთავი,* გვ. 106, შენ. 1.

მოხმობილ ფსევდო დიონისეს აპოკრიფულ „ეპისტოლეს“. უძველესი სომხური ლიტურგიკული ძეგლების კვლევა ამგვარი, ანუ კალენდარულ სისტემასთან დაკავშირებული, გავლენის არსებობას გამორიცხავს, ვინაიდან სომხური ლექციონარის ლიტურგიკული კალენდარი იწყება განცხადებით (6 იანვრით), რომელიც მონოფიზიტური მრწამსის საფუძველზე შობასაც გულისხმობს და განცხადებასაც, ხარების დღესასწაულის აღნიშვნა კი სომხურ ლექციონარისთვის უცხოა.[1] უძველეს ქართულ ლიტურგიკულ კრებულებში (ლექციონარში, მრავალთავსა და უძველეს იადგარში) შობაცა და ნათლისღებაც გამიჯნულია ერთმანეთისგან. მრავალთავების ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო კალენდარული სხვაობის საფუძვლები და ისტორიული ფონი საგანგებოდ გამოიკვლია მ. ვან ესბროკმა. მკვლევრის თვალსაზრისით, ეორტოლოგიური ციკლის ხარების დღესასწაულით დაწყება უკავშირდება VI ს-ის იერუსალიმში განვითარებულ მწვავე დოქტრინალურ დაპირისპირებასა და იმპერატორ იუსტინიანეს გადაწყვეტილებას დაესრულებინა ეს კონფრონტაცია.[2] ინტერესს მოკლებული არაა აღვნიშნოთ, რომ ტბეთისა და პარხლის მრავალთავებში ჩართულია სწორედ იუსტინიანე იმპერატორის ავტორობით ცნობილი ტექტი: „თქუმული დღესასწაულთათჳს, რომელი-იგი მოიწერა იჱრუსალემდ ისტჳნიანეს მიერ მეფისა მართლმადიდებელისა ხარებისათჳს და შობისა, მიგებებისათჳს და ნათლისღებისა“.[3] როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, ხარებით ეორტოლოგიური წლის დაწყების სათავე საძიებელია ლექციონარში, რომელსაც დაეყრდნო მრავალთავისა და უძველესი იადგარის კალენდარიც[4]. ადრეული მასალის უქონლობის გამო ჯერ დაბეჯითებით ვერ ვიტყვით, როდის შეიცვალა ეს კალენდარული წესი ლექციონარში, თუმცა ამ კრებულის X–XI ს-ის ნუსხებში ლიტურგიკული წლის დასაწყისი 25 დეკემბერს შობასაა დადებული, ხოლო 25 მარტს ხარების აღნიშვნა მარხვის ციკლის დასაწყისშია წარმოდგენილი. რატომ არ აისახა ლექციონარის ეს ცვლილება მრავალთავში, დღეს ამ კითხვაზე პასუხი რთული გასაცემია. ის არგუმენტი, რომ ლექციონარი, როგორც უმთავრესი ლიტურგიკული წიგნი, სწრაფად რეაგირებდა იერუსალიმის ეკლესიაში მიმდინარე პროცესებზე, ხოლო მრავალთავი და უძველესი იადგარი მხოლოდ ლექციონარის დანამატს წარმოადგენდა[5], ვფიქრობთ, გაცილებით ღრმა არგუმენტაციას საჭიროებს, მით უფრო, როდესაც საქმე გვაქვს იმ კრებულებთან, რომლებიც ტაო-კლარჯეთის უმნიშვნელოვანეს ცენტრებში – ტბეთისა და პარხლის მონასტრებშია გადაწერილი.[6] როგორც

[1] Renoux, *Cod.121,* p.229.

[2] van Esbroeck, *Homéliaires,* p.325-328.

[3] ტექსტი რამდენჯერმეა გამოცემული: აბულაძე, *მრავალთავი*, გვ.302-307; კეკელიძე, *კიმენი, II*, გვ. 64-72; იხ. ასევე: Кекеклидзе, *К вопросу*, с. 259-264.

[4] უძველესი იადგარი, მეტრეველი-ჭანკიევი-ხევსურიანი, გვ. 687-688.

[5] იქვე, გვ. 688.

[6] უნდა აღინიშნოს, რომ ახალი იადგარების კალენდარული სისტემა მიჰყვება ლექციონარისას.

ზემოთ აღვნიშნეთ, მრავალთავი ერთგვარი სამოძღვრო წიგნი იყო, რომელიც მიზნად ისახავდა განემარტა ღვთისმსახურისათვის ცალკეული დღესასწაულის არსი. სხვათა შორის აქვე უნდა გავიხსენოთ ზემოთ მოხმობილი „მცხეთის დაწერილი“, რომელიც ახსენებს *სათანაო*, ანუ მღვდელთმსახურისთვის მუდმივად საკითხავ მრავალთავს. თუკი ეს კრებული არ ასახავდა ძირითადი ლიტურგიკული წიგნის, ანუ ლექციონარის არსებით ცვლილებებს, მაშინ იგი ვეღარც საკუთარ დანიშნულებას აღასრულებდა და ვერც სათანაო წიგნთა შორის დაიმკვიდრებდა ადგილს. ამ საკითხებთან დაკავშირებით, დასაფიქრებელია და შეძლებისდაგვარად დასაზუსტებელია თვით ლექციონარისა და მრავალთავების გადაწერის თარიღებიც, ვინაიდან პალეოგრაფიული ნიშნებით დადგენილი თარიღი – X ს. – რეალურად 100-წლიან მონაკვეთს გულისხმობს, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ეს დროის არცთუ მცირე მონაკვეთია არსებითი ცვლილებების გასავითარებლად. ამასვე გვაფიქრებინებს თუნდაც ზოგადად X ს-ით დათარიღებულ მრავალთავებს (თუნდაც ტბეთისა და კლარჯულს) შორის არსებული კალენდარული სხვაობები. სწორედ ამიტომაც ვფიქრობთ, ამ მიმართულებით კვლევის გაღრმავება მოგვცემს საშუალებას ნათლად წარმოვიდგინოთ წესგანგებითი ტრადიციის განვითარების ისტორია.

დამოწმებული ლიტერატურა

აბულაძე, *ურთიერთობა* = აბულაძე ი., *ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX-X სს-ში,* გამოკვლევა და ტექსტები, თბილისი, 1944.

აბულაძე, *მრავალთავი* = აბულაძე ი., მრავალთავი, *ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის მოამბე, 14* (1944).

აბულაძე, *შტუდიები* = აბულაძე ი., ქართულ-სომხური ფილოლოგიური შტუდიები. მრავალთავის ზოგიერთი თავის წყარო. *მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, 1* (1971).

აბულაძე, *გურიტისათჳს* = აბულაძე ი., ქართულ-სომხური ფილოლოგიური შტუდიები. მრავალთავის ზოგიერთი თავის წყარო. იოანე ოქროპირის „გურიტისათჳს“, *მრავალთავი, 2* (1973).

ადიშის ოთხთავი = *ადიშის ოთხთავი 897 წლისა.* ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთეს ელგუჯა გიუნაშვილმა, დარეჯან თვალთვაძემ, მანანა მაჩხანელმა, ზურაბ სარჯველაძემ და სოფიო სარჯველაძემ. ზურაბ სარჯველაძის საერთო რედაქციით, თბილისი, 2003.

ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (A კოლექცია) I_1 = *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა*, ტ. I_1; შეადგინეს და და-

საბეჭდად მოამზადეს თ. ბრეგაძემ, მ. ქავთარიამ და ლ. ქუთათელაძემ, მეცნიერება, თბილისი, 1973.

ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (A კოლექცია) II$_2$ = *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა,* ტ. 1$_2$, შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს თ. ბრეგაძემ, ც. კახაბრიშვილმა, თ. მგალობლიშვილმა, მ. ქავთარიამ, ლ. ქუთათელაძემ და ც. ჯღამაიამ, ელ. მეტრეველის რედაქციით, მეცნიერება, თბილისი, 1976.

გიორგი მთამწიდელი, *დიდი სჯნაქსარი,* დოლაქიძე-ჩიტუნაშვილი = გიორგი მთაწმინდელი, *დიდი სჯნაქსარი.* ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს და სამეცნიერო აპარატი დაურთეს მანანა დოლაქიძემ და დალი ჩიტუნაშვილმა, კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, თბილისი, 2017.

კეკელიძე, *ძველი ქართული* = კეკელიძე კ., *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია,* I, თბილისი, 1980.

კეკელიძე, *კიმენი I = ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები. ნაწილი პირველი. კიმენი. ტ. I, იანვრის, თებერვლის, მარტის, აპრილის და მაისის თვეთა ტექსტები.* გამოცემა რუსეთის სამეცნიერო აკადემიისა, პროფ. კორნ. კეკელიძის რედაქტორობით, ტფილისი, 1918.

კეკელიძე, *კიმენი II = ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები; ნაწილი პირველი, კიმენი,* ტ. II, გამოსცა კორნ. კეკელიძემ, თბილისი, 1946.

კლარჯული მრავალთავი, მგალობლიშვილი = *კლარჯული მრავალთავი.* ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თამილა მგალობლიშვილმა, მეცნიერება, 1991.

კორპუსი = *ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი,* I, შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ, ვ. სილოგავამ, ნ. შოშიაშვილმა, მეცნიერება, 1984.

მაისურაძე-მამულაშვილი-ღამბაშიძე-ჩხენკელი, *ათონის მრავალთავი* = მ. მაისურაძე - მ. მამულაშვილი - ა. ღამბაშიძე - მ. ჩხენკელი, ნაშრომი შესრულდა გ. ნინუას ხელმძღვანელობით, *ათონის მრავალთავი, იოვანე ბოლნელის ქადაგებანი.* თბილისი, 1999.

მამათა სწავლანი, აბულაძე = *მამათა სწავლანი,* X და XI ს-თა ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა ილია აბულაძემ ა. შანიძის რედაქციით, თბილისი, 1955.

მელიქიშვილი, *ბიბლიოლოგია* = მელიქიშვილი ნ., *ბიბლიოლოგია (ბიბლიურ წიგნთა ძველი ქართული თარგმანები): ნარკვევები ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის ისტორიიდან,* I, თბილისი, 2012.

სინური მრავალთავი, შანიძე = *სინური მრავალთავი 864 წლისა,* სასტამბოდ მოამზადეს კათედრის წევრებმა აკაკი შანიძის რედაქციით, წინასიტყვაობითა და გამოკვლევით; ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 5, თბილისი, 1959.

უდაბნოს მრავალთავი, შანიძე-ჭუმბურიძე = *უდაბნოს მრავალთავი,* აკაკი შანიძისა და ზურაბ ჭუმბურიძის რედაქციით, თბილისი, 1994.

უძველესი იადგარი, მეტრეველი-ჭანკიევი-ხევსურიანი = *უძველესი იადგარი,* გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს ელ. მეტრეველმა, ც. ჭანკიევმა და ლ. ხევსურიანმა, მეცნიერება, 1980.

ქართული პალიმფსესტები = *ქართული პალიმფსესტები ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში.* კატალოგი, ტექსტები, ალბომი. შეადგინეს ლამარა ქაჯაიამ, ხათუნა გაფრინდაშვილმა, ციცინო გულედანმა, ნათია მიროტაძემ, დალი ჩიტუნაშვილმა და ირმა ხოსიტაშვილმა, თარგმნა თამარ ჟღენტმა, თბილისი, 2017.

შანიძე, *ხანმეტი მრავალთავი* = შანიძე ა., ხანმეტი მრავალთავი, *ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, VII,* ტფილისი, 1927.

შანიძე, *თომას სახარების* = შანიძე ა., თომას სახარების აპოკრიფის ქართული ვერსიის ნაწყვეტი და მისი გაუგებარი ადგილები, *თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, 18* (1941).

ცერაძე-ხოფერია, *აღწერილობა* = *რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლურ ხელნაწერთა ინსტიტუტის სასულიერო შინაარსის ხელნაწერთა აღწერილობა,* შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს თინათინ ცერაძემ და ლელა ხოფერიამ, თბილისი, 2016.

Ehrhard, *Überlieferung* = Ehrhard A., *Überlieferung und Bestand der hagiografischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von der Anfängen bis zum Ende des 16*. Lief 1-5 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 50), 3 vol., Leipzig, Hinrichs, 1937, 1938, 1943-1952.

van Esbroeck, *Homéliaires* = Esbroeck M. van, Les plus anciens homéliaires géorgiens. *Étude descriptive et historique,* Louvain-La-Neuve, 1975.

Garitte, *Calandrier* = *Le calandrier palestino-géorgien du sinaiticus 34 (X siècle).* Édite, traduit et commeneé par Gerard Garitte, Subsidia Hagiographica n^{0} 30; Bruxelles, 1958.

Garitte, *Catalogue* = Garitte G., Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï, *Corpus Scriptoru Christianorum Orientalium,* v. 165, Subsidia, t. 9; Louvain, 1956.

Garitte, *Fragments* = Garitte Gerard, Le fragment géorgien de l' "Evangile de Thomas" dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 51 (1956), Louvain.

Gregoire, *Les homéliaires liturgiques* = Gregoire R., Les homéliaires liturgiques des églises d'Orient. – *Parole de l'Orient : Révue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes : recherches orientales : Révue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque*. – vol. 4, n° 2 (1968), pp. 37-53.

Gen, Geschichte = Gen G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I.: Die Übersetzungen, coll. Studi e Testi, 118 (1944) ; II: Die Schriftsteller his Our Mitte des 15. Jarhunderts, coll. Studi e Testi, 133 (1947).

Martin Ch., Aux souce de l'hagiographie et de l'homiletique bizantines, *Byzantion*, 12 (1937).

Muydelmans, *Les manuscrits armeniens* = Muydelmans J., Les manuscrits armeniens 120 et 121 de la Bibliotheque Nationale de Paris, *Le Museon,* 74 (1974)

Renoux, *Cod 121* = Codex arménien Jerusalem 121, II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits, introduction, textes, traduction et notes par Athanas Renoux», *Patrologia Orientalis,* 36/2 (1971) Brepols.

Voicu, *L'enfance* = Voicu J. Sever, *Histoire de l'enfance de Jesus, dans: Écrits apocryphes chrétiens*. Édition publiée sous la dyrection de François Bovon et Pierre Geoltrain; index établis par Sever j.Voicu, I, Gallimard, 1997.

Кекелидзе, *Памятники* = Кекелидзе К., *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение,* Тифлис, 1908.

Кекелидзе, *К вопросу* = Кекеклидзе К., К вопросу о времени празднивания Рождества христого в древней церкви: *ეტიუდები, VII,* 1960.

Nestan Chkhikvadze

Korneli Kekelidze Georgian National Centre of Manuscripts

SOME COMMENTS ON THE *MRAVALTAVI* COLLECTION

This paper discusses the significance of the 5-10th cc *Mravaltavi (Homiliary)* collection in the Georgian manuscript tradition and its relationship to the Greek, Armenian, Syrian, and Arabic models. This multi-genre collection built according to the liturgical calendar, mainly contains homiletical and apocryphal texts. Each of the texts in the collection of *Mravaltavi* is a sermon that serves to define the significance of each liturgical cycle (Christmas, Conversion, Christ's presentation in the temple, Annunciation, Fasting) and the holidays. To some extent, these texts represent a kind of teaching, ensuring that a person participates in the rituals of worship not mechanically, but is consciously engaged in the liturgical process. This function of *Mravaltavi* is emphasized in the commentaries to the 10-11th cc Georgian manuscript.

The collection entered the religious practice in the early Georgian manuscript tradition. This is attested by the fragments preserved on the pages of palimpsests, as well as 6 *Mravaltavi* dated to 8-10th cc (MS S 3902, first half of the 8th century, MS Sin.Geo.O. 32-57-33, 864 year.; MS A 1109, 9th century.; MS A19, 10th century; MS A 95, 10th century; MS Ivir.Geo.11, 10th century., MS A 144, X). Finding the corresponding models in Greek and other languages is still problematic. In the view of Belgian orientalists Gerard Garitte and Michel van Esbroeck, it reveals most similarities with the B and C type collections of the Greek Panegyrics as classified by Erhard. However the differences are detectable. The basis for this difference is grounded in the substantial chronological gap between the Georgian and other texts, because in most of the cases the early examples of *Mravaltavi* preserved in the Georgian manuscripts precede the Greek and other texts by at least one century.

The study of the *Mravaltavis* will raise a number of important issues. This includes revealing the Greek originals of its texts, as well as reconstructing the process through which the early Christian liturgical calendars were created. The study of the 5-10th cc liturgical collection revealed that the Jerusalem Lectionary served as the main text for the parish-cathedral and monastic service. *Mravaltavi* was formed as the auxiliary liturgical collection to the *Lectionary* which served to assist the person engaged in the holy service toward understanding the meaning of the feast day. Another early liturgical book is a hymnographic collection Old Iadgari which was formed in the 7th century in Jerusalem on the basis of the Lectionary.

Consequently, we can logically assume that the *Mravaltavi* and *Old Iadgari* calendars are based on and follow the calendar of the Jerusalem Lectionary. But a study of the manuscripts show that the calendars of these liturgical collections are not identical - the calendar cycle of the *Lectionary* begins with the Christmas holiday, while both *Mravaltavi* and *Old Iadgari* mark the beginning of the liturgical year with Annunciation. We must seek the reasons for this difference in the absence of the complete manuscripts of the early *Lectionary* (8^{th}-9^{th} cc). Differences in calendars are revealed among different collections of *Mravaltavi* and *Old Iadgari* which reflects the formation process of the early liturgical practice, as well as certain differences in the parish and monastic service of the Jerusalem period.

Boghos Levon Zekiyan
Emeritus

PILGRIMAGE AS A SIGN OF COMMUNION
With a particular regard to the tradition of the early Armenian Church*

To Zaza Alexidze, old friend,
*vowed pilgrim of Sub-Caucasian ** Christianities*

Pilgrimage seems to be one of the most archaic and deeper rooted trends in human behaviour. This is all the more true, if we consider the Latin verb *peregrinor* in its etymological, original meaning of walking, going around, to which the German verb *wandern* offers almost a perfect equivalent.[1] This natural human trend developed probably, in the course of centuries, in extreme forms of continuous and useless displacements, especially under pretexts of severe asceticism or pious pilgrimages. Thus we can understand why such an axiom as "*... qui multum peregrinantur, raro sanctificantur*" (... they who undertake many pilgrimages seldom become holy; *De Imitatione Christi*, I, xxiii, 4) has become ordinary in West Christian spirituality. An axiom moreover sealed by such an authority in spiritual doctrine as the "golden book" of *The Imitation of Christ* whose mysterious author had already stated before that sentence: "*Imaginatio locorum et mutatio multos fefellit*" (Dreams of happiness expected from change and different places have deceived many; *ibid.*, I, ix, 1).[2]

In other spiritual traditions, however, the contrary to this has also been asserted as in the case of the famous Muslim Arabian traveler of the Maghreb Ibn Battūta (1304-1368/69), venerated as a saint in his religious milieu. His life has been consid-

* This article develops a paper originally presented to the Meeting of the International Joint Commission for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches, held at Pampakuda, in Kerala, India, from January 28 to February 1, 2014. The original draft so far was not published.

** For the use of this term see below p.358, note 1.

[1] For the etymology of the Latin word and its equivalents in ancient Greek, see "Pèlerinages", in *Dictionnaire de Spiritualité (DS)*, col.s 889-891- the whole entry: 888-940.

[2] The passage itself from forms of pilgrimage in pagan times to those in Early Christian antiquity was no way exempt of ambiguities: Pullan, *Intermingled Until the End of Time*, pp. 387-409.

ered as a proof that the only way to travel much was to be a saint, for it was his reputation for holiness that brought him wives and slaves and houses at every stage in his pilgrimage[1].

However different or, even, contradictory the evaluations of human '*peregrinatio*' may be, in function also of an eventually different perception of holiness, we can assume for certain, as a starting point in our inquiry, the following datum: pilgrimage, in that it implies a '*peregrinatio / Wanderung*' is a sheer human phenomenon, hence pertaining substantially to the anthropological domain.

Let us add to this preliminary disquisition that in the German speaking world the term *Pilgerfahrt* deriving from the Latin *peregrinor* (*peregre, peregrinus*), from an original *per-agrare*[2], has assumed an immediately religious resonance, especially in connection with *Pilgerstand* and *Pilgerhaft* as related to whole human life, seen as a situation of a continuous journey. Hence the term which in German has the more general meaning of displacement as an anthropological phenomenon is *Wallfahrt*, from the verb *Wallen* meaning to journey to foreign lands[3].

Armenian 'peregrinatio' *as an anthropological paradigm*

The Armenian experience offers indeed a case history in which "*peregrinatio*", in the above mentioned etymological sense of the word, formed a basic feature of behaviour beginning from the earliest times in which this people appeared, with its defined national identity, on the scene of human adventure. Numerous Armenians as well as Khaldi, one of the oldest populations of the Armenian highland and an important component of the powerful Urartian Kingdom (9th c.-612 B.C.), went to serve, as soldiers or civilians, "the King of India"[4]. They were numerous also in Achaemenid Persia.

Such a behavior may seem indeed strange or, at least, unusual. We have however to acknowledge that its stratifications and sedimentations, through centuries, and its gradual elaboration in the life of the community, with the common contribution of the

---

[1] Cf. "Forgotten Romance", *The Spectator*, 30 June 1906, p. 37: "In 'A Hungry Heart' are recorded the adventures of the famous Ibn Batuta of Tangier, who wandered in India and China to an extent far beyond Marco Polo, the lowest estimate of his wanderings being seventy-five thousand miles. Few men have ever suffered more from the itch of travel, but this incomparable vagrant had a fine eye for comfort, and wherever he went demanded and received the best the place could offer. *Qui multum peregrinatur, raro sanctificatur*, — so runs the proverb; but Ibn Batuta proved that the only way to travel much was to be a saint, for it was his reputation for holiness that brought him wives and slaves and houses at every stage in his pilgrimage. ("Forgotten Romance", *The Spectator*, 30 June 1906, p. 37)

[2] Cf. *DS*, col. 889.

[3] Cf. "Wallfahrt, Wallfahrtswesen", *Begriff*, in *Theologische Realencyclopädie* (TRE), Walter de Gruyter, Berlin - New York, 2003, vol. 35, 408; we read there: „‚Pilgerhaft' darüber hinaus auf das ganze menschliches Leben als Reise beziehen kann"; the whole entry: pp. 408-435.

[4] Cfr. Zekiyan, *Les colonies arméniennes des origines* , p. 425-426.

various components of the community itself, from the humblest to the most educated ones, have produced an extraordinary enrichment. And even more they produced such a dialectical capacity of adaptation, integration and of cultural interaction with the most diverse partners, in the safeguard, in most cases, of a specific identity, that it is not easy to find frequent parallels in history. Allow me to quote in this regard a rather long passage from one of the most brilliant Italian orientalists, Gianroberto Scarcia, just to put in a clearer light, from an anthropological-cultural viewpoint, what a good and sane '*peregrinatio*' could mean and shape in human interaction.

Scarcia writes: "One is tempted to think that these Armenians are, in last analysis, rather than a limb of human body, something like the blood or the lymph which circulate almost everywhere. Of course, Hellenism was not different. However, what strikes in this mobility and adaptability of Armenianism going around the world is some unmistakably 'national' flavour. Because the Armenians form an entity which is among the less static and at the same time the most continuous ones that we may conceive − at this point parallels with analogous historical experiences seem to become rarer and rarer and brusquely climb down and down. The great route between East and West they have run along again and again, they saw and experienced the terms of confrontation, while the succession of events did not subjugate them, but they stood and re-elaborated them with a vital involvement and, specially, with a steady vigilance which are really singular.

"... nor past has been for them, in the diaspora, detached from every-day's truth, hence not mythologized, neither hypostatized nor re-proposed as an alterity to be conquered: a temptation which is the biggest risk of diasporas. ...

"In what then consists that specific function of bridge which we persist in seeing as a peculiarity of the Armenians, even today, between such a 'westernized' and 'normalized' Orient and ourselves?

"The Armenians are all the more of 'ours', because they are for excellence of 'theirs'. They are exemplary, we would say, and we insist on repeating that this fact, that is their balance between the vitality of their national self-awareness and the opening of their pluralistically super-national sensitiveness, is a matter of history, and not certainly of an innate vocation or privilege"[1].

---

[1] Scarcia, *Armeni tra Oriente e Occidente*, pp. 107-109: « ... si è tentati di pensare che questi Armeni siano in fondo, più che un arto del corpo umano, qualche cosa di simile al sangue, o alla linfa, che circola un po' dappertutto. L'ellenismo, beninteso, non era stato cosa diversa: tuttavia colpisce, in questa mobilità e duttilità dell'armenismo in giro per il mondo, certo sapore più inconfondibilmente "nazionale". Perché gli Armeni - e qui i paralleli con altre, analoghe esperienza storiche, sembrano farsi molto più rari, e come calare bruscamente - costituiscono un'entità che è quanto di meno statico e al tempo stesso più continuo sia dato concepire. Essi, il grande itinerario tra Oriente e Occidente l'hanno percorso e ripercorso più volte, hanno visto e vissuto i termini dei confronti, e le varie vicende le hanno non già subite ma patite e rielaborate con una vitale partecipazione, e soprattutto con una costante vigilanza, che sono davvero singolari.

«... né mai il passato è stato per loro, nella diaspora, astratto dalla quotidiana verità quindi mitizzato, ipos-

The object and limits of the present inquiry

The object of our study is evident from its title: "Pilgrimage as a sign of communion". So let us see first what it does not aim to search, and make it clear what stays outside of its borders. I would say that its object, as defined by its title, means, in the first instance, the following:

a. The term 'pilgrimage' is accepted here in its obviously religious signification, independently from its anthropological, social, economic, political or other aspects, implications and reflexes.

b. We do not aim even at giving a whole picture of religious pilgrimage in its multiple dimensions. Such as, for instance, visiting holy places, having a living experience of tokens and testimonies of Christian faith and of memories of saints and martyrs, asking for special heavenly favours, in particular for healing from serious diseases, fulfilling a vow, obtaining relics. We can continue the exemplification with such forms of piety as accepting as a penance straits and sufferings imposed by the pilgrimage, dedicating oneself more rigorously to exercises of asceticism and piety, living a more intensive season of spiritual life[1], and still many similar and holy motivations as, for instance, the so called "judicial pilgrimages" or "pilgrimages of penance"[2]. Pilgrimage covered indeed in the past, very often, the whole diapason of spiritual life and, even, of mystical quest[3].

c. Consequently to the point above, we will not attempt to go deeper into the reasons laying at the grounds of all those just mentioned motivations that made of the 'sacred journey', as we can define pilgrimage, an almost universal category of search for penance, for blessing, for grace, for sainthood.

d. Nor shall we attempt to trace a theoretical frame where to place 'pilgrimage' among the various or the main factors concurring in the sanctification of the soul.

e. All the less is it our purpose to outline a historical survey of pilgrimage in its evolution, in the variety of its forms, in the different ways of its practice and organization.

f. Neither do we intend to produce a study on the main centres, places, cities, shrines, even restricted to the historical Armenian territory and to the oldest Armenian

---

tatizzato e riproposto quale alterità da riconquistare: che, delle diaspore, è sempre il grandissimo rischio. ...

«In che cosa consiste allora la specifica funzione di ponte, che insistiamo a veder affidata agli Armeni anche oggi, tra un Oriente così occidentale, così "normale" e noi?

«Gli Armeni sono quanto mai "dei nostri" proprio perché sono, per eccellenza, "dei loro": esemplari, diremmo, e ribadiamo che si tratta qui di storia, e non certo di vocazione o privilegio innato, nel loro equilibrio tra vitalità di coscienza nazionale e apertura di sensibilità pluralisticamente sovranazionale».

[1] Cf. *DS*, col.s 903-905.

[2] "Pellegrinaggio", *Pellegrinaggi giudiziari* in *Enciclopedia Cattolica*, col.s 1084-1085 - the whole entry: col.s 1080-1089; "Pilgrimages, Roman", Penitential pilgrimages, in *New Catholic Enceclopedia*, pp. 353-54 - the whole entry: pp. 351-354.

[3] For a further analysis, see: Les motifs des pèlerins, in "Pèlerinages", *DS*, cit., col.s 903-905.

settlements near to it. The spiritual magnetism of those sanctuaries attracted along centuries multitudes of pilgrims; nor do we intend to search for their chronology, their developments, the periods that signed the flourishing of a major popular interest for them or witnessed a decline in such an interest[1].

g. Finally, the religious dimension itself to which we will refer regards only the Christian experience, and we mean 'communion' in relation only to the communitarian, ecclesial experience of Christians.

What then are we primarily looking for in our present research? As I said, these two words, "sign of communion", define our object in its very substance. However, both words need, in their turn, to be explained more clearly.

Let us introduce a first remark in this regard: in encyclopedia voices as well as in monographs dealing with the subject of pilgrimage it is not easy to find consistent allusions to this peculiar aspect of pilgrimage: its dimension of communion, all the less deepening analyses of it. However strange this may seem, I was particularly impressed by this fact while carrying on my research. The best pertaining allusions in encyclopedias and in monographs I could consult are in two short paragraphs in *The Encyclopedia of Religion* whose Editor in Chief was Mircea Eliade[2]. We read there: "The middle stage of pilgrimage is marked by an awareness of temporary release from social ties and by a strong sense of *communitas* (community, fellowship)[3]; and yet: "Pilgrims typically experience the sentiment of *communitas*, a special sense of bonding and of human kindness"[4]. The historical moment we are living in witnesses a serious revival of *Wallfahrt* as expressly stated by the *Theologische Realencycolpädie*. It dedicates even a paragraph to the issue: "*Wiederaufleben der Wallfahrt*"[5].

As to the pattern of communion or ecclesial community that pilgrimage may express or to which it can be related, I am convinced that the only commonly acceptable model of communion is the one practiced in the Early Church. The patterns functioning in it can offer the only basic platform for a shared vision of communion also at present. Having made this preliminary statement on the very concept of 'communion' as I may understand it, also the concept of 'sign' is defined consequently as something which signifies, that is indicates, symbolizes that kind, that special typology of communion, proper to the early Church, and at the same time shows the path leading to it and bears witness for it.

---

[1] The above mentioned entry in *Dictionnaire de Spiritualité* offers a remarkable synthesis of all these and even of other aspects of 'pilgrimage' (col.s 889-913). See also: *TRE*, cit. In a wide field of monographs, let us mention the following: Maragno (a cura di), *Il pellegrinaggio nella formazione dell'Europa*; Donner, *Pilgerfahrt ins heilige Land*; Hevieu-Léger, *La religion en mouvement*.

[2] "Pilgrimage", section **An Overview**, vol. 11, Macmillan Publishing Company, New York, 1993, p. 328; the whole entry: pp. 357-354.

[3] *The experience of pilgrimage*, *ibid.*, p. 328.

[4] *Communitas*, *ibid.*

[5] P. 433-434.

To formulate a theoretical framework in which we can link 'pilgrimage' and 'communion' adequately, without betraying history by anachronisms – a rather frequent temptation in similar studies –, I think that we can find a help taking a swift glance at some popular, spontaneous manifestations of religious feeling, devotion and piety. Thus we can proceed in our task with a keener sensitiveness for human reality and a greater capacity of insight in the deeper significance of the concepts we are dealing with.

Some manifestations of inter-confessional and inter-religious feeling in popular devotion and piety with a particular regard to the Near and Middle Eastern areas

I would like to start this paragraph reminding us of some religious attitudes which, however strange or inacceptable may seem to us today, were rather frequent until nearly the fifties of the past century. They changed considerably in the new inter-confessional, ecumenical climate matured in the second half of the twentieth century. Among the main factors of this transformation we can mention such extraordinary Church leaders as were John XXIII, Pope of Rome, the ecumenical Patriarch Athenagoras and other illuminate personalities. Also the strong spiritual impact of the Council Vatican II upon the Christian world in general and to some extent upon human society overall. May it be enough to recall but a few examples here, typical of the old mentality: Catholic missionaries often suggested to their faithful not to enter a non Catholic church, especially when some liturgical service was in celebration, and even not to look inside, "to avoid scandal". This was also an attitude shared, in the inverted sense of course, by a larger part of the Orthodox clergy, either of the Byzantino-Slavic Orthodox area, or of the Oriental Orthodox family. Re-Baptism itself, the praxis of a minority through centuries within the overall Christian world, was and still is a diffused practice in some groups of the latter Churches. The fundamental conviction underlying these and similar attitudes was that no 'communion' was possible between Christians of different confessions.

However, while all this may be true, the point should be made, and made with a certain emphasis, I think, that a popular common sense, a sound judgment, was also working at the same time to correct somehow such super-structural trends which have been largely inculcated and propagated mainly by the clerical-intellectual strata of those respective areas. In fact, there were in those times also other attitudes besides those mentioned above and similar ones. Especially Oriental societies gave often witness of a mutual acceptance, a mutual respect and of a religious open-mindedness, which certainly were not to be met easily in their contemporary Western environments.

Let us mention again a few examples. I stated above that our inquiry would be limited to Christian experience. However, I would like to open at this point, while dealing with the question of a minimal, basic relationship between the inner dynamics of 'pilgrimage' and 'communion', a short parenthesis with some reference also to the

Muslim world. I do not mean anyway to give up my initial proposition; it is not my intention to go deeper in this peculiar and highly interesting aspect of Christian-Muslim relations to which I will make only a short reference. My object is to put even in a clearer light that any kind of 'pilgrimage' to a sanctuary of a different religion than the proper one or, in more general terms, any relationship to the others' religious symbols or entities suppose as a general pattern a feeling of something commonly shared with the other. This is to say that some sense of 'communion' links both sides or terms of the relationship in question.

Whoever has been to Lebanon and has visited the sanctuary of our Lady of Harissa, has been eyewitness of the great number of Muslim pilgrims who come to venerate Our Lady and ask Her favour. It is also possible to see, at least in some Middle Eastern milieus, Muslims visiting Christian shrines, especially on a few special Feast Days as the Christmas Eve, and vice-versa Christians visiting Islamic *tekke*s or *baba*s especially on their memorial days, or on particular occasions of their own life as asking the grace of good marriage and so on. This is a well-known fact by all those who have some living experience of every day's life in those regions. Specially in the old tradition of Constantinople, today's Istanbul, this kind of inter-religious exchange of votive visits to the others' shrines was and still is a living usage going back to older times. Classical Constantinople had and still has many Greek *hagiasmata* as a residual of its great Byzantine tradition and a lot of Armenian and Latin churches, as well as – this goes without saying – many sanctuaries of Muslim *Hazret*s or holy figures. However reduced and limited in extension such exchanges may be today for the progressive and often drastic decrease of the number of the non Muslim minorities of the city, we are here in presence of a great historical witness. The same was true, even if once again in lesser proportions nowadays for the continuously diminishing presence of Christians, in many other areas of the Middle East, as for instance in the case of the ancient votive Armenian church of St. Thaddeus in North-Western Iran. Let us also mention the common veneration of Christians and Muslims for Hazreti Hıdır/ Hızır (Al-Khidr) and St. Elias especially in the region of Antioch, and their many sanctuaries in the region. Let us also mention the popular veneration for St. Simeon in Syria, and the existence of several holy places where both Christian and Muslim saints are venerated as the Mosque of al-Habibi Neccar in Antioch or the great Mosque of Damascus[1]. No

[1] A touching and highly instructive account of such common religious feelings and practices in our days, however expressed in a popular and conceptually somehow confused terms, is to be found in: Cammelli, *Il minareto di Gesù*.

As to the special Armenian-Muslim relationship, notwithstanding the catastrophic experience of the Genocide, the *Metz Yeghern* (the Great Crime/the Great Tragedy as the Armenian popular consciousness defined it in its unutterable inhumanity), we have a singular, exceptional witness in the short story, entitled "*Voghjakēzē*" (The holocaust) of Avetis Aharonian (1866-1948). Aharonian is one of the greatest modern Armenian writers and of the most faithful voices of Armenian sensitiveness in

doubt, an important factor in the progressive decrease of such practices has been, in more recent times, the increasing Muslim fanaticism, shaped theoretically as a religious fundamentalism, instigated by special groups, often sustained with extreme myopia by non Muslim big Powers, which are more and more gaining force in our days.

At this point, I cannot help expressing my deep sorrow for what happened in recent years and is still going on in Syria. The awful phenomenon of Muslim fundamentalism, which is a world-wide thread for peace and security, was encouraged and even financially sustained by the utmost myopic Western policy.

It is important to take into consideration that the above mentioned pious visits to holy places, by people belonging to a religion different from the one to which the visited place belongs, normally are inspired by a votive intentionality and bear, therefore, a votive character. This fact endows those visits, in the perception of popular felling, of an added value of pilgrimage. At the same time, that votive intentionality implies some confuse perception, in a more or less conscious way, in more or less expressed terms, of a shared 'community' in faith. Even if this faith is subject to substantial differences in its further formulation, it is also the expression of some mainstay truths: the faith in the One God, the Almighty creator of heaven and earth; the common veneration of Jesus and of His Mother the Blessed Virgin. These common denominators are all the same real, notwithstanding the radical differences implied by the Christian faith in

---

front both of the Hamidian slaughters (1895-96) and of the Genocide of 1915. He has also been, 1918 through 1920, the President of the First Independent short-lived Armenian Republic, even if as a politician he did not realize such achievements as he did as a writer. In this story, written in 1928 – this means in a most disastrous moment of the post-Genocide period – but referring to the aftermath of the Hamidian massacres, a Muslim young man comes to ask the Armenian married priest, when he is closing the church after the Vespers, to visit their home to heal his dying child. Indeed, after they had tried with all medicines, all imams, *Hazret*s and sanctuaries, his wife had dreamed that only the Armenian priest would be able to heal their son. Aharonian's story is a masterpiece. Its keen insight into the psychology of the priest; into his doubts, fears, contrasting sentiments are of unique strength. At the end the priest accepts going to visit the child, after having offered to the Lord his own child if he is doing something wrong, if he is betraying his own unfortunate people. Aharonian's "*Voghjakēzē*" ranks certainly among the most beautiful literary pages inspired by genocides and human catastrophes comparable, for instance, perhaps even superior, to Primo Levi's well-known pages.

Finally, allow me to mention a particular event in my life which offered me an experience very similar to the one making the subject of Aharonian's short story. In 1971, during my military service, as a Turkish citizen then, a Muslim fellow soldier from Urfa of twenty-two years of age wanted to show me, in absolute confidence, an amulet he used to bear on his chest since his age of six months. He had become ill and nothing helped to heal. A family friend suggested to his mother that perhaps a very old Armenian *keshish*, a hieromonk, would be able to heal the child. His mother brings him to the *keshish* who, after having prayed on him and blessed him, writes a long prayer, gives it to his mother and says that he must bring the prayer all his life long on his chest and never take it off. The prayer, written in a very beautiful Armenian hand-writing contained a small collection of prayers from the Armenian Breviary, including the better known prayer *Hawatov khostovanim* (I confess in faith) of St. Nersēs Shnorhali. At the beginning of the prayer, the priest mentions himself, as *Nersēs tzaŕay ko* (Nersēs, Thy servant). According to my friend's account, this monk was then of more than ninety years of age.

the Holy Trinity and in the Divinity of our Lord Jesus Christ. Moreover, a common veneration is also inspired by the figures of great saints, especially of some very singular ascetics or thaumaturges, celebrated by wide popular devotion.

Let us now close these brackets and return to our Christian reality. What I mentioned of the phenomenon that we can call a Christian-Muslim exchange of pilgrimage targets offers a much wider scenery as similar inter-Christian exchanges come at issue. Innumerous Armenians used to visit, in Constantinople, and still visit, with great devotion, Greek *hagiasmata*. Among Armenians, both Apostolic and Catholic, is a very usual praxis to visit one another's churches, liturgical rites, devotional practices. Our Lady's devotion during the month of May, even if borrowed by the Catholic Armenians from a Latin practice, sees the Armenian Catholic churches full of a great multitude of Armenian Apostolic faithful. A lot of similar examples can be reported. I will even tell more. The tradition of the Mekhitarist Congregation of Venice followed more closely Mekhitar's, the Founder's, vision, an ecumenical vision *avant-lettre*. Mekhitar has been a forerunner of a highly developed ecumenical mind and spirit, on the wake of the best Armenian tradition[1]. The Fathers working in the Congregation's schools never made any discrimination in admitting the pupils, whose majority belonged to the Apostolic Church, to the Holy Sacraments, without requiring from them any formal act of Catholic confession[2].

---

[1] Zekiyan, *The religious quarrels of the 14th century*, pp. 164-180 – a subsequent Armenian version of this article was published in the review *Echmiadzin*, the organ of the Holy See of Echmiadzin, "*14-rd dari krōnakan vecherē: nakhak'ayler Hayots' Yekeghets'u hetaga bazhanumneri yew yekeghets'akan kargavichaki*" (2000, 1, pp. 106-125), The initial version of this article was in French: *«Les disputes religieuses du XIVe siècle, préludes des divisions et du statut eccésiologique postérieur de l'Église Arménienne»* in *Actes du Colloque «Les Lusignan et l'Outre-Mer »*, Poitiers-Lusignan 20-24 Oct. 1993, Programme com'Science, Conseil régional Poitu-Charentes, pp. 305-315.

I would like to mention here what late Fr. Robert Taft, S.I., one of the most important names of contemporary liturgical science, used to state among friends: the Armenian ecclesial tradition has been, generally, of a very open attitude (he also hinted, eventually, at the Syriac Church) in its inter-Church relations, in comparison especially with the Byzantine and Latin Churches. The same he also said in his public lecture at the Theological Academy of Echmiadzin, in 1997, when four Jesuit Fathers and the present writer, all teachers of the Pontifical Oriental Institute, visited Armenia on a special invitation of H.H. the late Catholicos of All Armenians Karekin I.

[2] I would like to quote here one of the most shocking passages of that unique master-piece of St. Nersēs of Lambron which is his *Synodal Discourse*, available now in good versions, in English, French, Italian, and German. Nersēs, a very young bishop of twenty-four years of age then, addresses the great Assembly of all the Armenian Bishops, gathered in Hromkla (Rm-Kale), in 1179, in view of the union between the Armenian and the Greek-Byzantine Churches. Nersēs says:

> "Listen with more attention and I shall let you see the hidden illness which afflicts the Christian Church. ... This bread and this wine, Christ, our hope, took them, sanctified them and called them His body and His blood and gave them to us as a memorial of our redemption. ... how unique is this benediction, unique is the name of Christ, that we, the nations, utter over it, each one in a different language. And even though our enmity has come about, the same bread before it has been blessed in the name of Christ, we accepted it one and the other and we eat it without scruple; but when we

Pilgrimage in some witnesses of the earlier Armenian tradition

Let us now give a look at the earlier tradition of the Armenian Church as witnessed by one of the most archaic documents of Armenian historiography, the *History of the Armenians*, traditionally attributed to P'awstos Biwzand or Biwzandats'i and nowadays very often referred to as *Buzandaran Patmut'iwnk'* or *Epic Histories*. I referred quite often to this document in my above mentioned earlier paper to this distinguished Assembly in 2010, at Antelias in Lebanon. Once again, as then, I will not enter into the debate on authorship and other philological details. Whatever our opinion may be about these and similar questions, there can be no doubt that the text at issue, *substantially*, goes back to the fourth century and is a source of inestimable value for our knowledge of the earlier phases of Armenian Christianity as well as for Armenian history in general of the fourth century.

This period is certainly one the most important periods in the overall Church history, since the fourth century is the landmark sealing the turning point from the Church of catacombs to the Church that becomes a public, official institution in the social and political life of the Roman Empire as well as of Armenia and of the whole Subcaucasian[1] region. The fourth century is also the basic period when Christian dogma

---

call thereupon the name of Christ and we make it His body by one and the same benediction, the Armenian refuses to participate in the sacrifice blessed by the Greek, and the Greek in that blessed by the Armenian. ... Before we bless it we eat it without the slightest horror, and after having blessed it in the name of Christ, we consider it an abomination" (Ashjian, *St. Nerses of Lambron*, p. 85).
This passage has been reported by Fr. Georges-Henri Ruyssen, S.J. in the first pages of his large volume *Eucharistie et* Œcuménisme (Cerf, Paris, 2008) as a guideline for the whole discourse.

[1] This is a neologism proposed by the writer and already accepted by some authoritative specialists. I use this term, in a historical perspective, to indicate the regions south of the Caucasian chain including Greater Armenia, and to overwhelm at the same time the geographically and historically restricted perspective of a terminology of Russian origin, fashioned in modern times, as 'Transcaucasia'. 'Subcaucasia' includes indeed southern Caucasus where we have today the three Caucasian Republics: Armenia, Azerbaijan, and Georgia. But besides this area, which in modern times had its own political configuration, the concept of 'Subcaucasia' encloses also the regions to its south and south-west, that is North-Eastern Anatolia which formed once the most relevant part of 'historic Armenia', and was ruled later by the Ottoman Empire. Also the Georgian Kingdom extended towards these areas in the most glorious moments of its history. In this sense 'Subcaucasia' extends, to the south, to upper Mesopotamia and, to the west, to the upper course of Euphrates. This neology offers the advantage that it grasps the entire historical entity of today's South-Caucasian States, and especially of Armenia and of the Armenian Church, together with medieval Iberia/Georgia and the Caucasian Albania with their respective Churches. It indicates, in a comprehensive view, both the south-Caucasian and the east-Anatolian areas in relation to those periods in which they formed a geo-historical entity with certain distinctive features. This was the case, on a political ground, from Armenia's early ages to the end of the Ottoman dominion over Southern Caucasus, and on a cultural-religious ground until the excision of the Armenian Church from Eastern Anatolia consequently to the Armenian genocide of 1915. Other current denominations such as Caucasus, South Caucasus, Anatolia, East Anatolia, etc., do not offer such an advantage.

starts its long way of conceptual formulation. It is at the same time the period of which it has been said: "La pratique du pèlerinage n'acquiert vraiment droit de cité dans le christianisme qu'au 4e siècle (mais non sans réticenses: Jérôme, *Epist.* 58, 2-3; Théodoret de Cyre, *Histoire des moines de Syrie*, 6,8; 9.2; Grégoire de Nysse, *Ep.* 2"[1]. Hence, to hear some witness of this epoch-making period from Armenia will be important not only to evaluate the Armenian tradition better, but also for our general discussion. I would like to emphasize that a good method in ecclesiology would be the one leaving from the concrete, real, experienced models of the early particular Churches than the one that would impose abstract models leaving from general, purely theoretical considerations.

A first point, of a peculiar significance in Pawstos, is the reference, especially in the initial parts of his *History*, to the earliest church of Armenia. It was located in Ashtishat, in the historic province of Tarōn and is called by Pawstos "the great, the first and mother-church" of Armenia (III, *iii*)[2], an expression which easily reminds of what we see engraved in Latin on the Lateran's front in Rome: "*caput et mater omnium ecclesiarum*". The first and the most eminent person to make a 'pilgrimage' to this church was St. Gregory the Illuminator (Surb Grigor Lusaworichʿ), the Apostle of the Kingdom of Armenia and the founder of the Armenian Church in its public and officially recognized organization. St. Gregory's so called Greek Life (*Vita Gregorii*)[3] relates that, on his way back to Armenia, after his consecration as a Bishop in Cesarea of Cappadocia and after having visited the city of Sebastia in central Anatolia, Gregory makes a remarkable deviation to south, instead of continuing his voyage straight to Vagharshapat, the capital of the Armenian Kingdom. The purpose of the Saint is specifically indicated: to visit that great, first and mother church of Armenia. St. Gregory's gesture sets a precedent, and creates a tradition of almost regular pilgrimages to that church. According to the same Pawstos: "in this very fashion, the chief-bishops of Armenia, together with the kings and magnates, the *naxarar*s and the multitude of the people, were wont to honor those places which were formerly the sites of heathen idols and became a house of prayer and a place of congregation for all. They gathered especially in the church of this chief place to commemorate the saints who were there, every year on the seventh

[1] "Pèlerinages", cited in n. 1, in *DS*, col. 906.

[2] In Pawstos this church is also called *Atʿorn Aṙakʿeloyn Tʿadeosi* (III, iii: the See of Apostle Thaddeus).

[3] This *Life* was preserved in a manuscript discovered in the Vatican Library by the great orientalist of Louvain, Gérard Garitte, and published by him in 1946 (*Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, (Studi e Testi, 127), Città del Vaticano). For details see: Ananian, "La data e le circostanze della consecrazione", pp. 43-73, 317-360.

The deviation to Ashtishat is also mentioned by the traditional Armenian redaction of Agathangeghos, even if with some differences. It is among others a strong evidence for the existence in Armenia of a pre-Gregorian Christian community, subject to persecution as was the overall condition of Christians in the Empire, before the Edict of Constantin, and in the Sub-Caucasian region before the conversion of the respective Kingdoms.

day of the month [of Sahmi?][1], and those maintaining the same tradition [gathered] particularly at the great chapel [*matuṙn* - BLZ], martyrium-of-the-prophet [*margarēaran*] John. Assembling also every year at the martyria-of-the-apostles [aṙakʿelaran] and disciples of the Lord and at the shrines-of-the-martyrs [vkayaran], they celebrated with jubilation the feast commemorating the deeds of their valorous lives"[2].

Obviously, these yearly visits and assemblies at the mentioned holy places already present the essential features of a Christian pilgrimage. Let us mention that a very ancient sanctuary, dedicated to St. John the Precursor (*Surb Karapet*), near the city of Mush (Muş) in the same province of Tarōn, was functioning up to the Genocide as one of the main pilgrimage targets in the Armenian popular tradition. This tradition venerated there the Precursor/Baptist as *Msho Sultan* (the Sultan of Mush) whose main title was that of being *khndrakatar* (he who fulfils vows and desires)[3].

The quoted passage from Pawstos is of an extraordinary insight. It contains the seeds of a multidimensional theology of pilgrimage. To put in a clearer light what I mean, we must consider that Armenians very often made theology, expressed their theological thought, *in* and *through* historiography. Inspired by a deeply Biblical perspective, they have seen history as the *locus*, the *topos* par excellence of God's revelation, of His marvels, of His redeeming action. As such, history was perceived above all as God's action incarnated in the life of a nation. In fact they grasped our Lord's last words, pronounced immediately before His Ascension, *panta ta ethnē* (*Mt.*, 28, 19), in their more real, more adequate and fuller soteriological meaning. Those last words of the Lord are like the seal of the profound unity between the Ancient and the New Covenants, between the elected people and the *goyim*. In this respect they are the strongest prophetic expression of the New Testament's eschatology. It is this very dimension of those words of our Lord sealing His earthly mission that opens the path to the theology of *ethnos* and, consequently, to an unedited ecclesiology which is deeply evangelical, however original it may be[4].

Specialists of Armenian studies have rarely realized the conceptual, theological, and even philosophical depth of Armenian historiography. It deserves its own place, of first rank, beside the great classical and the Arabic historiographic traditions[5]. Very often it

---

[1] The translation at this passage is somehow missing. Rather than "every year on the seventh day of the month", with a question mark if this month might be *sahmi* of the Armenian calendar, the text should be translated as: "seven times every year".

[2] *The Epic Histories attributed to P'awstos Buzand*, p. 68.

[3] The church and attached monastery are nowadays in a situation of almost total, deplorable ruin. It is called "Çengelli Kilise" (the church with a hook or the hooked church)

[4] I dealt with the subject in various prior articles. Let me mention here: Zekiyan, *Die Christianisierung und die Alphabetisierung Armeniens,* pp. 391-410; Zekiyan, *L'alphabet arménien*; Zekiyan, *Das Ethnos und die christliche Heilsordnung*, pp. 63-74

[5] I would like to mention here as examples of such an insight the following authors: Gugerotti, *"Introduzione" a SEBĒOS,* pp. 7-33; ID., *Caucaso e dintorni,* pp. 3-54; Traina, *Il complesso di Trimalcione*; J. Howard-Johnston, "Introduction" (pp. xi-xxx) and "Historical commentary" (pp. 155-288), in *The*

becomes, *in* and *through* the historic narration, a theology of history and, sometimes, even a philosophy of history. As to our main topic, the above quoted passage puts in a clear light the inner relationship between pilgrimage and communion. It is related indeed to the initial phase of the organization, of the building of the Armenian Church in its hierarchic, legal, pastoral, monastic, popular dimensions. The annual pilgrimages to the mentioned and other similar holy places exercise an important, even very important function in this organization and construction process. This is the process to assemble the Hierarchy, to let meet Hierarchy and civil power represented by the nobility, to gather the multitude of faithful, and to create among them a link, a dialogue, a communication to build the community: a community of mutual understanding, of love and charity, the Church. Certainly, this was not an easy task. On the contrary, it revealed itself difficult, sometimes too much arduous, not excluding the sacrifice of human life. Even two catholicoi, among the greatest not only of the fourth century but of the whole history of the Armenian Church, Yusik and Nersēs, were the most illustrious victims (Pawstos, III, *xii*; V, *xxiv*) of the dissolute and tyrannical behaviour of Kings Tiran and Pap.

The lexeme which has been translated by Nina Garsoïan as 'congregation' is the Armenian *ukht*. This term really connotes a polyvalent and basic concept in Armenian ecclesiology. Its main and original meaning, in the Church language, is the one corresponding to the Syriac *q'yâmâ*. *Ukhti mankunk*' is the Armenian equivalent of *bnay q'yâmâ*[1]. In the given context, however, 'congregation' is a suitable version. It expresses the inner dynamics of those periodic journeys, which I just tried to highlight. The quoted phrases from Pawstos we took into consideration, similar of which are often repeated by our historian or, whoever may be, by the anonymous narrator of the *Epic Histories*, put in evidence that a basic effect of those journeys, which really were 'pilgrimages', was the building of the 'congregation' that is the Church.

Conclusion

I think, the above examined data make it possible for us to assert with a good evidence that 'pilgrimage', as practiced from the earliest times of the Church up to our

Armenian History attributed to Sebeos.

[1] On *ukht* as a basic category in Yeghishē's ecclesiology which will influence even the outstanding mystical and poetical genius of St. Gregory of Narek (10th century), let me refer here to some prior writings: "*Ełišê* as Witness of the Ecclesiology of the Early Armenian Church", pp. 187-197; «Quelques observations critiques sur le *corpus elisaeanum*», in *The Armenian Christian Tradition*, pp. 115-116 (71-123); "L'esperienza armena di preghiera da Narekatsi…, pp. 39-47 (27-63). See also: Shirinyan, *Reflections on the «Sons and Daughters of the Covenant,* pp. 261-285; EAD., *Antique and Hellenistic Elements of Christian Teaching (On the Material of the Comparison of Armenian and Greek and Byzantine Sources)*, Matenadaran – Mashtots Institute of Ancient Manuscripts, Erevan, 2005, there is in the "Epilogue" a short allusion to the question with a promise to deal with it in a separate study, for the breadth of the subject (pp. 297-300).

days. is a sign, and is even a way, a means of communion to build the community, to increase its cohesion; it is also, at the same time, a sign of inter-communion between different communities or confessions, all the more if they share a common religious faith. Moreover, pilgrimage can function, to some extent, in a positive way both as a sign and a means of communion also in cases of *disparitas cultus*.

Doubtless, no one can ignore that the phenomenon itself of wandering, as such, witnessed many deviations in history and is fraught with risks and dangers by its inner dynamics. But no one can also forget that there is nothing in this world that does not involve risks and dangers. It is our moral duty, of men and women and of faithful believers, so to direct our actions and behaviour that we may seize and cultivate what is positive in life and avoid its dangers. Otherwise "must ye needs go out of the world" (*I Cor.,* 5, 10). The phenomenon of pilgrimage is not an exception to this general principle. It can, on the contrary, enhance its soundness and value, and offer opportunities for its wiser application. This is also confirmed by the Heavenly given wisdom of the Church, as expressed in the centuries long practice of the various Churches, emanations through human history of the One Church. The Armenian case I tried to analyze more extensively offers a specific contribution to better understanding a worldwide phenomenon, common to most different cultures and to the various religious expressions of mankind.

Venice,
August 2020

BIBLIOGRAPHY

Ananian, La data e le circostanze della consecrazione = Ananian P., "La data e le circostanze della consecrazione di S. Gregorio Illuminatore", *Le Muséon*, LXXIV (1961), p. 43-73, 317-360.

The Armenian History attributed to Sebeos = *The Armenian History attributed to Sebeos*, Translated, with notes, by R.W. Thomson, Historical commentary by J. Howard-Johnston, Assistance from T. Greenwood, Part I. Translation and notes, Part II. Historical Commentary, with 5 maps, Liverpool University Press, (the authorship of the various parts of the volume is indicated in the Table of Contents, I, p. v-vi).

Ashjian, *St. Nerses of Lambron* = Archbishop Mesrob Ashjian, *St. Nerses of Lambron, Champion of the Church Universal*, His Synodal Discourse with English Translation and Annotations, The Armenian Prelacy, New York, 1993.

DS = *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XII, fasc.s LXXVIII-LXXIX, Bauchesne, Paris, 1984.

Cammelli, *Il minareto di Gesù* = Cammelli St., *Il minareto di Gesù. Dodici storie dal Vicino Oriente*, Il Mulino, Milano 2005.

Donner, *Pilgerfahrt ins heilige Land* = Donner H., *Pilgerfahrt ins heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.-7. Jahrhundert)*, Verl. Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart, 1979.

Enciclopedia Cattolica = *Enciclopedia Cattolica*, IX, Città del Vaticano, 1952.

Gugerotti, *"Introduzione" a SEBĒOS* = Gugerotti Cl., "Introduzione" a SEBĒOS, *Storia*, traduzione dall'armeno, introduzione e note di Cl. Gugerotti, (Eurasiatica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi di Venezia, 4), Verona: Editrice Mazziana, p. 7-33

Gugerotti, *Caucaso e dintorni* = Gugerotti Cl., *Caucaso e dintorni. Viaggio in una cristianità di frontiera*, Prefazione di G. Ravasi, Introduzione di B.L. Zekiyan, Lipa, Roma, 2012, p. 3-54

The Epic Histories attributed to P'awstos Buzand = *The Epic Histories attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk')*, III, iii, translation and commentary by Nina G. Garsoïan, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989

Hevieu-Léger, *La religion en mouvement* = Hevieu-Léger D., *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Flammarion, Paris, 1999.

Maragno (a cura di), *Il pellegrinaggio nella formazione dell'Europa* = Maragno M. (a cura di), *Il pellegrinaggio nella formazione dell'Europa. Aspetti culturali e religiosi*, Centro Studi Antoniani - Padova, Promeuropa - Bologna, Bruxelles, 1990.

New Catholic Enceclopedia = *New Catholic Enceclopedia*, 2nd ed., Thomson Gale, Detroit, in association with the Catholic University of America, vol. 11, Washington, D.C., 2003.

Pullan, *Intermingled Until the End of Time* = Pullan W., "'Intermingled Until the End of Time'. Ambiguity as a Central Condition of Early Christian Pilgrimage", *Pilgrimage in Greco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, ed. by J. Elsner and I. Rutherford, Oxford University Press, 2005, p. 387-409.

Scarcia, *Armeni tra Oriente e Occidente* = Scarcia G., *Armeni tra Oriente e Occidente*, in *Tra passato e presente: cinema dall'Armenia*, Comune di Venezia, Assessorato alla Cultura, Ufficio Attività Cinematografiche, coordinamento: G. Buttafava, R. Ellero, H. I. Pilikian, B. L. Zekiyan, p. 107-109.

Shirinyan, *Reflections on the «Sons and Daughters of the Covenant* = Shirinyan M.E., "Reflections on the «Sons and Daughters of the Covenant» in the Armenian Sources, *Revue des Etudes Arméniennes*, n.s., XXVIII (2001-2002), p. 261-285.

"Wallfahrt, Wallfahrtswesen", *Begriff*, in *Theologische Realencyclopädie* (TRE), Walter de Gruyter, Berlin - New York, 2003, vol. 35.

Traina, *Il complesso di Trimalcione* = Traina G., *Il complesso di Trimalcione. Movses Xorenac'i e le origini del pensiero storico armeno*, (Eurasiatica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi di Venezia, 27), Venezia: Casa Editrice Armena, 1991.

ID., *Antique and Hellenistic Elements of Christian Teaching (On the Material of the Comparison of Armenian and Greek and Byzantine Sources)*, Matenadaran – Mashtots Institute of Ancient Manuscripts, Erevan, 2005, there is in the "Epilogue" a short allusion to the question with a promise to deal with it in a separate study, for the breadth of the subject (p. 297-300).

Zekiyan, *The religious quarrels of the 14th century* = Zekiyan B.L., "The religious quarrels of the 14th century preluding to the subsequent divisions and ecclesiological status of the Armenian Church", *Studi sull'Oriente Cristiano*, I (1997), p. 164-180.

Zekiyan, *Die Christianisierung und die Alphabetisierung Armeniens* = Zekiyan B.L., Die Christianisierung und die Alphabetisierung Armeniens als Vorbilder kultureller Inkarnation, besonders im subkaukasischen Gebiet", in *Die Christianisierung des Kaukasus/The Christianisation of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania). Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9.-12. Dezember 1999*", hersg. von Werner Seibt, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2002, p. 189-198.

Zekiyan, *Les colonies arméniennes des origines* = Zekiyan B.L., «Les colonies arméniennes des origines à la fin du XVIIIe siècle», in *Histoire du peuple arménien*, sous la direction de G. Dédéyan, Privat, Toulouse, 2007.

Zekiyan, *L'alphabet arménien* = Zekiyan B.L., "L'alphabet arménien: sa signification et ses fonctions théologique, ethno-idéologique et de modèle culturel", *http://aiea2008paris.free.fr/resumes.htm* in front of Zekiyan, or by direct link: *http://aiea2008paris.free.fr/papers/Zekiyan.pdf*

Zekiyan, *Das Ethnos und die christliche Heilsordnung* = Zekiyan B.L., „Das Ethnos und die christliche Heilsordnung. Überlegungen aufgrund der armenischen Erfahrung für eine Theologie des Ethnos", in Anna Briskina-Müller, Armenuhi Drost-Abgarjan, Axel Meißner (Hg.), *Logos im Dialogos. Auf der Suche nach der Orthodoxie. Gedenkschrift für Hermann Goltz (1946-2010)*, Forum Orthodoxe Theologie (Band 11), LIT Verlag, Münster, 2011, p. 63-74.

Zekiyan, *Ełišê as Witness of the Ecclesiology* = Zekiyan B.L., "Ełišê as Witness of the Ecclesiology of the Early Armenian Church", in *East of Byzantium: Armenia and Syria in the Formative Period. Dumbarton Oaks Symposium 1980*, N.G. Garsoïan, Th.F. Mathews and R.W. Thomson Ed.s, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington D.C., 1980, p. 187-197

Zekiyan, *Quelques observations critiques sur le corpus elisaeanum* = Zekiyan B.L., «Quelques observations critiques sur le *corpus elisaeanum*», in *The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome of His Holiness KAREKIN I Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians,* December 12, 1996, ed. by R.F. Taft, S.J., (OCA, 254), P.I.O., Roma, 1997, p. 115-116 (71-123).

Zekiyan, *"L'esperienza armena di preghiera da Narekatsi* = Zekiyan B.L., "L'esperienza armena di preghiera da Narekatsi a Mechitar. Il problema del rapporto tra la verticalità dell'incontro personale e la dimensione comunitaria nella *pietas* cristiana", in *La spiritualità armena nei secoli X-XII. Atti della I settimana di studio sulla spiritualità armena, Isola di San Lazzaro – Venezia, 3-8 settembre 2002*, Congregazione Armena Mechitarista – Accademia Armena Sancti Lazari, s.l., s.d. [San Lazzaro, Venezia 2004], p. 39-47 (27-63).

Claudia Rapp
University of Vienna and Austrian Academy of Sciences

A "Chrysobull" of Justinian for Saint Catherine's Monastery (Sin. gr. 1889) in the Light of Connections between the Sinai and Constantinople in the 16th Century

A small vignette from a Sinai manuscript seems an appropriate tribute to Zaza Aleksidze, whose extensive research in the library of the Holy Monastery of Saint Catherine has revolutionized our knowledge of medieval Christianity in the Caucasus and beyond. The story to be developed here illustrates the way in which the Sinai connects with other places across wide distances and how the significance of the monastery's foundation by the Emperor Justinian resonates through the ages in the imagination of posterity.[1]

The focus of the following is a supposed charter by the Emperor Justinian with territorial privileges for the monastery. Most of the short text is taken up by the description of how the territory of Patriarchate of Jerusalem was established by allocating to it the jurisdiction over cities that had previously been under the authority of the Patriarch of Antioch and the Patriarch of Alexandria, including the Sinai. It ends with the assertion that the hegoumenos (abbot) of the Sinai is also an archbishop. Indeed, the title of the head of the Monastery is still today 'Hegoumenos and Archbishop of Sinai, Pharan, and Raitho' and his appointment must be confirmed by the Patriarch of Jerusalem.

I came across this text in a post-Byzantine manuscript, Sin. gr. 1889 (Diktyon 60264), during research in the Library of the Holy Monastery of Saint Catherine in February 2020.

Since it is not without historical interest, I offer some general considerations about its origin, followed by a transcription and annotated translation.

---

[1] It is a pleasant duty to acknowledge my debt of gratitude to the Holy Monastery of Saint Catherine in the Sinai, and especially to its librarian, Father Justin Sinaites, for the permission to work on this manuscript. Adrian Marinescu has generously read and commented on an earlier version and saved me from many errors. I am also grateful to the following for their assistance and advice in the preparation of this article: Maria-Lucia Goiana, Andreas Külzer, Ilias Nesseris, Cosimo Paravano and Giulia Rossetto.
Research for this article was funded by the FWF Wittgenstein-Award Project Z288-G25 'Mobility, Microstructures and Personal Agency.'

Sin. gr. 1889

Sin. gr. 1889 and its content are described in detail by Benesevic.[1] It is a paper manuscript with a total of 320 folios, copied by multiple hands. An entry by a later hand on folio 7r affirms that it was in the possession of the hierodiakonos Isaias, whom I have not been able to identify. The place of copying is unknown, and there is no hint of a donor or an addressee. The combination of texts in the manuscript suggests that it was intended as a reference work for a high-ranking cleric as it offers a wide range of information of relevance to ecclesiastical administration. It contains, *inter alia*, a large number of texts of historical or theological relevance regarding the Church in Rome and the organization of churches under the authority of the Patriarch in Constantinople, including a list of the rank order of patriarchal, metropolitan and archepiscopal sees (fol. 289v-290v).[2]

Of particular interest is the list of the Patriarchs of Constantinople (fol. 278r-280v) as it offers valuable chronological detail. It bears the title 'The Patriarchs of Constantinople New Rome that held the patriarchal see, from the beginning until today, being the year 7080, the 15th indiction, the month of May.' The list ends with the accession of Jeremias, 'in the year 7080, on Monday, 5 May', adding that he celebrated the liturgy in this function for the first time on the feast of the Ascension, 15 May.[3] This corresponds to the year 1572, which is also written on folio 314r, but in lighter ink than the main text. On the basis of this information, Benesevic in his catalog indicates the year 1572 as the date of copying, but strictly speaking that date is only a *terminus post quem*. It is not known how much time after 15 May 1572 passed until the codex (or its parts) were copied, although it seems safe enough to assume that this was done within the timespan of the next few decades.

Jeremias II Tranos, the Patriarch of Constantinople last mentioned on this list, is a key figure in our inquiry. It was during his Patriarchate that the short charter that will be discussed below first appears as a full text, although there may have been references to it in earlier decades. Jeremias II Tranos is considered 'l'une des plus brilliantes figures du patriarchat oecuménique pendant la Turcocratie.'[4] He became Patriarch on 5 May 1572 and held the see three times, from 1572 to 1579, from 1580 to 1584, and from 1587 to 1595. He was one of the more remarkable Patriarchs of the late sixteenth century: he attempted internal reforms, was sought out by Lutheran

[1] Benesevic 1965: p. 252-261.
[2] Darrouzès 1981: p. 442, mentions our manuscript, but does not make use of it in his editions.
[3] Benesevic 1965: p. 259-260.
[4] Hannick, Todt 2002: p. 553.

theologians from Tübingen for theological dialogue, and acknowledged the establishment of the Orthodox Patriarchate in Moscow.[1]

In search of further evidence for close connections between the Sinai and Constantinople in the late 16th century, one might seek out other manuscripts now in the Sinai collection that were copied while Jeremias II Tranos held the Patriarchal see. But the results of such a search are rather meagre:[2]

Sin. gr. 268 (Diktyon 58643), Epistle and Gospel Lectionary, copied 1572

Sin. gr. 2045 (Diktyon 60420), Euchologion, copied 1572

Sin. gr. 1602 (Diktyon 59977), John Klimakos, Ephrem Graecus, with two colophons of 1573 and 1574, respectively

Sin. gr. 2133 (Diktyon 60508), Psalter, copied 1575-1576

Sin. gr. 317 (Diktyon 58692), Theodore Prodromos, *Hermeneia kanonon*, copied 1578

Sin. gr. 1161 (Diktyon 59536), Philotheos Kokkinos, copied 1579

Sin. gr. 118 (Diktyon 58493), Psalms, copied 1580

Sin. Gr. 2026 (Diktyon 60401), Hebdomadarion, copied 1580

Sin. gr. 1143 (Diktyon 59518), Maximos Margounios, *Contra Latinos*, dedication 1583

Sin. gr. 2025 (Diktyon 60400), Euchologion, copied 1590

Sin. gr. 1816 (Diktyon 60191), John Chrysostom, copied 1592

Sin. gr. 2111 (Diktyon 60486), Liturgies, copied 1593/4

The only manuscript of potential relevance is Sin. gr. 1143, an autograph copy of Maximos Margounios, who dedicated his work *Against the Latins* to Patriarch Jeremias II Tranos in the year 1583.[3] Maximos Margounios (ca. 1549 to 1602), originally from Crete, was a well-known and prolific copyist. He copied manuscripts of philosophical and theological content in Venice and Constantinople and is also known as an author.[4] Margounios' learning was greatly valued by Patriarch Jeremias II Tranos who twice invited him, without success, to become the head of the Patriarchal School in Constantinople. Of his extensive private library, Margounios bequeathed many Greek manuscripts to the Metochion of Saint Catherine in Crete, and some manuscripts directly to Saint Catherine in the Sinai. It is not known at what time Sin. gr. 1143 reached

[1] Of the extensive bibliography, I have consulted the following: Hannick, Todt 2002: pp. 551-615; Stiernon 2000: 995-1001; Tsirpanlis 1985: p. 155-174; Runciman 1968: p. 200, 247-256, 330-332; Petit 1924, col. 886-894; Gedeon 2016: p. 523-514; Sathas 1979.

[2] The following is based on Husmann 1978: p. 164-165, supplemented by information from the Pinakes Database (https://pinakes.irht.cnrs.fr) where further bibliography can be found.

[3] Husmann 1978: p. 163.

[4] Vogel, Gardthausen 1966: p. 285-286. See also Geanakoplos 1966: p. 165-193 (Chapter Six: An Overlooked Post- Byzantine Plan for Religious Union with Rome: Maximos Margounios the Cretan Humanist-Bishop and his Latin Library bequeathed to Mt. Athos).

the Sinai, and where it had been before. But the history of the text it contains and its author speaks to the manifold connections between the Sinai and Constantinople, even if as in the case of Sin. gr. 1143-this involved the intermediary location of Crete.

The manuscript at the center of our study, Sin. gr. 1889 contains two short texts associated with the Emperor Justinian.[1] I call them Chrysobull A, which will be treated below in detail, and Chrysobull B, which offers some material of tangential interest:

Fol. 299r-299v Chrysobull A. Title: Τοῦ Σινᾶ χρυσόβουλον τοῦ ἀοιδίμου βασιλέως Ἰουστινιανοῦ ὃ ἐδωρήσατο εἰς ἡγούμενον. Inc. Σὺν θεῷ ἁγίῳ τακτικὸν ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ κωδικίου

Fol. 299v short list of the episcopal sees in Bulgaria. Title: Αἱ ὑποκείμεναι ἐπισκοπαὶ τῷ θρόνῳ τῆς Βουλγαρίας. Inc. Πρῶτον ἡ Καστορία

Fol. 229v-300r Chrysobull B. Title: Χρυσόβουλον τοῦ ἀοιδίμου βασιλέως ᾽Ιουστινιανοῦ ὃ ἐδωρήσατο εἰς τὸν τοῦ Σινᾶ ὄρους ἡγούμενον. Inc. Εἰ δὲ καὶ ἀνδράσι τῶν περιδεξίοις εἰς ὑπηρεσίαν τῶν βασιλέων ἀρχόντων

SOME REMARKS ON CHRYSOBULL B

Chrysobull B has the title *Chrysobull of the venerable emperor Justinian which he granted to the hegoumenos of Mount Sinai.* Needless to say, this supposed chrysobull (later in the text, it is called a πρόσταγμα) is not a historic document by the Emperor Justinian, but a fabrication of a later date, perhaps of the Palaiologan period. In it, the emperor expresses his highest regard for Mount Sinai as a sacred space in response to a petition by the metropolitan of Ptolemais, and grants privileges of honor in clothing and seating order to the head of the Sinai who should be ranked third among the Patriarchs.

The text of Chrysobull B is well attested and frequently mentioned in the scholarly treatments of the history of the Sinai, where it is sometimes also referred to as a *Novella* of Justinian.[2] Some editions of the text, however, label it as a *Horismos* and attribute it to the Emperor Michael Palaiologos.[3] The most recent edition of Chrysobull B (CPG 6889) is in the context of genuine Justinianic pronouncements transmitted

[1] See also the digital reproductions of the microfilms taken in 1952 on the Library of Congress website: https://www.loc.gov/resource/amedmonastery.00279383266-ms/?sp=308 (accessed 22.09.2020).
[2] Kontogiannes 1987: p. 28-29, with extensive further bibliography and references to earlier editions.
[3] PG 161, col. 140-141. See also K. Amantos, Σύντομος ἱστορία τῆς ἱερᾶς μονῆς τοῦ Σινᾶ (Thessaloniki, 1953), p. 43.

outside the Corpus Iuris Civilis in an edition by Amelotti and Migliardi Zingale, who also list further manuscripts that contain it, but without indicating its publication history.[1] The manuscript transmission and publication history of Chrysobull B is complex and would merit further detailed investigation. It would be especially interesting to know in what contexts, apart from Sin. gr. 1889, it appears in conjunction with our Chrysobull A.

CHRYSOBULL A: HISTORICAL BACKGROUND

Chrysobull A addresses two issues: the establishment of the Patriarchate of Jerusalem and its dependent territories, including the Sinai, and the ecclesiastical rank of the hegoumenos of the monastery in the Sinai as archbishop. The association of the Sinai with the Patriarchate of Jerusalem and the status of the monastery's head were so important that they must have been, at least in the view of the authors and readers of this text, associated with none other than the founder of the monastery himself, Emperor Justinian (r. 527-565). In reality, however, the former issue was settled in the fifth century, while the latter was addressed explicitly in the late seventh and again in the late 16th century.

It was at the Council of Chalcedon that the Patriarchate of Jerusalem was established, with jurisdiction over a number of bishoprics that had previously belonged to the sees of Antioch and Alexandria. At the session on 26 October 451, it was settled that Antioch was to have jurisdiction over the provinces of Phoenicia I and II and Arabia, while Jerusalem was to have jurisdiction over Palaestina I, II and III.[2] In 681, the episcopal see of Pharan was transferred to Mount Sinai and the hegoumenos of the monastery became its bishop, with extended authority over the entire peninsula. The earliest known bishop of the Sinai was Constantine, who is known from the subscription list of the Council of Constantinople in 689.[3] The Patriarchate of Constantinople recognized its autonomous status in 1575, and reaffirmed it in 1782. Still

[1] Amelotti, Migliardi Zingale, 1977: p. 197-202 (edition by G. Cavallo). The (anonymous) reviewer of this publication casts serious doubts on the Justinianic authorship of Chrysobull B: *Revue des* études *byzantines* 36 (1978), 295–296.

[2] This session is number seven according to the Latin Acts, but number eight in the Greek edition. *Concilium Universale Chalcedonense*, Actio VIII, ed. Schwartz 1935: p. 362-366. For an introduction and English translation, see *The Acts of the Council of Chalcedon,* p. 244-249. For a detailed history of the territorial administration of the see of Antioch, including bishops' lists up to 553, see Devreesse 1945: p. 119-141. For a history of Christianity in Antioch in its regional context, see Todt, Vest, *Syria*, p. 289-447. See also Nau 1909: p. 209-217, and the detailed list of episcopal sees under the authority of Jerusalem in Abel 1967: p. 199-206.

[3] Gregoriades 1875: p. 172.

today, the involvement of the Patriarch of Jerusalem is limited to the ordination of new archbishops for the Sinai and being remembered in the liturgy.[1]

CHRYSOBULL A: TEXTUAL HISTORY

What then is the origin and the *raison d'être* of Chrysobull A? If the date of our Sinaiticus is any guide, its content must have been of relevance in the late 16th century. In fact, I would like to suggest that the appearance of Chrysobull A in Sin. gr. 1889 and also Sin. gr. 1609 (on which more below) is the result of a decades-long process.

The independent circulation of this short text, I would like to submit, is secondary. It has its origin as an excerpt from a longer *Synodikon Gramma*, i.e. a Synodal Letter by the Standing Synod (*synodos endêmousa*) under Patriarch Jeremias II Tranos in the year 1575. This lengthy document with the title Ἱερεμίου τοῦ Β΄ Γράμμα συνοδικὸν περὶ τῶν προνομίων τοῦ Σινᾶ (1575), was reproduced by Delikanes based on Codex A.453 in the Ecumenical Patriarchate of Constantinople.[2] It relates the decision of the Endemousa (Standing) Synod of the Great Church in Constantinople to reinstate the bishopric in the Sinai and reaffirms its placement under the authority of the Patriarchate of Jerusalem. In this context, earlier legal precedent is quoted from a *Novella* of Justinian and from a *Taktikon*. This *Synodikon Gramma* is also found in other Sinai manuscripts. I know of two, but there may be others: Sin. gr. 1609 (Diktyon 59984, of the 16th century, discussed again below), fol. 642r-644v, and Sin. gr. 1787 (Diktyon 60162, of the 16th to 17th century), fol. 335r-336v.

The background to this Synodal Letter is relevant: the ecclesiastical status of the Sinai was a contested issue in the second half of the 16th century.[3] In 1547, after a scandal at the monastery, its hegoumenos Makarios IX was deposed and the bishopric of the Sinai was dissolved. In the subsequent decades, the monks and their leaders sought to have the *status quo* reinstated by enlisting a broad basis of support that not only included the Patriarchs of Alexandria and Jerusalem, but also the monastery's metochion in Cairo, and even mobilized its connections in the Balkans, including the Archbishopric of Ohrid.[4] The *Synodikon Gramma* explains that the legal rulings of

[1] I am basing myself here on Fedalto 2006: p. 427.

[2] Delikanes 1904: p. 332-333. It has not been possible to obtain further information on this manuscript that Delikanes must have encountered in the Patriarchal Archeiophylakeion.

[3] Gregoriades 1875: p. 173-180; Kontogiannes 1987: p. 45-50 (with a full quotation of the text from Delikanes 1904); Amantos 1953: p. 50-51.

[4] For this episode, see Kontogiannes 1987: p. 42-45. Also of relevance is a *Proskynetarion* published in 1710 in Târgoviște by Metropolitan Antim Ivireanul, one of several *Proskynetaria* that were published in the 18th and 19th century and have been analyzed and partially quoted in the richly documented study by Marinescu 2009: p. 438-440. On Antim Ivireanul and his writings, see also Marinescu 2001a: p. 289-303. An earlier study by the same author gives a summary of the events in English: Marinescu 2001b: p. 273 and p. 285.

Justinian were first brought into play by Dionysios, who was Patriarch of Constantinople for a few months in 1537 and again from 1546 to 1556, and by Germanos, Patriarch of Jerusalem from 1534 to 1579.

Taken together, these chronological indications narrow down the timeframe when Justinian's privileges were first referred to: between 1547 and 1555. In the *Synodikon Gramma* of 1575, they are for the first time cited in full, and in this context it is made clear that they come from two different sources, a *Novella* of Justinian (*Neara*) and a *Taktikon*.

Not much later, an excerpt of the *Synodikon Gramma* must have been produced that contained only the relevant quotations from Justinian, without the connecting passages in between. This was then circulated independently, in the form of Chrysobull A.

In addition to our manuscript (Sin. gr. 1889), it also appears in Sin. gr. 1609, fol. 533 rv. Here, the text begins straight away, without the explanatory reference to a chrysobull: Σὺν θεῷ ἁγίῳ τακτικὸν ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ κωδικίου.[1] The same manuscript also contains the *Synodikon Gramma* on fol. 642r-644r, where the same words are mentioned within a more extended context. Sin. gr. 1609 is dated by Benesevic to the 15th century, and in the Pinakes Database to the 15th and 16th centuries. However, in view of our present findings, a date in the late 16th or perhaps even early 17th century seems more likely, since the manuscript also contains a Synodal Letter of the Council of Jerusalem in 1599 (fol. 644v-646r).[2]

Sin. gr. 1889 goes one (anachronistic) step further than Sin. gr. 1609. Whereas the title of Justinian's privilege in the latter manuscript is merely given as *Taktikon*, in Sin. gr. 1889, it is elevated to a chrysobull: Τοῦ Σινᾶ χρυσόβουλον τοῦ ἀοιδίμου βασιλέως Ἰουστινιανοῦ ὃ ἐδωρήσατο εἰς ἡγούμενον. This term for a particular form of granting imperial privileges, accompanied by the golden seal of the emperor, only came into use in the late ninth century.[3]

It is to be hoped that other versions of this short text will come to light that will offer further clarification of its origin and subsequent use.[4] In any case, the history that has been suggested here would further confirm the ease and rapidity of the flow of information between Constantinople and the Sinai in the 16th century.

[1] Benesevic 1965, gives a transcription of Chrysobull A based on Sin. gr. 1609, p. 100-101.
[2] These last two works are written in a different hand from fol. 533rv.
[3] Dölger, Karayannopoulos 1964, p.117. See also Müller 2008.
[4] The discussion of the various *Notitiae episcopatum* by Nau 1909 makes it clear that in the later manuscript traditions, these to be associated with the reign of Justinian and the Patriarchate of Anastasius I of Antioch.

CHRYSOBULL A: EDITION

For the sake of easier legibility, I have adjusted the capitalization, accentuation and punctuation marks. Additions to the text on the basis of the 1575 *Synodikon gramma* are printed in italics.[1] Textual variants of the Benesevic edition of Sin. gr. 1609 are mentioned in the footnotes.

Sin. gr. 1889, fol. 299r-299v

Τοῦ Σινᾶ χρυσόβουλον τοῦ ἀοιδίμου βασιλέως Ἰουστινιανοῦ ὃ ἐδωρήσατο εἰς ἡγούμενον[2]

Σὺν Θεῷ ἁγίῳ τακτικὸν ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ[3] κωδικίου

᾽Επὶ Ἀναστασίου πατριάρχου θεουπόλεως μεγάλης Ἀντιοχείας, τὰ σκῆπτρα Ῥωμαίων ἰθύνοντος τοῦ μεγάλου Ἰουστινιανοῦ, ὅτε τὰ Ἱεροσόλυμα ἐτιμήθη εἰς πατριαρχεῖον[4], τοῦ ϛμβ‘ ἔτους,

Συνελθόντων συνοδικῶς τοῦ Κωνσταντινουπόλεως, τοῦ Ἀλεξανδρείας[5] καὶ τοῦ Ἀντιοχείας κατὰ μῆναν αὐγούστον ἰνδικτιῶνος γ‘ καὶ θεσπισάντων[6] ἀρᾷ ὑποκεῖσθαι τὸν τολμήσαντα[7] παραθραῦσαι ἢ παρασαλεῦσαι τὸ τοιοῦτον θέσπισμα[8]. καὶ δέδωκεν ὁ μὲν Ἀντιοχείας ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων μητροπόλεων τῷ ἑαυτοῦ θρόνῳ δύο· τὴν τῆς Καισαρείας[9] τῆς Παλαιστίνης καὶ τὴν τῆς Σκυθοπόλεως. ἀπέσπασε δὲ καὶ ἀπὸ τῆς μητροπόλεως Τύρου τὴν Πορφυρούπολιν, καὶ ἔθεντο σύνορον τὸν ποταμὸν τὸν ἀναμέσον Πτολεμαίδος καὶ τοῦ Καρμηλίου[10] ὄρους καὶ ἕως τοῦ ὄρους Ζαβουλών, ὡσαύτως καὶ ἀπὸ τῆς μητροπόλεως Βόστρας τῆς Αὐσίτιδος ἐπισκοπὰς τέσσαρας·

τὴν Γαδείρων[11], τὴν Καπετωλιάδος[12], τὴν Ἀβίλλης καὶ τὴν Γάβας.[13] καὶ ἀφιέρωσε ταύτας εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ἔθεντο σύνορον ἕως τῆς Αὐσίτιδος χώρας· ὁ τ᾽ Ἀλεξανδρείας ἔδωκε καὶ αὐτὸς ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων αὐτοῦ μητροπόλεων τὴν Βόστραν τῆς Ἀραβίας,[14] *καὶ τὴν Πέτραν, καὶ ἐπισκοπὰς ἕξ, τὴν Γάζαν,*[15] τὴν Ἀσκάλονος, τὴν ᾽Ελευθερούπολιν, τὴν Φαρὰν, τὴν Αἰλίαν καὶ τὸ Σινᾶ ὄρος. ἠσφάλισαντο δὲ τὸν θρόνον τοῦ Σινᾶ ὄρους, ἵνα μηδεὶς καθίσει ἐπ᾽αὐτῷ, καὶ ἐποίησαν σύνορον ἕως τῆς ᾽Ερυθρᾶς Θαλάσσης· καὶ *ταῦτα μὲν ἡ Νεαρά. ἐν δὲ τῷ Τακτικῷ ἔχει οὕτως*·[16] ὁ δὲ τοῦ Σινᾶ ὄρους ἀρχιεπίσκοπος[17] [299v] οὗτος ἐστὶ καὶ ἡγούμενος καὶ ἐπίσκοπος.[18]

---

[1] Delikanes 1904: p. 332-333. [2] Τοῦ Σινᾶ χρυσόβουλον τοῦ ἀοιδίμου βασιλέως Ἰουστινιανοῦ ὃ ἐδωρήσατο εἰς ἡγούμενον: deest Sin. gr. 1609. [3] παλλαιοῦ cod. [4] Πατριαρχίον cod. [5] Ἀλεξανδρεία cod. [6] θεσπεισάντων cod. [7] τολμίσαντα cod. [8] θείπισμα cod. [9] Κεσαρείας cod. [10] Καρμιλίου cod. [11] Γαδήρων cod. [12] Καπετολιάδος cod. [13] Γάβα cod. [14] Ἀρραβίας cod. [15] καὶ τὴν Πέτραν, καὶ ἐπισκοπὰς ἕξ, τὴν Γάζαν Delikanes: καὶ τὴν πέραν τῆς Γάζης cod [16] καὶ ταῦτα μὲν ἡ Νεαρά. ἐν δὲ τῷ Τακτικῷ ἔχει οὕτως Delikanes: om. cod. [17] ἀρχιεπίσκοπος deest Delikanes; ἐπίσκοπος, corr. ἀρχιεπίσκοπος Sin. gr. 1609. [18] τὸ κοράκον τὸ ἀδελ τὸ οὐ ἀζηλοῦν add. cod.

CHRYSOBULL A: TRANSLATION

Chrysobull for the Sinai of the venerable Emperor Justinian which he granted to the hegoumenos

Taktikon with (the help of) Holy God, from an ancient codex.

At the time of Anastasios, Patriarch of great Antioch,[1] the city of God, while Justinian the Great held the reins of the Rhomaioi, when Jerusalem was honored with the status of a patriarchal see, in the year 6042.[2]

There gathered at a synod (the holders of the sees) of Constantinople, of Alexandria and of Antioch, in the month of August in the third indiction, and they made a decree that anyone who dares to violate or disregard this decree should be subject to punishment.

And the (holder of the see of) Antioch gave two from the metropoleis under the authority of his see: Caesarea in Palestine and Scythopolis.[3]

And from the metropolis of Tyros,[4] he diverted Porphyropolis.[5] And they placed as a boundary the river that runs between Ptolemais[6] and Mount Carmel and as far as Mount Zaboulon.[7]

---

[1] Anastasius I was Patriarch of Antioch from 559 to 570 and from 593 to 599: Janin 1914: col. 1460; Todt, Vest 2014: p. 320-322. Justinian I was emperor from 527 to 565.

[2] The month of August in the year 6042 of the Byzantine era corresponds to the 534 CE, which is the 12th indiction (not the third, as stated in the text further below). Grumel 1958: p. 245, cf. p. 128.

[3] This statement is puzzling: Caesarea was the provincial capital of Palaestina Prima, and thus also the principal episcopal see until 451, when it took second place after Jerusalem became the seat of the Patriarchate. Scythopolis was the provincial capital of Palaestina Secunda, and thus the seat of a metropolitan. Like Caesarea, it had never been under the authority of the Patriarch of Antioch. For the history of the ecclesiastical sees that are mentioned in Chrysobull A, see Fedalto 1988.

[4] At the Council of Chalcedon, Tyrus was recognized as the metropolitan see of the province Phoenicia Prima in the Patriarchate of Antioch.

[5] The toponym Porphyreon may refer to either a location in northern Phoenicia or to a location near Haifa coastal village known as Porphyropolis (or Porphyreon): Tsafrir et al. 1994, p. 204. The latter was initially a suffragan bishopric in the province of Phoenicia Prima in the Patriarchate of Antioch, but in the 13th century was placed under the authority of Caesarea in Palaestina Prima, and thus under the authority of the Patriarch of Jerusalem.

[6] Ptolemais was also known as Acre, Akron. The river that forms the boundary between Ptolemais was probably the ancient Pacida (today Qishon).

[7] Chabulon (Zabulon, Zabylon) was a village in the Galilee, on the eastern border of the territory of Ptolemais, and an episcopal see since the fourth century: Tsafrir et al, *Iudaea*, p. 102-103.

In the same way, they (diverted) from the metropolis of Bostra of Ausitis[1] four bishoprics: Gadara,[2] Capitolias,[3] Abila,[4] and Gaba.[5]

And the (holder of the see of) Antioch gave those to Jerusalem,[6] and they established the boundary as far as the region of Ausitis.

The (holder of the see of) Alexandria also gave from the metropoleis under his authority Bostra of Arabia,[7] *Petra, and six episcopal sees: Gaza,*[8] Ascalon,[9] Eleutheroupolis,[10] Pharan,[11] Aila[12] and Mount Sinai.

They made a firm decision about the (archiepiscopal) see of Mount Sinai, that nobody should hold it,[13] and they made a boundary until the Red Sea. *So much for the Novella (of Justinian). In the Taktikon is written the following:*

But the archbishop of Mount Sinai is both hegoumenos and bishop.

---

[1] Ausitis, also known as Ous, is the Biblical region of origin of Job and mentioned as such in Eusebius, *Onomastikon* 142.3-4 (ed. Klostermann 1966: p. 142) and Egeria, *Peregrinatio* 13.1-2 (ed. Maraval 1982: p. 182-183, with commentary in footnote 1) who places it in the border region between Idumaea and Arabia. Its exact location is unclear.

[2] Intended here, as suggested by the context, is Gadara in the Decapolis (not Gadara in Palaestina Prima), which was a suffragan bishopric in the province of Palaestina Secunda, and thus under the authority of the metropolitan of Scythopolis in the Patriarchate of Jerusalem.

[3] Capitolias was a suffragan bishopric in the province of Palaestina Secunda, and thus under the authority of the metropolitan of Scythopolis in the Patriarchate of Jerusalem.

[4] Abila was a suffragan bishopric in the province of Palaestina Secunda, and thus under the authority of the metropolitan of Scythopolis in the Patriarchate of Jerusalem.

[5] Gaba Philippi (also kown as Gabae) was a suffragan bishopric in the province of Palaestina Secunda, and thus under the authority of the metropolitan of Scythopolis in the Patriarchate of Jerusalem.

[6] Jerusalem was established as a Patriarchate at the Council of Chalcedon in 451. It had 59 episcopal sees, some of which are mentioned in our text, distributed across the provinces of Palaestina Prima, Palaestina Secunda and Palaestina Tertia: Vailhé 1899: p. 54-57; revised and updated as Vailhé 1910.

[7] Bostra was the metropolitan see of the province Arabia, under the Patriarchate of Antioch.

[8] Gaza was a suffragan bishopric in the province of Palaestina Prima with its metropolitan see in Caesarea, since 451 under the Patriarchate of Jerusalem.

[9] Ascalon was a suffragan bishopric in the province of Palaestina Prima with its metropolitan see in Caesarea, since 451 under the Patriarchate of Jerusalem.

[10] Eleutheropolis was a suffragan bishopric in the province of Palaestina Prima with its metropolitan see in Caesarea, since 451 under the Patriarchate of Jerusalem.

[11] Pharan was a suffragan bishopric in the province of Palaestina Tertia with its metropolitan see in Petra, since 451 under the Patriarchate of Jerusalem.

[12] Aila was a suffragan bishopric in the province of Palaestina Tertia with its metropolitan see in Petra, since 451 under the Patriarchate of Jerusalem.

[13] I interpret this sentence to mean that nobody who is not the hegoumenos of the monastery should hold the see of Sinai. In other words, the primary appointment is that of the hegoumenos who is, as the following sentence affirms, also recognized as archbishop.

CONCLUSIONS

The regulations contained in Chrysobull A are of vital importance to the Patriarchal see of Jerusalem and to the Monastery of Saint Catherine in the Sinai. To what degree these words really reflect Justinianic legislation must remain an open question. It would be surprising if such important regulations left no trace for a whole millennium until they surface in the 16th century. What seems more likely is that, in the context of the contested status of the Sinai Monastery in the 16th-century, these regulations were conveniently 'discovered' and given the greatest possible authentification by their attribution to none other than the founder of the monastery himself. They are first referred to between 1547 and 1555, and quoted in full in 1575, in the context of discussions held in Constantinople. Their significance for the Sinai monastery was such that they subsequently circulated in excerpted form, as an independent text, probably as the result of efforts by people associated with the Sinai.

Our investigation into Chrysobull A and its history can thus serve as an illustration of the effective flow of information in the second half of the 16th century between Constantinople and the Sinai, with Jerusalem as an intermediary point. It underlines the importance attributed to historical precedent for the affirmation of a desired state of affairs, and it is testament to the creativity of the learned men who were able to make this happen.

BIBLIOGRAPHY

The Acts of the Council of Chalcedon = *The Acts of the Council of Chalcedon*, vol. 2, trans. and annot. R. Price and M. Gaddis, Translated Texts for Historians 45 (Liverpool, 2005).

Abel 1967 = Abel F.-M., *Géographie de la Palestine*, vol. 2 (Paris, 1938, repr. Paris, 1967).

Amelotti, Migliardi Zingale 1977 = Amelotti M., Migliardi Zingale L., *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*, Legum Iustiniani imperatoris vocabularium, Subsidia III (Milan, 1977) (edition by G. Cavallo).

Amantos 1953 = Amantos K., Σύντομος ἱστορία τῆς ἱερᾶς μονῆς τοῦ Σινᾶ (Thessaloniki, 1953).

Benesevic 1965 = Benesevic V., *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum qui in monasterio Sanctae Catharinae in Monte Sina asservantur*, vol. 3 (St. Petersburg, 1917, repr. Hildesheim, 1965).

Darrouzès 1981 = Darrouzès J., *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae* (Paris, 1981).

Delikanes 1904 = Delikanes K., Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ πατριαρχικοῦ ἀρχειοφυλακείου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα τὰ ἀφορῶντα εἰς τὰς σχέσεις τοῦ Οἰκουμενικοῦ

Πατριαρχείου πρὸς τὰς ἐκκλησίας ᾽Αλεξανδρείας, ᾽Αντιοχείας, Ἱεροσολύμων καὶ Κύπρου (1574-1863) (Constantinople, 1904).

Devreesse 1945 = Devreesse R., *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête Arabe* (Paris, 1945).

Dölger, Karayannopoulos 1968 = Dölger F., Karayannopoulos J., *Byzantinische Urkundenlehre: Die Kaiserurkunden*, Handbuch der Altertumswissenschaft 3/1/1 (Munich, 1968).

Fedalto 1988 = Fedalto G., *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, vol 2: Patriarchatus Alexandrinus, Hierosolymitanus (Padua, 1988).

Fedalto 2006 = Fedalto G., *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, vol 3: Supplementum (Padua, 2006).

Geanakoplos 1966 = Geanakoplos D. J., *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance* (Oxford, 1966).

Gedeon 2016 = Gedeon M. I., Πατριαρχικοὶ Πίνακες. Εἰδήσεις ἱστορικαὶ βιογραφικαὶ περὶ τῶν Πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ ᾽Ανδρέου τοῦ Πρωτοκλήτου μέχρις ᾽Ιωακεὶμ Γ᾽ τοῦ ἀπὸ Θεσσαλονίκης *36-1884* (Constantinople, 1885-1890, repr. Athens 2016).

Gregoriades 1875 = Gregoriades P., Ἡ ἱερὰ μονὴ του Σινα (Jerusalem, 1875).

Grumel 1958 = Grumel V., *La chronologie* (Paris, 1958).

Hannick-Todt 2002 = Hannick Ch., Todt K.-P., 'Jérémie II Tranos,' *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. 2, ed. C. G. Conticello, V. Conticello (Turnhout, 2002), 551-615.

Husmann 1978 = Husmann H., ‚Die datierten griechischen Sinai-Handschriften des 9. bis 16. Jahrhunderts, Herkunft und Schreiber,' *Ostkirchliche Studien* 27 (1978), 143-168.

Janin 1914 = Janin R., 'Anastase,' *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, vol. 2 (Paris, 1914), col. 1460.

Klostermann 1966 = Klostermann E., *Eusebius. Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen* (Leipzig, 1904, repr. Hildesheim, 1966).

Kontogiannes 1987 = Kontogiannes S. D., Τὸ Σιναϊτικὸν ζήτημα (ιστ'-ιθ' αἰ.) (Athens, 1987).

Maraval 1982 = Maraval P., Égérie, *Journal de voyage*, Sources chrétiennes 296 (Paris, 1982).

Marinescu 2001a = A. Marinescu, 'Aspecte ale legăturilor Sfântului Antim Ivireanul cu Sinaiul,' *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă "Patriarhul Justinian"*, anul universitar 2000-2001 (Bucharest, 2001).

Marinescu 2001b = Marinescu A., 'The Hierarch's Catalogue of Monastery of St. Catherine in Mount Sinai,' Études *byzantines et post- byzantines* 4 (2001), 267-289.

Marinescu 2009 = Marinescu A., *Mănăstirea Sf. Ecaterina de la Muntele Sinai* și *legăturile ei cu* Țările *Române* (Bucharest, 2009).

Müller 2008: Müller A. E., ‚Imperial Chrysobulls,' *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, ed. E. Jeffreys, J. Haldon, R. Cormack (Oxford, 2008), 129-135.

Nau 1909 = Nau F., 'Les suffragants d'Antioche au milieu du VIe siècle,' *Revue de l'Orient chrétien* 14 (1909), 209-217.

Petit 1924 = Petit L., 'Jérémie II Tranos,' *Dictionnaire de théologie catholique* 8/2 (Paris, 1924), col. 886-894.

Runciman 1968 = Runciman S., *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence* (Cambridge, 1968).

Stiernon 2000 = Stiernon D., 'Jérémie II Tranos,' *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 27 (Paris, 2000), 995-1001.

Sathas 1979 = Sathas K. N., Βιογραφικὸν σχεδίασμα περὶ τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίου Β΄ (1572-1594) (Athens, 1870, repr. Thessaloniki, 1979).

Schwartz 1935 = Schwartz E., *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II/1/3 (Berlin and Leipzig, 1935).

Todt-Vest 2014 = Todt K.-P., Vest B. A., *Syria*, Tabula Imperii Byzantini 15/1 (Vienna, 2014).

Tsirpanlis 1985 = Tsirpanlis C. N., 'A Prosopography of Jeremias Tranos (1536-1595) and his Place in the History of the Eastern Church,' *The Patristic and Byzantine Review* 4/3 (1985), 155-174.

Tsafrir et al 1998 = Tsafrir, Y., Di Segni L., Green J., *Iudaea, Palaestina: Eretz Israel in the Hellenistic, Roman, and Byzantine Periods. Maps and Gazetteer,* Tabula Imperii Romani (Jerusalem, 1994).

Vailhé 1899 = S. Vailhé, 'L'érection du Patriarcat de Jérusalem, 451,' *Revue de l'Orient chrétien* 4 (1899), 44-57.

Vailhé 1910 = Vailhé S., 'Formation du Patriarcat de Jérusalem,' *Échos d'Orient* 13/85 (1910), 325-336.

Vogel-Gardthausen 1966 = Vogel M., Gardthausen V., *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance* (Leipzig, 1909, repr. Hildesheim, 1966).

Lela Aleksidze
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

ARE WE, AS ACTORS ON THE STAGE, STILL FREE? PLOTINUS' ENNEAD ON THE PROVIDENCE III 2 (47)

Introduction

One of the most fascinating images in Plotinus' philosophy is a theatre and a stage interpreted as symbols of the physical cosmos and our earthly life. The analogy of life as a play on the stage in a theatre is designed and discussed by Plotinus in the Ennead III 2 (47: "On the Providence, part 1"), 11; 15-18.[1] In this treatise, Plotinus compares the world with a stage and us, people, with actors. According to Plotinus, our earthly life is like a play in a theatre and actors with their parts are like us, people, with our duties and destiny in the world. For Plotinus, a stage is a symbol of the corporeal universe, i.e. of the world perceived by senses. At the same time, it is an image (*eikon*) and reflection of the intelligible world. It is not as perfect and as *one* as the noetic cosmos, and is characterized by the richness of shapes, plurality, variety, opposition and all kind of differences. Thus, a theater has a function of a mediator between the divine, intelligible world (in which we, too, participate with the 'higher' aspects of our soul), on the one hand, and an earthly life here, 'below' (in which we also take part with the 'lower' parts of our soul and body), although it represents more the earthly life than the noetic world. A stage is an image of the 'place', area, where the supreme providence – the highest, divine *pronoia* takes its shape and develops as fate (which is a 'lower' kind of providence) in the spatial and historical dimensions of the physical world, burdened by various accidental events, different kinds of causation, necessity, our free or inevitable actions, conditions etc.

Thus, a theater and a stage are the symbols of the physical cosmos, and actors represent our earthly life in it. The stage is a 'topological' center and place, where the main 'branches' of Plotinus' philosophy such as ontology, cosmology, psychology, and anthropology are concentrated, crossing each other and revealing their interrelationship as a result of the projection of the rational formative principle *(logos:* translation of

[1] For the detailed analysis of the image of theatre in Plotinus, with an indication of other primary sources and secondary literature, see Charrue, *Néoplatonisme*, p. 208-220.

I would like to thank Lasha Matiashvili for his help.

this concept in this context by A.H. Armstrong) in our world. The actors on the stage are agents who contribute to the realization and manifestation of the divine providence in the form of fate in the material cosmos.

The analogy of life as a play on a stage causes a number of questions, encouraging us to analyze in the context of Plotinus' understanding of a theatre his theory of human freedom, his thoughts about the relationship between providence and fate (correspondingly, between the intelligible and the sensible worlds), and, the last but not least, his point of view on purposes and methods of acting on the stage. Moreover, the image of a theatre inspires us also to think about that how we, people, should look at a play on the stage and then, accordingly, interpret what happens in our real life.

In what follows, I shall formulate some questions provoked by the image of a theatre, and then, with Plotinus' help, try to get answers on them as far as this is possible. The questions I intend to discuss are as follows:

1. How do human freedom, divine providence, and fate correspond to each other, and how is their relationship reflected in acting on a stage?

2. What kind of a role does a man as an actor, who already has his part on the stage, i.e. in his life, on the one hand, and the same man as a free person (but is an actor as free as a 'real' man is or can be?), on the other, perform in the cosmic drama in which we all are involved as actors? In other words, how free are we in the process of living our lives or performing our roles? And how should an actor play his role? Should he improvise or not? But if not, then what remains of his, as actor's, and also of our, human freedom?

3. What is the meaning and importance of the material world the symbol of that is a stage? Is it just an inferior degree of emanation of the intelligible reality and the 'negative' result of 'outflowing' or 'outshining' of the rational formative principle into material plurality, or, on the contrary, does Plotinus esteem the process of production and projection of the rational principle in the physical cosmos positively?

4. Where should we look for the causes of differences between men – good and bad characters, their acts, etc.? Is a 'starting point' for the variety of characters in the intelligible realm or is it in our world perceived by senses?

5. Can we say that some roles are good and some of them bad? Are leading roles in a play more significant than secondary ones? Are good characters more important than wicked ones? How do actors get their roles: do the roles correspond to their human characters? And if an actor performs his role badly, has he, in spite of this, still any value at all?

6. What is the role of an audience – people who watch the play? How should they understand it and then apply the scenery of the play and of acting to their real life?

7. Is there a substantial difference between real life and a life on a stage considered from a perspective of freedom of those who act?

Let us try to answer these questions one after another. As all questions are quite long, I shall repeat each of them first, and then discuss the issue.

1. How do human freedom, divine providence, and fate correspond to each other, and how is their relationship reflected in acting on a stage?

Providence and fate are different things, but they are, according to Plotinus, related to each other. Divine providence 'rules' everywhere, though in the earthly life its activity is not as clear as in the intelligible world. The world perceived by senses is the domain of fate where not everything is in our power. Nevertheless, we, with the 'best part' of our soul, are free enough in our intentions for trying to restore a 'connection' with our 'upper' destiny and with the divine providential plan.

Thus, here below, we face the activity of fate, while in the 'upper' domain providence is active. But if our actions are good, then we follow providence, acting according to it. As Plotinus says, "*the things which are done are consequences, and follow upon providence if a man does things which are pleasing to the gods; for the rational forming principle of providence is dear to the gods."*[1] As for bad actions, they too are in a certain way *"linked up with the good ones, but they are not done by providence but the things which have happened […]. If anything which follows from them is good, are taken up again by providence, so that virtue has everywhere the mastery."*[2]

The last phrase (and also what follows it in Plotinus' text) is very encouraging: it seems that according to Plotinus, there is always a chance to turn something bad in a good direction.

But what do we see on a stage? Is it fate? Can we while watching a play, guess what providence is? I think, we can 'see' some traces of its effects in a form of fate or destiny on a stage although we are unable to see providence directly as we can't get a clear vision of it in our life, though we can guess something about it observing life around.

2. What kind of a role does a man as an actor, who already has his part on the stage, i.e. in his life, on the one hand, and the same man as a free person (but is an actor as free as a 'real' man is or can be?), on the other, perform in the cosmic drama in which we all are involved as actors? In other words, how free

[1] Plot. III 3 (48), 5, 21-24. Translation of Plotinus' texts here and further by A. H. Armstrong. (Plotinus, *Enneads I-VI*).
[2] Plot. III 3 (48), 5, 24-28.

are we in the process of living our lives or performing our roles? And how should an actor play his role? Should he improvise or not? But if not, then what remains of his, as actor's, and also of our, human freedom?

Although the roles we play (in our life or on the stage) are prescribed to us, we still are free (it is in our power) to play them well or badly. Plotinus claims that although we, people, like actors, already have got our roles 'distributed' according to our characters by the rational principle, this does not mean that we are not free. His well-known words are as follows: *"Providence ought not to exist in such a way as to make us nothing."*.[1] Although a man has already got his role in this earthly life, he still is, can and must be active. A man is like an actor playing the role (which suits to his, actor's, human character) already written (for him) by the author. Nevertheless, both a man and an actor must be active in their roles, i.e. they must play their parts as well as possible. Hence, in a certain sense, life and stage are places, where a man / an actor fulfills his freedom, because, first, the role corresponds to his character, and secondly, because it is up to him, how to perform it.

It is obvious that in Plotinus' opinion, our life taken as a whole in the physical world is to a certain degree pre-determined in spite of all possible accidental events, diversities and oppositions between characters, as well as their non-stable and changeable nature. Nevertheless, the personal, individual activity of an actor plays, to my mind, a very important role in Plotinus' understanding of the permanent process of formation and 'design' of life as a whole in our world, where people and actors are free to contribute to this process.

Another question related to freedom of acting is how should an actor play his role: should he, in Plotinus' opinion, improvise or rather follow the text written by the author? As Plotinus says, the author should not leave empty space in his score for 'rescuing' the free will of actors; there is no empty place in the score at all, which should have been filled by actors.

The freedom of acting does not mean for Plotinus that an actor should make improvisations:

"We ought certainly not to introduce actors of a kind who say something else besides the words of the author, as if the play was incomplete in itself and they filled in what was wanting, and the writer had left blank spaces in the middle; the actors, then, would not be just actors but a part of the author, and an author who foreknew what they were going to say, so that he might in this way be able to bring the rest of the play and the consequences of their interventions into a coherent whole. For cer-

[1] Plot. III 2 (47), 9, 2.

tainly in the All the rational principles bring into a connected whole the consequences and results which follow upon those deeds which are evil, and do so rationally."[1]

Comparing a play with our real life, Plotinus claims that a man is not an accidental episode, but is a substantial part of the score from the very beginning. As we already mentioned, one gets his role from the author of a piece according to his, actors, natural character. As for the quality of acting, it is up to an actor, how to act – well or badly:

"Now in human plays the author provides the words, but the actors, each and every one of them, are responsible by themselves and from themselves for the good or bad acting of their parts – for there is action, too, which is their business, following from the speeches written by the author; but in the truer poetic creation, which men who have a poetic nature imitate in part, the soul acts, receiving the part which it acts from the poet creator; just as the actors here get their parts and their costumes, the saffron robes and the rags, so the soul, too, itself gets its fortunes, and not by random chance; these fortunes, too, are according to the rational principle; and by fitting these into the pattern it becomes in tune itself and puts itself into its proper place in the play and the universal rational pattern; then it makes its actions sound out, we may say, and everything else that a soul might produce according to its character, like a song."[2]

What does it mean – not changing score in our life? Does this thesis contradict to Plotinus' idea that a man can get better? Or does it mean that our self-improvement is possible only in a framework of our already determined character? I have no definite answer to this question.

3. What is the meaning and importance of the material world, the symbol of which is a stage? Is it just an inferior degree of emanation of the intelligible reality and the 'negative' result of 'outflowing' or 'outshining' of the rational formative principle into material plurality, or, on the contrary, does Plotinus esteem the process of production and projection of the rational principle in the physical cosmos positively?

I think that in Plotinus above-mentioned treatise, our material world has great importance and meaning for the whole process of emanation and realization of the rational formative principle *(logos)* which is the result of the activity of Intellect and then of Soul. Our world, symbolized as a stage, is for Plotinus a necessary (and

[1] Plot. III 2 (47), 18, 8-16. Plotinus' idea that actors should not make improvisations is, probably, one of the main points where we see the difference between his and contemporary understanding of the technology of acting on a stage.
[2] Plot. III 2 (47), 17, 29-42.

beautiful!) result of the essential, 'natural' activity and completeness of the higher, intelligible principles, though this does not mean that these principles have any need of the corporeal cosmos.

However, the fact that the 'projection' of 'good' providence in our world can have as a result, not a very good reality, requires an explanation, and exactly for this reason Plotinus for the first time compares in Ennead III 2 (47) our life with acting in a theatre[1]: the life in our world, with all its advantages and disadvantages (but which is, as a whole, definitely good for Plotinus!) is compared to a play on a stage. Further, in the same treatise, he writes again positively about the rich variety and beauty of our life, because, without it,

"there would be a barren absence of life and no possibility of a life which exists in something else; but as it is a manifold life exists in the All and makes all things, and in its living embroiders a rich variety and does not rest from ceaselessly making beautiful and shapely living toys."[2]

Thus, our earthly life is an important part of the universal life and, correspondingly, its "compact" and visual image - a play on a stage and everything that happens there are also significant for understanding ourselves and everything around or beyond us.

4. Where should we look for the causes of differences between men – good and bad characters, their acts, etc.? Is a 'starting point' for the variety of characters in the intelligible realm or is it in our world perceived by senses?

Plotinus supposes that the primary (though, I think, we can add: hidden) cause of differences is the higher intelligible realm itself: Intellect *is* many, though this kind of plurality and diversity exists in it as a unity that naturally outflows as a plurality and diversity. The fact of the existence of providence requires, as Plotinus thinks, by itself existence of something *other* too, which is not providence. As he says, *"if everything was providence and nothing but providence, then providence would not exist; for what would it have to provide for?"*[3]

But what has really produced an inequality in the universe? As Plotinus claims, *"it is not that the universal rational principle produces them but that it is the universal rational principle with them included."*[4] Further, he makes a precision about the rational principle as (an indirect?) cause of inequality: *"The rational principle (logos) as it comes is divided into unequal parts; hence the things it does are not*

[1] Plot. III 2 (47), 11.
[2] Plot. III 2 (47), 15, 30-33.
[3] Plot. III 2 (47), 9, 2-3.
[4] Plot. III 3 (48), 1, 3-4.

equal either, as also in each individual living creature."[1] In Ennead III 2 (47), 16, using again the symbol of a play on a stage, Plotinus argues that everything is in a certain sense good, even if it seems to be against nature. The problem of the seemingly ambiguous character of the rational formative principle, which is, on the one hand, rational but on the other, has as a result also wars, battles, oppositions in our world, with all kinds of injustice and evil, is formulated and solved by Plotinus by means of the concept of life which is an 'artistic activity', forming by and around itself the great variety of oppositions:

"For how, if all things are well done, can the doers act unjustly or err? […] It is just as if a poet in his plays wrote a part for an actor insulting and depreciating the author of the play. Let us, then, again, and more clearly, explain what the rational forming principle of our universe is and that it is reasonable for it to be like this […]. It is not pure intellect or absolute intellect; it is not even of the kind of pure soul but depends on soul, and is a sort of outshining of both; intellect and soul (that is, soul, disposed according to intellect) generated this rational principle as a life which quietly contains a rationality. All life, even worthless life, is activity […] So the activity of life is an artistic activity, like the way in which one who is dancing is moved; for the dancer himself is like the life which is artistic in this way and his art moves him, and moves in such a way that the actual life is somehow of this [artistic] kind. […] Now the rational forming principle of this universe, which comes from a single Intellect and a single life, both of them complete, is not a single life nor any kind of single intellect, and is not at every point complete, nor does it at every point give itself whole and entire to the things to which it does give itself. But by setting the parts against each other and making them deficient it generates and maintains war and battle, and so it is one as a whole even if it is not one single thing […]. In the universe, too, we see the opposites, […] but all are parts of the single universal living being, and the All agrees with itself; the parts are in conflict in many places, but the All is in accordance with its rational formative pattern, and it is necessary that this one formative pattern should be one pattern made out of opposites, since it is opposition of this kind which gives it its structure, and, we might say, its existence. For certainly, if it was not many it would not be all, and would not therefore be rational pattern [of the universe]; but, since it is rational pattern it has distinctions in itself."[2]

Thus, in this fragment, Plotinus explains the transition from the high level of Intellect, via Soul, to the physical cosmos, and characterizes the rational principle - 'logos', commenting that it is neither a single intellect nor a single life, but it 'builds'

[1] Plot. III 3 (48), 5, 20-22.
[2] Plot. III 2 (47), 16, 3-54.

an opposition and plurality by (or around) itself, remaining at the same time one as a whole, like a plot of a play.

5. Can we say that some roles are good and some of them bad? Are leading roles in a play more significant than secondary ones? Are good characters more important than wicked ones? How do actors become their roles: do they correspond to their human characters? And if an actor performs his role badly, has he, in spite of this, still any value at all?

For Plotinus, all 'roles' of good or evil persons are in a certain sense positive, because they are necessary from the point of view of the universal cosmic order which is multicolored. In Plotinus' opinion, the universal plan must be colorful and include plurality, that is why a theatrical piece should not be composed only of heroes: it includes also less important characters. Not only the soloist is important, but each actor must contribute to the whole harmony of a piece with his own individual activity. Moreover, as Plotinus says, a play would not be better, if there were only heroes in it and no inferior persons, because a play becomes complete when there are all kinds of character in it:

"Or we are like someone who censures a play because all the characters in it are not heroes but there is a servant and a yokel who speaks in a vulgar way; but the play is not a good one if one expels the inferior characters, because they too help to complete it."[1]

As Plotinus thinks, an actor gets his role from the author of the piece according to his, actor's, character, though for the author himself all roles are equally important:

"The author gives each actor a part but makes use of their characteristics which are there already. He does not himself rank them as leading actor or second or third, but gives each man suitable words and so assigns him to the position which is proper to him. So there is a place for every man, one to fit the good and one to fit the bad. Each kind of man, then goes according to nature and the rational principle to the place that suits him, and holds the position he has chosen. There one speaks blasphemies and does crimes, the other speaks and acts the opposite; for the actors, good and bad, existed before the play and bring their own selves to it."[2]

As there is a room for actors and roles of different levels and importance on a stage, so in the universe is a place for different types of souls, which are not equal to each other. A human being occupies the right place in the universal drama, though this place can be more or less prestigious. Not only good or bad people are important for the universal life (correspondingly, not only good characters in a theatre are important,

[1] Plot. III 2 (47), 11, 13-17.
[2] Plot. III 2 (47), 17, 18-28.

but wicked ones, too), but also those who play badly, they too have their functions, because bad actors can be dismissed by the author or can get the roles which are proper to them in the plays which correspond to their low level. However, an actor cannot 'spoil' the drama playing badly, even in case if he has to leave the play:

"And as the sound of the voice and the gestures of the actor are beautiful or ugly as he makes them, and either adorn the poet's creation further, as one might think, or by adding the badness of the actor's own voice, do not make the play other than what it was, but the actor makes a grotesque exhibition of himself, and the author of the play sends him off in deserved disgrace, behaving in this like a good judge of acting, but promotes the good actor to higher rank, and if he has any, to finer plays, but puts the bad actor into any worse play that he has; in this way the soul, coming on the stage in this universal poetic creation and making itself a part of the play, supplies of itself the good or the bad in its acting; it is put in its proper place on its entrance."[1]

Thus, something that is bad individually is not bad generally. Even death is a kind of changing body, like an actor changes his costumes.[2] As for bad actions, as we already said, they too are in a certain way *"linked up with the good ones, but they are not done by providence but the things which have happened."*[3] Here we can ask: why does Plotinus think that even a bad person can be important? Does he think so only because each individual has his own place in the whole cosmic order? I do not think that the universal order is the only reason of Plotinus' point of view. I suppose that Plotinus never gives up a hope that even a bad person can become better. As he says, a man, even a bad one, "*is not what he was made but has another free principle, which is not outside providence or the rational principle of the whole*."[4]

As we already mentioned, not only various kinds of good characters are important, but even bad ones are necessary for the world order if they occupy a place where they ought to be:

"For there is fitness and beauty in the whole only if each individual is stationed where he ought to be – the one who utters evil sound in darkness and Tartarus: for there to make these sounds is beautiful; and this whole is beautiful […]. So, too, the universal rational principle is one, but is divided into parts which are not equal; for this reason there are different regions of the universe, better and worse ones, and souls which are not equal fit in this way into unequal places."[5]

---

[1] Plot. III 2 (47), 17, 42-53.
[2] Plot. III 3 (48), 1, 3.
[3] Plot. III 3 (48), 5, 24-26.
[4] Plot. III 3 (48), 4, 6-8.
[5] Plot. III 2 (47), 17, 64-80.

6. What is the role of an audience – those who watch the play? How should they understand it and then apply the scenery of the play and acting to their real life?

The image of the theatre re-appears in Ennead III 2, 15. Discussing the problem of evaluation of concrete, individual facts, which we might esteem negatively if we consider them separately, i.e. independently from each other (which would be wrong because in reality, they are parts of the cosmic order, which is good for Plotinus), he writes about animals, and then goes over abruptly from discussing a real life to a theatrical play:

"And what does it matter if, when they [i.e.] animals are eaten, they come alive again as different animals? It is like on the stage, when the actor who has been murdered changes his costume and comes on again in another character. But [in real life, not on the stage,] the man is really dead. If, then, death is a changing of body, like changing of clothes on the stage, or, for some of us, a putting off of body, like in the theatre the final exit, in that performance, of an actor who will on a later occasion come in again to play, what would there be that is terrible in a change of this kind, of living beings into each other? […] And when men, mortal as they are, direct their weapons against each other, fighting in orderly ranks, doing what they do in sport in their war-dancers, their battles show that all human concerns are children's games, and tell us that deaths are nothing terrible, and that those who die in wars and battles anticipate only a little the death which comes in old age – they go away and come back quicker. But if their property is taken away while they are still alive, they may recognize that it was not theirs before either, and that its possession is a mockery to the robbers themselves when others take it away from them; for even to those who do not have it taken away, to have it is worse than being deprived of it. We should be spectators of murders, and all deaths, and taking and sackings of cities, as if they were on the stage of theatres, all changes of scenery and costume and acted wailing and weeping. For really here in the events of our life it is not the soul within but the outside shadow of man which cries and moans and carries on in every sort of way on a stage which is the whole earth where men have in many places set up their stages. Doings like these belong to a man who knows how to live only the lower and external life and is not aware that he is playing in his tears, even when they are serious tears. For only the seriously good part of man is capable of taking serious doings seriously; the rest of man is a toy. But toys, too, are taken seriously by those who do not know how to be serious and are toys themselves. But if anyone joins in their play and suffers their sort of sufferings, he must know that he has tumbled into a children's game and put off the play-costume in which he was dressed. And even if Socrates, too, may play sometimes, it is by the outer Socrates

that he plays. But we must consider this further point, too, that one must not take weeping and lamenting as evidence of the presence of evils, for children, too, weep and wail over things that are not evil."[1]

Thus, a play (in a theatre as well as a play of children) has a pedagogical meaning, too: looking at it, we learn that what we see, is not true and real. Moreover, watching a play on the stage, we prepare ourselves for 'real' difficulties in our 'real' lives, such as death or loss of a fortune, learning that what we think is real, is not real at all but only a kind of a shadow of the true – intelligible reality. Therefore, a theatre teaches us to look easily (and let us add by ourselves: more philosophically) at that what happens in our lives. This is a point, when a 'viewer' of a play in a theatre as one who must understand the play correctly, becomes important and gets his own 'role' as someone who has to analyze what happens in our lives and on the stage, comparing them with each other, finding differences and similarities between them, and keeping in mind that both kind of acting is not truly real but both have a 'higher' paradigm – the 'life' of the intelligible world.

7. Is there a substantial difference between real life and a life on a stage considered from a perspective of freedom of those who act?

Plotinus explains the difference between a play on a stage and a real life. First, it seems to be only a quantitative difference: life is broader than any stage. But the quantitative difference becomes, partially maybe because of its quantity, also essentially another one: 'acting' in a much greater space than the stage in a theatre can be, we are made by the author (creator) of this world as masters of the All, with more possibilities of acting than actors on a stage can have:

"But the actors [in the universal drama] have something extra, in that they act in a greater space than that within the limits of a stage, and the author makes them masters of the All, and they have a greater possibility of going to many kinds of places and determining honours and dishonours, as they contribute themselves to their honours and dishonours; for each place is fitted to their characters, so as to be in tune with the rational principle of the universe, since each individual is fitted in, according to justice, in the parts of the universe, designed to receive him; just as each string is set in its own proper place according to the rational proportion which governs the sounding of notes, of whatever quality its power of producing a note is."[2]

Thus, a real man has more possibility of acting freely than an actor. But what does this actually mean, that we are masters of the All? Plotinus does not explain it. I suppose that he does not mainly mean here our freedom of real acting in our lives

[1] Plot. III 2 (47), 15, 21-62.
[2] Plot. III 2 (47), 17, 53-64.

but he means rather our ability of contemplation, 'seeing', which is very important for Plotinus, as we can deduce from his other treatises, and which can even 'produce' or transform an object of its own 'seeing'. Does it mean that the role of an audience in a theatre, and, correspondingly, of people who think about and 'look' at the world and the life in it, is more important in Plotinus' philosophy (even if Plotinus did not mean it) than it can be concluded on the base of our Ennead III 2 (47)? I think, yes. For more detailed answers to the questions concerning the role of spectators and their 'freedom' of interpreting the play or the life, we should look at Plotinus' other treatises. In my opinion, for Plotinus, our ability of 'seeing' in real life is a real ability of acting. But is it also true for spectators in a theatre? Probably yes, given that they learn to 'see' intellectually the providential plan of the life watching what happens on a stage.

Conclusion

Thus, in Ennead III 2 (47), 11; 15-18, Plotinus compares our life with a play on a stage. He claims that we should not take everything what happens in our life seriously like as we must not think that what happens on a stage is true. Hence, watching a play on a stage can teach us, as Plotinus thinks, how to understand correctly the events happening around us. The plot of a play is compared by Plotinus with the activity of the 'logos' – the rational formative principle in the physical cosmos. The outflow of the rational principle in the multiplicity and rich variety of our life, in spite of that that this life is a 'lower' level in comparison with the intelligible one, is nevertheless a good and positive fact for Plotinus.

As for the problem of freedom, for us nowadays it can seem not enough satisfying the way Plotinus considers it, because he claims that we, like actors, have got our roles according to our nature, and we are free (only?) in that how to perform our roles. If we take into consideration Plotinus' theory of freedom in general, we can conclude that we are truly free, when we really live as good people, not evil ones. I think, we can partially resume Plotinus' analogy of life and play on a stage as a sequence of four following pairs: (1) good and bad men, (2) the roles of good and of bad men, (3) acting well and acting badly on a stage, (4) getting a better person and getting a worse person during the life. In all four cases, with our souls or acting abilities, we are free to change in both directions. As for our true freedom, we can suppose, that in all four cases, it is a person or an actor on the left side of each pair, who might be, in Plotinus' opinion, more or less truly free.

There is one more question related to the symbol of a theatre and Plotinus' theory of creative activity in general, which I leave here without any answer: How free is, can or must be the author of the drama? And, going in our thoughts on these issues

even further ('playing' with them, as Plotinus would perhaps say), may we, on the basis of Plotinus' philosophy in general, ask if there is a point in our life or on the stage, where the activities of actors, viewers and author(s) can become identical with each other? Or, probably, in the case of Plotinus, this question can be in a certain sense relevant only for real life, with the contemplative and creative activity of the 'higher' part of our souls in it, but not for a play on a stage? I have no answer to this question yet.

BIBLIOGRAPHY

Charrue, *Néoplatonisme* = Charrue J.-M., Néoplatonisme. De l'existence et de la destinée humaine. (Chapitre: Ennéades III, 2 {47}, 15-18: le théâtre du monde). Paris, L'Harmattan 2014, p. 208-220.

Plotinus, *Enneads I-VI* = Plotinus, *Enneads I-VI,* Greek text with English translation by A.H. Armstrong. Cambridge, Massachusetts, London, England: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1966-1988, 7 vols.

ზურაბ კიკნაძე
ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

კუმრანის ბაპტისმა
(რიტუალური განბანვა იუდეველთა ერთობებში)

ქრისტიანობის უპირველესი საიდუმლოს ნათლისღების ორი სახელწოდებიდან – φωτισμα (ნათლვა) და βαπτισμα (შთაფლვა) – ქართულ სინამდვილეში პირველი დამკვიდრდა, რაც იძლევა საცთურს შორს მიმავალი დასკვნის გამოსატანად, თითქოს წარმართულ ხანაში ინიციაციის რიტუალის არსი ნათლის ზიარებასთან ყოფილიყო დაკავშირებული, და ამის ძალით თითქოს უკვე არსებული ტერმინები „ნათლისღება“ და „ნათლისცემა“ მზამზარეული სახით მიეღოს გაქრისტიანებულ ქართულ ენას.[1] ქრისტიანული ნათელი სავსებით ცხადი ონტოლოგიური რეალობაა, შორს რომ არ წავიდეთ, იმ სახარებიდან მომდინარე, სადაც ნათელი (φως) და სიტყვა (λογος), პირველად დაწყვილდა ერთმანეთთან. „(სიტყვა) იყო ნათელი ჭეშმარიტი, რომელი განანათლებს ყოველსა კაცსა“ (ი. 1:9). მაგრამ თუ ნათლისღება, როგორც ტერმინი, ამოწმებს არსობრივ – სულიერ, უხილავ მხარეს რიტუალისა,[2] *ბაპტისმა* (წყალში შთაფლვა) მის ხილულ საშუალებაზე მიგვანიშნებს. კლიმენტი ალექსანდრიელის მიხედვით, *ფოტისმა* ქრისტიანული უპირველესი საიდუმლოს მეორე საფეხურია წყალში შთაფლვის შემდეგ, რომელსაც მოსდევს ღვთისძედყოფა, სრულყოფა და, ბოლოს, უკვდავყოფა.[3] ხოლო რა არის წყალში განბანვის ელემენტარული დანიშნულება, თუ არა თავდაპირველი სიწმიდის აღდგენა ადამიანში (იმ ნათლის კვლავ შემოსვა, რომელიც ადამს შემოეძარცვა), ანუ, როგორც სათანადო ლათინური ტერმინი მოწმობს – ლუსტრაცია lustratio, რომელიც მომდინარეობს სიტყვიდან lux (ნათელი) და ენათესავება ბერძნულ λουω-ს „განბანვა“.[4] წყლის განმწმედელი ძალის გამო, ბუნებრივი უნდა იყოს, რომ

[1] დანელია, *რამდენიმე საკითხი ბიბლიის...*, 134.

[2] ქრისტეში შთაფლულნი და ქრისტეშემოსილნი (εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε, (გალ. 3:27) ფიზიკური თვალისთვის იმ უხილავი ნათელით იმოსება, რომლის ხილვა იესომ შეაძლებინა სამ მოციქულს თაბორის მთაზე (მ. 17:2).

[3] მახარაძე, *ტერმინი „ნათლის-ცემა“...*, 426-7. ამ ნაშრომში მოყვანილია კლიმენტი ალექსანდრიელის სიტყვები: „შთაფლვით ნათელვიღებთ, ნათელღებით ძე ვხდებით, ძედ გახდომით სრულყოფილი ვხდებით, გასრულყოფილებით გავუკვდავდებით... ბევრი სიტყვით გამოითქმის იგი: ნიჭი, ნათლობა, სრულყოფა, საბანელი...“

[4] Benveniste *Le vocabulaire des institutions indo-européenes,* 230. ბერძნულ λουω-ს აკავშირებენ ლათინურ lustratio-სთან საერთოინდოევროპული ძირის აღდგენით: *lowestrom→lostrum.

ვერ ვპოვებთ ხალხს, რომელთა შორის ეს სტიქია ყოფითი თუ რიტუალური გაწმენდა-გასუფთავების მიზნით არ გამოიყენებოდეს. ამ შემთხვევაში არ გვიხდება ლაპარაკი ურთიერთგავლენებზე, მით უმეტეს, როცა *განბანვა* ერთი მოდგმის და საერთო ყოფით-რელიგიური ტრადიციების ხალხში დასტურდება. ვგულისხმობთ ოფიციალური იუდაიზმიდან აღმოცენებულ რელიგიურ საზოგადოებებს (ერთობებს), რომლებიც სხვადასხვა სახელწოდებით სწორედ ქრისტიანობის ჩასახვის პერიოდში არსებობდნენ. ესენი არიან, პირველ რიგში, კუმრანის ერთობის წევრები, და იოსეფ ფლავიუსთან და ფილონ ალექსანდრიელთან მოხსენებული ესენელები (Εσσενοι) და თერაპევტები (Θεραπευτοι „ღვთის მსახურნი“ ან „მკურნალნი“).

სამეცნიერო ლიტერატურაში კუმრანელებს ეს სახელი მათი ადგილსამყოფელის მიხედვით შეერქვათ. კუმრანის ერთობა (*ჯახად*, როგორც თავად უწოდეს თავს), როგორც რადიკალურად განწყობილი სექტა, გამოეყო იუდაიზმს, დატოვა იერუსალიმი, მისი ტაძარი და მკვდარი ზღვის მახლობლად, იუდას უდაბნოს გამოქვაბულებს შეაფარა თავი. ძველი და ახალი წელთაღრიცხვის მიჯნაზე, დაახლოებით ორი საუკუნის განმავლობაში არსებობდა ეს ერთობა, რომლის ადგილსამყოფელის აღმოჩენამ 1947 წელს ბიბლეისტიკისა და იუდაიზმის ბევრ პრობლემას მოჰფინა შუქი, თუმცა ბევრიც ახალი გააჩინა. გაჩნდა ახალი კითხვები, რომლებზეც გადამწყვეტი პასუხები ჯერ არ ჩანს. კუმრანელებმა დატოვეს უზარმაზარი მემკვიდრეობა ბიბლიის ხელნაწერების, ბიბლიური აპოკრიფების და ადგილობრივ შექმნილი ორიგინალური ტექსტების სახით. ჩვენთვის მათ ორიგინალურ ლიტერატურას ის მნიშვნელობა აქვს, რომ მასში გამოხატული სულისკვეთება რამდენადმე ეხმაურება იმ რელიგიურ სიტუაციას, რომელიც სახარებებშია გადმოცემული. კუმრანელთა თვითსახელწოდებები მეტყველებს მათი საზოგდოების რელიგიურ ხასიათზე: „ღვთის თემი“, „ცის ძეთა თემი“, „წმიდა თემი“, „მის რჩეულთა თემი“ (შდრ. „თქვენ კი რჩეული მოდგმა ხართ“, 1 პეტ. 2:8), „ღვთის რჩეულნი“, „ღვთის ნებით რჩეულნი“, „ცის რჩეულნი“, „ჟამის რჩეულნი“, „ერთობის თემი“, „ერთობის ხალხი“, „გლახაკთა თემი“, „ნათლის ძენი“, „ჭეშმარიტების თემი“ (ან „ჭეშმარიტი თემი“), და, რაც მთავარია, „ახალ აღთქმაში შემავალნი“, „ახალი აღთქმის რჩეულნი“. ყველა ეს თვითსახელწოდება პირველ ქრისტიანთა თვითსახელწოდებებს გვახსენებს. რაც შეეხება „ახალ აღთქმას“, ის იმაზე მეტყველებს, რომ, კუმრანული ერთობის წარმოდგენით, აბრაამთან დადებულმა აღთქმამ დაკარგა ძალა ანუ დაძველდა, და მის ნაცვლად ღმერთმა ახალი აღთქმა დაუდო კუმრანელებს, როგორც „ღვთის რჩეულებს“. არანაკლებ შესანიშნავია სახელწოდება „ნათლის ძენი“, რომლითაც ისინი „ბნელის ძეთ“ უპირისპირდებიან. ასევე იწოდებიან ქრისტეს მიმდევრები „ახალი აღთქმის“ ტექსტებში: „სანამ ნათელი გაქვთ, იწამეთ ნათელი, რათა იყოთ ძენი ნათლისა“ (იოან. 12:36), „რადგან თქვენ ყველანი ნათლის ძენი ხართ და დღის

ძენი. არც ღამისანი ვართ და არც ბნელისანი“ (I თეს. 5:5). დამახასიათებელია უარყოფითი დამოკიდებულება იერუსალიმის სამღვდელოებისადმი, რომელთაც ისინი „უკეთურებად“ იხსენიებენ, რამაც არ შეიძლება ფარისეველთა მიმართ ქრისტეს დამოკიდებულება არ გაგვახსენოს. კუმრანელმა „ღვთის რჩეულებმა“ უარყვეს სისხლიანი მსხვერპლი, რომელსაც კეთილ საქმეთა კეთება შეუნაცვლეს. მათ განავითარეს და ცხოვრებაში გაატარეს წინასწარმეტყველთა მოწოდება, რომ კეთილი საქმეები ღვთის თვალში უფრო ფასობს, ვიდრე მსხვერპლშეწირვები (ფსალმ. 50:18-19, ეს. 1:11-16). ოფიციალურ იუდაიზმს განშორებული კუმრანელთა საზოგადოება თავს უფლის ჭეშმარიტ მსახურად და რჩეულ ერად მიიჩნევს და, ამდენად, მათ საკუთარ თვალში კუმრანის ერთობა განასახიერებს ისრაელიანთა იმ ნატამალს, რომლის ხსნას ესაია წინასწარმეტყველი ქადაგებდა (ეს. 10:20,21,22; 11:11; 37:31,32; 43:3).

არც ძველ აღთქმაში, არც ახალში კუმრანის საზოგადოება ნახსენები არ არის. თავის ამქვეყნიურ გზაზე იესო არ მოხვედრილა კუმრანის მიდამოებში და არც ამ საიდუმლო საზოგადოების რომელიმე წევრს შეხვედრია (ყოველ შემთხვევაში, ამაზე სახარებები დუმს), ოღონდ ვარაუდობენ, რომ იოანე ნათლისმცემელი, რომელიც იორდანის ნაპირებზე იესო ქრისტეს შეეგება, კუმრანის გამოქვაბულებიდან უნდა მოსულიყო. მათგან უნდა მოეტანა მას იუდეველთათვის წყალში ნათლისღების (ებრ. *ტბლ* „ჩაფლვა-ჩაღრმავება“) იდეა ცოდვათა მისატევებლად და, ამასთანავე, მოახლოებული სასუფევლის ხარება, რაც მისი მთავარი მოწოდება იყო.

კუმრანის ერთობის განმსაზღვრელია ესქატოლოგიური ანუ უკანასკნელი ჟამის მოლოდინი, რომლითაც მოცული იყვნენ მისი წევრები. ცენტრალური ფიგურა მათთვის არის ბიბლიური მელქიცედეკივით გამოუცნობი „მოძღვარი სიმართლისა“ თუ „მართალი მოძღვარი“ *მორეჰ ცედეკ* (קדצ הרומ), მათი „ახალი აღთქმის“ თემის, ერთობის დამაარსებელი, რომელიც იდევნებოდა „უკეთურთა“ მიერ და უსამართლოდ გაიწირა (ან უნდა გაიწიროს მომავალში) მათი ხელით. ყველაზე მნიშვნელოვანი ხდომილება, რომელიც უნდა მოხდეს უკანასკნელ ჟამს, ეს არის გადამწყვეტი ბრძოლა „ნათლის ძეთა“ და „ბნელის ძეთა“ შორის, რომელიც პირველთა გამარჯვებით დასრულდება. მთელი აწმყო ამ ბრძოლის სამზადისია. აწმყო პერიოდი კუმრანელთათვის „ბელიალის წლებია“, ანუ, სხვანაირად, როგორც იოანე მოციქული წერს, „ყოველი სოფელი ბოროტსა ზედა დგას“ (I იოან. 5:19)... ჯერჯერობით გამარჯვებულია უფლის მოჯანყე „აბესალომის სახლი“, თუმცა საბოლოოდ მას დამხობა მოელის.

ეს მსგავსება ქრისტიანობასთან, როგორი სახეც ჰქონდა მას სახარებათა ეპოქაში, არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს იმას, რომ კუმრანულმა ერთობამ რაიმე გავლენა იქონია ქრისტიანობის წარმოშობაზე. მაგალითად, საეჭვოა უილიამ ფოქსველ ოლბრაითის (Albright) დაბეჯითებითი განცხადება: „დღეს ჩვენ იძულებულნი ვართ ისტორიულ ფაქტად ვაღიაროთ, რომ ახალი

აღთქმის დროინდელ ქრისტიანთა ბევრი რელიგიური რიტუალი და ცხოვრების წესი ესენელთაგან[1] იყო ნასესხები...".[2] ეს პრობლემა ნასესხობის ჭრილში არ უნდა დაისვას. უფრო მიზანშეწონილი და ზუსტი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ კუმრანული, ესენელთა და ქრისტიანული ერთობები – ორივენი ძველი აღთქმის მოლოდინების ნაყოფია. კერძოდ, კუმრანის ერთობაში მოხდა ამ ესქატოლოგიურ განწყობილებათა დაძაბულობის კონცენტრაცია, რომელსაც I საუკუნის მახლობელ ხანებში თავისი კულმინაციისთვის უნდა მიეღწია და ქრისტეს მოღვაწეობის დაწყებისთვის თავი უნდა ამოეწურა და ამოწურა კიდეც. რაც უნდა განდგომილი და გაუცხოებული ყოფილიყო კუმრანის ერთობა იერუსალიმის კულტისა და ოფიციალური იუდაიზმისგან, მისი სააზროვნო კატეგორიები და განწყობილებათა სიტყვიერი გამოხატულება მაინც საერთო იქნებოდა, რადგან საერთო წყარო ორივესთვის ძველი აღთქმა და მასში გამოხატული პერსპექტივები იყო. რომ არ ვილაპარაკოთ ძის განკაცების საიდუმლოზე, როგორც გადამწყვეტ აქტზე ძველი აღთქმის ისტორიაში, როგორც მის დასასრულზე და ახლის დასაწყისზე, უნდა ითქვას, რომ ისტორიამ იმ მიმართულებითაც იმუშავა, რათა წინასწარმეტყველთა საუკეთესო იდეალებს საზოგადოებაში საბოლოო ხორცშესხმა ეპოვა, რისი ერთ-ერთი მაგალითი კუმრანის ერთობაა, რომელმაც გაარღვია რიტუალიზმის რუტინა, იერუსალიმის კულტში (ფარისეველთა და მწიგნობართა სახით) რომ იყო გაბატონებული. კუმრანელთა, ესენელთა და ქრისტეს მოციქულთა ერთობათა პათოსი ერთია, როცა ისინი იუდაიზმის ოფიციალურ კულტს უპირისპირდებიან. ამიერიდან ამ ერთობებში რელიგიური სიმძიმის ცენტრმა რიტუალიდან ადამიანის გულებში გადაინაცვლა, რიტუალური სისუფთავის მოთხოვნას მათთან ერთხელ და სამუდამოდ ზნეობრივი სიწმიდის აუცილებლობა შეენაცვლა. პირველი მეორის მეტაფორა გახდა. ეს ჩანს კუმრანელთა ერთობის წესდებასა და სხვა დოკუმენტებში.

მორე ცედეკ – „მართალი (თუ სიმართლის) მოძღვარი" – ასე იწოდება (საკუთარი სახელის გარეშე) კუმრანის დოკუმენტებში კუმრანელთა „ერთობის თემის" დამაარსებელი და მისი უდიდესი ავტორიტეტი. ყველაფერი, რაც ნათქვამია „მართალ მოძღვარზე", საოცარ სიახლოვეს იჩენს ქრისტეს მისიასთან: კუმრანელთა მოძღვარი ღმერთმა აირჩია თავის ცხებულად, გაანდო მას წინასწარმეტყველური საიდუმლოებანი, რათა დაემოძღვრა ადამიანები, ერთობის წევრები (CD X, 5-11). მაგრამ ერთობაში მოხდა განხეთქილება: ზოგიერთებმა არ ირწმუნეს მისი სიტყვები და განუდგნენ მას და გაყვნენ „ცრუ კაცს" და „უკეთურ (თუ უკეთურების) მღვდელს", რომელიც დაუპირისპირდა ცხებულს, უფრო მეტიც, დევნის მას შთასანთქმელად (IQpHab X, 4-5). ხოლო ვინც უერთგულა (ან უერთგულებს) მას და დარჩა (ან არ დარჩება) მასთან,

[1] ავტორი ესენელებს კუმრანელებთან აიგივებს.
[2] Амусин. *Рукописи Мертвого моря,* с. 226.

სატანჯველი იწვნია (ან იწვნევს). და თავად მოძღვარიც მიიღებს სატანჯველს. ტექსტებიდან კარგად არ ჩანს, ეს ამბავი წარსულში მოხდა თუ მომავალშია მოსახდენი. სიუჟეტი სემიტური ზმნის განგრძობითი ასპექტით (იმპერფექტით) არის მოთხრობილი. ზმნის ამ ასპექტით გადმოცემულია ზედროული ჭეშმარიტება, რომლის განხორციელება მომავალშია მოსალოდნელი. ე. წ. დამასკოს დოკუმენტში ნათქვამია, რომ დღეთა დასასრულს (უკანასკნელ დღეებში) აღდგება მართალი მოძღვარი, ხოლო სხვაგან (აბაკუმის განმარტებაში) ვკითხულობთ, რომ ღმერთი თავის რჩეულს მიანდობს ხალხების განკითხვას.

ვინ არის „მართალი მოძღვარი“, რომელიც მოვა დღეთა დასასრულს და განიკითხავს ადამიანებს? არ დარჩენილა II-I სს.-ის მეტ-ნაკლებად ცნობილი რელიგიური თუ პოლიტიკური მოღვაწე, რომელთანაც არ გაეიგივებინათ მისი ფიგურა: დაწყებული მაკაბელთაგან, თვით პავლე მოციქულით თუ იმპერატორ ტიტუსით დამთავრებული. რაღა გასაკვირია, რომ ყველაზე ხშირად მასთან დაკავშირებით მოიხსენიება იესო ქრისტე. თუმცა ტექსტები, სადაც ასე მწირად არის მოთხრობილი მისი ამბავი, ერთი საუკუნით უსწრებს წინ ქრისტეს მოვლინებას.

ერთადერთი, რაც ამ გამოუცნობი პიროვნების შესახებ შეიძლება ითქვას, ჩემი აზრით, ის არის, რომ *მორე ცედეკ* იმ მოლოდინების წინასწარმეტყველური გამოხატულებაა, რომელიც ლაიტმოტივად გასდევს ებრაელთა შინაგან ცხოვრებას წინასწარმეტყველთა ხანიდან. ძლიერი, დაძაბული მოლოდინი (პავლესეული ἀποκαραδοκία, რომ. 8:19) ქმნის მის სახეს – სახეს ღვთის რჩეულისა, რომელსაც ღმერთი გამოგზავნის ადამიანებთან მათ დასამოძღვრად და სახსნელად, ცხებულისა, რომელიც მიეცემა სატანჯველს და სასიკვდილო სასჯელს, რათა ესქატოლოგიურ ჟამს კვლავ მოევლინოს ადამიანებს. *მორე ცედეკის* ფიგურა იმ რიგს ეკუთვნის, რომელსაც სათავეში უდგას ესაიას „კრავი“ 53-ე თავიდან... პლატონის „ტიმეოსი“, სადაც ლაპარაკია ჭეშმარიტების მოძღვარზე, რომელიც უნდა დაისაჯოს. მაგრამ დავუბრუნდეთ ჩვენი სტატიის ძირითად თემას – ნათლისღების რიტუალს. უმჯობესი იქნება, თუ მას ამ სტატიაში *განბანვის* სახელით მოვიხსენიებთ.

რას წარმოადგენდა კუმრანელთა განბანვა, რომელიც ერთობის წევრთათვის სავალდებულო იყო? მივმართოთ ტექსტებს, სახელდობრ, *ერთობის* წესდებას, რომელიც ორ ვარიანტად არის შემონახული და კუმრანოლოგიაში ცნობილია აღნიშვნებით 1QS (თერთმეტ სვეტად: I-XI) და 1QSa (ორ სვეტად: I-II), და ე. წ. „დამასკოს დოკუმენტს“ (CD).

I. პირველი ვარიანტი: „...ნურავინ შევა წყალში სისუფთავისთვის (*ტაჰარაჰ*), რადგან მხოლოდ ისინი გასუფთავდებიან (*იტტაჰარუ*), ვინც ბოროტებისგან მოიქცევიან (*შაბუ მერაყათამ*), რადგან უსუფთაობა (*ტამე'*) მყოფობს ყველაში, ვინც ეურჩება მის [უფლის] სიტყვას“ (1QS V,13-14).

II. მეორე ვარიანტი: „არავინ განიბანოს რიოშ წყალში ან ისეთში, რომელიც არ არის საკმარისი კაცის ჩასაღრმავებლად; არავინ გარეცხოს მასში ჭურჭელი; ან კლდის რაიმე ღრმულში, რომელიც არასაკმარისია ჩასაღრმავებლად“ (CDX, 11-13).

როგორც ვხედავთ, პირველ ტექსტში ტერმინი *ტაჰარაჰ*, რომელიც ძველ აღთქმაში, როგორც წესი, რიტუალურ „სისუფთავეს“ გამოხატავს, კუმრანის ერთობაში ზნეობრივი მნიშვნელობა აქვს შეძენილი, რამდენადაც „შთაფლვას“ მოქცევა, მონანიება უნდა უძღოდეს წინ. და, ამიერიდან წყალი მონანიე ადამიანის ზნეობრივ განწმედაში მონაწილეობს. სწორედ ზნეობრივ სიწმინდეს – სინანულს მოითხოვდა იორდანეზე მოსული ხალხისგან იოანე ნათლისმცემელი, უფრო სწორად, „შთამფვლელი“, რაც არსებითი თარგმანია მისი ზედწოდებისა βαπτιστής.

„უსუფთაობა მყოფობს“ – აქ ტერმინი „უსუფთაობა“ (*ტამე'*), რომელიც ძველ აღთქმაში რიტუალურ მდგომარეობას აღნიშნავს, კუმრანელებისთვის ზნეობრივ ბიწიერებას გულისხმობს. ცხადია, აქ მხოლოდ ტერმინთა გადანაცვლება არ მომხდარა. კუმრანის ერთობა გამსჭვალულია წინასწამეტყველთა პათოსით, რომლებიც მსხვერპლშეწირვის რიტუალს არად მიიჩნევდნენ ზნეობრივი სიწმინდის გარეშე. მათი მთავარი სიტყვაა *თეშუბ(ვ)ა* – ზმნიდან *შუბ* („დაბრუნება“, მოქცევა“)[1]. ამ ძირიდან ნაწარმოები *თეშუბ(ვ)ა* იუდაისტური ზნეობრივი თეოლოგიის დიდი სიტყვაა, რომლითაც ეს ტექსტი უახლოვდება სახარების იმ ადგილს, სადაც იოანე ნათლისმცემლის ქადაგებაში მის ბერძნულ შესატყვისად პირველად გამოჩნდა μετανοία „სინანული“[2]: ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας „მაშ, ქმენით სინანულის ნაყოფი“ (მ. 3:8).[3] სემიტური სემანტიკით მონანიება, სინანული, გულისხმობს თავდაპირველი სიწმიდისკენ დაბრუნებას, მოქცევას[4]. კუმრანელთათვის წყალში შთაფლვა ბოროტებისგან ანუ ცოდვისგან მოქცევას (*შაბუ მერაყათამ*) მოითხოვს.

შაბუ მერაყათამ – „მოიქცევიან (ან მობრუნდებიან) თავიანთი ბოროტებისგან“, ამბობს წესდება და იგი მოქცევას (სინანულს) და წყალში ჩაღრმავებას (ცხადია, არა ფიზიკური წვირის მოსაშორებლად) ერთიან განუშორებელ რიტუალად წარმოადგენს, სწორედ ისე, როგორც ვკითხულობთ მათეს

---

[1] ოთხგზის გაისმის ეს სიტყვა „ქებათა ქებაში“ (7:1): „*შუბი, შუბი, შულამით! შუბი, შუბი...*“ „დაბრუნდი, დაბრუნდი, შულამით! დაბრუნდი, დაბრუნდი..“, როგორც უფლის ძახილი დაკარგული სულის მოსაქცევად. ამგვარი ეგზეგეზისი ძველთაგანვე თანაბრად მიღებული იყო იუდაისტურ და ქრისტიანულ თეოლოგიაში (ორიგენი, გრიგოლ ნოსელი).

[2] ბერძნული სიტყვის ეტიმოლოგია არსებითად გამოხატავს სინანულის აქტს: „ფიქრების შეცვლა“.

[3] სახარების ფრანც დელიჩისეულ ებრაულ თარგმანში *მეტანოია* თარგმნილია შესაბამისად როგორც *თეშუბაჰ*. ებრაელებში ამბობენ, „თეშუბაზე მოვიდაო“, ე. ი. მოინანიაო (მსმენია ჯემალ აჯიაშვილისგან).

[4] ძე შეცდომილის *დაბრუნება* მამასთან სინანულის – შინაგანი ფერისცვალების აქტია. ასეა აღქმული იგავში და, შესაბამისად, მის ეგზეგესისში.

სახარებაში: „და ინათლებოდნენ („შთაიფლობოდნენ“) მისგან იორდანეში და აღიარებდნენ თავიანთ ცოდვებს“ (მ. 3:6). თანხვედრა აშკარაა, რის გამოც იოანე ნათლისცემელს კუმრანის ერთობასთან აკავშირებენ. თუმცა იოანეს, წინასწასწარმეტყველთა ტრადიციის ძალით, შეეძლო დაეკავშირებინა ერთმანეთთან განბანვის რიტუალი სინანულთან. ჯერ კიდევ ესაია მსხვერპლშეწირვას, ცოდვათა მონანიების გარეშე, ფუჭ რიტუალად მიიჩნევს (ეს. 1:11-16).

განბანვა ფუჭია, თუ ადამიანი კვლავ ცოდვაში რჩება. კუმრანელთა წესდებაში ვკითხულობთ:

„ვერც თავის ცოდნას, ვერც თავის ძალას, ვერც თავის ქონებას ვერ შეიტანს იგი ერთობის საბჭოში, რადგან ბოროტებაშია მისი ზრახვები და ბიწიერებაა მის მოქცევაში. და ვერ გამართლდება, ვიდრე გულისთქმებით არის შეკრული და წყვდიადს უმზერს იგი ნათლის გზების სანაცვლოდ. სრულთა თვალში არ შეირაცხება იგი, არ ეპატიება განტევების დღეს, **ვერ გასუფთავდება განსაწმენდელი წყლით, ვერ განიწმინდება ვერც ზღვებით და ვერც მდინარეებით, ვერ გასუფთავდება ვერავითარი განსაბანი წყლით.** წაბილწული, წაბილწული იქნება მთელი სიცოცხლე, ვიდრე უარყოფილი აქვს ღვთის სამართალი, არ გაიწვრთნება ერთობის საბჭოში, რადგან ღვთის ჭეშმარიტების საბჭოს სული განწმენდს კაცის გზებს, ყველა მის შეცოდებას, რათა უმზერდეს სიცოცხლის ნათელს. ერთობის წმიდა სულით და მისი ჭეშმარიტებით განიწმინდება კაცი ყველა მისი ცოდვისგან და სიწრფელის სულით და მორჩილებით შეენდობა ცოდვა. თავისი სულის სიმდაბლით ღვთის კანონთა მიმართ განიწმინდება მისი ხორციელება... და წარმართავს ნაბიჯებს, რათა იაროს წრფელად უფლის გზებზე... არ გადაუხვიოს არც მარჯვნივ და არც მარცხნივ, ღვთის ერთი სიტყვაც არ გადალახოს, და მაშინ იქნება იგი შეწყნარებული მიტევების დღეს კეთილსურნელად ღვთის წინაშე და იქნება მისთვის მარადიულ აღთქმად“ (1QSIII 2-12).

აშკარაა, რომ განბანვა – წყალში შთაფლვა, რაოდენ ღრმა და დიდი წყალიც არ უნდა იყოს, ვერაფერს შველის ადამიანს, თუ იგი ჯერ სულიერ უწმინდურებას მონანიების გზით არ მოიშორებს, მას არც ზღვა და არც წყალუხვი მდინარეები არ უშველის. რადგან თავისთავად წყალს განწმედის ძალა არა შესწევს, ძალა აქვს მხოლოდ ღვთისკენ *მოქცევას* მთელი თავისი სიღრმისეულ-ეკსისტენციალური მნიშვნელობით. მასშია მოქცეული მთელი ძველი აღთქმის საზრისი უფალთან დაბრუნების პროცესისა, რომელიც ადამის სამოთხიდან განდევნისთანავე იწყება.

წყალში ჩაღრმავება, როგორც ფიზიკური წვირისგან განწმედა, სულიერი განწმედის მეტაფორა იყო. ეს სიახლე საჯაროდ გამოაცხადა იოანე ნათლისმცემელმა. ეს სიახლე იყო არა მხოლოდ ხალხისთვის, ის ფარისევლებსაც ეუცხოვათ. სინანულის გარეშე წყალში ჩასაღრმავებლად მოსულთ მან ასე-

თი მკაცრი სიტყვა შეაგება: „იქედნეთა ნაშობნო, ვინ გასწავლათ მომავალ რისხვას გაქცეოდით? მაშ, გამოიღეთ სინანულის ღირსი ნაყოფი... მე წყლით ვნათლავ (სიტყვ. წყალში ვფლავ, ზ. კ.) სინანულისთვის“ (მ. 3:7-8, 11).

მეორე მომენტი იოანე ნათლისმცემელთან სიახლოვისა („განამზადეთ უფლის გზა“, მ. 3:3) არის ადგილი კუმრანელთა წესდებიდან, რომელიც მოუწოდებს თავის მრევლს: „განერიდონ სიცრუის ხალხის ადგილსამყოფელს უდაბნოში გასვლით, რათა გაიყვანონ იქ უფლის გზა, როგორც დაწერილია: „უდაბნოში განამზადეთ უფლის გზა, მოასწორეთ ტრამალზე სავალი ჩვენი ღვთისათვის“ (1QS VIII 12-13). დამთხვევა, მართლაც, თვალშისაცემია: განბანვისას სინანულის (ცოდვათა აღიარების) მოთხოვნას ერთვის უფლის დღის დადგომის ესქატოლოგიური მოლოდინი. ორივეგან ესაიას სიტყვებია გამოყენებული (ეს. 40:3). ეს იყო იოანეს მისიის მთავარი პუნქტები, რომლითაც ამოიწურა მისი ამოცანა. იოანე ამაზე შორს არ წასულა, არც კუმრანელები წასულან. იოანე ამზადებს ხალხს, თუმცა ეს ხალხი ჯერ კიდევ მხოლოდ იუდეველნი არიან, არ ჩანს, რომ მისი მოწოდება კაცთა მოდგმას, მის მთლიანობაში, გულისხმობდეს. იოანე იუდადან იწყებს, რათა ქრისტეს მოციქულებმა მთელს კაცობრიობაზე განავრცოს.

კუმრანელებთან აკავშირებენ ესენელთა სექტასაც, რომელთა ყოფის საკმაოდ ვრცელი აღწერილობა, კერძოდ, ყოველდღიური განბანვის აღნიშვნით, მოცემული აქვს იოსეფ ფლავიუსს „იუდეველთა ომებში“. თუმცა ამ პუნქტში მათ შორის საფუძვლიანი სხვაობაა.

ვნახოთ, რა ადგილი უჭირავს განბანვას ესენელთა ცხოვრებაში.

განსაკუთრებულია მათი ღვთისმოსაობაც: მზის ამოსვლამდე ერიდებიან რიოშ (პროფანულ) საგნებზე ლაპარაკს; მზის წინაშე მამაპაპათაგან ნაანდერძევ ლოცვებს აღავლენენ, თითქოს ამოსვლას ევედრებიანო. ამის შემდგომად თავმდგმურები თითოეულ მათგანს მისთვის განკუთვნილ სამუშაოზე აგზავნიან და ისინი დაახლოებით ხუთ საათამდე ბეჯითად შრომობენ. მერე კვლავ ერთად იკრიბებიან ერთ ადგილას და, შემოირტყამენ რა სელის სარტყლებს, ტანს ცივი წყლით განიბანენ. განწმედის შემდეგ ისინი საგანგებო სამყოფელში შედიან, სადაც გარეშეებს შესვლა ეკრძალებათ. განწმედილნი, შედიან სატრაპეზოში, როგორც ტაძარში, სადაც მდუმარედ სხდებიან, ხაბაზი რიგ-რიგობით დააწყობს პურებს, ხოლო მზარეული თითოეულ მათგანს ჯამებს ჩამოურიგებს. სანამ მღვდელი ლოცვას არ წარმოთქვამს, ვერავინ მიეკარება საჭმელს. ტრაპეზის შემდეგ მღვდელი კვლავ ლოცვას წარმოთქვამს. ასე იწყებენ და ამთავრებენ ტრაპეზს ღვთის დიდებით, რომელიც იძლევა სასიცოცხლო საზრდოს. შემდეგ გამოიცვლიან წმინდა შესამოსელს და კვლავ სამუშაოდ მიდიან საღამომდე. როცა ბრუნდებიან, იმავე წესით იღებენ საზრდელს. თუკი გარეშეთაგან შემთხვევით შემოესწრებიან, ისინიც ტრაპეზობენ. ხმაური არასოდეს ბღალავს სამყოფელს. რიგ-რიგობით ელაპარაკებიან ერთ-

მანეთს. სიჩუმე,[1] რომელიც სუფევს სახლში, გარეშე ადამიანებზე რაღაც საშინელი საიდუმლოს შთაბეჭდილებას სტოვებს (იუდეველთა ომები II, 8, 5).

როგორც ვხედავთ, განბანვა, ფლავიუსის თანახმად, ხდება შრომასა და საკვების მიღებას შორის. შრომა თუ სეკულარული საქმიანობაა, ტრაპეზი საღვთოა, ამიტომაც განიბანებიან ესენელები ტრაპეზამდე. ტრაპეზი რომ საკრალურია და რიტუალური, ეს აღწერიდან მკაფიოდ ჩანს – სატრაპეზო საგანგებო ადგილია, სადაც გარეშეთ, უფრო ზუსტად, სხვაგვარმადიდებლებს (ητεροδοξαι), ანუ მათ, ვინც არ ეკუთვნიან ერთობას, შესვლა ეკრძალებათ. ესენელები ყოველდღურად, გარდა შაბათისა, შრომობენ და იღებენ საკვებს, ყოველდღიურია[2] განბანვაც, რომელიც განწმედს მათ იმ უსუფთაობისგან, რომელიც მათ ოფლის სახით შრომის პროცესში გამოედინათ.[3] ტრაპეზისთვის ისინი საგანგებო სამოსელით იმოსებიან. ტრაპეზზე აუცილებელია პური, მაგრამ რა კერძს უდგამენ წინ ერთობის წევრებს ერთადერთი თეფშით, უცნობია. ლოცვით იწყება და ლოცვითვე – ღვთის დიდებასთან ერთად – მთავრდება ტრაპეზი, რათა მშრომელნი კვლავ თავიანთ საშრომელს დაუბრუნდნენ.

ამ აღწერილობის მიხედვით არ ჩანს, რომ ესენელთა განბანვის ქმედითობის პირობა მონანიება იყოს ან რამენაირად სულიერ სიწმიდესთან იყოს დაკავშირებული. ესენელთა „ხელის განბანვის“ გამოძახილს ხედავენ სახარებაში, სადაც ამ წესის განუხრელ დამცველად ფარისევლებს მოაქვთ თავი. ფარისევლებმა როცა დაინახეს, რომ ზოგიერთნი იესოს მოწაფეთაგან რიოში[4] ხელებით, ესე იგი, განუბანელი ხელებით ჭამდნენ პურს (რადგან ფარისეველი და ყველა იუდეველი ისე არ ჭამს საჭმელს, თუ საგულდაგულოდ არ განიბანა ხელი და ასე იცავენ უხუცესთა გადმოცემას: ბაზრიდან დაბრუნებულები დაბანის გარეშე არ ჭამენ, და სხვაც ბევრი რამ არის, რაც გადმოე-

---

[1] ტრაპეზის ჩატარება მდუმარებაში, საერთოდ, დამახასიათებელია სემიტური მოდგმის ხალხებისთვის. დღემდე არაბები, არა მხოლოდ ბედუინები, არამედ მოქალაქენიც მდუმარედ შეექცევიან, რადგან მიაჩნიათ, რომ ისეთი მნიშვნელოვანი საქმე, როგორიც სმა-ჭამაა, ამაო და ფუჭი ლაპარაკით არ უნდა შეიბღალოს (იხ. Саудовская Аравия. *Справочник*, 31).

[2] შესაძლოა ორჯერადიც, თუ ფრაზაში „როცა ბრუნდებიან, იმავე წესით იღებენ საზრდელს“, „იმავე წესში“ განბანაც იგულისხმება.

[3] ოფლი ისევე, როგორც ადამიანის სხეულიდან სხვა გამონადენი, რაზეც მოსეს რჯული ლაპარაკობს, უწმინდურობად (*ტუმ'აჰ*) ითვლება და მისგან გასუფთავება (ტჰრ) განბანას მოითხოვს (ლევ. 15:2-7). ოფლი კი ადამიანის სხეულზე იმის ნიშანია, რომ ადამის ცოდვის მიზეზით დაწყევლილი მიწის დამუშავება საკვების მოსაპოვებლად მძიმე და, რაც მთავარია, სეკულარული შრომა გახდა (დაბ. 3:17). ებრაული წესი შაბათობით კრძალავს არათუ შრომას, არამედ ისეთ ქმედებასაც (მაგ. სიარულს დაწესებული ნორმის, ე. წ. „შაბათის მანძილის“, ზემოთ), რომელსაც ოფლისდენა მოჰყვება. რაც შეეხება სამოთხეში ადამის დამოკიდებულებას ედემის ბაღის შეუბღალავი მიწისადმი, *ყაბად* („მსახურება“) და *შამარ* („დაცვა“) სიტყვების სპეციფიკური გაგებიდან გამომდინარე, უფრო რელიგიური სამსახური უნდა ყოფილიყო, ვიდრე პრაგმატულ-გამოყენებითი საქმიანობა (დაბ. 2:15).

[4] ახალ ქართულ თარგმანში არაზუსტად არის თარგმნილი κοινος სიტყვით „ბინძური“, რასაც ყოფით რეალობაში გადაჰყავს კონტექსტი.

ცათ შესასრულებლად: სასმისების, თასების, სპილენძის ქვაბების გავლება წყალში), ჰკითხეს ფარისევლებმა და მწიგნობრებმა: რატომ არ იქცევიან შენი მოწაფეები უხუცესთა გადმოცემისამებრ და დაუბანელი ხელით ჭამენ პურს? (მრ. 7:2-4).

მახარებელი მარკოზი აქ არ გულისხმობს იმგვარ ლიტურგიულ სუფრას (ტრაპეზს), როგორსაც იოსეფ ფლავიუსი აღწერს, თუმცა ხელის განბანვაში აქაც რიტუალური განბანვა იგულისხმება, რასაც მისი გამოხატვის ენა მოწმობს. მახარებლის მიერ მოხმობილი სიტყვა *კოინოს* საგნის უფრო პროფანულ მდგომარეობას გამოხატავს, ვიდრე ფიზიკურ წვირიანობას (ხევსურულ საკულტო ენაში ამ მდგომარეობას *ნალახი* შეესატყვისება), რომელიც შესაძლებელია ბაზრიდან მოჰყვეს ხელს. ბაზარი, რომელიც სახარებაში *აგორა* სიტყვით არის გადმოცემული, უპირისპირდება „შინას“ ანუ ადგილს, სადაც ტრაპეზი იმართება (შდრ. ესენელთა სატრაპეზოს, სადაც გარეშეთა თვალში რაღაც საიდუმლო ხდება). ტრაპეზი, რომელიც აღწერილია სახარებაში, ცხადია, შორს არის ესენელთა პურობისგან. ეს უკანასკნელი არათუ მკაცრად რიტუალურია, არამედ ლიტურგიული და, ერთგვარად, საიდუმლოებრივიც არის, რომელშიც მონაწილეობა რიტუალური განბანვის გარეშე დაუშვებელია. განუბანელი ადამიანი *გარეშეთა* კატეგორიაშია მოქცეული. ცხადია, აქ არა მხოლოდ ფიზიკური წვირისგან (თუმცა არც ეს არის გამორიცხული!) განიბანება ხელი, არამედ ხდება ნაშრომი და ოფლიანი ხელის განახლება, რომელიც პროფანულ ქმედებას ასრულებდა. ეს ქმედება – შრომა შეიძლება დახასიათებულიყო ტერმინით *კოინოს* (პროფანული, რიოში, საერო, ნალახი და სხვ.), იმის საპირისპიროდ, რასაც ხელი განბანვის შედეგად იძენს, ანუ როცა ხელი ერთი მდგომარეობიდან მეორეში გადადის. მდგომარეობათა შორის კი მკაცრი ზღვარია გავლებული.

ეს მომენტი კარგად შეესატყვისება ნათლისღების პრინციპს და საზრისს, რომელიც, სიღრმისეულად რომ ვთქვათ, *ძველი კაცის* სიკვდილსა და *ახალი კაცის* დაბადებაში მდგომარეობს. როგორც ფიზიკური წვირი ქრება („კვდება“) დაბანისას, ასევე ცოდვა წარიხოცება („კვდება“) წყალში შთაფლვისას. ამიტომაც როცა ნათქვამია, რომ აგორიდან დაბრუნებული ფარისევლები ხელის დაუბანელად არ ჭამენ, „დაუბანელი“ გამოხატულია სიტყვით μη βαπτισωνται, იმ ტერმინით, რომელმაც უპირველესი ქრისტიანული საიდუმლოს გამოხატვა იტვირთა. ერთი შეხედვით, განსაკუთრებული არაფერია ესენელთაგან ჭამის წინ ხელის განბანაში – ეს საერთო ებრაულ-იუდაური წესია, მამა-პაპიდან მომდინარე. როგორც დავინახეთ, ამ წესს მისდევენ ფარისევლებიც და ყველა იუდეველი, ამიტომაც გაიკვირვეს მათ, როცა დაინახეს, რომ იესოს მოწაფეები არღვევენ ამ წესს. იესო სრულიად არაორაზროვნად ეუბნება მკიცხველებს, რომ ეს და ამგვარი მცნებები ადამიანური გადმოცემებია და არა ღვთიური (მრ. 7:8-9). იესო აქ ზღვარს ავლებს ღვთიურ და ადამიანურ გადმოცემებს შორის, მაგრამ

იგი აქვე ერთხელ და სამუდამოდ მიჯნავს ერთმანეთისგან საკრალურსა და პროფანულს, როცა ამ სტუმრობას ჩვეულებრივ საერო წვეულებად მიიჩნევს, რომლის წინ ადამიანს არ ევალება რიტუალური ქმედება. ამით იესო ემიჯნება არა მხოლოდ ესენელთა მაქსიმალიზმს, რომლის თანახმადაც პურობა რიტუალურ ტრაპეზთან და, საბოლოოდ, ლიტურგიულ ღვთისმსახურებასთან არის გაიგივებული,[1] არამედ ფარისეველთა და სხვათა კომპრომისულ ჩვეულებას (როცა განბანვის რიტუალი სრულდება, მაგრამ ტრაპეზი არ არის ლიტურგიული). ასევე გაუქმდა ახალ აღთქმაში გარჩევა წმიდა და უსურმაგ ანუ საჭმელად ნებადართულ და აკრძალულ ცხოველებს შორის (საქმე 10:1-15).

დასასრულ, იოანეს ნათლისცემასა და კუმრანელ-ესენელთა განბანვის თაობაზე მსჯელობის შესაჯამებლად უნდა ითქვას, რომ მათ შორის, დამთხვევათა მიუხედავად, არის ერთი კარდინალური განსხვავება, რომელიც იოანეს ნათლისცემას სრულიად განსაკუთრებულ მოვლენად სახავს: თუ კუმრანელ-ესენელთა განბანვები მისდევს ძველი აღთქმის ტრადიციას, ანუ ისინი ყოველდღიურია, იოანეს შთაფლვა-განბანვა (*ბაპტისმა*) ერთჯერადია – „აღვიარებ ერთსა ნათლისღებასა მოსატევებლად ცოდვათა“ (რითაც იგი სრულიად ემიჯნება ყოველდღიური განბანვის რიტუალს). სწორედ ის არის წინასახე ქრისტეს ნათლისღებისა, რომელსაც, გასაგები მიზეზის გამო, არა აქვს პრეცედენტი ძველ აღთქმაში და ვერ მოეძებნება ვერც კუმრანელთა, ვერც სხვა რომელიმე სექტის რიტუალურ ქმედებაში.

დამოწმებული ლიტერატურა

დანელია, *რამდენიმე საკითხი ბიბლიის...* = დანელია კ., რამდენიმე საკითხი ბიბლიის უძველესი ქართული თარგმანის ისტორიიდან, *თსუ შრომები: არქეოლოგია, კლასიკური ფილოლოგია, ბიზანტინისტიკა,* თბილისი, 1978.

კიკნაძე, *ხასიდური სიბრძნე* = კიკნაძე ზ., *ხასიდური სიბრძნე,* თბილისი, „ინტელექტი“, 2016.

მახარაძე, *ტერმინი „ნათლის-ცემა“...* = მახარაძე ნ., ტერმინი „ნათლის-ცემა“ და მისი ბერძნული შესატყვისი, *თსუ შრომები: არქეოლოგია, კლასიკური ფილოლოგია, ბიზანტინისტიკა,* თბილისი, 1984.

Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européenes* = Benveniste É., *Le vocabulaire des institutions indo-européenes, 2. pouvoir, droit, religion.* Les editions de minuit, Paris, 1969.

Амусин, *Рукописи Мертвого моря* = Амусин И. Д., *Рукописи Мертвого моря,* Москва, 1960.

Саудовская Аравия, *Справочник* = Саудовская Аравия, *Справочник*, «Наука», Москва, 1980.

[1] ამის გვიანდელ გამოძახილს ვპოულობთ ხასიდებთან: „თქვა ბეშტმა: როცა საჭმელს გემოს ატან, გახსოვდეს, უფლის ჩადებულია საჭმელში მისი გემო და სიტკბო. მაშ, იცოდე, რომ ჭამის დროსაც ემსახურები უფალს“ (იხ. კიკნაძე, *ხასიდური სიბრძნე*, 45).

კუმრანული ტექსტები:

Die Texte aus Qumran hebräisch und deutsch mit masoretischer Punktuation Übersetzung, Einführung und Anmerkungen herausgegeben von Eduard Lohse. 1981, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

კუმრანული ტექსტების *sigla*:

1QS – კუმრანის ერთობის წესდება
CD – დამასკოს დოკუმენტი
IQpHab – წინასწარმეტყველ აბაკუმის თარგმანება

Zurab Kiknadze
Ilia State University

Qumran Baptism

(Ritual purification in the Jewish community)

Summary

1. If Epiphany, as a term, points to the essential, spiritual and the invisible side of the ritual, Baptism (immersion in water) refers to its visible means. According to Clement of Alexandria, Photism is the second stage of the first Christian mystery after immersion in water, followed by the becoming of the Son, perfection, and, ultimately, of immortality. And what is the basic purpose of immersion in water other than the restoration of the original sanctity in human (clothing again with the light which was given to Adam), as the correspnding Latin term attests - lustratio, which is derived from the word lux (light) and is related to the Greek word λουω (cleansing). Due to the purifying power of water, it is natural that we cannot find people among whom this element is not used for every-day or ritual purification. In this case we do not have to speak about mutual influences, especially when purification is confirmed among people of the same origin and religious traditions. By this, I mean religious communities derived from the official Judaism (unities), which existed under different names during the conception of Christianity. Those are, first and foremost, the members of Qumran community, the Essenes (Εσσενοι) and therapists (Θεραπευτοι) mentioned by Flavius Josephus and Philo of Alexandria.

2. Despite some similarities between the Gospel-era Christianity and Qumran unity, it is wrong to speak of the influence of Qumran over the foundation of Christianity. It would be more precise and appropriate to state that Qumran, Essenes and Christian unities are the result of the Old Testament expectations. The religious history of the Old Testament was dedicated to inhibiting the ideals preached by the prophets in the society. This is

documentarily proved by the Qumran and Essenes unities that had put an end to routine ritualism that prevailed in the cult of Jerusalem (the Pharisees). The pathos of Qumran, Essenes and the apostles of Christ are aligned when they oppose the official cult of Judaism. From now on, the center of religious gravity in these communities shifts from ritual to human hearts. Namely, to some point, the purity of the ritual has become a metaphor for moral purity. This became apparent in the words of John the Baptist, when he addressed those who desired to be immerses in Jordan: "Repent, for the kingdom of heaven is near" (Matthew 3:2), "produce fruit that proves your repentance" (3:8), "I baptize you with water, for repentance (3:11)". Immersion in water repentance regret is futile. The Qumran statute requires repentance from its members before the ritual of immersion: "These may not enter into water to [be permitted to] touch the Purity of the Holy men, for they will not to be cleansed unless they have turned from their wickedness for uncleanness clings to all transgressors of His word." (1QS V,13-14).

The term Taharah which in the Old Testament usually refers to ritual purity, has acquired a moral meaning in the unity of Qumran. The condition of purification is to turn away from "evil" or "sin", therefore confession, which is the meaning of the word Shab/ Shub, and, from that point onwards, water is a means of purification for the repentant person, as we read in the Gospel of Matthew: "and he was baptizing them in the Jordan River as they confessed their sins" (3:6).

Immersion is futile if a human remains in sin. Purification, immersion in water, no matter how deep or great it is, cannot help a human if one does not get rid of spiritual impurity (sin) through repentance, neither the sea nor the watery rivers will help him. As the water itself does not have the power of purification, power is in turning to God in all its profound-existential and eschatological meaning. It contains the meaning of the entire Old Testament as a process of conversion to the Lord that has begun since Adam's expulsion from paradise.

S. Peter Cowe
Univerity of California

"SISIANOS SEBASTAC'I'S ENCOMIUM ON THE FORTY MARTYRS OF SEBASTĒ"*

It gives me great pleasure to participate in this volume honoring my colleague and friend of many years Zaza Alexidze, wishing him long life, as is natural for a Georgian (and especially a Kakhetian), excellent health, and much fulfilment in advancing his creative research. Moreover, the theme I would like to examine is one that exerted a significant influence on all the Christian cultures of Caucasia and was particularly impactful on the main literary traditions of the region.[1] At the same time, the contribution of the work under consideration to that developing trajectory has been neglected in recent scholarship,[2] though deserving of greater attention in light of its noteworthy elaboration of the spiritual and symbolic dimensions of the event it memorializes.

The acclaim of the Forty Martyrs' stalwart defense of the faith and miraculous endurance under excruciating tortures during the wave of persecutions Licinius unleashed in the eastern empire in the years after 316 spread swiftly and widely, becoming enshrined in a series of martyrologies[3] and panegyrics commencing with that of Basil of Caesarea,[4] while their cult was celebrated in an expanding array of church dedications,[5] early establishing itself as a coveted subject for artistic elaboration.[6]

---

* This paper is conceived as the first in a series of three intended to explore different facets of this relatively understudied writing.

[1] See in general Hasluck1912. The theme evoked two Georgian versions, the earlier of which has been argued to derive from an Armenian model, on which see Abuladze 1975: pp. 91-124.

[2] Accordingly, the work receives scant notice in surveys of Armenian literature, meriting only one sentence in Inglizian 1963 and complete absence from Abełyan 1955 and Połarean 1971.

[3] See, for example, von Gebrardt 1902: pp. 171-181 for the *Passio* of the martyrs (BHG 1201), which was later rendered into Armenian, on which see Ališan 1874:pp. 506-514. On the *Testament* of the martyrs, which was not translated into Armenian, see Yovhannesean 1928. For the broader context, see Van Dam 2011 and Leemans 2003.

[4] Homily XIX (BHG 1205). See PG 31, cols. 508-525.

[5] Early foundations existed in Sebastē and Caesarea, while the church of Santa Maria Antiqua in Rome featured a chapel in their honor in the 5th century. A small Armenian shrine was erected in Dseł in the district of Loŕi in Greater Armenia between 1241 and 1256 and a renowned church was dedicated in their honor in Aleppo (pre-1476).

[6] An early image of the martyrs existed in the above chapel from the 6th-7th centuries., while a famous

The current work is a veritable tour-de-force of rhetoric, displaying remarkable exuberance in word-crafting in veneration of the martyrs that was first enunciated in their shrine in the original city of their passion around seven centuries after their glorification.[1] As such, it represents a unique example of Armenian literary creativity from that place and time[2] sufficient to earn its author the accolade of 'Doctor of Armenia' in the later scribal tradition in token of his authority and standing.[3] Internal evidence embedded in the composition reinforces the impression of his high calling with regard to a commission by certain persons of some dignity who were in attendance, which may possibly refer to the catholicos or king.[4]

Authorship

Manuscripts of the work transmit the writer's name as Sisianos, which is of Greek origin and borne by one of the martyrs treated in his eulogy [5], but rare in the Armenian onomasticon..[6] This suggests it was given him on his priestly ordination and implies his close association with the city and its environs, an element that seems to be confirmed by his connection with the nearby Monastery of the Holy Cross where he functioned as a *vardapet.*[7] The latter association similarly explains the wealth and diversity of the sources he employed, while his reinterpretation of the martyrs' struggle in terms of spiritual warfare, particularly calibrated to the penitential labors of Lent, and the significance of their configuration through numerological insight, reveals his extensive training in a monastic academy, a characteristic feature of the contemporary religious and intellectual landscape.[8] His local affiliation may also be expressed in

---

ivory relief icon was fashioned in Constantinople (10th c.), which is now housed in the Bode Museum, Berlin. The later currency of the theme is testified by depictions in Ohrid (11th c.), Kiev (12th c.), and Veliko Turnovo (13th c.).

[1] BHO 716. For the text, see Sisianos Sebastac'i 1954: pp. 3-58, 81-86. The work's actuality is powerfully expressed in appeals to the audience as 'brothers' (§2, 6) and 'dear friends' (§20) and mention of their being counted worthy of attaining to the martyrs' feast (§2).

[2] Cowe 2004: p.122.

[3] Sisianos Sebastac'i, 1954: p.3.

[4] In §4 he refers to the 'constraint of your request' and the persons' 'dignity' and returns to the theme in the concluding section (§25) in connection with a developed liturgical formula to reference "kings and their armies, and spiritual authorities to proclaim succinctly with truth in sacred and most wondrous theocratic sublimity."

[5] Mathews, 2016: pp. 54-55.

[6] Ačaṙean, vol. 4, 1972, p. 526. As a result, some scholars have argued the work is the translation of a Greek text of the 5th-6th century, on which see Dasnabedian, 1995, p. 212.

[7] Cowe, 2004, p. 122. The author's clerical status is amply manifested by the standard self-deprecatory tone he adopts in §4 in referencing his 'unworthiness' and 'weakness', compounded in §20 with protestations of 'infirmity', 'shortsightedness', and 'limitation in understanding'.

[8] On medieval Armenian monastic academies, see Cowe 2006.

his dual reference to the territory of Cappadocia by the ancient Armenian designation Gamirk‘ (§§ 6, 21[1]).[2]

Provenance and Occasion

As stated above, internal evidence indicates the discourse was delivered in the Church of the Forty Martyrs in Sebastē on the occasion of the saints’ feast day, which is listed in the synaxarion as Areg 1 (=March 9),[3] though its actual commemoration according to the movable calendar of the Armenian Apostolic Church has led to its celebration on the Saturday following Mid-Lent. Perhaps it was then expanded and further embellished before final publication.

Demographic Context

Armenians were encouraged to repopulate the region of eastern Cappadocia after the region’s recapture from the Caliphate in the 880s, followed by a second wave of migration in 965 after the seizure of Antioch.[4] Sources record that they provided vital reinforcements for the imperial armies and as experienced infantrymen manned watch posts the fortresses retaken from the Arabs.[5] By the end of the century they constituted the majority population in the theme. A second phase to the process was inaugurated by the Arcruni royal family’s relocation there in the 1020s after bequeathing their original lands to Basil II, while a third phase is marked by the relocation of the Bagratid monarch Gagik II of Ani in 1045.[6]

Date

A formal *terminus post quem* for the work is provided by the Armenian translation of St. Basil’s eulogy and the Ps. Dionysiac corpus effected by the learned churchman Step‘anos Siwnec‘i in Constantinople in the early years of the 8th century, both of which have left their stamp on it.[7] Meanwhile, the dating of the first manuscript copies in which the opusculum circulated affords an appropriate *terminus ante quem* of the 12th century based on the paleography of two codices in the Bibliothèque

[1] The division into sections follows that of the work’s French translation, on which see Dasnabedian 1995.
[2] The term derives from an interpretation of the biblical form Gomer referring to the Cimmerians.
[3] Mathews2016: pp. 54-55.
[4] Cowe 2004: p. 116.
[5] Schlumberger 1890: p. 251.
[6] Cowe 2004: pp. 119-127.
[7] On the first, see St. Basil 2008 and, on the second, [Ps.] Dionysius 1987.

Nationale, Paris.[1] These considerations conspire with the demographic data above to suggest a plausible 11th century timeframe for composition.[2] This also coheres with the millennial speculation

related to the year 1000 encapsuled in the transition from the narrative section to its deeper symbolic interpretation (§20) where the author describes his generation as 'we who have come at the end of time' that evokes the visions of the contemporary seer Yovhannēs Kozeṙn and the viewpoint of his chronicler Aristakēs Lastivertc'i.[3]

Attempting to define the date with more precision, bearing in mind the details of the commission and the presence at the assembly of various august personages, we may delineate two windows. The Armenian catholicos Petros Getadarj resided in Sebastē over the years 1023-26, which coincides with the administration of the Cappadocian theme by the stratēgos Dawit', a scion of the Arcruni dynasty, over the period 1019-1035. Petros' second stay in the city occurred during the period 1052-58 when he constructed a residence in the Monastery of the Holy Cross, with which Sisianos was associated, which was founded in 1035. Consequently, it is plausible to situate our document in the mid-11th century, after which the theme maintained its popularity under catholicos Grigor II the Martyrophile (r.1066-1105).

Earlier Treatments of the Theme

As mentioned above, the topic of the Forty Martyrs was extremely popular for literary elaboration. In addition to St. Basil, other patristic figures like St. Ephrem and Gregory of Nyssa [4] also composed homilies on the subject. In addition, two eulogies exist in Armenian with an attribution to Theophilus of Alexandria (d. 412), *Nerbołean surb ew psakazgeac' kaṙasnic'n* (Eulogy on the Holy Wreath-bearing Forty) and I surb kaṙasuns ew i xorhurd k'aṙasnordac' pahoc's (On the Holy Forty and on the Symbolism of the Forty-Day Fast), however the subject matter is unparalleled in his legacy in other languages,[5] while the lexicon includes a number of compound adjectives that appear to be authorial (*k'aṙasnat'iw*: lit. 'forty-numbered'; *jmeṙnatunk*: 'winter-planted; *sałartacem*: lit. 'green-gaited') and have remained *hapax legomena* thereafter in a style not unlike that of Sisianos, which obviously begs the question whether the works may not be original in Armenian.[6]

---

[1] P178 (12th c.), ff. 190v.-201r. and P111 (12th c.) ff. 17r.-27v. For details, see Kévorkian, 1998.
[2] This also matches the perspective of Ačaṙean 1972: p. 526 and Zarbhanalean 1932: p. 60.
[3] Aristakēs Lastivertc'i 1963: p. 26.
[4] PG. 46, pp. 749-772 and 773 ff.
[5] Zarbhanalean 1899: pp. 473-475.
[6] NBH on Theophilus. Unfortunately, since the works have not yet been edited, further investigation awaits access to the text.

Elaboration of the theme in Armenian literature can be documented from the 6th century[1] in its employment by the priest Ełišē as a model for interpreting the religious conflict of the mid-5th century in Greater Armenia between Christianity and Zoroastrianism as manifested in the Armenian nobility as a means of contrasting the majority's devotion to their Christian faith with the accommodative position adopted by the *marzpan* Vasak Siwni, who is therefore portrayed in the role of the soldier who abandoned his fellows for the illusory warmth of the bathhouse.[2] The next significant impact is on the

martyrology [3] translated by Yovsēp‘ in Constantinople in the context of the rendition of the Greek menologion [4] in the late 10th century as the basis of the Armenian counterpart that became known as the Yaysmawurk‘ [5]. There our martyrology is characterized by a brief, straightforward account of the event [6]. Sisianos' narrative naturally bears various affinities with the *šarakan* (festal hymn) consecrated to the Holy Forty, which is of uncertain date.[7] Moreover, the panegyric exerted an influence on some later renditions of the theme, such as the illustrious catholicos-poet Nersēs Šnorhali's treatment in his biblical epic *Yisus Ordi* [Jesus the Son] of 1152[8] and the scholar Grigor Tatewac‘i's handling in the winter volume of his sermonary of 1407.[9]

Textual transmission

As indicated above, the panegyric's manuscript evidence begins relatively early in the 12th century and is well represented into the later Middle Ages.[10] The writing tends to be transmitted in sets of encomiastic works in codices that fall under the typological category of *čaṙəntir* (homiliary). On the whole, its text is fairly well preserved, however it features a number of scribal errors that demand editorial emendation. Some instances reflect phonetic issues, of which one of the most complex in the language relates to the differentiation of the semi-vowel *y* according to its placing in the word (initial, medial, and final), which therefore generates one of the most ubiquitous causes of textual variation. So chronic was the problem that it required the intervention of the 13th century scholar and master copyist Gēorg Skewṙac‘i to impose practical or-

[1] On dating, see Cowe 1997: pp. 353-354.
[2] Ełišē, 1957, p. 138 (Armenian) and Thomson 1982: p. 189 (English).
[3] For the genre, see Ališan 1874, Akinean 1914, Ter-Davt‘yan 1984 and Cowe 2011.
[4] Akinean 1957.
[5] On this collection, see Der Nersessian, 1950 and Avdalbegyan, 1982.
[6] *Hamabarbaṙ Yaysmawurk‘* 2010 and Mathews 2016: pp. 54-59.
[7] *Šaraknoc‘*, 1826, pp. 192-198.
[8] Nersēs Šnorhali 1928.
[9] Grigor Tatewac‘i 1998: pp. 405-411.
[10] Dasnabedian, 1995: col. 212.

der on this question for scriptoria.[1] The first case involves the inappropriate addition of the phoneme in the initial position resulting in the form յ-երկարս in §8 [2]. Once it is excised, the pristine reading երկարս in the phrase աղօթս ձիզս և երկարս մատուցանելով (‘offering Him long, extended prayers’) re-emerges. A contrasting example is adduced in §22 [3] where the initial *y-* representing the proclitic prevocalic form of the directional preposition *i* (in, into, from) is missing [4]. When that is inserted, the full parallelism between the phrase երեք՝ <j>անձինս հաւասարք (‘three [who are] equal in person’) and the preceding հոգևորքն երեք միաչափք (‘three round figures of a hundred’) is restored, in which the combination <j>անձինս հաւասարք balances the compound adjective մի-ա-չափք.

Meanwhile, scribal inattention at §9[5] has given rise to a sort of dittography in which under the influence of the final instrumental form in the phrase խորհուրդք նոցա լի աղօթիւք (‘their thoughts were filled with prayer’) the copyist has created a second instrumental form սրտիւք, whereas phrasal parallelism demands that the word in question be in the nominative to balance խորհուրդք, thus reestablishing the original reading սիրտք յերկինս (‘their hearts were in heaven’). Graphic similarity in the immediate vicinity has also occasioned the obvious error of repeating the letter *k‘* in the phrase զծառայ[ք]ս քո at §14,[6] which should be excised to recover the pristine reading ‘Your servants’.

A major exception to the work’s reasonable textual preservation is presented by a passage

In the middle of §24 contrasting the secular and sacred modes of celebrating a feast. This can well be illustrated by considering the English translation of the passage reprised below where it appears that the orderly exposition of the two practices has been disrupted by the displacement of what is now the final portion following the second dash from what can plausibly be posited as its original setting before the first dash. Its current location thus separates it from the vivid description of a rollicking dance scene which it appropriately culminates, while giving the impression of continuing the portrayal of its spiritual counterpart, necessarily creating a *non sequitur*.

Fasting with modesty and prayer offered in purity, imploring with tears and sighs from the heart; not the booming and thundering of song and dance and clapping of hands – but humility, meekness, and chastity with a delicate spiritual movement and gleaming-white and smoothly arranged garments enveloping us round about–with

[1] J̌ahukyan 1954.
[2] Sisianos Sebastac‘i 1954: p. 14.
[3] Sisianos Sebastac‘i 1954: p. 47.
[4] Godel 1975: pp. 7, 27, 106.
[5] Sisianos Sebastac‘i 1954: p. 15.
[6] Sisianos Sebastac‘i 1954: p. 26

polished shoes that creak stomping in a round dance, with oscillating eyebrows and giddy-eyed expression.

The proposed reconnection of the final phrase with the opening sketch of a rambunctious

party enables a complete image to emerge that maintains continuity on multiple levels. One of the most powerful sensuous impacts relates to sound. A series of terms deliberately draws the unbearable decibels (booming and thundering) produced by the music, reinforced by the audience's clapping in rhythm to which we may now add the creaking of the dancers' shoes and the stomping of their feet. The second level is that of the boisterous repetitive physical gyrations associated with the cyclical dance not contained by the reference to the hands and feet, but also including the eyes and face, which reveal the activity's negative effect on the participants' psychic wellbeing through their giddy expression.

The spiritual celebration that follows also contrasts with the former on several planes.

Etymologically the first term humility (*xonarhut'iwn*) implies being low, thereby balancing the dance's exuberant bobbing up and down, while the second's root (*hez*) of being 'mild' highlights the uproarious nature of the secular festivities. Likewise, the rejection of shameless, debauched, unrestrained conduct built into the third form (*anc'op'*) suggests the application of measure, principle, and self-control that characterizes this approach. Similarly, the sense of movement, vehement and ungainly in the first instance, is opposed by the delicate movement predicated of the spirit in contemplation of the martyrs' achievement and desiring to join them in spiritual union with the divine. Meanwhile, the image of circling earlier applied to the dance now graces the garments of the spiritual celebrants, which are described as enveloping and surrounding those who wear them. Finally, an implicit contrast is introduced between those garments' gleaming white hue and the presumably brash, gaudy colors embellishing the clothes of revelers at a secular feast.

The proposed textual reconstruction might look as follows:

Պահք պարկեշտութեամբ և աղօթք սրբամատոյց, արտասուագոչ և սրտահառաչ. Մի ճայթմունք և որոտք երգոց և պարուց և կայթմանց ձեռնաշարժութեանց ողորկեալ և ճռնչող կոշկօք ոտնատրոփ շրջագայութեամբք, յօնաճօճ և աչակաքաւ դիմօք, այլ խոնարհութիւն և հեզութիւն և անցոփութիւն հոգևոր քաղցրաշարժութեամբ. զգեստք շրջապատք բոլորեալք և սպիտակափայլ կոկեալ:

A number of the errors evince Middle Armenian norms that must have gradually infiltrated the text during later transmission [1]. One of these factors is the lack of morphological differentiation between the nominative and accusative plural forms in

[1] See Karst 1901.

conformity with practice in the singular that had evolved in the preceding Classical Armenian era.[1] Thus at §13[2] the form ընթացքն should be emended to reveal the original reading զտուրնջեան ընթացսն կատարէր ([the sun] 'was completing its daytime course'). With this example one might compare the form զչորք at §22[3] whose Classical equivalent presumably employed by the author is զչորս. The assimilation to the nominative form was facilitated by the incidence of several instances of the latter case in the surrounding context.

The second category relates to plural subjects governing a singular verb, while the Classical norm maintains congruity in number between nouns and verbs. Hence, at §15[4] the third person singular form կատարեցաւ should be correlated with its plural subject to read զգործսն որ կատարեցա<ն> ('acts of manifest care accomplished for their benefit', i.e. of their first forefathers). Similarly, the singular forms ըարուսեցաւ and յայտնեցաւ should be replaced by their plural equivalents to reinstate the original reading ըարուսեցա<ն> այսոքիկ և յայտնեցա<ն> ("This is what has been taught and revealed') at §22.[5]

In aspects of the Classical Armenian verbal system outside the aorist the morphological articulation of voice was little developed.[6] However, the medieval period witnessed the gradual development of such distinctions, an early feature of which was the representation of a medio-passive infinitive that emerged in the Middle phase and continued into Modern Western Armenian.[7] Two such forms (հոգևորիլ and զտանիլ) are manifest at §20[8] and §22[9], the undifferentiated morphemes of which are required to reconstitute the text, i.e. հոգևորել ('forms a soul') and զտանել ('[the symbol of the Trinity] is [also] disclosed').

Style and Language

In keeping with the characteristics of the genre of panegyric [10], as stated at the outrset, Sisianos' work reveals a penchant for an elaborately ornate style adorned with all manner of verbal pyrotechnics, featuring the whole panoply of tropes (hyperbaton, chiasmus, oxymoron, paradox, rhetorical question, apostrophe, etc.) together with an opulent variety of expression embracing elongated periods with numerous subclauses

[1] Godel 1975: p. 12.
[2] Sisianos Sebastac'i 1954: p. 22.
[3] Sisianos Sebastac'i 1954: p. 45.
[4] Sisianos Sebastac'i 1954: p. 27
[5] Sisianos Sebastac'i 1954: p. 44
[6] Godel 1975: pp. 46-49.
[7] Godel 1975: pp. 32-43.
[8] Sisianos Sebastac'i 1954: p. 39
[9] Sisianos Sebastac'i 1954: p. 47
[10] See Łazinyan 1984.

marked by the recurrence of balanced parallel clauses replete with assonance and alliteration, *figura etymologica*, and word play. Moreover, while its texture reveals facets of the elevated style imitated from Greek (genitive absolute constructions, nominal phrases in which the genitive occupies the initial position, and the widespread preference for participial constructions over clauses with a finite verb) it also adduces typical Armenian constructions such as the creation of asyndetic verbal clusters. Such profusion clearly betrays the author's extensive rhetorical training and exposure to this literary register during his higher education.

However, the key quality Armenian panegyric was expected to demonstrate was lexical dexterity, a surplusage of innovations in word formation at once exposing the writer's consummate knowledge of grammatical potential as well as the ferment of his imagination in creating arresting new coinages, most of which would subsequently remain as *hapax legomena* in the language. While Armenian idiom did not tend to generate compound verbs like Greek, our earliest surviving sources already reveal a predilection for constructing compound verbal adjectives [1], the main focus of word crafting in the panegyrical tradition. Sisianos thus displays his expertise in originating a series of those throughout the work [2], but especially congregated in the concluding section which explodes in an array of rhetorical pyrotechnics. The following selection comprises material completely unique to this author: ճենճերազոհ ('boiled-meat-sacrificing': p. 7); միգազգած p. 16 ('mist-shrouded': p. 16); օրակուլ ('day-swallowing': p. 22); անպրտախզելի ('unable-to-be-broken-off': p. 24); արտասուահոս ('tear-flowing': p. 26); լալահառաչ ('weeping-moaning': p. 26); սառնախառն ('cold-mixing': p. 28) also embodying alliteration and assonance; յորդանախանձ ('with-envy-in-spate': p. 32); ստուգագիւտ ('examining-finding': p. 46). Compound adjectives lacking a verbal component include եռահրաշ ('thrice-wonderful': p. 19), while compound nouns feature forms like վերնաքաղաք ('supernal-city': p. 40) and abstract coinages like սակաւատեսութիւն ('myopia': p. 38) and անարգամեծարութիւն ('esteem-of-the-worthless': p. 9). The diverse categories of lexemes formulated from one root include the verb խորհրդականեմ ('mystery-participate': p. 47) deriving from an adjectival base, the verbal adjective վշտակցելի ('empathizable': p. 25), adjectives employing suffixes not previously found in such combinations, e.g. նորոգական ('innovative': p. 5); արփիաւորեալ ('having-become-resplendent': p. 8); սոյնգունակ ('of-identical-type': p. 47); խնկաւէտ ('of-incense': p. 37) and the adverbs վտակաբար ('brook-like': p. 23) and աստեղապէս ('astrally': p. 37).

[1] Cowe 2019.

[2] The nature of Sisianos' compounds reflects affinities with the 7th century theologian T'ēodoros K'rt'enawor, also the composer of panegyrics, on whom see Połarean 1971: pp. 83-85.

Sisianos' lexicon is also characterized by the presence of several rather recherché terms which circulated in the idiom of a select group of authors, with the implication that their appearance here is not likely to be accidental, but the product of the author's reading, and hence allows us a vignette into his literary preferences. Those include the narrative of Greater Armenia's 4th century Christianization through the efforts of the confessor Gregory the Illuminator attributed to the contemporary scribe Agathangelos,[1] but which was probably the result of a long and complex gestation process culminating in the early 7th century.[2] Such rare forms include աստուածեան ('divine': p. 8); միահաւատ ('of-one-faith]: p. 11); քաջահաւատ ('of-excellent-faith': p. 33) ; անկորուստ ('without-loss': p. 35) ; աշխարհակիր ('world-sustaining': p. 43); անկէտ ('pause-less': p. 43); քրիստոսամուտ ('Christ-entering': p. 43); ջահացուցանեմ ('torch-render': p. 45); սրբամատոյց ('holy-offering': p. 54). The next set belongs to the early 8th century translation of the Ps. Dionysian corpus representing a Christianization of Proclus' Neoplatonic theology, confirmed by lexemes such as աստուածիմաստ ('divinely wise': p. 15), which seems to have entered the Armenian lexicon in the translation of Dionysius' *Ecclesiastical Hiercharchy*, հայեցողութիւն ('contemplation': p. 18); հետևումն ('result': p. 19) and արծաթատեսակ ('silver-type': p. 54). The third writer is the

learned catholicos-historian Yovhannēs Drasxanakertc'i (d. 929), also a distinctive stylist, to whom Sisianos owes the habit of creating concatenations of synonyms and a

more general tendency towards bombast. In this case the terminology was not primarily invented by the historian but culled from his own reading. The fact that our author holds such a diverse lexical range in common with him, but not with the earlier authors attesting those lexemes suggests Drasxanakertc'i as a plausible conduit for their inclusion here. Some of the more noteworthy examples are քրիստոսակրօն ('Christ-religioned': p. 11); պայծառապէս ('sparklingly': p. 19); արտափայլեալ ('out-gleaming': p. 29); ջամբարափայլ ('torch-gleaming': p. 45), and ամրապահեստ ('strongly-guarded': p. 56). Another influence appears to be from the extremely active churchman, savant, spiritual guide, and first abbot of the monastery of Narek Anania (d. c. 985) and more particularly from the latter's panegyric on the Church, as one of Sisianos' predecessors in this genre. One of the most striking examples of this kind is արեգակնածագ ('sun-rising': p. 28).

[1] See Thomson 2010.
[2] Cowe 2011: pp. 303-307.

Encomium of the Holy Forty [Martyrs of Sebastē] by Sisianos, Doctor of the Armenians

A Discourse the Blessed Vardapet Sisianos Delivered at the Thronged Feast of the Holy Forty [Martyrs of Sebastē] at the Request of the Community in the Same City of Sebastē in the Church of the Holy Forty and Figuratively Alluding to the Holy Forty [Days] of Great Lent

1. We have received a command from the Bible continually to reflect on God's great affection and love toward mankind and to offer [Him] praises of thanksgiving in return.[1] And constantly to acknowledge our debt of love to [His] creatorly care [for us] at all times and to express our gratitude to [our] God and Father with laud, and never forget to meditate during this life on visions of the future with the mind of Christ[2] and on the splendor of new life that is to be ours, which we know by faith to be hidden with Christ in God.[3] Thus our vision of those things with the eye of the spirit will rise aloft; for when Christ, the life on which we have set our hope, is revealed, then we shall appear with Him in heavenly glory,[4] since He has granted us to see His glory in us. These statements are neither dubious nor ambiguous, but accurate and dependable;[5] for we are to be like Him, as we are to see Him as He is, according to the instruction of the Apostle John.[6]

2. For the present, brothers, let us receive into our souls with firm faith the love, mercy, salvation, and grace bestowed upon us during His first coming in the flesh[7] and let us hasten worthily to send up thankful glorification, the fruit of our lips[8] with communal confession of faith as a sacrifice of praise all our days,[9] with regular assemblies at every hour, with continual praise, and traversing this physical life on a path adorned with purity and just judgment, holding before us as an example the holy, God-pleasing martyrs who strove with a virtuous way of life and were victorious witnesses to Christ our God. They followed the One crucified for our sake and, being perfected through many and diverse sufferings and torments, attained to Christ, the hope of those who believe in Him,[10] and became intercessors for the whole world. As a fragrance of life to the universe, they enlightened it in the knowledge of God [and] expelled the death-breathing smoke of sacrifices to idolatry by the wind of the Spirit.[11] And so now by their intercession and God's protection we have reached this wonderful, lustrous, attractive and beautiful, desirable and wished for feast of the glorified martyrs of Christ of great repute, the holy Forty. Conducting these annual celebrations, we have been counted worthy to attain to their feast – fabulous and widely heralded, universe-invoking and of much bliss, meriting reverence and great honor.

---

[1] Cf. Dan 9:18. [2] Cf. Rom 11:34; I Cor 2:16. [3] Col 3:3. [4] Col 3:4. [5] Cf. 1 Tim 1:15. [6] I Jhn 3:1-3; Acts 4:3. [7] Cf. 2 Jhn 1:7. [8] Hos 14:2; Heb 13:15. [9] Heb 13:15. [10] 1 Tim 4:10. [11] Jhn 3:8.

3. Therefore at the outset of my discourse and encomium of the saints [be] glory to our life-giver, the Lord of all, and thanksgiving as we commemorate them.[1] He counted our lowliness worthy to reach such a radiant day as this, [on which we celebrate] the saints' contest of martyrdom with alert mind and join with the angels in spiritual songs,[2] and to purify our souls' organ of sight, illuminated by the light of divinity. With sound, clear gaze let us view their martyrdom as if we were right there with them before our eyes in the arena before the judge and hear the course of the questions and responses until the culmination of their labors in the battle and victory. You should see it all with your spiritual eyes, joining their struggle and empathizing with them in their sufferings, and find yourselves together with them in union of faith, striving with arduous toils to obtain your reward on the day of Christ.[3]

4. Now I have received the constraint of your request, which honors my unworthiness above what I deserve, to speak on the feast of the glorious holy Forty. Not that I count my ability sufficient to offer a discourse commensurate with their merits, but because of the dignity of you who bid me and my compliance with the commission will I draw forth the speech of my feeble tongue. With your very prayers as an aid to my weakness and the martyrs as respected intercessors before God, the bestower of the gift of speech to us rational creatures, that speech be granted to me also as I open my mouth[4] to speak what is profitable for the soul in commemorating the glory of the saints. I shall henceforth recite their names according as the name of each is recorded in writing, starting from the first until the last of the names of the forty saints. For your part, listen attentively with a spirit of indulgence, receiving the seed of the words in Christ through faith.[5]

5. Replete with evil from the bitterness of bile, Likianēs, odious among kings, initiated persecutions against the Church of Christ and [individual] Christians. The schemer of evil made merry in sport and devised innovative means of torture, commanding judges to hasten throughout the lands under his rule and oppress the Christians with cruel blows. O the error of his ways! Seduced by the demons, he regarded this as a strong foundation for his kingdom and wished to fill the land with the saints' blood. He perfected his skill in devising evils and gained a name for being pious to the gods. He would adorn the idols, become stronger in evil doing, would puff himself up and rant and rave and plot against Christ through the destruction of the Church. He commanded the magnates: "Don't stop killing any Christians you find. Whoever carries out my orders and completely wipes out those opposed to our gods is the one dear to me. Anyone acting against my orders will suffer many gruesome tortures and perish."

6. That is the kind of edict, which circulated through all the regions and cities.[6] It was disseminated and spread and quickly reached the judges and princes[7] in all the

[1] Cf. Mark 14:10. [2] Eph 5:19; Col 3:16. [3] 1 Cor 1:8; Phil 1:10. [4] Ps 51 [50 LXX]:15. [5] Matt 13:23; Mark 4:20; Lk 8:15. [6] Joel 3:4. [7] Note the use of indigenous Armenian rather than Greek terminology here.

areas, and war was launched by the fanatical king to destroy his own forces without quarter. Do you see, brothers, the appalling crisis[1] facing the Christians and Christ's forbearance? The oppression of torture increased, while the martyrs' love for Christ was inflamed.[2] The wounding and butchering of the saints intensified, while the mystery of the cross[3] grew radiant through faith. The demon-indwelt Likianēs delighted in worshiping the idols, while the demons trembled[4] as they were cast out by the martyrs. At this juncture, our forty martyrs belonged to the same regiment of soldiers from the province of Gamirk' of the Cappadocians. They shared one faith[5] as Christians and were bound together by mutual ties of love, committed to their faith in Christ in words and deeds[6] in one accord. Now they were arrested at the same time over their faith in and confession of Christ by the unjust judge of the city of Sebastē, who had been entrusted with the conduct of inquiries in that locality. Finding an opportunity to bring those true men to stand trial, he interrogated them concerning their beliefs, then tried to compel them to accept the gods and sacrifice to them.

7. They, however, at that point began to confess Christ as the only true God.[7]They responded boldly, neither fearing wrath, nor seeking favor.[8] Wealth was despised, nor did torments hold any terror. Words of blandishment did not deceive them, nor did the judge's stern expression intimidate them. Their hope was firm as Mt. Sion, which is unshakable.[9] O the dazzling vision of righteous souls in concord! As individuals they were forty in number, but they answered with one voice, "We are Christians, we serve Christ." The speech of all was one because they shared a single hope,[10] Christ alone. That is why their speech was uttered in unison. They exhorted one another to stand immovable in confessing their Savior. I should wish to be with them at this point and never tire of rehearsing the content of their speech, to contemplate philosophically their love toward Christ as they stand truly before Christ in unity of faith. They have been the occasion of myriad bounties for us, purifying the obfuscating thoughts of our spirits with their harmonious prayers.

8. Next they bound the saints and cast them in prison in the attempt to daunt them, but they continued to invoke God to help with resolute hope, offering Him long, extended prayers to grant them to overcome the devisings of the evil one; for they desired to die the death of a confessor for their faith in Christ in expectation of the hope of life.[11] As they prayed most ardently with the groans of their hearts,[12] the Savior appeared to them and encouraged them to stand firm. When they saw the Lord in communion of love they aspired most readily to gain the name of martyr and to leave a memorial of courage. They sang psalms in a joyful tone, raising a spiritual song to their Father on high. Witnessing the Lord's appearance to strengthen

---

[1] 3 Cor 19. [2] Cf. Dan 3: 6, 11, 17, 22, 40, 93. [3] Cf. Eph 3:3-4, 3:9 [4] James 2:19. [5] Eph 4:5. [6] Lk 24: 19; Rom 15:18; Col 3:17. [7] Jer 10:10; Jhn 17:3; I Jhn 5:20 [8] Gal 1:10. [9] Ps 125 [LXX 124]:1. [10] Eph 4:4. [11]Titus 1:2, 3:7. [12] Cf. Lam 1:22.

their spirits, with even firmer hope they openly talked of their acts of courage on the field of battle before fleshly and mortal kings so as to remain without division in this contest also. Bringing forward their arguments like a mentor, they began instructing one another. "As we won and gained fame in those," they said, "so let us be victorious in this also and receive words of praise from our immortal king, then we shall win the kingdom. Let us contend with one accord as is right so we will receive the crown."

9. After some days had elapsed the judge held the next hearing. The throng of spectators also multiplied, since the dux* had also arrived. The saints were ushered in with a jaunty, carefree air as if attending a great festivity. Their thoughts were filled with prayer and their hearts were in heaven[1]. Igniting a torch, they held the lamp of faith in their hands to give light to those who view the scene of their struggles in spirit. Standing in the tribunal with such a mien, they made the same replies to the questions they were posed as on the first occasion, confessing Christ and not denying Him in the least. Thus, they admonished the objects of their vain worship with words of divine wisdom, calling them demons and idols and the people themselves demon-worshipers who had strayed [from the truth], benighted and lacking illumination, obscured in cloud and mist, godless and delirious, entirely babbling with senseless error. At this bold rejoinder by the saints [the judge] was moved to harsh threats, then commanded the impious soldiers in attendance to strike their mouths with stones and break them. As they began throwing stones at the martyrs, they actually stoned each other. O the wonder of it! Thinking to crush the former, they themselves became the target of the blows. God brought about this miracle that they should receive the recompense for their seven evils[2] sevenfold right in their chest. Provoked to rage at this, the *dux* seized a boulder, intending to strike the saints, however it hit the judge in the face and battered the one who had lost all shame through the effrontery of his worship of the demons. This was accomplished by the influence of the Spirit to shame those plotting evil against the dwelling-places of the Holy Spirit.[3] As the fire of Babylon became like dew for the three youths, but burned and scalded the Chaldaeans, that is what happened then.[4] Those they threw stones at remained unscathed, while the stoners were stoned themselves, while the holy band were filled with merriment and assumed a cheerful air. They then began to send up thanksgiving, saying, "Our enemies have grown weak and fallen, but we have been raised and have survived standing erect." Truly has David's song been fulfilled: "Their swords will enter their own hearts and their arrows have splintered."[5] But the saints' prayers ascended and were filled with light[6] from heaven, and they remained firm in faith.[7]

10. Under these circumstances they cast them in prison once more. Though physically confined in the prison, their faith was without bound or obstruction in their

---

[1] Lam 3:41. [2] Prov 26:25. [3] I Cor 6:19. [4] Dan. 3:94. [5] Ps 35[34 LXX]: 15. [6] Acts 12:7. [7] Col 1:23, 2:5, 7.

soul; for they started praying with even more exhilaration and, banishing fear, would boldly encourage each other. Plying the thoughts of their minds aloft and ascending to God in heaven through contemplation, they desired the water of life[1] and strove with fervent love[2] to be with Christ. Thus, the temporary affliction caused by their bodily torments seemed slight in their eyes. In the course of their eager appeals, the Lord Jesus appeared to them manifestly a second time and said: "Everyone who believes in me, even though he dies, will live.[3] Be of good cheer[4] and do not fear. I am with you.[5] Your tortures are temporary, but the reward I will give you in recompense is eternal." "Be patient a little," [6] he said, "and you will receive the unfading crown of glory.[7] Places at the banquet[8] in my Father's house[9] have been prepared for you from the beginning of the days[10] of the world.[11] You are going to be martyred on earth, but will be crowned in heaven. I shall repay you greatly for the smallest [act you have done], my dear ones."[12]

11. Then the blessed company, learning the outcome of their faith,[13] received the invitation announced with thankful delight and put their hope in the Lord who bore the good news. The prison took on the appearance of heaven with the saints confined in prison as angels in the flesh. "Glory in the highest"[14] was the common exclamation of that rational holy band. Woven together by a unity adorned by the Spirit, following the faith exalted by the Spirit, they besought God to remain unshakably in the calling of the martyrs' contest to which they had been called. Fired by the thrice-wondrous weapon[15] of hope, love, and faith,[16] they offered the Life-giver a holocaust sacrifice in life and death. Let us consider here their divine confession with equitable mind and emulate such teachers. Let us also give our lives to God and thank Him after death. Let us not grow sorrowful and despair, since we have [before us] the example of those who have been made perfect.[17] Clearly understanding the torments in public view at the great tribunal, let us undertake to display deeds as well as faith,[18] as they did, whom we count blessed today and through them glorify Christ our God. And we commemorate their labors in our supplications, as we beseech the reconciliation of the whole world,[19] by which we should learn the unity of faith, deeds, and their recompense in reward.

12. Let us now return to the story and follow its course in order. Thereafter Christ's martyrs stood at the tribunal a third time. They did not regard the tyrant's words worth listening to, but simply kept confessing their truth in the same way. "We do not deny Christ," they kept saying, "whatever your good pleasure is or whatever you have been commanded by the king, execute it forthwith; for no one can sep-

---

[1] Rev 7:17, 21:6, 22:1, 17. [2] I Pet 4:8. [3] Jhn 11:25. [4] Jhn 16:33. [5] Isa 41:10. [6] Job 36:2. [7] I Pet 5:4. [8]The term *bazmakan* denotes a cushion to recline on at a banquet. [9] Jhn 14:2. [10] Heb 7:3. [11]Titus 1:2. [12] Cf. Matt 25:40. [13] 1 Pet 1:9. [14] Lk 2:14. [15] I Thess 5:8; Ephes 6:14. [16]I Cor 13:13. [17] Heb 10:14, 12:23. [18]James 2:18. [19] Rom 11:15; 2 Cor 5:19.

arate us from the love of Christ, neither your threats, nor favor, nor torment, nor suffering, nor fire and sword, nor this transient life, nor death,[1] because we believe in the resurrection. You cannot overcome us, as your counselor is Satan, while our strengthener is Christ." [12] The judge was affronted and at once growled like a beast, but then considered and leapt into action. He began to test the instruments of torture and took great care in readying the ingenious apparatuses. He asked his colleagues on the bench, "What sort of gruesome death shall we inflict on these incorrigible people about to be condemned?" O their mindlessness, especially their wicked error! They were inebriated with stupid folly, debauched with avarice for superfluous things, filled with an evil spirit for false idolatry.[3] They were the confederates of demons, by whom they lost their true selves. Darkened by the blindness of their minds,[4] they consorted with Satan. Their hearts were heaped up with stores of wickedness[5] and drew out what had gestated in the deep as the fruit of evil.[6]

13. After reviewing many instruments of torture he hit on the cruelest means of death – a clear cold night with chill freezing air, which that day had just become exacerbated. So on the evening of the same day at nightfall, binding the saints together in their nakedness, he cast them into a lake near the city. At this point my heart is constricted and my eyes tear up, while my tongue fails me in relating the excruciating torments of the saints of God. I shudder in all my limbs and my mind is distraught in narrating the record of the bitter torture. The sun was completing its daytime course and night was drawing on, bringing darkness and swallowing the daylight to envelop the earth. The bitterness of the air all around compressed severely, while the water then began to grow cold, the ice surrounded the blessed ones and congealed with their bodies, it hardened and tightened around their [leg] bones until they cracked and the blood spurted out like a stream in spate, then it dyed the water the unusual color of red. The northern wind howled, bringing frost and making them shiver, as it blew upon their exposed bodies. Their bodies were lashed by it: it was freezing outside, and their internal temperature also dropped. Their condition was unbearable in every respect, their appearance was lamentable and their torture frightful. The valiant martyrs would exhort each other, calling one to another in a cheery tone: "Let's stand firm, brothers, let's not lose heart, nor fear, nor lose our focus. Let's fight together, don't let the harshness of our torture intimidate us, don't let our freezing bodies loosen our spirits' resolve. Let's call God to our aid, He will not abandon us. Let's exchange our blood for the blood of Christ. Let's give ourselves in return for His death. May our bodies be immolated by water ignited by the fire of the Spirit. May our love toward Christ be tempered by water. Let our bodies be torn apart, let our blood flow, only let our faith stand with immovable hope. As we were united in life, so in dying let

---

[1]Rom 8: 35-39. [2] Phil 4:13. [3] Hos 5:4. [4] Eph 4:18. [5] Cf. Matt 6:21; Lk 12:34. [6] Hos 10:13.

us not be separated. Let's stand united in torture to attain the crown. Don't let Satan overcome us forty, who fights against us with his minions, but may we overcome him and put him shamefully to flight."[1] This was how the saints admonished each other and prayed to God. Though their torture and stress left them in mental anguish, and their pains were unimaginable, still they remained steadfast and unperturbed. Distress lay at every turn, [on one side] the bitterly cold wind, the freezing water [on the other], while they had nothing to cover them. Yet the saints' love could not be torn from the object of their hope.[2]

14. And as the cold grew in intensity at the first watch of the night, one of them I will refer to as wretched and ungrateful withdrew from the holy company, unable to withstand the affliction of the ice, and collapsed into the bathhouse which the evil scheming ones had warmed up to lure them into a false expectation of relief. In fact, he instantly went limp and wasted away in death. Wounded in body, he was not justified in spirit.[3] Lost in body, he was not found in spirit. Tortured, he was not honored. Such is the combat of those lacking endurance and such the lot of the lazy. Alas for his fate, pitiable is his loss, worthy of grieving over with laments and mourning! His perdition is sufficient word of censure for him, while for us tears and repentance, and not derision at his fall. O the grief, o the unbearable turmoil! I envision myself there in my mind's eye and observe the outcome of the [one's] withdrawal and gaze at the sorrow of the luminous saints as they look back [at him] piteously and then turn to each other with tears in their eyes and knitted brows. Grieving for the stray sheep,[4] they lamented with sighing, sobbing, and wailing. The severity of the ice was not as painful for them as the lack of their brother from their number. Raising their eyes to heaven, they sent on high tearful supplications in a mournful tone to the Most High with petitions and entreaties.[5] Extending their hands to Christ, they begged His help to prevent them from being severed from one another and not to have their mystical number decrease, but remain at forty. [They sought] to be with Christ and crowned together as one. They said, "Save, O Lord, Your servants and do not vent Your anger upon us[6] in this river, nor Your wrath on the lake. Do not destroy us nor leave us, Lord, recall Your promise and look at our sufferings. May Your mercy overshadow us and our means of torture bless You. Save us, Lord, for us to call on Your name, which all creation visible and invisible[7] praises. We have loved You, Lord, with our whole heart,[8] and have offered ourselves as a sacrifice to You, who are blessed by Your creatures. At Your command everything is maintained in order[9] and Your works are totally obedient to You." Thus, in turn they encompassed all God's handiwork

---

[1] Cf. James 4:7. [2] Cf. Rom 8:35, 38. [3] 1 Tim 3:16. [4] Ps. 119:176; Lk 15:6; I Pet 2:25. [5] Heb 5:7; Tim 2:1, 5:5. [6] Cf. Josh 10:6. [7] Col 1:16. [8] Matt 22:37; Mk 12:30, 33; Lk 10:27. [9] Cf. Ps 148 [147 LXX]: 15.

in praise, commemorating deep abysses and winds, hail, snow and ice and cold and storm, which do His word and fulfill His commands.[1]

15. They also commemorated the wondrous acts of manifest care accomplished for the benefit of their first forefathers; God's assistance to Jacob, which delivered him from Esau,[2] saving Joseph along with him by selling him,[3] hearing Moses' heartfelt prayer and performing signs and wonders and bestowing such abundant grace as to drown Pharaoh in the sea.[4] We have hoped in You who have achieved these miracles.[5] Save us and do not let us drown in the swirling waters. Help us. God our savior, for we have been brought very low.[6] For the glory of Your name[7] look at us; for the shadows of death[8] have compassed us round about.[9] Relieve, Lord, the heaviness of this air. To You, Lord, have we called.[10] Hear us, that all the nations of the earth may know the deliverance of our God,[11] and we may give glory to Your name;[12] for we have placed our refuge in You,[13] O Lord our God, save our souls." Saying this in the midst of such perils, behold suddenly [there appeared] an amazing wonder and awesome vision. At the same hour of the night the sun rose round about them. It rose and spread and the cold turned to warmth and winter was instantly transformed to summer. The ice melted and dissolved, and the water became pleasantly warm. No longer was there perplexity, no freezing air, nor severely biting wind, nor blasts hard to withstand, but summer. Not sunrise, but Christ's descent and supernal light. The king of the Seraphim came down from on high and revealed Himself to the saints.[14] Raising their eyes on high,[15] they pointed with their fingers and bade each other look up. "See, the Savior, the Lord Jesus has shone on us. Let's see and rejoice, exult and be glad.[16] Behold, He has not let us fall from His hand, but has come to our aid, as we had hoped.[17] This light is unlike the sun's and this is not the time of day for the sun. The sun is You, Christ, our hope,[18] who are appearing. Truly the sun that does not set has arisen and the ineffable light.

16. Now as these rays streamed from the saints with wondrous iridescence, and they gave thanks to Christ with alert and lively mind, the guards, on the other hand, were caught unawares in sleep,[19] slumbering in a heavy sleep unconducive to their salvation.[20] That is why they did not observe the miracle and were darkened to the light.[21] However, one of them was awake and was counted worthy of hearing their prayer and seeing their rejoicing in songs to God. Examining in his mind, he considered the death of the one who tumbled into the bathhouse and wondered that they were still alive, and, while pondering these things,[22] was worthy of viewing the light

---

[1] PS 148 [147 LXX]: 5-8. [2] Gen. 25:30-31. [3] Gen. 37:28. [4] Exod. 14:28. [5] Ps 33 [32 LXX]: 22. [6] Ps 79 [78 LXX]:8. [7] Ps 79 [78 LXX]:9. [8] Ps 107 [106 LXX]:10. [9] Ps 17 [16 LXX]:11. [10] Ps 16 [15 LXX]: 6, 27 [26 LXX]:1, 29 [28 LXX]:9. [11] Isa 52:10. [12] Jdg 13:17. [13] Jer 17:12. [14] Deut 33:2. [15] Ps 121 [120 LXX]:1. [16] Ps 68 [67 LXX]:3. [17] Ps 33 [32 LXX]:22. [18] I Cor 15:19; I Tim 1:1. [19] Acts 12:6. [20] Cf. Lk 21:36. [21] Rom 11:10; Eph 4:18. [22] Cf. Lk 2:19.

suffusing the saints from afar. Thus, he noted crowns descending over the thirty-nine in a wondrous vision and concluded that as the absent one was not regarded as one of the forty, so his crown was also missing. Receiving a new heart,[1] he became envious of the saints, roused those who were with him, stripped off his clothes, sloughed off from himself the old man,[2] and ran into the lake, exulting in the company of the saints. With most holy love he assumed His name, exclaiming, "I am a Christian. Lord God, I believe in You,[3] in whom they also believe. Receive me, too,[4] and count me among these saints, that I may be in their number. It is a great joy for me henceforth for the mystical number has been fulfilled and Satan defeated. No longer am I in doubt that it is deficient and incomplete, but [it is] full and complete. Now I too will speak graciously and give thanks with the saints.[5] Who is a God great and mighty like our God who does wonders, or who is God but our God who has accomplished all this.[6] I will exult with great exultation[7] for the number of the forty has been fulfilled and has filled the downcast with joy,[8] for no one will again be seduced into running out to the bathhouse. After that effulgence, morning dawned and the rulers came on the scene and saw the jailer with them [the saints] and were puzzled. So they asked the others, "Do you know the reason why he did that or what had he seen that he ventured to consider such a thing?" The others told them straight: "He woke us," they said, "from sleep, and we saw a light around them like the sun. All of a sudden he rushed in exclaiming, "I'm a Christian." Hearing this, they became furious and ordered them to drag them to the edge of the lake and thoroughly fracture their hips with staves. O their cruel minds! They had not learned to envy the good, but were extremely zealous for evil. They [the saints] were all crippled, but the invisible core of their faith could not be.

17. The narrative becomes amazing at this point. The mother of one of the saints stayed with them inseparably, since her son was the youngest and was just entering the bloom of youth. She did not permit herself to blink, but continually looked at him intently and extended her hands toward him and said in a tender tone with words expressing her motherly love, calling him "Darling son" and encouraging him. She said, "Hold on just a little more to be perfect and don't be afraid. Christ is here to help." O mother of excellent faith, O wonder surpassing the nature of womanly frailty by far! This is the sort of nourishment fitting a believing mother, her education matching her faith and her ability to inspire hope, as also her exhortation to her children. This woman displayed such maternal qualities and encouragement to her son. All mothers should learn the fidelity for which she has become laudable. I will pass over her eulogy, though she is worthy of an extensive one; for that is beyond

---

[1] Ezek 11:19, 18:31, 36:26. [2] Rom 6:6; Eph 4:22; Col 4:9. [3] Mk 9:24; Jhn 9:38, 11:27. [4] Phil 1:17. [5] Ps 30 [29 LXX]:4. [6] Ps 77 [76 LXX]:13-14. [7]Ps 9:2. [8] Cf. Col 1:24.

my erudition and probably that of many others who may reflect on this. So then the holy martyrs were crushed with clubs and serenely commended their spirits into the angels' hands, delivered from the hunters' snare,[1] saying everything in prayer. As a light with luminous clouds, they ascended to heaven to join the souls of the righteous made perfect[2] who are inscribed in heaven, or into the arms of God, according to the wisdom expounded in Proverbs.[3] This is how the present situation is to be understood; for it is fitting for the souls of the righteous to attain to the One they have hoped in until the reunion of each soul with its body. Then he commanded them to remove their bodies and take them to the incinerator. This is what Satan had schooled them, wishing to obliterate their record completely from the earth.[4] However, they left the youth Meliton there, hoping that he would revive, as he was still alive. But his mother, seeing that he was being left behind alone, cut off from his companions, assumed the heart and strength of a man, and, oblivious to her infirmity, she raised her child over her shoulder and went on her way rejoicing. She desired to be the mother of a martyr and soon obtained her request. On the road [her son's] soul departed the body and went to be with God. Then the mother bore his holy body after the cart and without delay hastened to set it among the unblemished company. Immediately a fire ignited and the saints' bodies became a whole offering presented for God's good pleasure,[5] purified by water and fire,[6] essayed by every trial, cleansed and refined like silver[7], separated from impurities by sevenfold tortures. Thus the prophet's song applied to them, which refers to multiple testing, as if representing their words: "You have tested us, God, and assayed us as silver is assayed."[8] They might also boast as in the continuation, "We have passed through fire and water, and again water, as indeed happened, as we have seen."[9] Since they had accepted an ordeal and verdict even harsher than this.

18. When this occurred, the despicable group of the impious and counselors of evil attempted to efface in the water the imperishable treasure of the venerable bones which had been consumed by fire. They took counsel far surpassing their ability, made their way to the large river, and cast all of their cargo into it, leaving nothing on the bank. Those thinkers of vanity gathered it all up with the intention that no portion should be left for the Christians for them [the martyrs] to win a name for valor. Though they wished to blot out the brave manly soldiers in this fashion, in fact it was they who were overcome and put to shame along with their confederate Satan, who had misguided them into opposing the saints. Considering their weakness as great strength and regarding it as a royal victory to conceal the relics, they cast them into the waters of the river. However, no sooner had they fallen there than they

---

[1] Ps 91 [90 LXX]:3, 124 [123 LXX]:7. [2] Heb 12:23. [3] Prov. 9:10. [4] Job 2:9. [5] I Cor 1:21. [6] Numb 31:23. [7] Ps 66 [65 LXX]:10. [8] Ps 66[65 LXX]:10. [9] Ps 66[65 LXX]:12.

assembled together so that not one of them was lost, but [all] were clustered together. God had effected this miracle, as He is able, illuminating them in the waters more brightly than the radiance of the stars. Thus, the confession of their unity remained indivisible even after their death.

19. God made a vision appear to the bishop of the city three days afterwards and revealed the location where the radiant holy bones lay clustered together by a very obvious sign. Going by night, they gave orders to take the incorrupt grace, the physician of the sick, from the floods of the river to lie in repose in the Father's treasury. Petros, the holy overseer, who had taken the vow of the priestly order, went to the spot with great awe and came upon the great light of his desire. It was found reverently gathered together in one place with none unaccounted for in the effulgence of the rays. Appearing like stars to each of those who saw them, they illuminated the waters. One by one they were taken with indivisible love, each one called one of the forty, [and] they were joyfully translated to their repose in the dwellings of the righteous,[1] the house of prayer, the temple of the Lord. There a song of praise and feast of exultation were celebrated with incense-filled psalms and spiritual ordinances, and the commemoration of the good news and the fulfillment of the church's glory were accomplished. It was ordained by lustrous grace for future generations to mark this custom and annual feast on this day with assemblies all over the world.

20. So now we who have come at the end of time have been counted worthy of celebrating and rejoicing with spiritual exultation in the commemoration of the holy forty. We have reviewed the account of their ordeal as far as my infirmity permitted, and you heard this brief tale recounted for your ears not according to their merits, nor your desire and request, but the shortsightedness of my mind and my limitation in understanding. Dear friends, now let us consider the number of their names, forty in number, neither more nor less; for though it was diminished, its fullness was once more restored through God's direction. This number forty reveals to us many symbols encapsulated within it.

Firstly one should know that within the space of this same number of forty days man comes alive in the womb and forms a soul. This we may learn from the tradition of the holy Fathers who have been our enliveners through their enlightenment and provision. Let us now soar to another symbol concerning the number forty. In forty days the flood destroyed the unjust during Noah's time, whose flood of sins was judged by water.[2] However, these [martyrs] are water of salvation and water of joy[3] for us who thirst in the house of the Lord, for as they were tormented by water for Christ, they drowned the incorporeal Pharaoh in the waters.[4] The souls of the righteous also rejoice in another set of forty days, displaying virtue through the fast, strengthened

[1] Prov 3:33; Jhn 14:2, 23. [2] Gen. 7: 17-24. [3] Isa 12:3. [4] Exod 15:4.

in soul as they subdue the flesh. This is to be understood of many. It applied twice to Moses on Mt. Sinai where he was vouchsafed to see God[1] and received the message of the commandment and the good news for the earth for the people of Israel and brought it from God.[2] So also these saints bring to us as the new Israel, the God-seeing people of the Church, God-given gifts and heavenly good news in the number of their glorious names. Renewing the path by their reconciling torments and inviting us not to the land of promise,[3] but to the supernal city of Sion, mother of the saints.[4] Nor do I pass over Elijah, great among the prophets, who was pleasing to God in chastity. He implored God's zeal vehemently and punished Israel mercilessly with his admonition.[5] He utterly wiped out the prophets of Baal with famine, drought, and again with burnt offerings[6] and reprimanded Ahab a second time with rain-bearing clouds.[7] Driven out by Jezebel the God-hater for forty days,[8] he gave himself over to strenuous fasting, oppressing his flesh all that time on the mountain of God.[8] In the spirit he spoke to God face to face, covering his face with a sheepskin coat as he grew terrified at God's appearance.[10] Now this is the number of these men who have been sanctified, who share the same name and number as the fast.

21. Their virtue is also established by such means, by fasting, water, and fire, and it is therefore appropriate that their number is forty. Moreover, through them an opportunity is created for us to see God in the same fashion. According to Moses' law the presentation of the first-born should take place at that number [of days], bringing him into the presence of the Lord with offerings at the tent of holiness.[11] Through them not only are the firstborn of Gamirk' [Cappadocia] but every person and every nation is offered to God and stand before Him purified and released from their sin through their intercession. For by their fulfillment of the law, martyrdom, and fervent love they beseech from God the salvation of all, and we too are purified by fasting in accordance with their number [i.e. forty days]. Our Lord and God, Jesus Christ, with His birth in the flesh honored this number, being brought to the temple by his parents at forty days old and offering creation through Himself to God the Father on high.[12] For the same amount of days after His baptism our life-giver Christ fasted and as God overcame all Satan's tempting at the conclusion of the fast in His manhood.[13] Thereafter He completed all the passions of the economy in His flesh for our sake, including the suffering of the cross and the burial, and rose from the dead and remained faithful to the earth, as we have learned from the divine scriptures,[14] appearing to His disciples for forty days, instructing them on how to preach worthily.[15] Then He ascended into heaven bodily, and is coming again with the same body.[16] Thus,

---

[1] Exod. 3:14; 20-21. [2] Exod. 35:4. [3] Exod 3:17, 6:4; Deut 9:5; Heb 11:9. [4] Heb 12:22. [5] 1 Kgs. 18:21-22. [6] I Kgs. 18:40. [7]1 Kgs. 18: 44-45. [8] 1 Kgs. 19:2-3. [9] 1 Kgs. 19:8. [10] 1 Kgs. 19:13. [11] Exod. 22:28. [12]Lk 2:22-39. [13] Matt 4:1-11; Lk 4:1-13. [14] Jhn 18-19. [15] Jhn 20:19-21:23; Acts 1:3-4. [16] Acts 1:9- 11.

He honored the number forty on three occasions, being presented in the temple to Simeon's bosom, by fasting after His baptism, and by His ascension to heaven after the resurrection.

22. Now this is the symbolism of the number forty. It combines within itself as a whole number eight times five and five times eight, four times ten and one time forty. The [literal] interpretation of these numbers is narrow, but I shall state what I know in honor of the forty saints. With regard to the eight times five I mentioned, seven times five refers to the seven thousand ages of our way of life in this world. The number five also provides a beautiful analogy to the five senses of man, by which he does good and evil and creates his life in the world. After the seven times five, the [final] eighth set of five represents the eighth age, which is the beginning and fountainhead of the unending era with the coming of Christ in accordance with the Scriptures and [the pattern of] ages. Now each of the sets of five symbolizes a distinct age within the number forty. For having accomplished the life of this world in a holy manner through the five senses over seven ages, in the eighth they will be worthy of the ineffable delights[1] which are due these saints with the same five senses. Similarly, five times eight refers to cleansing the eight thoughts of wickedness, both spiritual and fleshly, by means of the five senses, as the holy Fathers have argued in their writings.[2] Now the senses are the following: first the sight of the eyes, [then] the hearing of the ears, the smell of the nostrils, touch of the hands, and taste of the mouth, and these are both spiritual and fleshly. This is what has been taught and revealed. Let us [now] state the eight thoughts to clarify their meaning. Firstly gluttony, [then] fornication, avarice, sadness, listlessness, anger, vainglory, and pride, these eight. These too are dual [in nature], and the saints overcame them and repulsed them and were found pleasing to God, and completely the equal of angels in virtue.

The number forty also comprises within it four times ten. This is a most perfect and elevated symbol of preaching the Gospel of salvation to the four regions of the world. To emblazon the saints' commemoration all over the world with light as from a radiant torch, united with them in striving with soul and body, mind and spirit, and fulfilling the number in all purity four times each, attaining to forty by four times ten.

In the number of these same holy forty another symbol is arrived at by adding the number of the twenty-four prophets and the twelve apostles and four evangelists, as twenty-four plus twelve plus four makes up the number forty. For they saw and knew Christ, who was prophesied by the prophets. Similarly, they accepted and believed in the One preached by the apostles, and were illumined by the evangelists and obtained the good news, following the path they had lit. The number of their names

---

[1] 2 Pet 1:3. [2] The reference is to the writings of Evagrius Ponticus.

articulates all the many symbols I have mentioned, in addition to others beyond my ken. This is as much as has been apportioned to me.

There is also a truly amazing symbol in the letters of their names. All together the letters of the forty names make up three hundred and eighteen from the precise copies found as the true standard[1] according to the Greeks, from whom the form of their names also derives. You will see with me that in Armenian also [their names make up] precisely three hundred and eighteen letters. This is a prophecy concerning the Fathers of the holy and great Council of Nicaea, who were zealous for the faith. It seems to me that they [the forty saints] are an amazing vision foreshadowing them [the Fathers of Nicaea], since they preceded by several years the divine council which convened in Nicaea at Constantine's behest. [There] the followers of the word of life[2]established the faith, the confession of the holy Trinity and one divinity. The number of these letters [three hundred and eighteen] conveys a symbol of the following kind. In obtaining the number of the Fathers the symbol of the Trinity is also disclosed. For there are three round figures of a hundred, and the Trinity is formed by three [who are] equal in person. In the same way eighteen comprises three sets of six, which is also a symbol. Do not look at the amount of the numbers and be led astray by the numbers, but see the equal divisions and contemplate. You will see the equality of the numbers each divided according to perfect unity and will find the wonders in the names of the forty and their investigation.

23. We will learn a further, more beneficial symbol, which is the salvation of our souls. The feast of the commemoration of these saints occurs in the forty days' fast, with the result that we should celebrate their appellation [the forty] more spiritually in accordance with these days and in moderation lay aside surfeit of foods outside [what is appropriate for] these days and this feast and run lightly to the arena of their ordeal, assuming them as a model for us in feasting and their diverse torments as an example. Seeing them as if here and now as a companion-in-arms, let us confess Christ with them, so that thereby we may be crowned together with them by imposing crowns from heaven, after first sharing their torments and griefs as excellent soldiers.

Now, brothers, let us celebrate the saints' feast and bring forth fruit[3] worthy of it, and let us worthily offer praises appointed for the day. Let us consider what the feast symbolizes and how to celebrate the feast of these saints. To rejoice in anxieties, to glorify God in griefs, to show patience in torments. Whoever wishes to receive the glory of the righteous, should emulate them in deeds. He should contend as they did, though not with Agricola, but with Satan. See there before us stands the ordeal and struggle and fight and the rivalry of the contest. Listen and take heed and bring it to fruition in the fields of your hearts. Let us be ready, go out to war, fight and

[1] This renders the transliterated Greek term *despotikon*. [2] 1 Jhn 1:1. [3] Mk 4:20; Lk 8:15; Jhn 15:16; Rom 7:4.

win and in victory topple our opposing enemy. Do not leave him standing, but kill him. Let us scrutinize our minds and thoughts, let us abandon the counsels of evil, take on the struggle for good, [and] cleanse ourselves from sin by confession and repentance. This is the hope of those who love the feast, this is how the saints' memory is honored and Christ is glorified. Let us consider the saints' sufferings and their sobriety, their griefs and prayers. Let us hold to their confession and win salvation with them. Let us appropriate them as mentors for our souls, especially also Christ our God through them. As it is worthy to celebrate, so let us celebrate as befits the saints, not in a worldly fashion,[1] but surpassing the world.[2] Not pampered in stomach, but filled in spirit. Let us love one another,[3] let us honor each other. Let us not make requests only for ourselves, but for our neighbor as well. We say we celebrate, but we do not ponder the purpose for the feast and celebrate it with that in mind. We regard the feast as about food and drink or expensive ornaments. See whose feast it is–they were hungry and thirsty and naked and cast into the cold, needy, oppressed, tormented, frozen stiff in body, and battered till their blood flowed asunder. We, instead, are pampered more than we need be, and deck ourselves out and parade around and take pleasure in earthly things. How are we to celebrate with these or to honor the saints? With such things – no longer! This is contrary to their strivings and sufferings and is not fitting for them. Therefore, let us eschew every thought about this world and the deeds of evil. Then we will be perfect in mind for justice, holiness, and good deeds. This is emulating the martyrs and this is why we were granted by God to celebrate the day of the saints' sufferings and to be heirs of their faith and conduct, and to recognize the ordinance of piety in contemplating God.[4] Now, brothers, let us strive to go by the narrow way[5] and enter the place prepared for the saints[6] and receive crowns. For the one who fashioned this ordeal is just in judgment and without partiality bestows a gift equal to the effort: [7] those not of equal merit He does not honor in like fashion, but according to each one's labor is the reward [He grants]. We have learned this from the Gospel where it is said by the Lord, "The Son of Man is to come with His Father's glory and then each one receives a recompense for his deeds."[8]

24. But now let us who celebrate the feast of the forty martyrs of God today see unity in their faith,[9] and let us emulate them as far as we are able, let us strive with all our limbs, and take to mind the dangers and discomfort of their torment. Let us raise our eyes to heaven[10] in prayer with tears to sacrifice the sight of our eyes in purity to contemplation of God in keeping God's commandments, and not develop a cataract by looking lasciviously at illusory beauty. Let us cleanse our ears to hear the

---

[1] 2 Cor 1:17. [2] Cf. Jhn 16:33; Rom 12:21. [3] 1 Jhn 4:7. [4] Ps 48 [47 LXX]:9. [5] Matt 7:13,14. [6] Matt 25:34. [7] 1 Cor 7:7; James 1:17. [8] Cf. Acts 22:12. [9] Eph 4:13. [10] Ps 123 [122 LXX]:1.

word of God[1] and not pay heed to profane words and indecent language unacceptable to God, but let us always attend to salutary words and follow our leaders' admonition. Nor let us grow soft in our sense of smell over what titillates the flesh but is opposed to the smell of Christ's oil, but let us apply our olfactory organ aright in savoring the smell of the oil of life which is poured out from on high by the Father of light.[2] As it is said, "Your name is poured forth upon us as a fragrant oil,[3] by which we are anointed by the grace of the Holy Spirit and are called Christians. With them let us set a gate at [our] senses and mouth. Let us learn to speak what is worthy of God and to taste the One who bestows life, and not to serve the stomach, by which it is unworthy to serve the Lord, for it is the mother and origin of fornication and many evils. Rather let us be satisfied with the bare necessities and the food we require. Let us cleanse our hands[4] from all works of iniquity,[5] let us raise them to God, extending them in prayer and touch the word of life,[6] performing every act of justice. This is how we should perceive the purification of all our limbs. This is the perfection of fasting: as we abstain from food during the days of the fast, so [we should abstain] from all kinds of wickedness.[7] And as we abstain from dainty morsels during the fast, so we should refrain from evil[8] with all our senses and utilize them rather for receiving and doing what is good. See the protracted martyrdom, see the witness to God over many days. This is how the martyr-lover communes with the martyrs. This is getting decked out for the feast, this is lighting torches and the sweet fragrance of incense, alms for the needy, lamps lighting up the night, love without dissembling and uniting in purity, gold candelabras and candles of light instead of the flimsy creation and invention of bees.[9] Just judgment for orphans and widows[10] without partiality and bribes,[11] the glittering yellow finery of garments stitched with thread of gold and sparkling white with the hue of silver. Fasting with modesty and prayer offered in purity, imploring with tears[12] and sighs from the heart;[13] not the booming and thundering of song and dance and clapping of hands, – but humility, meekness, and chastity[14] with a delicate spiritual movement – and gleaming-white and smoothly arranged garments enveloping us round about and polished shoes that creak stomping in a round dance, with oscillating eyebrows and giddy-eyed expression.[15] Now let us adorn the feast and honor the saints not only externally, but let us fashion spiritual adornments[16] and thus perfect our love of the feast. Let us exalt the honor of the day by what is pleasing to the saints and according to God's good pleasure.[17] Let us not diminish the symbolic number of the forty days of fasting in case the crown too is found lacking. Let us strive in the company of the forty and fast as one. Let no one turn aside from these

---

[1] Lk 11:28. [2] James 1:17. [3] Cf. Song of Songs 1:3. [4] James 4:8. [5] Isa 59:6. [6] Phil 2:16. [7] 1 Thess 5:22. [8] 2 Tim 2:19. [9] Sc. wax candles. [10] Deut 27;19; Jer 22:3; James 1:27. [11]Deut 10:17. [12]Heb 5:7; [13] Mk 7:34; [14] Gal 5:23; 1 Tim 4:12. [15] This passage seems to have undergone some textual displacement. [16] 1 Pet 3:3-4. [17] Rom 15:26; 1 Cor 1:21.

days to the ease of the bathhouse in case he faint and fall and be found worthless and not be numbered among the forty. This is the symbolism the band of witnesses asks of us and desires themselves.

25. Now the church of God is beautified and celebrates the memorial of the Holy Forty with such luster and exultation in heaven and on earth, all that is known in heaven and all on earth, in water and fire,[1] with the Christ-illumined sun and light-illumined crowns. Made radiant on high and rejoicing on earth, crowned on high not only with one, but with forty. On earth the waters are torch-lit stars, the most lustrous site of the recovery of the relics. On high [it was made radiant] by Christ's appearance, not one time, but twice, and cast out the night of sin from the earth enveloped by the saints' firmly guarding care. This and more is the joy the city of Sebastē bears, as it boasts in having forty suns shining on it with a single light. That is why it is more renowned and famous than many cities. But the others are not abandoned since God's grace is irrevocable[2]; for wherever a part of them is located,[3] it is named for the forty, for they were all called by one name and their name has spread throughout all the lands and they have become a grace of healing and salvation for everyone and a crown for all who celebrate them with faith. Thus may our worthy celebration today be for remission of sin, as well as healing of the sick,[4] salvation for our souls, mildness of climate, transformation of all evils to good and wholeness in faith for kings and their armies, and spiritual authorities to proclaim succinctly with truth in sacred and most wondrous theocratic sublimity to the whole body of the Church words befitting the Word of God as a salutary pasture[5] for the rational flock to pastor them in a verdant place and by peaceful waters.[6] Kept stainless by them in the courts of our Mother and anointed by the seal of the purifying Spirit[7] and their salvific blood for preservation, translated from this life, they ascended to heaven to the supernal city of Jerusalem where all the God-pleasing souls are treasured up.[8] May we also be granted to rejoice in their number through the intercession of the holy witnesses of Christ God, to whom be glory together with the Father and the Holy Spirit now and forever and unto ages of ages. Amen.

---

[1] Ps 66 [65 LXX]: 12. [2] 1 Cor 15:10. [3] The reference is to various churches dedicated to the martyrs. [4] Mk 6:13; Lk 9:6; Jhn 6:2. [5] Ezek 34:21; Ps 79 [78 LXX]:13. [6] Ps 23 [22 LXX]: 2. [7] Eph 1:13, 4:30. [8] Rev. 21:2.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

Ališan 1874 = Ališan Ł., *Vark‘ ew vkayabanut‘iwnk‘ srboc‘* [Lives and Martyrologies of the Saints], 2 vols., Venice: St. Lazar’s Press, 1874.

Aristakēs Lastivertc‘i 1963 = Aristakēs Lastivertc‘i, Patmut‘iwn Aristakisi Lastivertc‘woy [History of Aristakēs Lastivertc‘i] Karen Yuzbašyan (ed.), Erevan: Armenian Academy of Sciences, 1963.

St. Basil of Caesarea = St. Basil of Caesarea, *S. Barseł Kesarac‘i Girk‘ pahoc‘* [St. Basil of Caesarea’s Book of the Fast] Kim Muradyan (ed.), (ekełec‘akan matenagrut‘yun 2), S. Ējmiacin: Mother See Press, 2008.

Dionysius the Areopagite = [Ps.] Dionysius the Areopagite, *The Armenian Version of the Works Attributed to Dionysius the Areopagite,* R.W. Thomson (ed./trans.), (CSCO 488, 489), Leuven: Peeters, 1987.

Ełišēi = *Ełišēi vasn Vardanay ew Hayoc‘ paterazmin* [Elise’s Concerning Vardan and the Armenian War], E. Ter-Minasean (ed.) Erevan: Armenian Academy of Sciences, 1957.

Gebrardt 1902 = von Gebrardt O., *Acta martyrum selecta*, Berlin: Alexander Duncker, 1902.

Godel 1975 = Godel, R. *An Introduction to the Study of Classical Armenian*, Wiesbaden: Reichert Verlag, 1975.

Grigor Tat‘ewac‘i = Գրիգոր Տաթեւացի, Գիրք Քարոզութեան որ կոչի ձմեռան հատոր [Book of Sermons Called the Winter Volume], Constantinople, 1740, reprinted Jerusalem: St. James Press, 1998.

Hamabarbaṙ Yaysmawurk‘ **2010** = *Hamabarbaṙ Yaysmawurk‘* [Synoptic Menologion], vol. 3, Marianna Apresyan (ed.), S. Ējmiacin: Mother See Press, 2010.

Karst, Historische Grammatik = Karst, J., Historische Grammatik des kilikisch-armenischen, Strassburg: Trübner, 1901.

Nersēs Šnorhali 1928 = Nersēs Šnorhali, *Bank‘ čap‘aw* [Metrical Works] Venice: St. Lazar’s Press, 1928.

Sisianos Sebastac‘i 1954 = Sisianos Sebastac‘i, *Nerbołean i surb k‘aṙasunsn* [Encomium of the Holy Forty] (Sop‘erk‘ Haykakank‘ 12), Venice: St. Lazar’s Press, 1954, pp. 4-58.

TRANSLATIONS

Dasnabedian 1995 = Dasnabedian Th., “Encomion de Sisianos vardapet sur les XL martyrs de Sebaste,” *Handēs Amsōrēay* 109 (1995), pp. 210-242.

Mathews 2016 = Jr. Mathews E.G., *On This Day: The Armenian Synaxarion March* (Middle Eastern Texts Initiative) Provo, UT: Brigham Young University Press, 2016.

Thomson 1982 = Thomson R.W., (tr.), *Ełishe, History of Vardan and the Armenian War*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

Thomson *2010* = Thomson R.W., *The Lives of St. Gregory: The Armenian, Greek, Arabic, and Syriac Versions of the History Attributed to Agathangelos*, Ann Arbor, MI: Caravan Books, 2010.

SECONDARY LITERATURE

Abełyan 1955 = Abełyan M., , *Hayocʻ hin grakanutʻyan patmutʻyun* [History of Early Armenian Literature] Erevan: Armenian Academy of Sciences, 2 vols. 1944, 1946 (reprinted Beirut 1955, 1959).

Abuladze1975 = Abuladze Il., *Šromebi* [Collected Works], vol. 1, Tbilisi: Mecniereba, 1975.

Ačařean 1972 = Ačařean H., *Hayocʻ anjnannuneri bařaran* [Armenian Prosopographical Dictionary] 4 vols., Beirut: Sevan Press, 1972.

Akinean 1914 = Akinean N., *Niwtʻer hay vkayabanutʻean* [Materials for Armenian Martyrology], Vienna: Mxitarist Press, 1914.

Akinean 1957 = Akinean N.,"Yovsēpʻ Kostandnupolsec'i, t'argmaničʻ Yaysmawurk'i (991) [Yovsēpʻ Kostandnupolsec'i, Translator of the Synaxarion], *Handēs Amsōreay* 71 (1957), pp. 1-12.

Avdalbegyan 1982 = Avdalbegyan M., *'Yaysmawurk'' zołovacunerě ev nrancʻ patmagrakan aržekʻě* [Menologia Collections and their Historiographical Value] Erevan: Armenian Academy of Sciences, 1982.

Cowe 1997 = Cowe P.S., "Ełišē's 'Armenian War' as a Metaphor for the Spiritual Life," *From Byzantium to Iran*, J.-P. Mahé and R. W. Thomson (eds.), Atlanta, GA: Scholars Press, 1997, pp. 341-359.

Cowe 2004 = Cowe P.S., "Armenian Immigration Patterns to Sebastia, Tenth-Eleventh Centuries" *Armenian Sebastia/Sivas,* R.G. Hovannisian (ed.), Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 2004, pp. 111-136.

Cowe 2006 = Cowe P.S., "The Armenians in the Era of the Crusades (1050-1350)," in *Cambridge History of Christianity, Vol.5, Eastern Christianity*, M. Angold (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 404-429.

Cowe 2011 = Cowe P.S., "Armenian Hagiography," in *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, S. Efthymiadis (ed.), Aldershot: Ashgate Press, 2011, pp. 299-322.

Cowe 2019 = Cowe P.S., "The Armenian Texts," in *Textual History of the Bible*, vol. 2A (The Deuterocanonical Scriptures), Frank Feder and Matthias Henze (eds.), Leiden: Brill, 2019, pp. 414-434.

Cowe 2022 = Cowe P.S., "Between Gusan and Ašuł: Yovhannēs Xlatʻecʻi and the Porous Borders Negotiated by the Medieval Armenian Bard," in *Armenia in Context*, F. Alpi et al (eds.) (forthcoming in 2022), publisher TBD.

Der Nersessian 1950 = Der Nersessian S., 'Le synaxaire arménien de Grégoire VII d'Anazarbe', *Analecta Bollandiana* 68 (1950), pp. 261-285.

Hasluck 1912 = F.W. Hasluck , "The Forty," The Annual of the British School at Athens 19 (1912), 221-228.

Inglisian 1963 = Inglisian V., "Die armenische Literatur," in *Handbuch der Orientalistik*, G. Deeters et al (eds.), (Band 7, Abteilung 1) Leiden and Cologne: Brill, 1963, pp. 156-272.

J̌ahukyan 1954 = J̌ahukyan G., Քերականական եւ ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում [Grammatical and Orthographical Works in Ancient and Medieval Armenia] Erevan: Armenian Academy of Sciences, 1954.

Kévorkian 1998 = Kévorkian R.H., *Manuscrits arméniens de la Bibliothèque Nationale de France*, Paris: Bibliotheque Nationale, 1998.

Łazinyan 1984 = A. Łazinyan, "Nerbołə hay hin grakanut'yan meǰ" [Panegyric in Ancient Armenian Literature] in *Hay mijnadaryan grakanut'yan žanrer* [Genres pf Medieval Armenian Literature], V. Nersisyan et al (eds.), Erevan: Armenian Academy of Sciences, 1984, pp. 127-178.

Połarean 1971 = Połarean N., *Hay grołner V-XVII dar* [Armenian Writers 5th-17th Cents.] Jerusalem: St. James Press, 1971.

Schlumberger 1890 = Schlumberger G., *Un empereur byzantin au X^e siècle*, Paris: E. de Broccard, 1890.

Ter-Davt'yan 1984 = Ter-Davt'yan K. , 'Վկայաբանութիւն եւ վարք', [Martyrology and Life] in Հայ Միջնադարյան գրականության ժանրեր [Medieval Armenian Genres] Erevan: Armenian Academy of Sciences, 1984, pp. 38-92.

Terian 2005 = Terian A., *Patriotism and Piety in Armenian Christianity The Early Panegyrics on Saint Gregory,* (Avant Series 2), Crestwood, NY: St. Vladimir's Press, 2005.

Thomson 1976 = Thomson R.W., "Number Symbolism and Patristic Exegesis in Some Early Armenian Writers," *Handēs Amsōreay* 90 (1976), pp. 117-138.

Van Dam 2011 = van Dam R., *Becoming Christian: The Conversion of Roman Cappadocia*, Pennsylvania: University of Pennsylvania, 2011.

Walsh 2018 = Walsh W.J.K., "A Spectacle to the World, both to Angels and to Men": Multiculturalism in Medieval Famagusta, Cyprus, as Seen through the Forty Martyrs of Sebaste Mural in the Church of Saints Peter and Paul," Journal of Eastern Mediterranean Archaeology and Heritage Studies 1 (2018), 193-218.

Yovhannesean 1928 = Yovhannesean Y., "Sebastioy k'aṙasun mankanc' ktakə [The Testament of the Forty Youths of Sebastia], *Bazmavēp* 86 (1928), cols. 99-108.

Zarbhalanean 1899 = Zarbhalanean G., Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնեաց *(Դար Դ-ԺԳ)* [Library of Ancient Armenian Translations (4th-13th c.)] Venice : St. Lazar's Press 1899.

Պատմութիւն *Հայոց հին դպրութեան (դ-ժգ դար)* [History of Ancient Armenian Literature (4th-13th Cents.)], 4th ed., Venice: St. Lazar's Press, 1932.

Tinatin Evdoshvili
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

A NEWLY FOUND FRAGMENT OF ANCIENT ARMENIAN MANUSCRIPT

The largest collections of Armenian manuscripts are kept in Matenadaran in Yerevan as well as in other museums and book repositories of Armenia and foreign countries. Some of manuscript books are preserved in the private collections too. Here we would like to present one such manuscript.

An ancient Armenian small format manuscript book is kept in a private collection in Tbilisi along with other early printed books and manuscripts. Based on the paleography and codicology of the manuscript, we assume that it belongs to 15th century. By content it is the Book of Psalms. The manuscript book does not have a cover and is missing a few folios at the beginning and at the end. The missing pages probably contained a colophon to designate the scribe's name, place, date and circumstances of how the manuscript was copied, as well as the person who ordered the copy. Despite the loss of this important information the manuscript is interesting from many angles.

First of all, the manuscript attracts attention with its flyleaf, bound with the main manuscript. Initially it should have been placed between the book cover and the manuscript. Due to the high cost of the writing materials, the flyleaves of manuscripts were often prepared from older folios, considered as useless for certain reasons. The subject of our interest is exactly flyleaf of the Book of Psalms.

The flyleaf is parchment of size 120 x 95 mm. It is folded in half and forms two leaves of the same format as is the main manuscript. To fit the size of the manuscript, the parchment is cut on the top and on the bottom. The left and right margins are also cut, but in this case the original text is wholly preserved. The upper part of the flyleaf has visible traces of fire because of this damage the first and the last graphemes of the lines are impossible to read partially or fully. It must be mentioned, that the text on the 2v page is much more faded than on the 1r page. Despite the small size of the manuscript and the damage, it is absolutely obvious that the parchment contains a fragment of the Gospel of Matthew 10: 3-4 and 10: 6-7. The 1r page contains Matt.10: 3-4; and the 2v page – 10: 6-7.

The text is written in brown ink, with beautiful, large, upright, rounded majuscule erkat′agir (the capital), in one column. Line spacing is 17 mm. Letters are vertical, not slanted; letter size: height – 6 mm.; width – 5-6 mm.; the distance between them is 1-2 mm. Only 27 graphemes of Armenian alphabet are presented on flyleaf fragment.

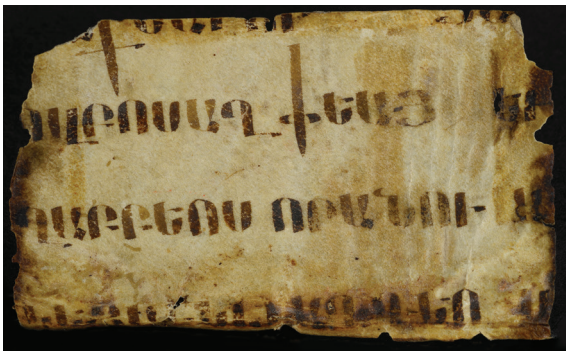
In terms of the size, letters – Ք (kʿ), Փ (pʿ) and Ձ (z) are exceptions. The stem of Ք (kʿ), descends below the base line where it tapers to a point. It is 2 mm. away from the letter of the line below. The stem of grapheme Փ (pʿ) extends towards the line above and keeps 2 mm. distances from the previous line. The lower part of the stem is also tapered. 1/3 of the stem of Փ (pʿ) grapheme descends below the base line; its oval-shaped lobe lies on writing line. The upper part of the grapheme Ձ (z) is a circle, its left and right sides are thick, while the top and bottom is razor thin. The circle lies on the writing line, while the diagonal stroke oriented from right to left descends below the writing line, and ends with quite a long, horizontal tail, these parts are also very thin.

All the other letters are almost the same size. Their paleographic features can be organized into several groups:

The stems of the graphemes that are formed from one upright line are always straight and thick. The curved stokes that extend from the stems of these graphemes are razor thin at the starting point, but as soon as they become parallel to the stem their thickness becomes similar to the stem. The curved strokes are large. Mostly their height reaches at least 1/3 of the full height of the grapheme, though in the cases of graphemes Ր (r) and Տ (t) their curved strokes reach half of the full height. It is remarkable that top and bottom curved strokes of Տ (t) are curved symmetrically at the both sides of the stem. The height and width of this grapheme are equal. This applies to the grapheme Ցփ (tʿ) too. The curved stroke of the grapheme Ցփ (tʿ) descends to the baseline, reaching the same height as the stem. The foot of curved stroke is a loop curved back towards stem that ends thin horizontal line pointing away from the stem. As it was mentioned the height and width of the grapheme Ցփ (tʿ) are equal.

The horizontal strokes of graphemes, independent of their orientation (right / left) and the location – on the top of the stem – Ն (N), Մ (m), at the end – Է (ē), Ղ (ł), Լ (l), or in the middle – Բ (b), Դ (d), Ռ (ŕ), Ւ (w), are always very thin. In some cases, they are even invisible. In order to emphasize them the free edges are thickened. The horizontal strokes – arms of Բ (b), Ե (e) Graphemes are slightly longer than the curved strokes. The arm of the grapheme Է (ē) is slightly longer than the horizontal stroke extended from the foot of the stem. While the horizontal strokes of graphemes Լ (l), Ղ (ł) and Վ (v) are longer and end under the next grapheme. The middle horizontal stroke of Grapheme Խ (x) is short, thin and ends in a thicker bowl.

The graphemes formed by two thick upright strokes are joined by a razor thin curved stroke. The left and right upright strokes of graphemes Մ (m), Ո (o), Ս (s)



Flyleaf 1r (1)



Flyleaf 1r (2)



Flyleaf 2v

are the same size. The left stroke of the grapheme Ա (a) is thick; the upper part of the right stroke is the same, while in the middle it becomes thinner. The thick rhomb-shaped tail is appended to the foot of right stroke; it is not stretched down. The right stroke of the grapheme Վ (v) slightly descends from the point where the razor thin curve joins it and forms a tiny foot that ends with a thin horizontal stroke. The left stroke of the grapheme Կ (k) is longer than right one. From the point where razor joins right stroke a tiny wedge-shaped foot is formed.

The graphemes formed by curved strokes are 3-shaped or 2-shaped. The height and width dimensions of these graphemes are almost equal. The two-compartment grapheme Ց (cʿ) is upright. The lower part of the grapheme is larger than the upper part or head. The head is an opened loop ending with a thin, horizontal line oriented from right to left. Its end is thickened. The head is separated from the lower, larger, curved stroke and hangs over it, so that gives a visual effect of one whole. The other 3-shaped grapheme is Յ (y). Its head is a little bit smaller than its lower curved stroke. The joint of the grapheme is a horizontal line and lies over the lower bowl.

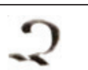
The two 2-shaped graphemes presented on flyleaf are displayed on the 2v page. As it was mentioned above, the ink here is much more faded than on the 1r page. Due to this it's harder to see characters of some graphemes. This is especially true for grapheme Ջ (j). Its lower left part has been damaged by fire. But the remaining contours give the possibility to restore it. The loop is widely opened and has a very thin upper part that ends with slightly descending spur. The wave-shaped lower part ends with a small tail that descends towards the baseline but does not come bellow it. Grapheme Ճ (č) is faded too. But it is more readable than grapheme Ջ (j). The loop of grapheme Ճ (č) is also opened, but more curved and descended. While the wavy lower tailed part is smoother and lies on the base line.

A capital letter is used only once on the 2v page beginning of the 4th line. This is first letter of the conjunction ԵՒ (and). Its stem takes all space bertween two written lines. As far as 2/3 of the outer contour of the grapheme coincides with the burned edge of the the flyleaf, so it is hard to see the stem. While the curved stroke is easily visible, the horizontal stroke is very thin, pale and long (20 mm.). this stroke covers all space until next grapheme. It is the only decorative element of the presented fragment.

All of the above mentioned paleographical features of the letters point to the antiquity of the fragment[1]. As far as fragment is not dated, the only possibility to learn more about the time of text execution is to compare it with corresponding letters of the

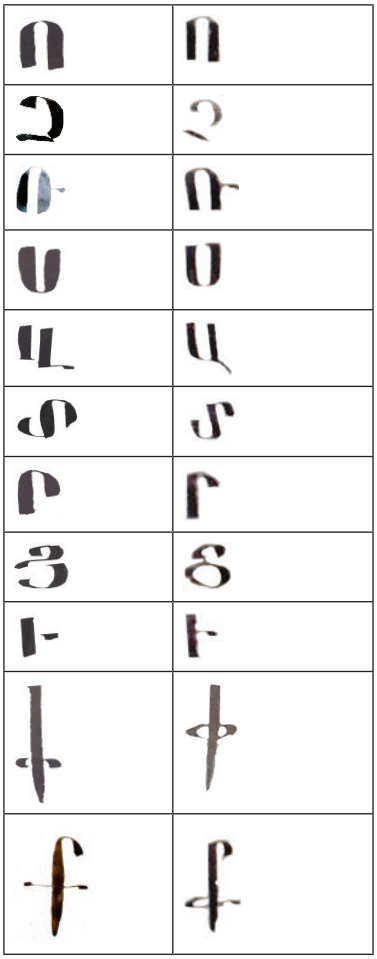
[1] About the paleographical features of Armenian graphemes see Աբրահամյան, Հայոց գիր եւ գրչութիւն, էջ 61-69.

oldest dated manuscript, the so called Lazarian Gospel of 887[1]. This table represents letters of the flyleaf and corresponding letters from Lazarian manuscript[2].

Flyleaf	Lazarian Gospel
	
	
	
	
	
	
	
	
	
	
	
	
	
	
	
	

[1] The manuscript known as Lazarian Gospel was kept at Lazareff Institute Moscow in 1847-1925 (168). Later it was moved to Yerevan Matenadaran (Ms 6200), see Մաթևոսյան, Լազարյան ճեմարանի հնագույն ձեռագիրը, էջ 123; see also Facsimile edition of Lazarian Gospel - Աւետարան.

[2] Stone, Kouymjian, Lehmann, *Album of Armenian Paleography*, p. 126.



The comparison of the letters reveals that despite similarity in the shapes of the graphemes of these two manuscripts, they are obviously different. Graphemes from the flyleaf are larger and fit better into a square. The curved strokes of the graphemes appended to the stem are longer; horizontal strokes are not angled down. The horizontal strokes extending from the middle of the stems are shorter than the corresponding graphemes of Lazarian manuscript.

It is interesting to compare these two manuscripts from the punctuation point of view. In the flyleaf fragment we have the mark – **:.** – Three dots. All three dots are lengthened. This punctuation mark is used only twice. Both times it is put at the end of both a line and a verse. It is placed in the upper part of the written line, apart from the last grapheme of the line. As a punctuation mark the Lazarian manuscript uses a medial dot (•). It is used more frequently and separates not only verses but words too. Though must be mentioned that as a word divisor it is not used systematically.

The maximum number of graphemes per line is 14. In most cases words are not spaced from each other. We believe that the spacing between words that happens in the two cases is dictated by ruling type, in order to ensure the distribution of graphemes for protecting the accuracy of the written column. The exceptions to this rule are relative pronoun ՈՐ (or), and ԵՒ (ew), and Ցե (tʿe) conjunctions that are separated from the previous words. To keep the ruling type of the column, one or a few letters of a word are separated from previous part of the word and moved to the edge of the column.

In the flyleaf fragment only one word is abbreviated, Իս֊ՂԻ – Israel. The abbreviated word is given in Genitive case.

Paleographic data, such as the shape of graphemes, their size, line spacing, rarity of abbreviated words, and lack of word divisor marks and decorative elements suggest that the remaining text on the flyleaf would be written earlier than Lazarian Gospel.

As was mentioned above, the parchment size corresponds to the size of the main manuscript (120 x 95 mm.). The top and bottom of flyleaf are cut. In order to restore the graphemes to full size, we should add 3 mm. to the first and the last rows. In this case, the full height of 8 lines would be 126 mm. Taking into account the number of graphemes of verses lied out on the 1r and 2v pages, their distribution on each line of column, as well as having calculated the number of graphemes of the missing verse 5 (102 +3 /beginning verse 6/) and their possible distribution on the lines (12-14 grapheme), it turns out that there should be 9 more lines between the texts preserved on the 1r and 2v pages. It is impossible to say how exactly these 9 lines were distributed on the 1r and 2v pages. However, since the final line of the 1r page is situated in the middle part of flyleaf and ends with punctuation mark, it should be at the end of the column as well as the page. In our opinion, verse 5 consisting of 9 lines, should be placed on 2v page. It turns out that the number of lines in a column for each page is 17. In this case height of the written column would be 280 mm.

As was mentioned above, left and right margins are also cut. However this did not damage the written column and it is fully readable. Accordingly the full size of the written column is 280 x 95 mm.

This kind of text layout such as on 1r and 2v pages is only found in two cases: a) If the text was written in one column – 280 x 95 plus margins. In this case the format is very narrow and long, but no known Armenian Gospelbooks of the same period (IX century or earlier) are written in one column. B) Or the original text was written in two columns. In this case the 1r page of the flyleaf should be situated at the end of the right column of the original r page, while the 2v page of the flyleaf should be at the end of left column of the original v page. From our point of view the second case is more likely.

What would have been the size of the original parchment, if the text was written in two columns? To answer this question Lazarian Gospel of 887 will be taken as a model. If we sum up margin measures for Lazarian manuscript (upper – 30 mm.; lower – 60 mm.; right – 42 mm.; left – 23 mm.) and space between the columns (30 mm.) with the columns' size of the flyleaf (280 x 95 + 95 mm), the format of the original parchment turns out to be about 370 x 285 mm.

Hence it can be said that the flyleaf of the Book of Psalms was made of large size parchment, where the text was written in two columns. The size of each column was 280 x 95 mm. The parchment was a part of a much larger manuscript, most likely, a Four Gospels. The fragment containing the Gospel of Matthew 10: 3-4; 10: 6-7, preserved on flyleaf, in reality represents the end of the right column of the r page and the end of left column of the v page of the original folio.

The text of the 1r page consists of 8 lines. It is impossible to read the first and last letters of the first line. Only the bottom half of the first line is still visible. According to these remaining lower parts of the letters not only can the first word of the line be easily restored – ՄԱՔՍԱԻՈՐ, but also the beginning of the second word ՅԱԿ, which continues on the next line. The second line is fully readable. Only the last grapheme is damaged here, but it can be read. The third line is fully readable too. Here attention is attracted to the spelling of the name – ՂԱԲԲԵՈՍ, where Բ (b) grapheme is doubled. The fourth line lies over the folding and sewing area and the parchment is drilled at four places in order to be sewed with the main manuscript, but it is still readable. Here, too, in the name ԹԱԴԴԵՈՍ – grapheme Դ (d) doubled. It is also noteworthy that the spelling of the Greek endings of proper nouns – instead of the expected ԷՈՍ – in both cases has the ending – ԵՈՍ, which could be another indicator for the text antiquity. The next (fifth, sixth and seventh) lines of the 1r page are the most well-preserved and fully readable. The bottom part of the eighth line is cut and only the top half of graphemes survived, but it is possible to reconstruct the text. On this final line the graphemes are moved to the middle of the page and end with the punctuation mark – :.

As was mentioned above the ink on the 2v page is faded. Here the first and eighth lines are badly damaged. In this case the problem is not only the faded ink, but also that the letters have been cut. The surviving lower third of the graphemes on the first line are very pale; however, the text can be restored. At the end of second line it is impossible to read last letter. The third line is fully readable. Here is presented the only abbreviated word of flyleaf text – Ի֊ՂԻ – Israel, followed by punctuation mark **:.** .

The next four lines are fully readable. The fourth line begins with capital letter. As was already mentioned this is the first letter of the conjunction ԵԻ (and). On the final line it is possible to identify several graphemes by only their upper thirds. It is obvious that this line is moved to the middle of page, which indicates the end of

the verse; however, there is no punctuation mark. We assume that it was cut during the proses of flyleaf preparation.

The verses 3 and 6 are incomplete. The verse 3 is missing beginning part and the verse 6 is missing the first word, while the verses 4 and 7 are fully preserved.

Here we are presenting the reconstructed text of flyleaf:

1r [Մ]ԱՔՍԱԻՈՐ ՅԱ[Կ]	**2v** [ԵՐԹ]ԱՑՔ‖ԱՌԱԻԵ[Լ]
ՈՎԲՈՍ‖ԱՂՓԵՅ ԵԻ	ԱՌ‖ՈՉԽԱՐՍ‖ԿՈՐՈ[Ի]
ՂԱԲԲԵՈՍ ՈՐ‖ԱՆՈԻ Ա	ՍԵԱԼՍ‖ՏԱՆ‖Ի֊ՂԻ **:.**
ՆԵՑԱԻՆ‖ԹԱԴԴԵՈ Ս	**7** Ե Ի‖ԻԲՐԵԻ‖ԵՐԹԱՑ
4 ՍԻՄՈՎՆ‖ԿԱՆԱՆԱՑ Ի	ՑԷՔ‖ՔԱՐՈՉԵՑԷ Ք
ԵԻ‖ՅՈՒԴԱ ԻՍԿԱ Ր	ԵԻ‖ԱՍԱՑԷՔ ԹԵ‖ՄԷՐ
ԻՈՎՏԱՑԻ ՈՐ‖ԵԻ‖ՄԱՏ	ՁԵԱԼ‖Է‖ԱՐՔԱՅՈ Ի
ՆԵԱՑ‖ՉՆԱ **:.**	Թ[ԻԻ]Ն‖[ԵՐԿ]Ն[Ի]Ց

We compared flyleaf fragment of Matthews' Gospel (A) to the relevant sections of Lazarian Gospel[1] (L), the Etchmiadzin Gospel from the year 989[2] (E) and Zohrab Bible[3] (Z). As a result, 15 lexical units are found which have not only identical forms, but also variations in parallel Armenian texts.

N	A	L	E	Z	Matt.
1	Աղփեայ	Աղփեա	Աղփեայ	Ալփեայ	10.3
2	Ղաբբեոս	Ղեբբեոս	Ղաբբեոս	Ղաբէոս	
3	Անուանեցաւն	Անուանեցաւն	Անուանեցաւ	անուանեցաւն	
4	Թադդեոս	Թադեոս	Թադդեոս	Թադէոս	

[1] See the facsimile edition of Layarian Gospel - Աւետարան, p. 23v.

[2] Künzle, *Das altarmenische Evangelium*, p. 23. The edition is based on the Etchmiadzin Gospel of 989, the versions of Lazarian Gospel are presented in the footnotes.

[3] Աստվածաշունչ, էջ 22.

5	Կանանացի	Կանանացի	Կաննացի	Կաննացի	10.4
6	Յուդա	Յուդայ	Յուդա	Յուդա	
7	Իսկարիովտացի	Իսկարիովտացի	Իսկարիովտացի	Սկարիովտացի	
8	Եւ		Եւ	Եւ	
9	Մատնեաց	Մատնեացն	Մատնեացն	Մատնեացն	
10	Ոչխարս	Ոչխարս	Ոչխարսն	Ոչխարսն	10.6
11	Կորուսեալս	Կորուսեալ	Կորուսեալս	Կորուսեալս	
12	Տան	Տանն	Տան	Տան	
13	Ի֊ղի	Ի֊ղի	Ի֊ղի	Իսրայէլի	
14	Թե	Եթե	Թե	Թէ	10. 7
15	Արքայութիւն	Արքայութիւնն	Արքայութիւն	Արքայու֊ի	

The comparative analysis of the flyleaf fragment to the Lazarian and Etchmiadzin Gospels revealed that the textual difference between our fragment and the Lazarian manuscript is bigger than the difference between our fragment and the Etchmiadzin Gospel. The latter two texts are almost identical, if we do not take into account the use of -ն demonstrative suffix (3 cases), and the word – կանանացի (kananacʿi) presented in Etchmiadzin Gospel in the form կաննացի (kannacʿi).

It is interesting to observe the verb forms from verses 3 and 4 in terms of demonstrative suffixes and to compare them to corresponding forms from the Lazarian and Etchmiadzin Gospels, as well as the Zohrab Bible. In Classical Armenian (Grabar) it is a common phenomenon for the verbs of relative clauses to take demonstrative suffix[1]. In the flyleaf text the demonstrative suffix -ն is attached to the verb – անուանեցաւն (Passive Voice, Aorist, 3rd person, sing.). The same form is present in the Lazarian manuscript and the Zohrab Bible. While the Etchmiadzin Gospel uses the form անուանեցաւ. We have the opposite situation in verse 4. In the flyleaf text the verb մատնեաց (Active Voice, Aorist, 3rd person, sing.) appears without the demonstrative suffix, while the Lazarian manuscript, Etchmiadzin Gospel and Zohrab Bible show մատնեացն form. Due to the lack of material, only the cautious assumption can be expressed that in the end of the IX century the practice of attaching demonstrative suffixes to the verbs of relative clauses was not established. The nouns of the compared texts also don't show homogenous picture in case of taking demonstrative suffix.

The antiquity of the flyleaf text is proven by the existence of the grapheme Ղ (ł) in the words ԱՂՓԵՑ, ՂԱԲԲԵՈՍ and in the abbreviation Ի֊ՂԻ. The text belongs to the period when Armenian sound Ղ (ł) was equivalent or very close to the

[1] Ճարաբխանյան, *Գրաբարի Դասընթաց*, էջ 267; see also Туманян, *Древнеармянский язык*, p. 284.

l phoneme of the Greek, Persian, and Georgian languages. This is no longer possible after the IX century.[1]

Based on paleographical, codicological, and textual analyses, we can assume that the fragment of Mathews' Gospel preserved in the flyleaf of this Book of Psalms was executed no later than in the 9th century, obviously earlier then Lazarian Gospel (878). The text of flyleaf and the corresponding piece of the Etchmiadzin Gospel (989) are almost identical. Hence, we can conclude that the text preserved on the flyleaf of Book of Psalms represents a fragment of one of the oldest samples of ancient Armenian Gospels.

BIBLIOGRAPHY

Künzle, *Das altarmenische Evangelium* = Künzle B. O., *Das altarmenische Evangelium,Teil I, Edition zweier altarmenischer Handschriften, Edition nach dem Kodex Matenadaran 6200 (früher 1111 der Bibliothek des Institutes für orientalische Sprache, Lazarev, Moskau) geschrieben im Jahre 887 und nach dem Kodex Matenadaran 2374 (früher Ejmiacin 229) geschrieben im Jahre 989*, Peter Lang, Bern-Frankfurt am Main-Nancy-New York, 1984.

Stone, Kouymjian, Lehmann, *Album of Armenian Paleography* = Stone M. E., Kouymjian D., Lehmann H., *Album of Armenian Paleography, translated into Armenian by Gohar Muradyan, Aram Topchyan*, CJSC Tigran Mets Publishing House, 2006.

Աբրահամյան, *Գրաբարի Ձեռնարկ* = Աբրահամյան Ա. Ա., *Գրաբարի Ձեռնարկ*, Երեվան, 1964:

Աբրահամյան, *Հայոց գիր և գրչութիւն* = Աբրահամյան Ա. Գ., *Հայոց գիր և գրչութիւն*, Երեվան, 1973:

Աստվածաշունչ = *Աստվածաշունչ, Մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանաց*, Յաշխատասիրութենէ Տեառն Հ. Յովհաննու Զոհրապեան Վդ¯պետի,'ի միաբանու¯է Մեծին Մխիթարայ Րաբունապետի և առաջին Աբբայի, Հատոր Չորրորդ, 1805 'ի Վէնէտիկ, p. 22:

Աւետարան = *Աւետարան, ըստ թարգմանութեան նախնեաց մերոց*, գրեալ ՅԼԶ Թ. Հայոց եւ Յամի Տեառն 887. Լուսատիպ հրատարակութիւն գրչագրի, Լազարեան ճեմարանի արեւելեան լեզուաց, Մոսկուա, 1899:

Մաթևոսյան, *Լազարյան ճեմարանի հնագույն ձեռագիրը* = Մաթևոսյան Ա. Ս., *Լազարյան ճեմարանի հնագույն ձեռագիրը*, ՊԲՀ, (1973,1):

Ճարաբխանյան, *Գրաբարի Դասընթաց* = Ճարաբխանյան Պ. Ե., *Գրաբարի Դասընթաց*, Երեվան, 1974:

Туманян, *Древнеармянский язык* = Туманян Э. Г., *Древнеармянский язык*, Москва, 1971.

[1] Աբրահամյան, *Գրաբարի Ձեռնարկ*, էջ 9:

Theo Maarten van Lint
University of Oxford

A *MATEAN OŁBERGUT'EAN* BY GRIGOR TŁAY. ON THE RECEPTION OF THE *NAREK* IN CILICIA

The following pages are offered to Professor Zaza Aleksidze in celebration of his life-long dedication to scholarship on the Caucasus. It is a distinct pleasure to contribute to this publication marking his eighty-fifth anniversary, with the consideration of an aspect of medieval Armenian poetry and spirituality, to congratulate him with another milestone in a long and productive career, and wish him many more years in good health.

This paper considers a particular step in the reception of Saint Grigor Narekac'i's most outstanding work, the Մատեան ողբերգութեան (*Matean Ołbergut'*ean, or *Book of Lamentation*), also called the *Narek*, which was finished in 1002. Attention will be drawn to a series of five poems written by Catholicos Grigor Tłay (in office 1173-1193) possibly in the 1180s and which seem undeniably inspired by the *Narek*.[1] It is not the first work showing an active reception of the *Matean*.

The earliest stage of the reception of the *Matean Ołbergut'*ean, before we begin to have manuscripts preserving the work, encompasses the years 1002 up to 1173.[2] There are at least three indications of a literary reception of the *Matean* from this period. Possibly the earliest is found in a poem by Vardan Haykazn, commemorating the passing of the renowned Catholicos Grigor II Vkayasēr (Martyrophilos, in office 1066-1105. It contains the following lines:

Կամ համանունն իւր սքանչելի փիլիսոփայն Նարեկացի:	Or his namesake the prodigious philosopher Narekac'i.

[1] This date is arrived at by Mnac'akanyan 1972, 126 (further: M) and Mirzoyan 1996, 428-429.

[2] Xač'atryan 1996, 159 considers the eleventh century as a period of little explicit commentary on the *Narek*: "Նարեկացու վերաբերմամբ գրեթե անխոս 11րդ դարին հաջորդեց կիլիկյան հայ մշակույթի աշխույժ սկզբնավորումի եւ բուռն վերընթացի շրջանը". "The eleventh century, which was practically silent with regard to Narekac'i, was followed by the period of the active inception and rapid ascendance of Cilician Armenian culture." See also p. 441, notes 1 and 3.

Զայն հանճարեղսն ես ուզէի եւ ինձ ի յաւգն կոչէի	That genius I would like to call to my aid
Զմեր շատ աղէտս գրէր ու ապագայիցն թողուի:[1]	to write our many calamities and so I'd leave them to posterity.

Although these lines prove that a century after his death Grigor Narekac'i was held in high esteem, they do not explicitly mention the *Narek*. It is clear, on the other hand, that Yovhannēs Sarkawag (c. 1045/1050 – 1129) wrote his *Book of Prayers* (Աղաւթագիրք) inspired by the *Narek*.[2] This holds true as well for Grigor Marašec'i (d. after 1149), one of whose works is known as the *Book of Woe* (Վայգիրք).[3] Another of his works, entitled "Prayer" (Աղաւթք) copies the title of the prayers of the *Narek*, «Նորին հսկողի առ նոյն աղերս մաղթանաց բանից ի խորոց սրտից խօսք ընդ Աստուծոյ», "From the same watcher for the same supplication of a discourse of entreaty, from the depths of the heart a conversation with God". It also deploys the same poetics, imagery and movement from awareness of one's being lost to sin to hope based on the grace of God.[4] Mention deserves as well Nersēs Šnorhali's work, in particular *Jesus the Son* (Յիսուս Որդի).[5] These works remain outside the scope of this contribution.

The oldest extant copy of the *Book of Lamentation* is kept in the Matenadaran in Yerevan as manuscript no. 1568, dated to 1173 (M1568).[6] We know that it was copied and illuminated at the order of Nersēs Lambronac'i (1154-1198) by a certain Grigor, possibly in the monastery of Skewṙa.[7] Nersēs Lambronac'i's fascination with

---

[1] Vardan Haykazn, «Տաղ գերեզմանական վասն փոխման երանելի և սուրբ կաթողիկոսին Հայոց Վկայասիրի» (Funeral poem on the translation of the blessed and holy Catholicos of the Armenians Grigor Vkayasēr), M2496, 326, quoted from Xač'atryan1996: 20, who further mentions Aristakēs Lastiverc'i (11th c.) and Matt'eos Uṙhayec'i (Matthew of Edessa, 12th c.) as authors who reverently write about Grigor Narekac'i.

[2] Yovhannēs Sarkawag 1854, which consists of twenty-three prayers.

[3] Grigor Marašec'i, Վայք ողբոց մեղուցեալ անձին խոստովանաբար ասացեալ առաջի աստուծոյ Գրիգորի Յեսուացւ (Exclamations of lamentation of a sinful soul spoken in confession before God by Grigor from Yesuk'), M8323. This remains unpublished, cf. Melyan 1960, 38; further Madoyan 1980, and Safaryan 1990, 175-176, 187-194. Grigor Marašec'i was also called Maškewor, cf. HAB 1.557-558, no. 174. In his chapter on 'The Tradition of Grigor Narekac'i' Beledian (2008, 421-440, here in particular 432-437), discusses the Narek's reception in the works mentioned by Yovhannēs Sarkawag, Grigor Marašec'i, Grigor Tłay and also Nersēs Šnorhali (for the latter see note 7). Beledian here also discusses the role of commentaries (427-432); further, Xač'atryan 1996,159.

[4] Melyan 1960, 42; Safaryan 1990, 194-197.

[5] Ališan 1873, 237-247, here 241; Safaryan 1990, 145-149; T'amrazyan 2007, 69-75, 101-118; Beledian 2008, 433-434.

[6] For resolution of the manuscript sigla used in this article, see Coulie, *Liste des sigles pour désigner les manuscrits arméniens* at https://sites.uclouvain.be/aiea/wp-content/uploads/2014/03/Sigles.pdf

[7] A description of the manuscript is given in the critical edition of the *Book of Lamentation* by Połos Xač'atryan and Aršaluys Łazinyan (XŁ), 24-26. Quotations from the *Narek* are from this edition,

the work and its author are well known. He wrote a brief *Life of Narekac'i*.[1] In his *Commentary on the Holy Liturgy*, composed in 1177, he devotes a chapter to the part of Grigor Narekac'i's poem no. 33 which is inaudibly prayed by the celebrant during the Preparation.[2] Lambronac'i's work gives us a clear indication of the reception of the work, hundred and seventy years after it was completed.

The period separating Nersēs Lambronac'i from Grigor Narekac'i saw radical changes for the Armenians, such as the abolition of the Arcruni and Bagratid Kingdoms, the emigration of great numbers of Armenians into the Byzantine Empire and elsewhere, the conquests of the Seljuks and the emergence of an Armenian state in Cilicia. The twelfth century witnessed Armenian resilience in the wake of adversity, and in this period some of its most influential personalities took centre stage, such as Nersēs Šnorhali (1102-1173) and Nersēs Lambronac'i.

The presence in the liturgy of the prayer from the *Narek* shows that Narekac'i's *magnum opus* had already found its way to one of the most important expressions of Armenian Christian faith. As mentioned above, in this contribution I would like to pay attention to the reception of Narekac'i's work in Cilicia, particularly in some of the poems of Catholicos Grigor Tłay, a contemporary of Nersēs Lambronac'i. The latter made important contributions to the policy and theology of the Armenian Church under Grigor Tłay's catholicosate, and after it.[3] It is as good as unthinkable that Grigor Tłay

followed by a reference to the reprint of that edition in *Matenagirk' Hayoc'*, vol 12, edited by Hrač'ya T'amrazyan (MH12). M1568 contains four portraits of Narekac'i, three of which are reproduced in the critical edition (one of them on the dust jacket), together with other illuminations from the same manuscript, as well as from others and from printed editions. On the portraits, see Der Nersessian 1993, Vol I, 12-13; Vol II, ill. 21-24. She considers the portrait carrying the caption "Surbn Grigor Čgnawor" (Holy Grigor the Hermit) to be made by a different hand than the other three. For additional interpretations of the number and meaning of the portraits see Zakaryan 2006. XŁ, 24 consider both place of copying, Skewṙa, and the identity of the copyist, Grigor Mličec'i (Skewṙac'i), as established. Zakaryan raises no doubts about the sole authorship of the portraits, while Der Nersessian 1993, 13 considers the identification of the painter Grigor with Grigor Skewṙac'i (Mlič'ec'i) unjustified.

[1] This can also be found in M1568, entitled Վարք սրբոյ առնն Աստուծոյ Գրիգորի Նարեկացւոյ, (*Life of the holy man of God Grigor Narekac'i*), folio 119rv, following chapter 33, written, according to XŁ, 169-170 (cf. Xač'atryan 1996, 161-162**)** in Lambronac'i's own hand. Der Nersessian 1993,13 considers the folios 119 and 120 to be later additions: the handwriting is in *bolorgir*, whereas the rest of the manuscript is in small uncials; the vellum is thicker and the quire consists not of the usual eight, but of ten folios; Xač'atryan (1996, 161) considers them to be part of the original work, despite the fact that the format is different (XŁ, 26). For Lambronac'i's Armenian text, see XŁ, 170; Oskean 1940 gives a later redaction (cf. Xač'atryan 1996, 162 n7). For a study of Lambronac'i's *Life* and its elaborations, see Xač'atryan 1996, 158-177.

[2] XŁ, 381-384, ll. 97-179 (sections VI-VIII). These form sections IV and V of Prayer 33 in most other editions. On this poem, see Russell 1996-1997, reprinted in Russell 2004, 771-783. For the *Commentary on the Liturgy*, see Nersēs Lambronac'i 1842 and 1847, and, based on the Venice 1847 edition, Kéchichian 2000, 58-68.

[3] For bibliographies of Grigor Tłay's works and scholarship on them (up to 2005), see Thomson 1995 and 2007.

would not have seen the exquisite manuscript of the *Narek* that Nersēs Lambronac'i had commissioned for himself as a nineteen-year old in 1173, the year Grigor Tłay acceded to the catholicosate.

In the formation of both Grigor Narekac'i and Grigor Tłay as learned ecclesiastics and poets the combination of family and church was of primary importance. Narekac'i's debt to his uncle Anania, abbot of the monastery of Narek, and to his father, bishop Xosrov Anjewac'i, has been carefully and convincingly shown in the studies of Hrač'ya T'amrazyan.[1] For Grigor Tłay the influence of his family was no less beneficial. He was a scion of the famous house of the Pahlawunis, who claimed descent from Grigor the Illuminator through the Kamsarakans, and who had played an important role in the Kingdom of Ani under Bagratid rule.[2] He had a series of famous forebears, including the prodigal man of letters, educator and politician Grigor Pahlawuni Magistros (985-1058), and his son Catholicos Grigor II Vkayasēr, whom we have already met.[3] Two others had a lasting influence upon him, as well. These were his uncles, brothers of his father Vasil, the Catholicos Grigor III Pahlawuni (*off.* 1113-1166) and Catholicos Nersēs Šnorhali (*off.* 1166-1173). Grigor IV Tłay succeeded Nersēs Šnorhali as Catholicos in 1173 and held the rank of highest shepherd of the Armenian church until his death in 1193 at the age of about sixty, or perhaps seventy.[4] After him two more Pahlawuni's held the highest ecclesiastic office, uninterruptedly continuing the family line until 1203, the year in which Grigor VI Apirat died. In fact, the reign of the Pahlawuni catholicoses bridges the period between the fall of the Bagratid kingdom of Ani and the establishment of the Armenian Cilician kingdom in 1198.

In 1148 Grigor's father had been taken captive by Kara Arslan, the Ortoqid prince of Diyarbakir. His mother, Maremik, daughter of Het'um I, *sebastos* of Lambron, had been forced to hand over the family's castle of Karkaṙ near K'esun in order to save his life. Grigor Tłay was brought to the fortress and recent Armenian Catholicosal residence of Hṙomklay outside Cilicia.[5] Thus he came into direct personal contact with Catholicos Grigor III Pahlawuni and his brother and closest assistant, Nersēs Šnorhali, both powerful personalities. This is not the occasion to assess Grigor Tłay's accomplishments in ecclesiastical politics and diplomacy, a subject that lies outside the

[1] T'amrazyan 1986, 1999, 2004, 2013, 2016, 2017.
[2] See Garsoïan 1987, van Lint 2002, and Dédéyan 2003.
[3] On Catholicos Grigor II Vkayasēr, see Kapoïan-Kouymjian 1974, and Dédéyan 2003; on Grigor Pahlawuni Magistros, Terian 2012 and van Lint 2014.
[4] Grigor Tłay's year of birth is not established firmly. Usually 1133 is given, but Bozoyan (2002, 229) puts it considerably earlier, "around 1123-1125". In a numerological reading of some of the poems of the cycle under consideration, Mirzoyan (1996) sets Grigor Tłay's year of birth at 1124, while also reconsidering the year when his incumbency of the Catholicosate was no longer contested. The merits or otherwise of the method applied by Mirzoyan, nor his conclusions can be discussed here.
[5] On Grigor Tłay's life, see Mnac'akanyan 1972 (M), 14-30 and van Lint 2002, 121-129.

scope of a comparison of the contributions to Armenian literature of the Catholicos in the light of Grigor Narekac‘i’s poetic highland.[1] What stands out is that from his early days on Grigor was aware of the role his family played in the history of the Armenian people, and quite probably also of the expectations that were entertained concerning the role he would have to play himself.[2]

Of the two prelates by whom Grigor Tłay was surrounded from boyhood, Nersēs Šnorhali was to have a profound influence on the formation of his literary taste and style. This is most markedly visible in his long poem, written in 1189, entitled *Lament over the Capture of Jerusalem*.[3] It is modelled after Nersēs Šnorhali’s *Lament over the Fall of Edessa*, composed shortly after the catastrophic event, which took place in 1144.[4] The *Lament* is probably Grigor’s best-known poem, although the highly accomplished short poem *Gay yis gitout‘yun* was also copied quite often.[5]

Grigor Tłay’s poetic works can be divided into two groups: rhymed poems and works in blank verse, or prose poems. The *Lament* is by far the largest poem in either group, comprising almost three thousand rhymed lines. Six other poems are rhymed, varying in length from forty-eight to seven hundred and twelve lines, always divided into quatrains. The prose poems are themselves usually divided into two groups, depending on their genre: meditative prayer poems, and theological-philosophical ones. The prayer poems are five in number and have to be considered as a whole. The poet refers to them as a cycle at the beginning of the two last ones, by mentioning that he is now imploring God for the fourth, and fifth time. The designation of these five poems as a cycle that belongs together finds a basis in the manuscript tradition, as well. Based on the information in Mnac‘akanyan’s edition and study, three of the manuscripts most prominent for the transmission of Grigor Tłay’s poems contain them in the same order as printed in Mnac‘akanyan’s edition. These are a manuscript copied in Ałt‘amar in 1526, but which is now lost, a seventeenth-century one also copied at

---

[1] On Grigor Tłay’s diplomatic and ecclesiastical achievements, see Bozoyan 1988 and 1995; van Lint 2002, 124-127. His letters are gathered in Grigor Kat‘ołikos Tłay 1865. On Grigor Tłay’s poetic work, see M, from which all quotations are made. See also Safaryan 1982 and 1990, 197-236; both acknowledge Narekac‘i’s influence on Grigor Tłay. The marked influence of Grigor Narekac‘i on the Armenian Cilician school of the art of poetry is the subject of a monograph by T‘amrazyan (2007).

[2] Moreover, Grigor Tłay will have been keenly aware of his family’s role in Armenian history through Nersēs Šnorhali’s early poetic work, the *Vipasanut‘iwn* (Historic Epic); edition with introduction Mkrtč‘yan 1981, study Orskanyan 2000.

[3] Տեառն Գրիգորիսի կաթողիկոսի հայոց որդւոյ եղբօր տեառն Ներսիսի կաթողիկոսին մերոյ, ասացեալ բան ողբերգական վասն առմանն Երուսաղեմի (*A Poem of Lamentation over the Capture of Jerusalem, composed by Lord Grigoris, Catholicos of the Armenians, Son of the Brother of our Catholicos, Lord Nersēs*), critical edition: M, 244-333.

[4] For a comparison of both poems, see van Lint 2002 and Calzolari 2012. For Nersēs Šnorhali’s lament, see Mkrtč‘yan 1973; Kéchichian 1984; van Lint 1999a and 1999b. For the wider literary contexts of these laments, see Boyadjian 2018a and 2018b.

[5] Edition in M, 179-181. For a recent translation and study of the poem see Stone 2003.

Ałt‘amar (M10065), and a manuscript dated 1386 (M5707). The second poem in the cycle is transmitted also in a third manuscript (M715), dating to the thirteenth century.[1]

What can be said about this cycle of five prose poems and their relation to Narekac‘i’s *Matean Ołbergut‘yan*? Before addressing this question, it needs to be said that affinity with other poets can be detected in Grigor Tłay’s poetic works as well. The most important are those of the already mentioned Nersēs Šnorhali and, somewhat further removed, of Grigor Pahlawuni Magistros.

However, in this particular cycle the poetics and approach to prayer and meditation used by Narekac‘i and the school of Narek take on special importance. Grigor Tłay writes in the vein of Narekac‘i, albeit producing a much shorter work, comprising nineteen-hundred lines against the almost ten thousand of the *Narek*.[2] The relationship between Narekac‘i’s *magnum opus* and Grgor Tłay’s cycle of five prayer-poems has not escaped modern scholarship. Its comparability to the *Matean* was pointed out by Asatur Mnac‘akanyan in his introductory study to the critical edition of the poems, a view seconded by Safaryan. Hrač‘ya T‘amrazyan has devoted a monograph to the influence of Grigor Narekac‘i on what he calls the Cilician school of poetic art, devoting several pages to the relationship between the *Narek* and this poetic cycle in his treatment of Grigor Tłay’s work.[3] Without presenting an exhaustive study of the cycle and its affinities in particular with the *Narek*, I will briefly describe the first of the poems and some of its affinities with the tenth-century mystic poet’s most famous work.

The opening poem, counting 962 lines, is the longest of the cycle. That is longer than any of the Prayer-Poems or Discourses (Քան) of the Matean, except for the three long discourses in prose (nos. 75, on the Church; 92, on the Symandron; and 93, on the Chrysm). Although presented in the critical edition as one continuous poem, one may distinguish the following sections:[4]

1. Introduction (lines 1-46); 2. The gift of speech (47-68); 3. Մեղայ – I have sinned 1 (69-94); 4. Water (95-133); 5. Salvation History 1: Old Testament (134-342); 6. Վա՛յ ինձ – Woe unto me! The Prodigal Son in his misery (343-405); 7. Մեղայ

[1] M (68-79) gives a survey of the six main manuscripts consulted and the poems by Grigor Tłay found in them, which excludes M715. For a description of this manuscript, see MC3, cols. 437-446, for Grigor Tłay’s poem, col. 443.

[2] M, 334-403 presents the cycle. It consists of five poems of 962, 326, 103, 279, and 230 lines.

[3] M, 119-134, esp. 121, 124; Safaryan 1982 and 1990, 197-236; T‘amrazyan 2007, esp. 121-131. An interesting instance of ascription of the third poem of this cycle, Դարձեալ պաղատիմ / եւ առաջի անկեալ աղաչեմ զամենաառատդ (Again I implore / and appearing before you most abundant one, I pray …, M, 380-383) to Grigor Narekac’i is adduced in Xač‘atryan 1996, 122-123. It documents the affinity of the Catholicos’s style with that of Narekac‘i, while the identity of the names of the two poets will not have helped to distinguish them.

[4] The titles are mine. I have had no access to the manuscripts on which the critical edition is based, and can therefore not comment on the layout of the work in them.

– I have sinned 2 (406-525); 8. Salvation History 2: New Testament (526-602); 9. Faith, Hope and Love (603-685); 10. The Wedding (686-751); 11. Renewal in Christ (752-842); 12. Salvation History 3: Life of Christ (843-923); 13. Intercession by Mary and the New Testament Saints (924-962). The poem presents a development, beginning with a sinner who is far away from God, to a believer who is confident in God's mercy and desire to be close to the believer, who prays through the intercession of the Mother of God and the New Testament Saints, praising the Trinity. Let us look more closely at some of the episodes in this poem.

The fact that the Catholicos takes Narekac'i's *Matean ołbergut'ean* as a model becomes immediately apparent at the beginning of the cycle, in the title of the first poem, which lays out its contents and function. It reads:

Տառապեալ անձին եւ խոցալից սրտի,
անողջանալոյ հոգւոյ եւ գերեալ
մտաց խօսք՝ ըստ կարեաց ցաւոց
կարեւէր բեկման՝ առ ի սիրտս,
աղերս մաղթանաց՝ շարժեալ շրթանց
հեկեկանօք բայից, գիտողին արկեալ
առաջի, որ Տէրն է հոգւոց. Որդւոյ Վասիլ
իշխանի Տեառն Գրիգորիսի Հայոց
կաթողիկոսի՝եղբօրորդւոյ տեառն
Ներսիսի Կլայեցւոյ.[1]

"Speech from a troubled mind and a wounded heart, from an incurable soul and an intellect taken captive, expressing the affliction and pain of mortal despondency, for the hearts, a prayerful supplication brought forth by the lips in a discourse of sobs, poured out before the One who Knows, who is the Lord of souls. By the son of prince Vasil, Catholicos of the Armenians Lord Grigoris, son of the brother of Lord Nersēs of Hṙomklay."

This elaborate title covers part of the notions expressed in the preface to the *Matean Ołbergut'ean*, including the reference to its author. In it Narekac'i sums up the functions of his work:[2]

---

[1] M, 334. This poem is preserved in two manuscripts, M5707 (dated 1386, copied in Ernǰak, contains also Grigor Narekac'i's Matean ołbergut'ean), and M10065 (17th c, Ałt'amar). The latter adds: ասացեալ ի խորոց սրտի խօսք ընդ աստուծոյ, 'from the depths of the heart word(s) spoken with God', a formulation practically identical with the final line of the title of each of the prayer-poems of the *Narek*.

[2] MO 0.1-19; – this indicates Matean ołbergut'ean, (preface), lines 1-19. This introductory piece is not divided into sections, as most prayers are: see notes 35 and 37 (XŁ, 245; MH12, 49-50).
Դրութիւնք (Դրունք)
Յոգնաթախանձ բանից աւգտակարաց / ապաշաւանաց, հոգեշահ խրատուց, / անձին ստգտանաց, զղջականաց կանոնաց կենաց՝ / կամաւորական յանձնառութեանց, / աներեւութից յայտնութեանց, / մեղանաց խոստովանութեանց, / ցուցմունք գաղտնեաց, / տարածմունք ծածկեցելոց, / յանդիմանութիւնք թաքուցելոց, / սպեղանիք զաւրաւորք վիրաց անբժշկականաց, / դեղք ազդողականք ցաւոց անտեսականաց, / հնարաւորութիւնք բազմամասնեաց երկանց վտանգից, / ի դիմաց կարեաց ամենից բնութեանց, / առիթք արտասուաց, պատճառք աղաւթից՝ / ի խնդրոյ հայցման / հարց միանձանց եւ բազմաց անապատականաց / ասացեալ

Exposition (Entrance)
Of profitable words of deep sorrow,
of compunction, of admonitions salutary for the soul,
of censure of one-self, of rules of penitence leading to life,
of voluntary consent,
of revelations of things invisible,
of confessions of sins:
demonstration of secrets
propagation of the hidden,
reprehension of the concealed,
powerful unguents for incurable wounds,
effective medicine for invisible afflictions,
expedients for perils of multiple pains,
with regard to the needs of all natures,
a cause for tears, a reason for prayers,
at the request
of the fathers and monks, and of many hermits,
was pronounced
(this) Book of Lamentation
by Grigor, monk in the monastery of Narek.

Grigor Tłay is more restricted in his indication of the function of his work. He does not mention the hopeful side, its positive influence, as Narekac'i explicitly does. The latter, however, leaves out all reference to God or Christ, saving this for the substance of the work. These differences are minimal compared with the similarities: a call for repentance and for tears, two essential elements of the spirituality of the school of Narek. Both works are examples, not of poems written with an isolated aesthetic goal in mind, but with an ethical one: restoration of communication with God and humankind by taking away the obstacle of sin. The aesthetics of religious medieval poetry is indissolubly tied to two other aspects of life considered to be fundamental. Beauty is linked with goodness and truth, which together express the essence of life; in the Christian world-view this coincides with the loving nature of God.

Such a world-view has consequences for the way in which poetry was regarded. Language was used as a means to an end, the pleasure taken in a poem was not seen separately from its instrumentality: it was a tool. The more captivatingly the poem is

/ մատեան ողբերգութեան / Գրիգորի Նարեկայ / վանից վանականի. Translations are my own, unless otherwise indicated. Translations into English of the *Narek* are Kudian 1977 (Prayers 1-33) and Samuelian 2001 (with later, revised editions). For a discussion of the meaning of դրութիւն and the alternative դրունք, see Mahé and Mahé 2000, 172, note 590, and 206, note 1.

crafted, the deeper its impact upon the reader or hearer was supposed to be. In the case of the *Narek* this has taken on such proportions, that its millennial existence was cause for celebrations all over the globe (predominantly in Armenian circles), stressing the indelible impression the work has continued to make on generation after generation of those who have in one way or another been exposed to its power.

The function of both poetic works is a religious one. As a consequence of this, the author is both the ecclesiastic named Grigor (Narekac'i, or Tłay), and everyone. The personal drama of the 'lyric hero' of each poem, of the I, is that of everyone, of every believer. The poems are mirrors, and instruments. They are tools for prayerful meditation upon sin and the need for redemption, on the complete forgiveness of God and his gift of Christ, and upon the necessity of living a life of grace in freedom and love, while being transformed into the likeness of Christ through the power of the Holy Spirit. The means by which the poems, as tools, help to reach this aim are all bound to the possibilities of language. Poetics here serves prayer, memory and meditation. Language reaches beyond its everyday level of means of communication. It appeals to all of our senses, and by its rhythm influences even our body movements, as it does in meditative chants. The famous literary scholar Manuk Abełyan (1865-1944) describes how in his student days at the Seminary in Etchmiadzin the seminarians used to read the *Narek* aloud in their cells: they would move their head and upper part of the body downwards during the first half of a metric unit, and lift it up again in the second one.[1] In its most complete manifestation, a poem engages all the senses, the heart and the intellect. It does not come as a surprise, then, that Grigor Narekac'i and Grigor Tłay, as men of the cloth concerned with the spiritual wellbeing of their fellow Christians, sought to shape a tool powerful enough to make a transformation of life possible.

An important aspect of the influence of Narekac'i's *Matean Ołbergut'ean* on Grigor's cycle concerns the place of *ban*, "word", "speech", or "discourse", in the poems. For Narekac'i this is of fundamental importance. He implores God and addresses him by means of his own words, not by means of a mediator or any other: he offers a sacrifice of words. He offers his book as his plea to God. The first part of the first chapter or prayer-poem makes this clear, while in the third poem Narekac'i stresses the function it also has for others. Below both parts are quoted in the order in which they appear in the *Matean*:

From the depths of the heart[2] words to God

A voice of sighs, of groaning of the heart, of a cry of lamentations

[1] Abełyan 1968, 617.
[2] Cf. Ps 129 (130).

to you I offer, seer of secrets,
and I sacrifice, placing in the fire of affliction of the burning soul
as an odorous offering, the fruit of the desires of my frightened intellect,
to send it up to you through the censer of my volition.
But may you scent it, may you behold it, o commiserate one,
more than a holocaust
offered in an accumulation of smoke.
Accept the small composition of my discourses,
for your satisfaction, not your anger.
Let come forth from the depths of the thoughts of my secret chamber,
quickly to appear before you,
the voluntary gift of this immolation of myself, a reasoning creature,
consumed completely by the force of the fat
and the juice that is abundant in me.
And as I place myself under your judgement, mixed with supplication, mighty one,
may it not, like the raising of hands of the impious Jakob –
as Isaiah[1] asserts–
and the injustice of Babylon,[2]
appear to you displeasing,
as the parable of the seventy second psalm proclaims[3]
but may it be, like pleasing incense, fragrant in the tent of Silo,[4]
which David renewed and erected
as an abode for the ark, returning from exile,
– which is a parable of the recovery of my lost soul-
acceptable for your will. [5]

---

[1] Is 1.10-20.
[2] Dan 13.5.
[3] Ps 72 (73).7-8.
[4] II Sam. 6.17.
[5] MO 1.1.1-26 – this indicates *Matean ołbergut'ean*, prayer 1, section 1, lines 1-26; lines are counted from the beginning to the end of each prayer. (XŁ, 246; MH12, 51-52). Զայն հառաչանաց հեծութեան ողբոց սրտից աղաղակի / Քեզ վերընծայեմ, տեսողդ գաղտնեաց, / Եւ մատուցեալ եղեալ ի հուր թախծութեան անձին տոչորման / Զպտուղ ըղձից ճենճերոյ սասանեալ մտացս՝ / Բուրվառաւ կամացս առաքել առ քեզ: / Այլ հոտոտեսցի՛ս, հայեսցի՛ս, գթած, / Քան ի պատարագն բոլորապտուղ, / Մատուցեալ ծխոյն բարդութեան: / Ընկա՛լ զսակաւամասնեայ յաւդուածս բանից՝ / Քեզ ի հաճութիւն եւ մի՛ ի բարկութիւն: / Ելցէ՛ ի խորոց աստի զգայութեանց խորհրդակիր սենեկիս՝/ Վաղվաղակի ժամանել առ քեզ՝ / Կամաւորական նուէր բանական զոհիս, / Ողջակիզեալ զաւրութեամբ ճարպոյ, / Որ յիսն է պարարտութիւն: / Եւ ի դնելս իմ ընդ քեզ դատ՝ խառնեալ աղերսիւ, հզաւր, / Մի՛ իբրեւ զհամբարձումն ձեռաց ամբարշտեալն Յակոբու - / Ըստ բողոքելոյն Եսայեայ, - / Եւ զանիրաւութիւնն Բաբելոնի / Տաղտկալի քեզ երեւեսցի, / Զոր առակ եւթանասներորդի երկրորդի սաղմոսին ազդէ, / Այլ իբր զբուրեալ խունկն հաճոյական՝ ի խորանին Սելովայ / Զոր Դաւիթն կանգնեալ նորոգեաց / Տապանակին հանգստեան, ի գերութենէն դարձելոյ,

Narekac‘i develops this theme in the third part of the third prayer:

And may you for those who read this book with a pure heart
bring about healing of souls and purification from transgressions,
remission of debts and slackening of the bonds of sin.
Let there be a flowing forth of tears for those who exercise in it,
and may be given through it the desire for compunction.
Grace, Lord, also me with them with the desire for repentance coming from you,
and through my voice may their sighs be agreeable,
through this book may their supplication for me be presented
and through this discourse may their woes for me rise up like incense,
may through the gentle tasting[1] of this lamentation
the grace of your light enter and take up dwelling.
If pious ones come out to offer themselves through this book
accept them among the living because of you, compassionate one, and me with them.
If my suffering as sacred offering through this book brings drops from the eyes,
Let it be, through you, o providence, that they rain also on me. [2]

Grigor Tłay presents the plight of his protagonist as a personal one, but this clearly had an exemplary function, applicable to all of humanity. This agrees with the way in which Narekac‘i had presented his work. While the poem as speech or discourse is offered by Grigor Tłay as the only means he has to express himself, he employs a powerful means to indicate the fallen state of his tongue and his reasoning. He relies totally on the forgiveness of God, who will not forget him, even if he himself forgets that God’s forgiveness is more encompassing than all the sins he could ever commit. This notion also pervades the *Narek*. Grigor Narekac‘i approaches the ineffable right from the start with the burning sacrifice of himself in his book. Grigor Tłay, less confident in his approach of God-Christ, asks poses: What shall I say? To whom shall I turn? I, a liar who does not keep his word, so that no mediator will accept it anymore? He immediately resorts to the words spoken both in desperation

/ Որ ի վերստին գիւտ կորուսեալս հոգւոյ առակի, / Ընդունելի՛ կամաց քոց լինի:

[1] Or: ‘eating’, ‘consumption’. Cf. Ezek. 2, where the prophet is enjoined to eat the scroll.

[2] MO 3.3.83-93 (ХԼ, 257; MH12, 67). Եւ արասցես զսոյն ընթերցողացն ի սիրտս յստակս՝ / Բժշկութիւն հոգւոց եւ մաքրութիւն յանցանաց, / Թողութիւն պարտուց եւ արձակումն մեղաց կապանաց: / Եղիցի՛ բղխումն արտասուաց սովաւ վարժելոցն, / Եւ պարգեւեալ տացի՛ ի ձեռն սորին ապաշաւ ըղձից: / Շնորհեսցի՛, Տէր, եւ ինձ ընդ նոսին առ ի քէն զղջումն կամաց, / Եւ նոցա իմովս ձայնիւ՝ շունչս բարեհամբոյրս, / Նուիրեսցի՛ վասն իմ այսու մատենիւ պաղատանք նոցին, / Եւ բանիւ այսու հեծութի՛ւն նոցին ընդ իմ խնկեսցի, / Ընդ համբոյր ճաշակման այսր ողբերգութեան՝ / Շնո՛րհ լուսոյ քոյ մտեալ բնակիցէ / Եթէ ելցեն ինձ բարեպարիշտք ընծայիլ սիվաւ, / Ընկա՛լ կենդանեաւք վասն քո, գթած, եւ զիս ընդ նոսա: / Եթէ ախտս ինչ սրբանուէրս կաթուածոց աչաց սովիմբ բերիցի, / Եղիցի՛ ի քէն, խնամակալ, եւ յիս անձրեւեալ:

and in hope by the psalmist:

Զի՞նչ բարբառեցայց	What shall I utter
Եւ կամ զի՞նչ ասացից առաջի քո,	and what shall I say before you,
Որ Տէրդ ես,	who are Lord,
Եւ գիտող սրտից եւ քննիչ	and knower of the hearts and examiner
Եւ ծանօթ՝ երիկամանցն:[1]	and well acquainted with the kidneys.[2]

Grigor Tłay sets up an opposition that he will exploit throughout the poem: God knows, while the poet is at his wit's end. There is only one thing he knows, and that is the insufficiency of all human endeavour aiming at obtaining salvation. He needs faith, and that is a grace God bestows. He knows that his hope lies there alone. Still, repeated expressions of perplexity follow before he reaches this position:

Զո՞վ կալայց միջնորդ	Whom will I have as intercessor?
Եւ կամ ո՞ւմ մատուցից աղերս՝	or to whom will I offer my supplication?
Հասուցանել զբան պաղատանացս	to convey the discourse of my
Իմոց առ քեզ,	imploration to you,
Որ մերձդ ես ամենի	who are close to all
Եւ պահապան՝ անվրիպելի:[3]	and guardian unfailing.

Here a second opposition, and a conflict within the poet comes to light: he does not dare to address God directly, but looks for a mediator, even though he knows that God is close to all. He is in complete disarray, a state of mind – and a succinct depiction of the *conditio humana* as seen by Grigor – with as its consequence a breakdown in communication, and in communion. He holds on to the flotsam of his faith, and afloat on it seeks a way out of his predicament. One cannot deny this poet great craftsmanship in delineating his situation so profoundly in so few words.

Ահա ոչ գիտեմ,	I really do not know
Տարակուսեալ վարանիմ յանձին իմում.	and doubting I am at a loss with myself.
Ոչ եթե չգիտեմ,	Not that I do not know
Եւ կամ զի ոչ գոն,	or that there are none,

[1] M, 334, ll. 1-5.
[2] Cf. Ps 7.10 (ed. Zohrabean 1805) Որ քննէ զսիրտս և զերիկամունս; NRSV (Ps 7.9) has 'you who test the minds and hearts', which is indeed the wider meaning of երիկամունք (NBHL 1.684a).
[3] M, 334, ll. 6-10.

Այլ զի բազում անգամ լուան ինձ,	but since they have listened to me many times
Եւ ես ստեցի նոցա	and I have lied to them,
Դաշինս հաստատեցի նոցա	I concluded a pact with them
Եւ ուրացայ.	and disowned it.
Խոստացայ ոչ ևս ամաչեցուցանել զնոսա՝	I promised no more to embarrass them
Գործովք իմովք	by my deeds,
Եւ ոչ ճշմարտեցի:	and did not prove that.
Արդ, զի՞նչ արարից	So what shall I do,
Եւ կամ զի՞նչ ևս գործեցից:[1]	and henceforth what shall I undertake?

Grigor Tłay introduces an interesting element here, which although touched upon by Grigor Narekac‘i in the *Matean*, is not immediately elaborated there at the beginning. There, the insufficiency of the word is expressed by means of quantity rather than quality, when Narekac‘i says: “Ընկալ զսակաւամասնեայ յաւդուածս բանից”, “Accept the small composition of my discourses”.[2] Here, Narekac‘i does not stress the precariousness of presenting God with the *ban* (word, discourse) of one who has a post-Edenic, sinful nature, as he does in the second discourse. It would seem to me that for Narekac‘i the word, his speech, however insufficient to encompass the fullness of reality, is hoped to be a valid means of at least approaching God: he invests it with all that an Old Testament burnt offering meant, and regards it as the expression of his rational being, that element of mankind which in medieval Christian anthropology was seen as the part closest to God, which even though it was affected by original sin, retains the divine spark. Grigor Tłay is confident in the status of the word: it is a gift of God to the protoplasts, as he affirms in the opening lines of the second section:

Բայց արդ, կացեալ ի սկիզբն բանիցս,	But well then, standing at the beginning of my discourse,
Մինչ ի հեռի զոմ ի քէն՝	while I am far away from You,
Զնախնականն բարբառ իմ՝	[I will use] my ancient speech,
Զյառաջահօրն մերում տուեալ պարգևսն[3]	the gifts presented to our forefather

[1] M, 334-335, ll. 11-23.
[2] MO1.1.9 (XŁ, 246; MH12, 51). Cf. Mahé & Mahé 2000, 208, note 13: “Devant Dieu tout discours humain est insuffisant, par cela même qu’il est dénombrable face à l’infini ou encore que la somme de nos paroles n’égalera jamais la multitude de nos péchés.”
[3] M, 336, ll. 37-40.

The enumeration of this gift of the word and its powers (lines 49-68) shows a marked likeness to the qualities of the *Narek* described in the preface to the work, quoted above, which further strengthens the impression of a deliberate creative reception of the work.

For both poets then, the limits of human speech seem not to be defined on the level of the individual's sinfulness and his or her own perception of a moment in that fallen state, but more fundamentally in the possibilities of language *tout court*, whether the individual addressing God is particularly downcast by his or her sinfulness, or not. Narekac'i is aware of the limits of language. They reflect the limits of the human ratio, which although it offers humanity a means of communion with God, yet is incapable of bridging the gap between the essence of the divine, which is ineffable, and human nature and its means of expression. And so, he presents his work, his word-composition of ninety-five discourses, as a sacrifice, not only for himself, but for all of humanity, throwing himself at the mercy of God.[1]

Continuing a reading of the opening section of Grigor Tłay's first poem of the cycle, we note that he professes his desire to come to Christ. However, the love of the world holds him back, so that he is tossed about on the billows of his inconstant nature as on the waves of the sea, a familiar image. Like Narekac'i before him and a score of poets after him, he employs the opposition of the four elements of water, air, earth and fire, to describe the mutually exclusive directions body and soul want to move in.[2] Presently he reaches a turning point:

Բայց ես համարձակիմ յիշել զանուն քո՝	But I embolden myself to remember your name,
Յօգնականութիւն մեղապարտիս,	in aid of me, sinful one,
Իբր զի քաղցր ես:	because you are sweet.
Ձայնեմ առ քեզ, բարեգութ,	I call out to you, compassionate one,
Որպեսզի ի քէն գտեալ ներումն:[3]	that I may obtain forgiveness from you.

Grigor plucks up the courage to rely on Christ rather than on any of his own achievements, if there would have been any. This is an essential leap of faith, the first step on the way to knowledge of and union with God. Then he calls out to Christ, repeating the act of invocation with which the *Narek* opens: ձայն (*jayn*), here in its verbal form ձայնեմ (*jaynem*).

---

[1] See the third part of Prayer 3, quoted above.

[2] The philosophy of the four elements appears in Armenian literature in the fifth century, in Eznik Kołbac'i's Եղծ աղանդոց (*Against the Sects*), and in Ełišē's Վասն Վարդանա և Հայոց պատերազմին (*The History of Vardan and the Armenian War*). It occurs in the *Narek*, e.g. in Prayer 26, see MO 26.3.72 (XŁ, 346 and 1021, note 17; MH12, 187).

[3] M, 335, ll. 30-34.

Once more the poet professes that he *knows*:

Գիտեմ զի ոչ ոք կամիս հեռի լինել ի քէն
I know that you do not want anyone to be far away from you

and now he acts upon that knowledge:

Եւ վասն այնորիկ համարձակել կամիմ ի սէր քո[1]
that is why I wish to embolden myself for your love

Still the poet is preparing himself, all lines adduced so far can be found in the preparatory part of the poem. It represents the preliminary steps required to achieve a mindset of repentance and *rapprochement*. Gradually the poet's focus shifts, coming closer to the proper attitude. Once more he utters his desire, now no longer for the world, but for դրան մտից քոց (*dran mtic' k'oc'*, l. 39) "the door of your entrance", even though the world still holds him back. Thus the first forty-five lines of this long poem end with a positive intention of getting close to God. After this preliminary section, Grigor Tłay announces the beginning of the poem and turns to the only means that is left to him after his refusal to embarrass his intercessors any longer: his own բան (*ban*) or discourse, which he is now ready to use.

Narekac'i seems to have this confidence right from the start, but runs into trouble with it when he actually begins his meditations, as this section from the second prayer shows:

Այլ դու Աստուած,	But you, o God,
Աստուածդ հոգւոց և ամենայն մարմնոց՝	God of souls and of all bodies,
Ըստ դաւանելոյ աստուածաշնորհին,	according to the confession of the divine grace,
Երկայնամիտ և բազումողորմ՝	longsuffering and compassionate,
Ըստ սրբոյն Յովնանու ձայնին,	as Saint Jonas proclaims,
Շնորհեա՛ կատարել ի քոյդ հաճութիւն աւրհնեալդ կամաց,	grant me, for the pleasure of your blessed will, to finish
Զսկզբնաւորեալ մատեան մաղթանաց այսր ողբերգութեան:[2]	this book of supplication and lamentation which I have just begun.

Apart from the precariousness of human frailty, Narekac'i suffers here from diffidence in the possibilities of human language when dealing with the dimensions of the ineffable, especially if he had an idea of the volume of his work: this must have kept him in a state of heightened awareness time and again over the duration of the

[1] M, 335, ll. 35-36.
[2] MO2.2.42-48 (XŁ, 250; MH12, 53).

work's composition, bringing about an intensity of experience which must have been difficult to bear. Given the approach to mysticism of the monastery of Narek, that seeks to open the sinner's heart through tears of contrition, it may not come as a surprise that the following line mentions the flowing of tears, allowing Grigor Narekac'i to receive healing:

Եւ ընդ լալով սերմանել բանիս,	And while I sow this word as my tears flow,
Ի նախընթաց չուս աստիճանաց աւթեվանացս պատրաստութեան	at the beginning of the journey, gradually climbing to the abode prepared for me

Grigor Tłay's poem is constructed around a soul who is lost in sin, has strayed far away from God and has realized that they have become captive to sin. The poet, who, as mentioned before stands for every one of us, seeks to return to God. Essential is the expression in all honesty that one has sinned: Mełay (Մեղա՛յ), I have sinned! Grigor Tłay uses the gift of speech to acknowledge before God that he has sinned and lives in abject misery. This leads to hunger and thirst. In an image based on the flood, drawing a lesson of hope, not from the dry land eventually found, but from the water itself, the poet states that God's waters of mercy cover the earth, ready to be drunk:

Պատրաստեցուք աման՝ զի առցուք	Let us prepare a vessel, so that we can receive,
Զի ծածկեաց ջուրն օղորմութեան զերեսս երկրի.[1]	for the waters of mercy have covered the face of the earth.

Then follows a salvation history based on central persons from the Old Testament through and to whom God has revealed himself, starting with Noah and Abraham, followed by Lot and his wife, Isaac, Joseph, the people of Israel in Egypt, Moses, Joshua, the prostitute who helped the Hebrew spies, Samson, David, Solomon, Hezekia, the three youths in the fiery furnace, and prophets. Many of the mini-stories are followed by lessons for the poet, who relates them to his own life. At the end of the section (ll. 323-342) the poet mentions the new dispensation, by which Christ takes away sin through baptism, his blood, and his body, and made it possible to find Him.

Structurally, this section loosely builds on the parallelism of syntactic structure (roughly grammatically comparable sequences in lines that are of uneven length), with each subsection introduced by Du (Դու), You, and rounded out by the poet's reflection on its meaning. This technique goes a step further than Grigor Pahlawuni Magistros

[1] M, 338, ll. 110-111.

applies in his Biblical Epic dedicated to the Muslim scholar Al Manazi, and is rooted in Girgor Narekac'i's application of biblical examples to himself, as well as Nerēs Šnorhali's in *Jesus the Son* (Յիսուս որդի), which also takes inspiration from the *Narek*.[1]

The next section is a sequence of exclamations of woe: Վա՛յ ինձ (Vay inj), Woe is me! It contains the poet's realization that he is like the prodigal son in his misery, in his nadir, which leads to a turning point:

Արտասուեցից մինչ զի լուացայց	I shall shed tears until I am heard,
Ողբացից մինչև լուիցէ, որ յերկինս է և մերձ առ իս:[2]	I shall lament until He hears, who is in heaven and close to me.

Upon this a second section dominated by the expression Մեղա՛յ (Mełay! – I have sinned!) follows. No less than forty-three times the word is repeated over some seventy lines. This should not be seen as an instance of rhetorical extravagance. Grigor Tłay has absorbed very well what his namesake from the monastery of Narek writes in *Ban* 27 about the redeeming power of the pronouncement of this crucial confession:

Ահա, արդարեւ, աւհրնեալ է հատուած բանի	Now, truly, blessed is the section of this discourse,
Յուսադրական սրտի այսր Մեղայ-ի:	encouraging for the heart, this 'I have sinned'.
Սոյն սա պատուելի աւանդ, անմոռաց պատուէր,	This same praiseworthy offer, this unforgettable present,
Հայրենեացն տուր, նախահարցն աւրէն,	fatherly gift, forefathers' law
Համայնից թոշակ, անհերքելի բան,	stock for all together, irrefutable word
Զաւրաւոր պատասխանի, կենդանութեան կամուրջ...[3]	mighty answer, bridge toward life

The poet pronounces these under tears, a sign that his hardened heart has softened – but, in an unexpected turn, they are bound to soften God too, who is a parent, father and mother both, and move Him to compassion and salvation. This leads to a new baptism with water and fire (John 3:5, Mt 3:11). Now the second part of the salvation history is broached, devoted to the salvific life and work of Christ from the incarnation to the ascension, thus reflecting the dispensation of the New Testament. It is punctuated by references to the state of the sinner-believer. Like the first part of the salvation history,

[1] On Grigor Magistros biblical epic, see Terian 2012, on Šnorhali's poem, Łazaryan 1991 and Kudian 1986.
[2] M, 348, ll. 404-405.
[3] MO27.3.22-26 (XŁ 349; MH12, 190).

it consists of blocks of verses beginning with Du (Դու), You. The three following sections address particular situations, beginning with one on Faith, Hope and Love, which also features Beelzebub taken aback by Christ who conquers death and destroys his hold over sinners. Then follows a joyful section on the Wedding Feast of the heavenly Groom, and its spiritual meaning as the wedding of the Church with Christ. The third is devoted to renewal in Christ. Then the salvation history is taken up again, concentrating on twelve key events in the life and ministry of Christ: Incarnation, Presentation in the Temple, Baptism, Transfiguration, Entry in Jerusalem, Washing of the Feet, Last Supper, Gethsemane, Crucifixion, Harrowing of Hell, Resurrection, and Ascension. In the final section of the poem, Grigor Tłay's turns to Mary, the Mother of God, as intercessor, together with New Testament Saints. He offers several striking descriptions of her, one of which takes us back to Ezekiel's vision of the divine throne-chariot (Ezek 1 and 10):

Բարեխօսութեամբ սուրբ աստուածածնին,	Through the intercession of the holy Mother of God,
Ամենամաքուր տիրուհւոյն և միշտ կուսին Մարիամու՝ զքոյդ կրողի մարմին	most pure Lady and always virgin Mary, who carried your body
եւ մեզ պարգևողի աղբեր առատ ի զովացումն ծարաւելոցս,	and who gave us an abundant well for the alleviation of the thirsty
թախանձանօք և միջնորդութեամբ մարմնաւոր կառաց[1]	through the entreaty and intercession of the corporeal chariot

The same throne-chariot is invoked as well in the section on the Entry in Jerusalem, as a further image of the humility of Christ shown in the incarnation:

Վասն սոսկալի և անպատմելի խոնարհութեանդ քո,	Because of your tremendous and inexpressible humility,
Թագաւոր հեզ,	meek king,
Ըստ մարգարէին ի յէշ և յաւանակ նորա նստելոյն,	when you seated yourself, as the prophet says, on a donkey and its foal,
Փոխանակ չորէքկերպեանն կառաց	instead of on the four-figured chariot,
Վասն մեր նուաստացեալ,	diminished for our sake,
Բարձրացոյց զամենեսեան,	he elevated all,
Որք խոնարհեցան ի ստրկութիւն մեղաց և մահու։[2]	who were humiliated in slavery to sin and death.

[1] M, 367, ll. 924-927.
[2] M, 365, ll. 872-878.

Over the intervening eight-hundred lines the poem's protagonist made progress on the spiritual way: at the beginning of the poem he felt he did not have the moral right to call out to God, or even to a mediator. Such an invocation also ties in neatly with the formal requirement of a մաղթանք (*małt'ank'*) present at the end of a type of speech or text called քարոզ (*k'aroz*) or sermon. In a *małt'ank'* Mary, the apostles and all the saints are invoked. These *małt'ank'*s occur in the ժամագիրք (*Žamagirk'*), the Book of Hours. The earliest attestation of a *małt'ank'* outside of the *Žamagirk'* is in Grigor Narekac'i's Քարոզ ի Սուրբ Լուսաւորիչն Գրիգոր (*K'aroz i Surb Lusaworič'n Grigor*) or Litany for Saint Grigor the Illuminator.[1] At the end of his poem Grigor Tłay is no longer 'far away' from God. The result is a healed soul, whose communication and communion with the Saints and with God is restored through prayerful meditation.

The Catholicos provides his readers with a spiritual exercise in this poem which contains fundamental elements that are present also in the *Matean Ołbergut'ean*. Grigor Narekac'i prays that his hardened heart may be mollified so that he may receive the gift of tears of repentance. This gift is the opening step of a process of meditation and prayer that turns the believer towards God, using memory techniques that were known throughout Christianity. The two poets differ in their approach to its opening phase, but proceed along similar lines. Grigor Narekac'i uses a device described by Mary Carruthers in her study of memory, *The Craft of Thought*, of jolting someone into meditation, by a sudden forceful impression, evoking strong emotions.[2] These help to concentrate upon the particular subject about which a person has set out to meditate and pray. In Narekac'i's case this happens at the beginning of the second part of the opening prayer poem, when he opposes to his own voice, his ձայն (*jayn*), the voice of God, the ձայն ահաւոր դատաստանիդ (*jayn ahawor datastanid*), the 'voice of your terrible judgment'. It reminds Narekac'i of the nearness of the Last Judgment, the final reckoning that literally sends the fear of the Lord into him. It also puts his plight before him: he is a split person, subject to the pull downwards caused by the body, while his soul and mind strive upwards. We have seen the same with Grigor Tłay. The desired effect of a softening of the heart and the flowing forth of tears of repentance does not come immediately. Narekac'i's heart softens in the second prayer, where he receives the gift of tears, as adduced above.[3]

---

[1] Critical edition in K'yoškeryan 2011 (MH12), and 2006, 684-690. This edition of Grigor Narekac'i's odes and litanies is identical to K'yoškeryan 1981, the only difference being the grouping of the works. A translation, with commentary of all preserved odes and litanies, as well as the four encomia by Grigor Narekac'i is Terian 2016. For a discussion of the genre of *małt'ank'*, see Terian 2006, 25-26.

[2] Carruthers 1998, 117: "[T]he cogitating mind tires easily, is easily bored, easily distracted. So the craft of *memoria* requires energizing devices to put it in gear and to keep it interested and on track, by arousing emotions of fear or delight, anger, wonder and awe." For a study dedicated to the use of memory systems in the *Narek*, see Russell 2006.

[3] See p. 455.

With Grigor Tłay this process does not start with a jolt. We have seen that he despairs right from the beginning of the poem. Even so, he has to go through a long series of confessions of sins and an enumeration of the salvific works of God as described in the Old Testament before the impact of his sinfulness makes his tears flow. We do not hear when this actually happens, but in line 201 he prays for it.[1] The meditative character of Grigor Tłay's prayer poems represents their common feature and gives us the right to consider them, just as the poet himself does, as a separate cycle. Not only their general purpose makes the cycle into a minor scale *Matean Ołbergut'ean*, its poetics also strongly remind one of Narekac'i's techniques. In conclusion, some examples may be adduced.

On the lexical and phraseological level there are parallels. In the preface (l. 11) Narekac'i writes:

Սպեղանիք զաւրաւորք վիրաց անբժշկականաց,[2]
powerful unguents for incurable wounds

which is echoed by Grigor Tłay in the first poem of the cycle:

Ձողջացուցիչ՝ վիրին յանցանացն	(having found) healing, for the wound of transgressions,
Ձսպեղանիք՝ խղխայթեալք զանին մեղանացն[3]	unguents, against the whipping of putrefying sins

Grigor Tłay also applies a technique that Narekac'i masters to perfection, in bringing together words the sound shape of which is almost identical, while their meanings are opposed:

Փափագիմ միշտ դրան մտից քոց,	I always long for the gate of your entrance,
Բայց, նկատեալ, ի խորս արգելուն զիս փականքն[4]	but, having seen it, my shackles hold me in the depths

The words փափագիմ (*p'ap'agim* 'I desire') and փականքն (*p'akank'n* 'shackles') are close in sound shape, but the second prevents the realisation of what is expressed in the first. Their placement at the opposite ends of the clause, as its first

[1] On the techniques involved to reach a state of mystical awareness and the role of, amongst others, lists and of sound, see Russell 1996-1997, 428-430, and Russell 1996 (reprinted, Russell 2004, 772-774 and 713-726).
[2] MO0.11 (XŁ, 245; MH12, 49).
[3] M, 336, ll. 52-53.
[4] M, 335, ll. 39-40.

and last word is another way to bring out the tension between their similar sounds and opposite meaning.

In the *Matean* the sound patterns of the poems tend to be very tightly woven, often strengthening the meaning of the words thus drawn together. One of the many ways in which this is brought about is by making use of reduplicated or nearly repeated forms, such as, in Grigor Tłay's case կորիկոր (*korikor* 'ashamed, confused, with hanging head'), or, in the example adduced earlier, անցանացն (*anc'anac'n* 'transgressions', which is a case of near homophony of the root with the case-ending)[1].

The following two lines from the fourth poem are a good example of a successful application by Grigor Tłay of the technique that makes the *Narek* into such an enticing book, particularly when read aloud:

Օրըստօրէ թունաթոր, երկնղի, կեռաթոյր, դժնդակ,
Փշակերպ ատամամբք և լեզուաւ զիս հարկանողին.[2]

*or*est*orē* *t'oun*a*t'or*, **erk**čli, **keř***a**t'oyr*, *džnd*ak,
p'ša**ker**p atamambk' ew lezouaw zis harkanołin.

(and nestled in my womb) the one who strikes me day after day with teeth in the form of thorns and a forked, crooked and odious tongue

In the *Narek* sections of sometimes very considerable length are structured in the same way: they are isosyllabic and have a repetitive sound pattern. We see the same in Grigor Tłay's case in the first poem of the cycle, where twenty-two consecutive lines begin with the definite object marker *z-* and, with exception of the first two end in *-ac'n*.[3] A comparable feature in the same poem (ll. 407-424), already mentioned, is the series of lines, of variable length, beginning with and ending with the exclamation մեղա՛յ (*meghay!*), "I have sinned!", repeating the arrangement in two sections of Prayer 27 of the *Matean*, which have the same structure.[4]

Repetition of sentence patterns occurs on several occasions. In the second poem of Grigor Tłay's cycle a list consisting of two elements occurs, as is often the case in the *Narek* as well. It consists of a first person singular medio-passive aorist followed by an appellativeof God-Christ, often containing the solution for the problem indicated in the first part, such as, from the second poem of the cycle:

[1] M, 391, l. 184; M, 336, l. 52.
[2] M, 391, ll. 186-187.
[3] M, 336, ll. 47-69.
[4] MO272.11-21 and MO27.5.57-63 (XŁ, 349 and 350; MH12, 189-190 and 192).

Գլորեցայ, յարուցի՛չ	I sank, One who makes (me) rise again,
Անկայ, վերականգնի՛չ[1]	I fell, One who makes (me) stand up again

Thus an impressive list of salvific divine interventions in humanity's sorry state is drawn up.

Repetition on the levels of phonetics, word composition, grammatical structure and sentence types, be they declamatory, exclamatory or interrogative, is an important structural principle in both works.

In all the enumerations of the appellatives of God an element in the system of memory is present: it turns the mind on the nature of God and of his redeeming economy. In the fourth poem Grigor Tłay says as much:

Ոչ ձանձրանամ ի քոյդ կոչմանց,	I do not grow tired from calling out to you,
Վասնզի մխիթարէ զիս անուանց քոց յիշատակ:[2]	because the memory of your names comforts me

The same is true for mentioning the blood, death and cross of Christ in the rhetorical question Grigor Tłay asks himself towards the end of the second poem:

Միթէ զուր՝ առ իս՝ արիւնդ	Could your blood be in vain for me?
Միթէ ունայն՝ մահդ	Could your death be for nothing?
Միթէ անօգուտ խաչն[3]	Could the cross be useless?

Many more examples could be adduced, without changing the picture that has emerged. While we have concentrated on the first poem, the four other poems of the cycle exhibit the same poetics and theological urgency. Grigor Tłay wrote a cycle of poems meant for prayer and meditation, for the purpose of spiritual edification. The cycle may have been somewhat easier to understand for the ordinary clergy and the layman than the oftentimes difficult, albeit deeply appealing *Narek*. The five-poem cycle is in all respects modelled on the *Matean*. Grigor Tłay used the same memory techniques as did Grigor Narekac'i, and he built on the poetics that are applied in the *Matean Ołbergut'ean*. On these grounds one is justified to see in this cycle of five poems a direct successor of the *Narek*, of which it documents an intense reception. This may be extended to the work of Anania Narekac'i, who propagated the spiritual techniques of the gift of tears applied in the *Narek*. We may also include the Catholi-

[1] M, 370 ll. 22-37; verses quoted are lines 31-32.
[2] M, 393, ll. 247-248.
[3] M, 378, ll. 309-311.

cos' immediate predecessor, Nersēs Šnorhali, whose poetry is itself far from indifferent to Narekac'i's legacy. Grigor Tłay was steeped in the same Christian intellectual and mystical tradition as these better known, and usually more deeply appreciated spiritual leaders, on whose shoulders he stands.[1] Although Grigor Tłay's cycle understandably did and does in no way replace the *Matean* – and did not seek to, it provides an instance of the profound way in which Narekac'i's work was read, studied, and used, as well as of the way in which it served as a model in Armenian Cilicia.

BIBLIOGRAPHY

Abełyan 1968 = Abełyan M., Հայոց հին գրականության պատմություն *[A History of Ancient Armenian Literature]*, Vol. 1, in Երկեր (*Works*), Vol 3, Yerevan, 1968.

Ališan 1873 = Ališan H. Ł., Ծնորհալի եւ պարագայ իւր [Šnorhali and his Family], Venice, 1873.

Bedrossian 1970 = Bedrossian F.H., *New Dictionary Armenian English*, Beirut, 1970.

Beledian 2008 = Beledian K., Երկխօսութիւն Նարեկացիի հետ [Dialogue with Narekac'i], Yerevan, 2008.

Boyadjian 2018a = Boyadjian T.M., *The city lament: Jerusalem across the medieval Mediterranean*, Ithaca, 2018.

Boyadjian 2018b = Boyadjian T. M., "Crusader Antioch: The Sister-City in the Armenian Laments of Nersēs Šnorhali and Grigor Tła, in K. Ciggaar and V. van Aalst (eds.) *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean III. Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality* (Orientalia Christiana Analecta, 269), Louvain, 2018, 37-50.

Bozoyan 1988 = Bozoyan A. A., Բյուզանդիայի արեւելյան քաղաքականությունը եւ կիլիկյան Հայաստանը ԺԲ դարի 30-70-ական թվականներին [The Eastern Policy of Byzantium and Cilician Armenia, 1130-1180], Երեվան, 1988.

Bozoyan 1988 = Bozoyan A. A., Հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների վավերգրերը (1165-1178 թթ.) [The Documents of the Armenian-Byzantine Ecclesiastical Negotiations [1165-1178], Երեվան, 1995.

Bozoyan 2002 = Bozoyan A.A., «Գրիգոր Դ Տղա». Քրիստոնյա Հայաստան. Հանրագիտարան. [Grigor IV Tghay. Christian Armenia. Encyclopedia], Երեվան, 2002, 229.

Calzolari 2012 = Calzolari V., "Les villes en deuil. Mise en miroir de la *Lamentation sur la prise de Jérusalem* de Grigor Tłay avec la *Lamentation sur la prise d'Édesse* de Nersēs Šnorhali", *Journal of the Society for Armenian Studies* 21, 53-97.

Carruthers 1998 = Carruthers M., *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200,* Cambridge, 1998.

[1] T'amrazyan 2007 is dedicated to a study of these relations and their rootedness in Christian thought and mysticism.

Coulie = Coulie B., *Liste des sigles pour désigner les manuscrits arméniens* at https://sites.uclouvain.be/aiea/wp-content/uploads/2014/03/Sigles.pdf (accessed 24 August 2020).

Dédéyan 2003 = Dédéyan G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le proche-orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vols., Lisbon, 2003.

Der Nersessian 1993 = Der Nersessian S. (jointly prepared for publication with Sylvia Agemian) *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia from the twelfth to the fourteenth century* (Dumbarton Oaks Studies XXXI), Washington D.C., 1993.

Garsoïan 1987 = Garsoïan N.G., "Pahlawuni", in *Dictionary of the Middle Ages*, Vol. 9, New York, 1987, 327-328.

Grigor Kat'olikos Tłay 1865 = Գրիգոր Կաթողիկոս Տղայ–Ներսէս Լամբրոնացի. Նամականի. [Catholicos Grigor Tłay – Nersēs Lambronac'i. *Epistolary*] Վենետիկ, 1865, 5-90.

HAB = Աճառյան Հ., Հայոց անձնանունների բառարան. Հ. 1. [Hrač'ya Ačaŕyan, Dictionary of Armenian Personal Names, Vol. 1], Երեվան, 1942.

Kapoïan-Kouymjian 1974 = Kapoïan-Kouymjian, A., "Le catholicos Grégoire II le Martyrophile (Vkayaser) et ses peregrinations", *Bazmavēp* (132), 306-325.

Kéchichian 1984 = Kéchichian I., *Nersēs Šnorhali. La complainte d'Édesse*, (Bibliotheca Armeniaca. Textus et Studia, 3), Venice, 1984.

Kéchichian 2000 = Kéchichian I., *Nersès de Lambron (1153-1198). Explication de la Divine Liturgie* (Traduction, Introduction et Notes), Beyrouth, 2000.

K'eoškerean 2011 = K'eoškerean A., «Գանձատետր» *[Book of Treasures]*. MH12, 607-745.

Kudian 1977 = Kudian M., *Grigor Narekatsi. Lamentations of Narek,* London, 1977.

Kudian 1986 = Kudian M., *Nerses Shnorhali. Jesus the Son*, London, 1986.

K'yoškeryan 1981 = K'yoškeryan A., Գրիգոր Նարեկացի [Grigor Narekac'i. Oden and Litanies], Տաղեր եւ գանձեր. Երեվան. 1981.

Łazaryan 1991 = Łazaryan V., *Ներսէս Շնորհալի. Յիսուս Որդի* [Nersēs Šnorhali. Jesus the Son], Yerevan, 1991.

M = Mnac'akanyan 1972 = Մնացականյան Ա.Ս., Գրիգոր Տղայ. Բանաստեղծություններ և պոեմներ [*Grigor Tłay. Shorter and Longer Poems*], Երեվան, 1972

Madoyan 1980 = Madoyan A., «Գրիգոր Մարաշեցի» [Grigor Marašec'i], *Բանբեր Երեվանի համալսարանի* (3), 190-196.

Mahé 2000 = Mahé A. et J.-P., *Grégoire de Narek. Tragédie Matean ołbergout'ean. Le Livre de Lamentation* (CSCO vol. 584, Subsidia tomus 106), Louvain, 2000.

MC3 = Եգանեան Օ. (Խմբ.) Մայր Ցուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Մաշտոց անուան Մատենադարանի Հատոր 3. [O. Yeganyan [ed.] Great Catalogue of the Armenian Manuscripts of the Maštoc' Matenadaran, Volume 3], Երեվան, 2007.

MH12 = Թամրազեան Հր., Մատենագիրք Հայոց, ԺԲ Հատոր ժ դար. Գրիգոր Նարեկացի [T'amrazyan H. [ed.] Armenian Classical Authors Volume XII. 10th Century. Grigor Narekac'i], Երեվան, 2011.

Mirzoyan 1996 = Mirzoyan H. Ł., «Ինքնակենսագրական նորայայտ փաստեր Գրիգոր Տղայի մասին» [Recently discovered autobiographical facts about Grighor Tłay], *Sion* 70

(10-12), 427-438.

Mkrtč'yan 1973 = Mkrtč'yan M., Ներսէս Շնորհալի. Ողբ Եդեսիոյ [*Nersēs Šnorhali. Lament over Edessa*], Երեվան. 1973.

Mkrtč'yan 1981 = Mkrtč'yan M., Ներսես Շնորհալի. Վիպասանութիւն. *[Nersēs Šnorhali. Historical Epic]*, Երեվան, 1981.

Mleyan 1960 = Mleyan H., «Գրիգոր Մարաշեցի եվ նրա ստեղծագործությունները», [Grigor Marašec'i and his compositions], Էջմիածին. (6), 36-43.

NBHL = Հ. Գաբրիէլ Աւետիքեան, Հ. Խաչատուր Սիւրմէլեան, Հ. Մկրտիչ Աւգերեան. Նոր Բառգիրք Հայկազեան Լեզուի. 2 Հ. [F. Awetik'ean G., F. Siwrmēlean X., F. Awgerean M., *New Dictionary of the Armenian Language*, 2 volumes], Վէնետիկ. 1836-1837. (Reprint Yerevan, 1979-1981.)

Nersēs Lambronac'i 1842 = Խորհրդածութիւն սրբազան պատարագի, [*Commentary on the Holy Liturgy*], Jerusalem, 1842.

Nersēs Lambronac'i 1847 = Խորհրդածութիւն սրբազան պատարագի. [*Commentary on the Holy Liturgy*], Վենէտիկ, 1847.

Orskanyan 2000 = Orskanyan H., «Ներսես Շնորհալու ‹Վիպասանութիւն› պոեմը». [Nerses Šnorhali's Poem 'Vipasanut'iwn'. Historical Epic], Էջմիածին. 66 (12), 101-114.

Oskean 1940 = Oskean H., «Ներսէսի Լամբրոնացւոյ Վարք Գրիգոր Նարեկացւոյ» Հանդէս Ամսորեայ. ["Nersēs Lambronac'i's 'Life of Grigor Narekac'i'"], Հ. 54, 214-220.

Russell 1996 = Russell J.R., "Sound as Symbol: the Case in Pagan and Christian Armenian Poetics", *Le Muséon* 109, 113-126. Cf. Russell 2004, 713-726.

Russell 1996-1997 = Russell J.R., "Armenian Spirituality: Liturgical Mysticism and Chapter 33 of the Book of Lamentations of St. Grigor Narekac'i", *REArm* n.s. 26, 427-439. Cf. Russell 2004, 771-787.

Russell 2004 = Russell J.R., *Armenian and Iranian Studies.* Cambridge,2004.

Russell 2006 = Russell J.R.,"The Memory Palace of St. Grigor Narekac'i." *HASK*, NŠ 10 (2002-2006), 59-81.

Safaryan 1982 = Safaryan W., «Գրիգոր Տղայի արձակ բանաստեղծությունները». [*Grigor Tłay's Prose Poems*], Բանբեր Երեվանի Համալսարանի (1), 138-146.

Safaryan 1990 = Safaryan W., Կիլիկյան Հայաստանի գրականությունը ԺԱ դարի վերջ – ԺԳ դարի սկիզբ. [*The Literature of Cilician Armenia from the End of the Eleventh to the Beginning of the Thirteenth Century*], Երեվան, 1990.

Samuelian 2001 = Samuelian Th. J., *St. Grigor Narekats'i. Speaking with God from the Depths of the Heart. The Armenian Prayer Book of St. Gregory of Narek*, Yerevan, 2001.

Stone 2003 = Stone M.E., "A Profitable and Excellent Poem by Catholicos Grigor Tłay", *Sion*, July-December, 255-259.

T'amrazyan 1986 = Թամրազյան Հր., Անանիա Նարեկացի. [*Anania Narekac'i*], Երեվան, 1986.

T'amrazyan 1999 = Թամրազյան Հր., Նարեկյան դպրոցը, [*The School of Narek*], Երեվան, 1999.

T‘amrazyan 2004 = Թամրազյան Հր.,Գրիգոր Նարեկացին եւ նորպլատոնականությունը. [*Grigor Narekac‘i and Neoplatonism*], Երեվան, 2004.

T‘amrazyan 2007 = Թամրազյան Հր., Գրիգոր Նարեկացին և Կիլիկիային բանաստեղծական արվեստի դպրոցը, [Grigor Narekac‘i and the Cilician school of the Poetic Art], Երեվան, 2007.

T‘amrazyan 2013 = Թամրազյան Հր., Գրիգոր Նարեկացին և նարեկյան դրպոցը Գիրք Ա (Բնագրագիտական հետազոտություններ). [*Grigor Narekac‘i and the School of Narek, Book 1 Textological Investigations*], Երեվան, 2013.

T‘amrazyan 2013 = Թամրազյան Հր., Գրիգոր Նարեկացին և նարեկյան դրպոցը Գիրք Բ. [*Grigor Narekac‘i and the School of Narek, Book 2*], Երեվան, 2016.

T‘amrazyan 2017 = Թամրազյան Հր., Գրիգոր Նարեկացին և նարեկյան դրպոցը Գիրք Գ [*Grigor Narekac‘i and the School of Narek, Book 3*], Երեվան, 2017.

Terian 2006 = Terian A., “Grigor Narekac‘i’s *k‘aroz* on St. Gregory the Illuminator”, *HASK*, NS 10, 2002-2006, 25-33**.**

Terian 2012 = Terian A., *Magnalia Dei. Biblical History in Epic Verse by Grigor Magistros. Critical Text with Introduction, Translation and Commentary*, Louvain, 2012. .

Terian 2016 = Terian A., *The Festal Works of St. Gregory of Narek. Annotated Translation of the Odes, Litanies, and Encomia*. Collegeville, Minnesota, 2016.

Thomson 1995 = Thomson R.W., *A Bibliography of Classical Armenian Literature to AD 1500*, Turnhout, 1995.

Thomson 2007 = Thomson R.W., “Supplement to *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*: Publications 1993-2005”, *Le Muséon* 120 (1-2), 163-223.

van Lint 1999a = van Lint Th.M., “Seeking Meaning in Catastrophe. Nersēs Šnorhali’s *Lament on Edessa*”, in K. Ciggaar and H. Teule, *East and West in the Crusader States II*, (Orientalia Lovaniensa Analecta, 92), Leuven, 1999, 29-47.

van Lint 1999b = van Lint Th.M., “Lament on Edessa by Nersēs Šnorhali” (translation and notes), in Ciggaar & Teule 1999, 49-105.

van Lint 2002 = van Lint Th.M., “The *Poem of Lamentation over the Capture of Jerusalem* written in 1189 by Grigor Tłay Catholicos of All Armenians”, in Michael E. Stone, Roberta R. Ervine, Nira Stone (eds.), *The Armenians in Jerusalem and the Holy Land* (Hebrew University Armenian Studies 4), Leuven, 2002, 121-142.

van Lint 2014 = van Lint Th.M. , “La cultura armena nella visione del mondo di Grigor Magistros Pahlawuni’, in C. Baffioni, R. B. Finazzi, A. Passoni Dell’Acqua, E. Vergani (eds.), *Storia e pensiero religioso nel Vicino Oriente. L’Età Bagratide-Maimonide-Afraate. III Dies Academicus,* Milano, 2014, 3-22.

Yovhannēs Sarkawag Imastasēr 1854 = Yovhannēs Sarkawag Imastasēr. Աղօթագիրք, [Book of Prayers] (Սոփերք հայկականք 17), Վէնետիկ, 1854, 5-144.

Xač‘atryan 1996 = Xač‘atryan P., Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը. [*Grigor Narekac’i and the Armenian Middle Ages*], U. Էջմիածին, 1996.

XŁ = Պ.Մ. Խաչատրյան և Ա.Ա. Ղազինյան. Գրիգոր Նարեկացի. Մատեան ողբերգութեան [Xač'atryan P.M. and Łazinyan A.A. [eds.] *Grigor Narekac'i. Book of Lamentation*], Երեվան, 1985.

Zakaryan 2006 = Zakaryan L., "Le *Narek* enluminé de Saint Nersès de Lambron", in Jean-Pierre Mahé and Boghos Levon Zekiyan (ed.) *Saint Grégoire de Narek théologien et mystique*, Rome, 2006, 49-56.

Zohrapean 1805 = Տէր Հայր Յովհաննէս Զոհրապեան, Աստուածաշունչ Մատեան հին եւ նոր կտակարանաց, 4 Հ, [The Divinely Inspired Books of the Old and New Testament], Վէնետիկ, 1805.

ALESSANDRO ORENGO
Université de Pise

EZNIK KOŁBACᶜI ENTRE ORIENT ET OCCIDENT[1]

Le traité qui fait l'objet de cette contribution, le *Ełc ałandocᶜ* [« Réfutation des sectes »], est l'un des ouvrages originaux les plus anciens de la littérature arménienne du cinquième siècle et de par son contenu, il y occupe une place tout à fait isolée[2]. Son auteur, que les sources indiquent à la fois comme Eznik (ou Eznak) de Kołb et comme Eznik (Eznak) évêque de Bagrewand, est un personnage bien connu, l'un des élèves de Maštocᶜ et du patriarche Sahak Partᵉew. Bon connaisseur du grec et du syriaque, envoyé en mission à Édesse et à Constantinople vers les années trente du cinquième siècle, il en rapporta quelques bons livres, et de bons exemplaires de l'Écriture, ainsi que les canons des conciles de Nicée et d'Éphèse. Plus tard il collabora à la traduction et à la révision de plusieurs textes sacrés et finalement, en tant qu'évêque de Bagrewand, il participa au synode d'Artašat réuni vers 450, pour répondre au roi des rois et à son premier ministre Mihrnerseh, qui avaient sommé les arméniens d'accepter leur religion. Dans la réponse rédigée par le clergé et par les représentants du pouvoir politique, qui, selon le texte que nous a transmis l'historien Ełišē, présente plusieurs points communs avec des parties du traité d'Eznik, les arméniens affirment leur loyauté au souverain perse au niveau politique[3], mais ils lui nient tout droit d'intervention en ce qui concerne la religion. La situation va bientôt dégénérer et elle aboutira à la bataille d'Awarayr, en 451, après laquelle les arméniens, bien que vaincus, arrivèrent néanmoins à persuader leurs adversaires perses de ne pas trop poursuivre la politique de conversion forcée qu'ils avaient commencé à pratiquer auparavant.

---

[1] Cette recherche a été en partie réalisée grâce à un financement de l'Université de Pise (PRA 2016). Dans notre contribution, les ouvrages arméniens originaux sont cités d'après les éditions recueillies dans le *Matenagirkᶜ Hayocᶜ*, vol. 1 suiv., Antᵉilias (puis Erevan), 2003 suiv.. En ce qui concerne les passages du texte d'Eznik une double référence est donnée, la première concernant la division traditionnelle en livres et chapitres, la seconde celle en paragraphes, proposée par Louis Mariès et Charles Mercier dans l'édition parue dans la *Patrologia Orientalis* (XXVIII.3). Finalement, pour tout renseignement général sur le texte et sur l'auteur, et pour toute discussion sur des passages particuliers, nous nous permettons de renvoyer à l'introduction et au commentaire de notre traduction du texte d'Eznik (Orengo 1996).

[2] Pour une discussion sur le rôle joué par le texte d'Eznik dans la littérature arménienne voir Orengo 2014.

[3] Cette loyauté au souverain perse sur le plan politique est déclarée aussi dans le texte d'Eznik: voir IV.2 = 360.

D'ailleurs toute la période des années trente et quarante n'avait pas été favorable aux arméniens : en 428 leur dernier roi avait été déposé, et leur pays - je me réfère à l'Arménie majeure - était désormais directement gouverné par les perses. Tout de suite après cet événement, le patriarche Sahak fut déposé à son tour et remplacé par des ecclésiastiques bien vus des nouveaux seigneurs, dont ils étaient prêts à exécuter les ordres. Sahak et Maštocᶜ vécurent encore plus qu'une dizaine d'années, jouissant d'un grand prestige personnel, mais dépourvus de toute charge officielle. Quand ils moururent, l'un peu après l'autre au commencement des années quarante, l'église arménienne, et plus en général la nation toute entière, se trouvèrent dépourvues d'un guide fiable, dans un moment où la pression exercée par la Perse devenait de plus en plus redoutable. Face à cette situation, l'on décida, d'un côté de rédiger un rapport sur la vie et les actes des grands hommes de la génération précédente, ce que fit Koriwn avec sa biographie de Maštocᶜ (*Varkᶜ Maštocᶜi*) ; et de l'autre côté l'on essaya de réfuter les doctrines, religieuses aussi bien que philosophiques, diffusées dans le pays et ressenties comme une menace à la vraie religion, censée, elle, être le lien à même de souder le peuple, le rendant moins vulnérable aux assauts de la Perse. Ce fut Eznik qui se chargea de ce dernier travail. Il le rédigea quand il était probablement évêque, et l'on a aussi supposé[1] que ces « discours » (le mot *čaṙkᶜ* se retrouve deux fois dans le traité, en référence au texte lui-même) furent composés pour être lus à l'école théologique qui avait probablement son siège dans la maison même de l'évêque.

Le moment est venu de donner un bref résumé du traité d'Eznik. Bien que dans l'*editio princeps* (Smyrne, 1762-1763) le texte soit divisé en plusieurs discours et qu'à partir de la deuxième édition (Venise, 1826) on l'ait partagé en quatre livres, presque tous les savants acceptent maintenant l'hypothèse avancée par Louis Mariès selon laquelle nous avons affaire à un travail ne présentant aucune véritable division intérieure.

En introduction, l'auteur commence donc à exposer ce qui caractérise la divinité et les êtres doués de raison; puis il vise immédiatement ses premiers adversaires, les dualistes païens grecs, selon lesquels le mal existerait puisqu'au moment de la création un être autre que Dieu, la Matière (*hiwł*), était présent comme matériau d'où toute créature aurait été tirée, ou bien ce serait cette Matière elle-même qui aurait agi comme créateur à côté de Dieu. À ce point notre auteur fait remarquer qu'il est impossible d'admettre la coexistence de deux entités incréées, et que le mal n'existe d'ailleurs pas depuis toujours, qu'il n'est pas un être personnel mais tout simplement le résultat d'un choix fait par les êtres doués de raison, grâce à leur libre arbitre. Après avoir liquidé de la sorte ces dualistes païens, Eznik traite de la possibilité, ou plutôt de l'impossibilité, des prétendues naissances d'êtres humains suite à un rapport sexuel entre humains et êtres privés de corps, tels que les anges ou les démons, ce qui lui

[1] Voir Weber 1897: 396-397.

offre l'opportunité d'estimer nulle l'existence de toute une série de figures mythologiques du panthéon arménien, souvent polymorphes et douées de pouvoirs particuliers.

Notre auteur en arrive enfin à réfuter les croyances du mazdéisme, dans sa variété zervanite, ce qu'il fait par un exposé non pas très long, mais tout à fait clair et logique. Du dualisme perse il passe à l'astrologie, puis il réfute la cosmologie proposée par les païens et finalement il discute les croyances des écoles philosophiques grecques (pythagoriciens, péripatéticiens, platoniciens, stoïciens, épicuriens) et en passant écarte aussi les divinités du paganisme des grecs eux-mêmes. À ce point se termine la discussion concernant les doctrines extérieures au christianisme, mais Eznik veut encore réfuter une hérésie chrétienne, le dualisme de Marcion.

Essayons de résumer notre résumé : notre auteur commence par viser des croyances du dehors, dualistes païens, divinités secondaires du panthéon arménien, dualistes zervanites, astrologues, philosophes grecs, pour aboutir à la réfutation d'une seule hérésie chrétienne, celle de Marcion. On pourrait même ajouter que sa cible majeure est le dualisme, des grecs, des perses et de Marcion, auquel il consacre presque 60% de son ouvrage. Toutes évoquées au commencement de ce dernier (I.2 = 2) puis en d'autres points, ces doctrines dualistes, différentes mais semblables, qui admettent une origine divine du mal et donc l'existence d'êtres mauvais par nature, arrivent parfois à nier le libre arbitre, qui, selon Eznik, caractérise au contraire tout être doué de raison : les hommes, mais aussi les anges et les démons, sont responsables de leurs propres actions et de leurs choix.

Comme on vient de le dire, Eznik rédigea son traité dans un moment fort difficile pour son peuple auquel son travail était destiné, du moins indirectement par le biais des ecclésiastiques qui l'auraient écouté ou lu. Il n'avait pas de modèles à suivre à l'intérieur de la littérature arménienne : ses modèles étaient ailleurs, dans la littérature grecque ou syriaque. Or, bien qu'il pût être influencé par les caractéristiques d'un genre littéraire étranger qu'il essayait d'introduire en Arménie, il est toutefois fort probable que les adversaires qu'il visait constituaient un réel danger pour les arméniens de son époque. À moins que l'on veuille songer à un faux littéraire, ce qui ne semble absolument pas être le cas, l'hypothèse que nous venons de formuler s'impose. Essayons donc de la vérifier.

Les dualistes païens par lesquels le traité commence, sont presque sûrement des valentiniens, bien que ce nom ne soit jamais utilisé par l'auteur; au commencement de cette section, il labellise ses adversaires tout simplement en « païens grecs » (*Yownac^{c}n het^{c}anosac^{c}*: I.2=2), et à la fin de cette même section il se réfère à eux comme à des « païens » (*het^{c}anosk^{c}*: I.22=113). Ailleurs il semble les qualifier de « savants grecs » (*Yownac^{c} imastnoc^{c}n* : I.28=144) ou de «philosophes» (*i p^{c}ilisop^{c}ayic^{c}*: IV.2=360). Toutefois, cette identification aux valentiniens, qui à vrai dire n'a pas toujours été acceptée, s'impose à notre avis pour toute une série de raisons, que nous essayerons de résumer.

Avant tout, il faut signaler que dans cette partie de son ouvrage, Eznik ne rédige pas le texte de son cru, mais traduit et adapte le dialogue sur le libre arbitre (Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου) de Méthode[1], un écrivain grec qui vécut entre la fin du troisième siècle et le commencement du siècle suivant. Selon une vieille tradition relatée par Jérôme (*de Viris illustribus* 83) et Socrate le Scolastique (ou Socrate de Constantinople, *Historia ecclesiastica* VI.13) mais rejetée par la critique moderne, Méthode aurait été évêque d'Olympe en Lycie, puis de Tyr; il serait mort en martyre vers 311. Dans son dialogue, les adversaires de l'orthodoxe qui y tient le rôle principal ne sont pas identifiés, mais dans un manuscrit de la bibliothèque Laurentienne de Florence (Plut. IX.23), auquel nous devons le commencement du texte grec, l'un de ces adversaires est indiqué par Οὐ(α)[2], ce qui semble être une référence au fait qu'il était un valentinien. Et qui plus est, de longues sections du traité de Méthode nous sont arrivées, adaptées, dans un autre dialogue attribué à un certain Adamantius[3], rédigé en grec dans la première moitié du quatrième siècle, et plus tard traduit en latin par Rufin d'Aquilée : la version grecque de ce dernier texte a aussi été comptée parmi les sources utilisées par Eznik. Or, chez Adamantius l'un et l'autre adversaire de l'orthodoxe qui ici aussi tient le rôle principal, sont indiqués comme valentiniens, ce qui tend à signifier qu'à peu près un siècle avant la rédaction du traité arménien qui nous occupe, les théories énoncées par ces deux personnages étaient considérées comme valentiniennes. Il serait certainement possible de songer qu'Eznik ait eu recours à un texte visant les valentiniens pour réfuter une autre école de pensée, plus ou moins semblable à celle-là. Mais il est aussi bien possible que l'écrivain arménien ait eu la même cible que le prétendu évêque d'Olympe et qu'Adamantius. Cette hypothèse gagne en vraisemblance si l'on songe au fait qu'une présence de valentiniens nous est connue, dans la seconde moitié du quatrième siècle, en Osroène et précisément à Édesse et dans les alentours de Callinicum[4]; ce dernier lieu étant à l'époque une forteresse et un centre commercial important, à ce que nous dit Ammien Marcellin (*Rerum gestarum libri* XXIII.3.7). Nous sommes renseignés sur cette présence aussi bien par l'empereur Julien que par Ambroise de Milan[5]. Sur la base de ces témoignages, remontant à quelques

[1] Sur cette traduction voir Orengo 2016.

[2] Dunderberg 2008: 67–74 (et, plus en général, au 4e chapitre de son ouvrage) pense aussi que le premier hétérodoxe est un valentinien.

[3] Une partie de sa *De recta fide ad Deum*, ou Περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως, est constituée par des extraits du *de Autexusio* de Méthode. Sur l'ainsi-dit Adamantius et son ouvrage voir Moreschini-Norelli 1995 : 449.

[4] Καλλίνικος en grec. Cette ville était aussi nommée Nicephorium.

[5] Julien, épître 115 (d'après l'éd. J. Bidez) aux Edessiens, écrite fin 362 ap. J.C. ou au commencement de l'année suivante; Ambroise, épître 74 (d'après l'éd. M. Zelzer = Maur. 40) à l'empereur Théodose, écrite en 388 ap. J.C. (reproduite aussi, avec des différences minimales, comme épître *extra collectionem* 1a, Zelzer). Sur le même sujet l'on peut voir aussi une autre lettre d'Ambroise (*extra collectionem* 1 Zelzer = Maur. 41), à sa sœur Marcelline.

décennies avant la rédaction du traité d'Eznik, on peut avancer l'hypothèse que des valentiniens étaient aussi présents sur le territoire proprement arménien, ou du moins qu'ils étaient censés être une menace pour la population de langue et de culture arménienne à l'époque d'Eznik.

Une fois terminée la discussion sur les dualistes païens, Eznik plaide la non-existence d'une série de divinités mineures du panthéon arménien[1]. Parmi ces personnages, quelques-uns ne sont pour nous que des noms ou presque, mais d'autres d'entre eux nous sont bien connus. Tel est le cas de l'*aralēz* (ou *aṙlēz*), censé rendre la vie aux héros morts en bataille, ou du *kᶜaǰ*, dont le but aurait été de punir les crimes commis à l'intérieur de la famille, en particulier celle des nobles. Dans ces cas nous avons affaire à des divinités liées aux milieux aristocratiques de l'Arménie, comme le prouverait l'épisode de Mowšeł Mamikonean, que l'on peut lire dans le *Bowzandaran* (V.36), ou celui de la malédiction d'Artawazd par son propre père Artašēs, que l'on trouve chez Movsēs Xorenacᶜi (II.61). Une troisième divinité mentionnée dans la liste d'Eznik doit être rappelée ici : c'est le *višap*, une sorte de dragon ou poisson gigantesque aux traits fortement négatifs, que l'on croyait habiter les montagnes et piller les moissons des champs. Il était aussi associé à des phénomènes météorologiques comme la tempête ou le tourbillon des vents, et, comme Eznik lui-même nous le dit, il faisait l'objet d'un culte particulier.

Autant que nous puissions le dire, il nous semble évident que ces divinités, bien que mineures, étaient vénérées par les arméniens de l'époque de notre auteur : nous n'avons donc pas affaire à des personnages, pour ainsi dire, du folklore, dont il n'aurait resté qu'une mince trace parmi le peuple. Toutefois, ce qui frappe le lecteur est plutôt qu'ici comme ailleurs dans le traité, il n'y a aucune référence aux divinités majeures du panthéon païen : pas d'Aramazd, ni d'Anahit ou de Vahagn chez Eznik. L'Ormazd que l'on y trouve c'est la divinité perse, dans sa version zervanite, n'ayant rien à faire avec la divinité païenne qui nous est connue par Agatᶜangełos par exemple. On peut s'en demander la raison, et la réponse sera probablement à rechercher dans un effacement plus ou moins complet du panthéon traditionnel, conséquence de la christianisation du pays, ou plutôt dans une idéologie chrétienne qui considérait un tel effacement comme une réalité, et donc une affaire désormais définitivement réglée et qu'il n'était pas profitable d'en discuter encore. De même qu'Eznik, son contemporain Koriwn élimine toute référence au paganisme arménien dans ses *Varkᶜ Maštocᶜi* [« Vie de Maštocᶜ »][2]. Au contraire, l'hypothèse que le silence d'Eznik à l'égard de ces divinités soit dû à la volonté de ne pas agacer une noblesse encore fortement liée à leur culte, nous paraît peu probable chez un auteur qui ne semble pas renoncer à sa

[1] Pour une récente discussion sur quelques-unes de ces divinités voir Asatrian 2013: 9-17.

[2] Ce même paganisme sera au contraire récupéré par Agatᶜangełos, mais à l'intérieur d'une vision différente de l'histoire. Sur ce sujet voir Calzolari 2014.

verve polémique même dans des cas politiquement délicats, comme cela est évident dans sa réfutation du zervanisme, la religion des nouveaux seigneurs venus de Perse. De toute façon, une représentation idéologique de la réalité selon laquelle la christianisation du pays aurait complètement effacé toute trace de paganisme reste, à notre avis, l'explication la plus fiable. Cette hypothèse pourrait gagner en crédibilité en considérant ce qui se passe au-delà des confins occidentaux de l'Arménie. Bien entendu, l'on ne peut comparer cette dernière à l'empire romain, d'ailleurs nous savons qu'ici, comme l'ont démontré les études de Ramsay MacMullen et Pierre Chuvin entre autres, le paganisme survécut pendant des siècles à la conversion du pays, même dans des lieux proches de l'Arménie, comme l'était l'Osroène. Dans cette région, l'on dit que Carrhes (Harran) est païenne à la fin du quatrième siècle[1] tout comme au commencement du sixième[2], et à Édesse l'on célébrait les festivités païennes pendant tout le cinquième siècle[3]. Dans l'empire romain, la conversion forcée et massive avait été un processus hâtif, qui n'avait intéressé fort probablement qu'une partie de la population, et dans une mesure différente selon les individus. La même chose s'était sans doute passée en Arménie, ce qui nous pousse à considérer la position d'Eznik à l'égard de l'ancien paganisme plutôt comme le produit d'une idéologie que comme le reflet de la réalité.

La seule alternative à cette explication, à notre avis, serait d'admettre que les vieux dieux du panthéon arménien n'auraient été que l'objet d'un culte superficiel et formel, et ceci avant que Trdat ne décida de faire du christianisme sa propre religion et celle de son pays. Dans ce cas, ces dieux auraient pu disparaître tout simplement, sans laisser de traces, pendant que quelques divinités mineures du panthéon, et surtout des mœurs et des rituels (dans le mariage, à l'occasion de funérailles ou comme manifestation du deuil etc., on va le voir) auraient survécu, puisqu'ils étaient beaucoup mieux enracinés dans la vie du peuple. Voilà un sujet qui mériterait d'être développé, mais nous nous bornerons ici à le proposer.

Toutefois, avant d'abandonner ce sujet, nous croyons qu'une comparaison avec ce que l'on lit dans les canons du concile de Šahapivan (réuni fort probablement en 444)[4] pourrait être instructive, puisque ce concile et le traité d'Eznik remontent à la même époque, et il n'est pas même exclu que notre écrivain y ait pris part. En ce qui concerne le texte des canons qui nous est parvenu, nous savons qu'il a subi une ou plusieurs révisions, avant tout dans le préambule, où mention est faite des tardives visions de Grigor Lowsaworič[c] et de Sahak Part[c]ew, et où, en général, les choses sont

[1] Vers 381 selon Théodoret de Cyr, *Historia ecclesiastica* IV.18.14.

[2] Voir Procope de Césarée, *de Bellis* II.13.7. Pour ces références à Carrhes, au IV[e] et au VI[e] siècle voir MacMullen 1997: 28,152, Chuvin 2011: 189.

[3] Voir MacMullen 1997: 29.

[4] Les canons de ce concile peuvent être lus aussi bien dans le *Matenagirk[c] Hayoc[c]* cité précédemment que dans Hakobyan 1964: 422-466 ou Orengo 2018: 536-579. Sur le corpus des canons arméniens voir Mardirossian 2004.

vues par le filtre de la bataille d'Awarayr remontant en réalité à une date postérieure à celle du concile lui-même. Une autre révision pourrait être due à la rédaction opérée par Yovhannēs Awjnecʿi, au huitième siècle. Or, à ce que l'on peut dire, les ecclésiastiques et les laïcs réunis à Šahapivan se sont avant tout occupés de problèmes concernant l'église en général, et en particulier de la sexualité admise ou réprimée au clergé (canons 1-7), du monachisme cénobitique préféré à l'anachorétisme (canon 15), des élections de la hiérarchie ecclésiastique (canon 16), du culte des reliques (canon 17), des rapports des ecclésiastiques entre eux (canon 18). Puis ils ont établi la défense de certaines formes de deuil (canon 11) et de mariage (canons 12-13): il s'agissait là d'usages anciens mais qui s'étaient maintenus parmi les arméniens de tous milieux sociaux et qui étaient parfois admis aussi par une partie du clergé. Après quoi, l'on y trouve la condamnation de la sorcellerie et de la consultation des devins (canons 9-10), encore une fois des pratiques très probablement anciennes, mais qui n'étaient pas, ou n'étaient plus liées aux dieux du vieux panthéon arménien : ici comme ailleurs, à ce qu'il semble, ce sont les usages qui restent, pendant que les dieux, eux, disparaissent, ou du moins veut-on les considérer comme disparus. Seul le huitième canon nous offre une mince référence au refus du christianisme: ici l'apostasie (*owracʿowtʿiwn*) est condamnée. Elle est considérée pareille à la sorcellerie (*kaxardowtʿiwn*) et toutes les deux sont vues comme des fautes très graves, à tel point que, si quelqu'un les commettant est découvert et ne se repent pas, il est tout simplement condamné à mort par lapidation; pénalité, pour le magicien, d'ailleurs déjà prévue par la Bible[1]. Au contraire, si le coupable renonce à sa faute, il devra faire pénitence sa vie durant[2]. Le terme d'apostasie peut avoir une valeur générale, mais, dans le contexte historique où le concile a eu lieu, il est fort probable qu'il se réfère à la conversion à la religion des perses, plutôt qu'à un retour à l'ancien paganisme. D'ailleurs la formulation que l'on peut lire dans le texte du canon semble être aussi valable pour d'autres moments historiques, postérieurs à l'époque même du concile de Šahapivan, et pourrait donc dépendre d'une révision. Sur ces canons nous aurons l'occasion de revenir plus loin.

Reprenons maintenant notre exposé du texte d'Eznik. Après les personnages mineurs du panthéon arménien, le moment est venu de la réfutation du zervanisme. Eznik commence par présenter les doctrines de ses adversaires, et il est l'un des rares auteurs de l'antiquité à nous les transmettre. Puis il les réfute, en se servant aussi souvent que possible de la logique, sans avoir recours à la vérité révélée par les textes sacrés du christianisme. Le cas de la réfutation du zervanisme est particulièrement intéressant : il s'agit de la religion pratiquée par l'ennemi perse, celle que le roi des rois voulait imposer aux arméniens eux-mêmes. Néanmoins Eznik ne lui consacre qu'une

[1] Voir *Exode* 22.17 (arm. 22.18) pour la condamnation à mort du magicien et *Lévitique* 20.27 pour sa lapidation.

[2] Le même châtiment est prévu au chapitre 28 des canons de Thaddée, voir Hakobyan 1971: 38.

discussion relativement courte, décidément plus courte que celle du marcionisme ou du dualisme païen : dans ce dernier cas, toutefois, la présence du texte de Méthode qu'Eznik traduit et adapte pourrait expliquer, du moins en partie, la longueur de la discussion elle-même.

On a proposé que dans cette partie de son exposé, Eznik dépendrait d'un texte écrit, ce qui est bien possible, mais cela reste difficile à démontrer, étant donné que la source supposée, le traité *Περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς* de Théodore de Mopsueste, ne nous est connue que par un résumé de Photius (*Bibliotheca,* codex 81) et par de courts fragments. Il serait aussi possible que notre auteur ait connu directement le credo des perses, peut-être grâce à la lettre-édicte envoyée par le premier ministre Mihrnerseh, dont une copie nous aurait été conservée par Ełišē. Sans vouloir discuter maintenant la fiabilité historique de ce dernier document, nous nous bornerons à observer que l'envoi de cet édicte se place au moment final des efforts menés par les seigneurs perses pour convertir l'Arménie au mazdéisme, ce qui nous aurait fait soupçonner une réaction plus virulente de la part d'Eznik si la rédaction de son traité avait eu lieu à cette époque. Le fait qu'il se borne à stigmatiser les différentes incohérences du credo zervanite, sans cependant trop prolonger sa réfutation, nous permet d'un côté d'affirmer qu'il a agi de la sorte sans être poussé par aucune peur d'agacer le dangereux adversaire, mais de l'autre côté il nous fait soupçonner que ce texte a été rédigé à un moment où le contraste entre les représentants des deux religions n'avait pas encore atteint son acmé; cette dernière considération ne serait pas dépourvue de valeur pour la détermination de l'époque à laquelle le traité d'Eznik aurait été composé.

L'usage d'une source écrite a été proposée aussi pour la section dédiée à l'astrologie[1] : ici Eznik aurait pu se référer soit au *Κατὰ εἱμαρμένης* de Diodore de Tarse, dont seulement le résumé de Photius (*Bibliotheca,* codex 223) nous est parvenu, soit au traité du même titre, rédigé par Grégoire de Nysse, soit aux deux œuvres ensemble.

Dans cette partie de son travail l'écrivain arménien réfute d'abord la théorie selon laquelle, au moment de la naissance, un arrêt est établi par les astres qui détermine l'heure de la mort de tout être, ce qui peut être réfuté aussi bien par la Bible que par le fait que, sur tout champ de bataille, beaucoup d'hommes meurent en même temps, sans certainement être nés au même moment.

Il réfute ensuite la théorie selon laquelle les conjonctions des astres seraient la cause du bonheur et du malheur des êtres humains, et il nous offre l'horoscope pour quatre signes zodiacaux, le Lion, le Taureau, le Bélier et le Scorpion. En poursuivant sa discussion, Eznik dit que les astrologues se trompent quand ils croient que les astres sont des êtres vivants ou affirment que la force et la richesse viennent d'eux,

[1] Pour une récente discussion sur la réfutation de l'astrologie chez Eznik l'on peut se référer à Orengo 2007: 638-640.

puisque l'on voit constamment que les particularités physiques et économiques des hommes peuvent se modifier au cours de leur vie.

Finalement, si tout était déterminé par les astres, il ne faudrait pas punir les coupables d'un crime, puisque ces derniers n'auraient pas agi de leur propre volonté; ni s'opposer à un ennemi quand l'on est en guerre. Cependant l'on voit constamment les juges prononcer des condamnations et les rois s'organiser pour combattre les ennemis ayant pénétré dans leur territoire. Donc, encore une fois, les théories astrologiques sont contredites par ce qui se passe chaque jour dans ce monde.

Dans l'antiquité classique, l'on distinguait la théorie astrologique qui se basait sur un déterminisme absolu, selon laquelle tout serait établi par les astres, de celle qui voyait dans les astres tout simplement des indicateurs du futur de l'homme: cette dernière opinion était partagée par des philosophes païens tels que Plotin ou Alexandre d'Aphrodise, aussi bien que par des chrétiens comme Origène. Or, il est évident d'après ce que nous venons de dire, qu'Eznik vise la première de ces deux conceptions, et il le fait en se servant d'une panoplie d'argumentations qui, en dernière analyse, remontent à la polémique anti-astrologique menée par Carnéade, un philosophe de la Nouvelle Académie, dont les opinions furent plus tard reprises par d'autres auteurs[1]. Il faut d'ailleurs remarquer que le savant arménien a eu recours à l'une des argumentations de Carnéade également auparavant, dans la réfutation des valentiniens, quand, pour démontrer que l'on n'est pas mauvais par nature mais par choix, il s'est référé aux lois établies par les rois et aux châtiments imposés par les juges (I.15 = 57-59).

Dans le monde gréco-romain à l'époque d'Eznik, l'astrologie, comme tout art magique, était diffusée et souvent défendue par la loi, puisqu'elle était censée fournir des connaissances sur le futur, par exemple sur la vie de l'empereur, connaissances que les souverains eux-mêmes considéraient comme dangereuses. Qu'il suffise ici de mentionner, à l'époque de l'empereur Valens, l'interdiction de toute activité des astrologues (*mathematici*) établie par une loi de 370 (*Codex theodosianus* IX.16.8) et encore les procès pour actes de magie qui furent célébrés à Antioche entre 371 et 372. Il est donc bien possible que les doctrines astrologiques avaient des adeptes aussi parmi les arméniens, d'ailleurs en partie sujets de l'empire romain.

À la réfutation de l'astrologie succède la discussion des théories des philosophes grecs : il s'agit là d'un argument topique dans le genre de textes auquel le *Elc Ałandoc*ʿ appartient, mais l'on peut aussi bien supposer que de telles doctrines avaient des adeptes parmi les arméniens les plus cultivés, d'où la nécessité qui s'impose à Eznik d'en discuter dans son ouvrage.

Finalement notre écrivain arrive à sa dernière cible, l'hérésie de Marcion, la troisième doctrine dualiste, cette fois née à l'intérieur du christianisme. Or, l'on sait

[1] Sur ce sujet voir par exemple Amand 1945: 49-61.

bien que le marcionisme était répandu dans cette partie de l'orient, surtout dans les campagnes, au cours du cinquième siècle, comme on peut facilement le vérifier en lisant le huitième chapitre de la monographie que von Harnack consacra à Marcion[1].

Jusqu'ici nous avons débattu des théories qui font l'objet de la réfutation d'Eznik, et nous avons proposé d'y voir des doctrines, d'origine orientale ou plus souvent occidentale, que notre auteur considérait présentes et dangereuses parmi ses ouailles, surtout dans les milieux les plus élevés et cultivés, parmi ceux qui pouvaient être fascinés par l'astrologie, ou par les écoles philosophiques, ou encore par la religion des nouveaux conquérants perses, puisqu'en l'acceptant ils pouvaient évidemment avoir des avantages sur plusieurs niveaux. La gnose valentinienne avait probablement aussi des adeptes dans ces milieux, pendant que le marcionisme était même diffusé dans les couches populaires.

Nous avons déjà remarqué l'absence de toute référence au panthéon pré-chrétien des arméniens, mais il faut ajouter que toute réfutation spécifique du manichéisme manque dans notre texte, au moins sous la forme où il nous est parvenu. Comme il a été récemment noté[2] toute référence à Mani dans le *Եłc Ałandocʿ* a seulement le but de démontrer la ressemblance entre les doctrines de ce dernier et celles des mazdéens ou des marcionites. Par conséquent on pourrait en conclure qu'à l'époque de la rédaction de ce traité, le manichéisme ne représentait plus une menace réelle pour les arméniens, ou du moins il n'était pas censé l'être pour notre auteur.

Avant d'envisager la possibilité que le texte d'Eznik nous soit parvenu incomplet, nous voudrions faire une autre remarque. Nous avons fait mention plus haut des canons du concile de Šahapivan: dans ce texte la seule hérésie dont il est question est celle des *mcłneaykʿ*, que l'on considère d'habitude comme messaliens, mais qui pourraient être les membres d'une autre secte. Dans les canons nous apprenons que l'on trouve parmi eux aussi bien des membres du clergé, pour ainsi dire orthodoxe, que des laïcs (canon 19), et qu'ils jouissent de la protection de certaines parmi les autorités civiles et religieuses (canon 20). L'on apprend encore que leurs prêtres ont des femmes comme administratrices de leur maison, ce qui est défendu aux prêtres orthodoxes (canon 14). Finalement, dans le préambule il est dit que leur mouvement put se développer en conséquence à la situation de l'Arménie à la suite de la mort du patriarche Sahak, mais nous avons déjà signalé le fait que cette partie du texte présente des traces certaines de révision, et donc cette information pourrait être dépourvue de validité historique.

Or, Eznik aussi fait mention des *mcłneaykʿ* (IV.13 = 413), mais seulement en passant, pour nous dire qu'ils agissent comme les marcionites et les manichéens, en

[1] Cf. Harnack 1924, en particulier 153–160. Voir aussi Fiey 1970, Jullien-Jullien 2001: 38–40 et Tardieu 2005: 458-461.
[2] Cf. Durkin-Meisterernst 2012.

considérant le mariage comme quelque chose d'impur et pour cette raison ils plaident la virginité. De cette disparité dans l'évaluation du rôle joué par ce mouvement chez Eznik et dans les canons de Šahapivan, l'on pourrait conclure que les *mclneayk*^{c} n'étaient pas perçus comme vraiment dangereux par l'évêque de Bagrewand. Néanmoins l'on pourrait aussi supposer que notre évêque, écrivant après le concile et en en connaissant les canons, considérait suffisant ce qui avait été délibéré à cet égard à l'occasion de cette réunion, et qu'il ne croyait pas vraiment nécessaire de revenir sur ce sujet. Voilà un autre petit indice qui pourrait être utilisé pour mieux définir la date de composition du *Ełc ałandoc*^{c}.

Jusqu'ici nous avons considéré le traité d'Eznik comme s'il nous était parvenu tout entier, ce qui pourrait ne pas être le cas. Il nous faut maintenant considérer cette éventualité. En effet, ce texte nous a été transmis par un seul manuscrit (M1097) copié en 1280. Martiros Minassian (1984 ; 1992 : 108-116) a supposé qu'un autre manuscrit, maintenant perdu et par ailleurs très proche de ce dernier, a été utilisé pour réaliser l'*editio princeps* du texte, et il a essayé d'en récupérer les leçons, mais son hypothèse n'a pas toujours été acceptée parmi les arménisants. Au reste, l'on a remarqué des lacunes dans le texte de l'évêque arménien tel qu'il nous est parvenu, deux par exemple dans la discussion du marcionisme, dont l'une serait peut-être limitée à quelques mots (IV.5 = 368), pendant que l'autre est plus remarquable (IV.12 = 406), à tel point qu'à partir de l'édition de Venise de 1826 l'on a déplacé ici un morceau d'une vingtaine de lignes qui se trouve en réalité un peu plus en avant, dans le manuscrit. Cette correction n'a d'ailleurs pas été approuvée par tout le monde. Mais la lacune la plus remarquable, à ce qu'il semble, se trouve à la fin de la partie dédiée à la réfutation des savants grecs (III.17 = 356-357), où Eznik, avant d'aborder la discussion sur Marcion, cite quelques sages qui ne seraient pas arrivés au vrai Dieu, tels Hésiode, Homère et surtout Platon, avec lequel il dit devoir engager une discussion : c'est cette discussion qui manque dans le texte. Ce passage a fait couler beaucoup d'encre, avant que Michel van Esbroeck ne publia un article[1] où il identifia dans un extrait du *de Universo* d'Hippolyte, la source de cette partie du texte d'Eznik. À vrai dire, dans sa contribution, van Esbroeck tira profit d'une suggestion qui lui avait été transmise par Marcel Richard, en répétant donc ce qui c'était passé presque un siècle auparavant, quand le mékhitariste Grigoris Galēmk^{c}earean développant une remarque de son confrère le père K^{c}erovbē Spenean, démontra qu'une partie de l'ouvrage d'Eznik était en effet la traduction du traité sur le libre arbitre de Méthode. À ce qu'il semble, l'identification des sources du traité d'Eznik est en bonne partie due à des tuyaux.

Mais revenons à notre passage. La volonté de réfuter Platon est déjà présente dans le texte d'Hippolyte, mais Eznik, qui en général ne manque pas d'adapter ses

[1] Cf. Esbroeck 1974.

sources si nécessaire, ici se borne à traduire cette phrase, sans néanmoins la faire suivre de la réfutation promise. L'on pourrait songer à une traduction hâtive, peut-être à l'éventualité qu'Eznik n'a pas eu le temps de revoir son texte (cette partie du moins) après l'avoir mis par écrit ou dicté, ce qui est possible si l'on observe l'époque de sa rédaction et ce qui se passait alors en Arménie. Dans ce cas nous aurions affaire à un texte auquel l'auteur n'aurait pas pu mettre la dernière main, ce qui pourrait expliquer les quelques autres imperfections qui ont été signalées là-dedans. Ou encore, l'on pourrait songer être face à une lacune, dont l'extension (une page ? un « livre » entier ?) ne serait pas facile à déterminer. D'ailleurs, le fait que notre traité nous soit parvenu grâce à un seul manuscrit, peut-être deux, ne rend pas facile l'établissement du texte originel.

Avec cette limite bien présente, nous voudrions néanmoins essayer de tirer quelques conclusions de ce que nous venons de dire. Eznik s'en prend à des théories, religieuses aussi bien que philosophiques, qui devaient être diffusées dans les pays de culture arménienne de son temps. Quelques-unes d'entre elles avaient certainement des adeptes dans les milieux cultivés, d'autres pouvaient au contraire être partagées même par les couches populaires. Les théories qui ne sont pas visées par notre auteur, je pense en particulier au paganisme arménien et au manichéisme, n'étaient probablement plus perçues comme dangereuses, soit que ce jugement vînt d'une réelle évaluation des faits, soit qu'il fût tout simplement dû à une représentation idéologique de la réalité, ce qui est peut-être plus probable, au moins dans le cas de l'ancien paganisme. On ne peut naturellement pas exclure l'hypothèse que ces manques relèvent simplement d'une lacune, mais comme il arrive souvent en arménologie, il faut travailler avec ce dont on dispose.

BIBLIOGRAPHIE

Amand 1945 = Amand D., *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherche sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Louvain, 1945.

Asatrian 2013 = Asatrian G., «Armenian Demonology: a Critical Overview», *Iran and the Caucasus* 17 (2013), 9-25.

Calzolari 2014 = Calzolari V., «Écriture et mémoire religieuse dans l'Arménie ancienne (V^e^ siècle ap. J.-C.)», dans D. Barbu – Ph. Borgeaud – M. Lozat – N. Meylan – A.-C. Rendu Loisel (éds.), *Le savoir des religions. Fragments d'historiographie religieuse*, Gollion, 2014, 373-392.

Chuvin 2011 = Chuvin P., *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*. 2^e^ tirage de la 3^e^ édition revue et corrigée (1^e^ éd. 1990), Paris, 2011.

Dunderberg 2008 = Dunderberg I., *Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*, New York, 2008.

Durkin-Meisterernst 2012 = Durkin-Meisterernst D., «Eznik on Manichaeism», *Iran and the Caucasus* 16 (2012), 1-11.

Esbroeck 1974 = Esbroeck M., «Le passage d'Eznik (p. 241) dans le 'De Universo ' d'Hippolyte», *Le Muséon* 87 (1974), 441-444.

Fiey 1970 = J.-M. Fiey, «Les Marcionites dans les textes historiques de l'Église de Perse», *Le Muséon* 83 (1970), 183-188.

Hakobyan 1964-1971 = Hakobyan V., *Kanonagirk^c^ Hayoc^c^*. Ašxatasirowt^c^yamb V. Hakobyani, 2 volumes, Erevan, 1964-1971.

Harnack 1924 = von Harnack A., *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche.* Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage (1^e^ éd. 1921), Leipzig,1924.

Jullien- Jullien 2001 = Jullien CH. - Jullien F., *Les Actes de Mar Mari. L'apôtre de la Mésopotamie*. Introduction, traduction et notes par Christelle Jullien et Florence Jullien, Turnhout, 2001.

MacMullen 1997 = MacMullen R., *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven – London, 1997.

Mardirossian 2004 = Mardirossian A., *Le Livre des canons arméniens (*Kanonagirk^c^ Hayoc^c^*) de Yovhannēs Awjnec^c^i. Église, droit et société en Arménie du IVe au VIIIe siècle*, Lovanii, 2004.

Minassian 1984 = Minassian M., «Le manuscrit actuel de l'ouvrage d'Eznik est-il celui de la première édition ?», dans T. J. Samuelian – M. E. Stone (eds.), *Medieval Armenian Culture*, Chico, California, 1984, 240-249 (réimpression dans M. Minassian, *Études arménologiques*, Genève, 1991, 816-825).

Minassian 1992 = Minassian M., Eznik Kołbac^c^i, *[Čařk^c^ ənddēm ałandoc^c^]*. Ařaǰin hator. Neracowt^c^iwnner ew k^c^nnakan bnagir. Ašxatasirowt^c^eamb M. Minaseani, Žnew,1992.

Moreschini - Norelli 1995 = Moreschini Cl.– Norelli E., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. 1. Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia, 1995.

Orengo 1996 = Orengo A., Eznik di Kołb, *Confutazione delle sette (Ełc Ałandoc')*. Introduzione, traduzione e note a cura di Alessandro Orengo, Pisa, 1996.

Orengo 2007 = Orengo A., «Medicina e astrologia nel trattato teologico di Eznik di Kołb, scrittore armeno del V secolo», dans *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della chiesa (I-V sec.). XXXV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana. 4-6 maggio 2006*, Roma, 2007, 627-640.

Orengo 2014 = Orengo A., «Lo *Ełc ałandoc*^{c} di Eznik e la sua ricezione nella letteratura armena dal V all'VIII secolo», dans *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, (Roma, 9-11maggio 2013)*, Roma, 2014, 803-823.

Orengo 2016 = Orengo A., «Eznik of Kołb as a Translator of Methodius of Olympus», dans F. Gazzano – L.Pagani - G.Traina (eds.), *Greek Texts and Armenian Traditions. An Inter-disciplinary Approach*, Berlin-Boston, 2016, 31-45.

Orengo 2018 = Orengo A., «Canoni conciliari armeni: Šahapivan e Dowin», *Augustinianum* 58 (2018), 533-595.

Tardieu 2005 = Tardieu M., «Marcion depuis Harnack», dans A. von Harnack, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*. Traduit par B. Lauret et suivi de contributions de B. Lauret, G. Monnot et É. Poulat. Avec un essai de M. Tardieu, Paris, 2005, 419-561.

Weber 1897 = Weber S., «Abfassungszeit und Echtheit der Schrift Ezniks: Widerlegung der Irrlehren'», *Theologische Quartalschrift* 79 (1897), 367-398.

Michael E. Stone
Hebrew University of Jerusalem

SADAYĒL'S FALL FROM HEAVEN

The Fall of a rebellious angel before Creation is mentioned quite often in mediaeval Armenian texts. The narrative is prominent not only in Armenian literature, of course, but in many other late antique and mediaeval traditions. Perhaps its most famous telling in English is at the start of John Milton's epic, *Paradise Lost* which was published in 1667. Here I shall trace some dimensions of this Fall as it was transmitted in the Armenian religious and cultural mileu.

I take as my point of departure the still little-known text called *Questionnaire* in Matenadaran manuscript M682 and then I shall examine other attestations in Armenian literature between the fifth and fourteenth centuries. Before proceeding to the Armenian texts themselves, however, I am bound to remark that the number of examples and sources that touch on the Fall of the Angel could be increased several-fold, both in Armenian and in other tongues and cultures. The samples I adduce here indicate, I believe, how rich a vein this tradition is. It awaits a diligent miner.

Biblical and Pseudepigraphal Sources

The title Lucifer (literally: light-bringer) came to refer to Satan due to the interpretation of Isa 14:12-15. The Hebrew text of Isa. 14:12-15 mentions the mythological name of Helel son of Shaḥar,[1] which Jerome in his Vulgate translated into Latin "Lucifer (light-bringer)." Thence, Lucifer passed into European cultures as a name of Satan. The RSV English translation of the Isaianic passage reads:

Isa 14:12 "How you are fallen from heaven, *O Day Star, son of Dawn*! How you are cut down to the ground, you who laid the nations low! 13 You said in your heart, 'I will ascend to heaven; above the stars of God I will set my throne on high; I will sit on the mount of assembly in the far north; 14 I will ascend above the heights of the clouds, I will make myself like the Most High.'[2] 15 But you are brought down to Sheol, to the depths of the Pit."

In this translation of Isaiah's text, the meaning of the name in Hebrew is reflected. Elsewhere I have discussed in greater detail this idea of the fall of a heavenly being,

[1] These characteristics that Helel son of Dawn is arrogating to himself are drawn from the Canaanite mythical world, where they are connected to the chief deity, El. See Cross 1973: 38 (mount of assembly), 45 (stars of El/God). See also Russell 1977: 196.

Helel ben Shaḥar (Day Star son of Dawn), in the famous passage just quoted.[1] The content of Helel's boast draws on mythological language of Canaanite origin.[2] Many sources connect the idea of Satan as a fallen angel with his hubristic pride, thus taking up the theme so effectively highlighted by Isaiah. The prophet adapted the myth's meaning and used it to rebuke the King of Babylon for his hubris.

There are other biblical passages that draw on the same pool of language and terminology as Isaiah 14 does and with similar import. For instance, Ezek 28:2 says: "Son of man, say to the prince of Tyre, Thus says the Lord GOD: Because your heart is proud, and you have said, 'I am a god, I sit in the seat of the gods, in the heart of the seas,' yet you are but a man, and no god, though you consider yourself as wise as a god."[3] This passage resembles Isaiah 14, but does not make explicit mention of names of the divinities involved. A third biblical passage also used mythological sources and adapted them to the same end, Ps 82:6-7(81:6-7) reads: "6 I say, 'You are gods, sons of the Most High, all of you; 7 nevertheless, you shall᾽ die like men, and fall like any prince." This is another rebuke and again musters mythological associations to deliver its message. There seems to be a prior shared mythological background reflected in these three passages that was subsequently also taken to refer to the fallen angels as, for example, by Eznik (fifth century CE).[4] Another instance of the idea of Satan's Fall is in the New Testament in Luke 10:18, which reads: "And he said to them, 'I saw Satan fall like lightning from heaven'." The same notion of fallen heavenly powers is also evoked by Rev. 12:3-4:3, "And another portent appeared in heaven; behold, a great red dragon, with seven heads and ten horns, and seven diadems upon his heads.[4] His tail swept down a third of the stars of heaven, and cast them to the earth."[5] These biblical passages provided much grist for the mill of later thinkers who speculated about the origin of Satan, God's wicked opponent.

The hubristic pride of Helel son of Shaḥar was expressed in at least two ways in the late antique texts in which Christian traditions were so often crystallised. In one variant, the rebellious angel was seen as challenging God directly, seeking to place

---

[1] See M. E. Stone and E. Timotin, *The Cheirograph of Adam*, (forthcoming).

[2] From Canaanite mythological sources, one could annotate each phrase of the self-vaunt of Helel, but our attention here is focused elsewhere, on the function of these ideas in the Armenian interpretative tradition.

[3] See Cross 1973: 44 who discusses this passage and suggests that Ezekiel, in composing it, was conscious of the mythical ramifications of his language. Interestingly, Isaiah was rebuking the King of Babylon and Ezekiel, the King of Tyre. Does the object of the rebuke have some influence on the use of these mythological themes?

[4] Stone 2013: Eznik #53, pp. 263-264

[5] The stars and angels were closely related. Angels are identified as stars in *1 Enoch* 86:1 and according to *2 Enoch* 4-6 two hundred angels rule the stars; further relevant texts exist. *The Hours of the Day and Night* says of the ninth hour of the night that in it "the angels praise God and the stars of heaven praise God": Stone 1982: 75. See also Bousset 1926:322-23; Volz 1934: 400.

his throne above the stars. This challenge is clearly behind Satan's statement in *Latin LAE* 15:3: "If he (God) grows angry with me, I will place my seat above the stars of heaven and I will be like the Most High."[1] Similarly, *2 Enoch* J 29:3 reads:

> But one from the order of the archangels deviated, together with the division that was under his authority.[2] He thought up the impossible idea, that he might place his throne higher than the clouds which are above the earth, that he might become equal to my power.

And I hurled him out from the height, together with his angels. And he was flying around in the air, ceaselessly,[3] above the Bottomless.[4]

A second specific rebellion associated with Satan's fall was his disobedience of the Divine command to bow down to the image of God that was contained within Adam: see *LAE* 14:3-15:1.[5] In *LAE*, Satan expresses clearly not only his own overweening arrogance, but also that envy of Adam that played such a large role in *LAE* and other sources and led Satan to his Fall. *2 Enoch*, in contrast, does not mention Satan's envy of Adam.

Questionnaire Part 8

Bearing in mind this biblical background and its early interpretation, now I shall discuss Part 8 of the unedited Armenian erotapocritic (question and answer) text that is preserved in manuscript Matenadaran M0682, fol. 7v, ll. 6–7.[6] The manuscript is a *Miscellany* Ժողովածոյ, copied in 1679. The passage to be discussed here is part of a much longer work called *Questionnaire*, which presents a series of questions and answers dealing with events and subjects preceding Creation, including the ranking and laudation of the angels.[7] The relevant passage reads:

---

[1] This passage in *Life of Adam and Eve* (henceforth: *LAE*) is an adapted quotation of Isa 14:13-14. Stone-Anderson 1999: 17E. See also Frey 2012 . The Armenian version of *LAE* which is called *Penitence of Adam*, omits the verse evoking Isa 14 as is also true of the Georgian translation.

[2] The angels were often conceived as organized in military fashion. Here "division" means that cadre of angels under Satan's authority.

[3] Analogous ideas about souls, spirits or demons in the air are to be found in *Asc Isa* 10:30: "angels of the air" and in Armenian *Questions of Ezra* B 6: "and the souls of the sinners are seized by the demons and are imprisoned in the atmosphere." Narsai refers to "prince of the air," in his *Homilies on Genesis* 1.225 in Gignoux (ed.)1969: 540-541. Narsai's expression doubtless originates from Eph 2:2 "the prince of the power of the air," which refers to Satan. S. Efrati observes that the last sentence of the quotation above evokes Gen 1:2, but applied to demonic spirits.

[4] I.e., the abyss. The text is cited from the translation by F.I. Andersen in James H. Charlesworth (ed.), (1983-85), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols. (Garden City, NY: Doubleday), 1.148 (henceforth: *OTP*).

[5] See also *Gosp. Bartholemew* 4:53-55.

[6] For a detailed description of this manuscript, see Eganyan 2007: 310-16. This is one of the very numerous Armenian "Question and Answer" texts. I hope to treat this type of writing in the near future.

[7] I am currently preparing a full edition of this document, which is named *Questionnaire*. After the angelic passages it continues with questions about the biblical patriarchs and events down to the Exodus and concludes with a list of prophets.

Հարց: թէ Սադայէլ ո՞ր օր անկաւ ի դրախտէն: Պատասխանի: Ասեն թէ ի հինգշաբաթի օրն անկաւ. վասն որոյ ուրբաթի մարդն ստեղծաւ զի լցցէ զտեղին նորա. յաղագս որոյ մախացաւ:

Question: On which day did Sadayēl[1] fall from the Garden? Answer: They say that he fell on Thursday, because of which man was created on Friday, so that he might fill his place.[2] On account of this he was envious.[3]

The subject of this very brief passage is the angel Satan or Satan(a)el who is also known in some Armenian texts, as here in *Questionnaire*, in the by-form Sadayēl.[4]

Questionnaire says that the name of the fallen angel is Sadayēl. After "satan" changed from being a specific sort of demon and became the personal name of the fallen angel who in turn became the Devil,[5] in some circles his name was re-fashioned on the pattern of theophoric angelic names formed with the divine name -el. Such names include Michael, Gabriel, and Raphael, and the like. Satan(a)el's theophoric ending could then be said to have been lost on the occasion of his Fall.[6] Thus Satan(a)el is found in various sources as the (former) name of the Devil.[7] However, neither Satan(a)el nor the form Sadayēl is biblical.[8]

Sadayēl regularly occurs in the apocryphal Armenian Adam books and is nearly always connected with the myth of the primordial angelic revolt against God. For example, manuscript Y of *History of the Creation and Transgression of Adam and Eve* §2 reads, "now the wicked Sadael and Beliar were heads of the divisions of Satan."[9] This stanza includes three devilish names and makes them into three different figures. On the other hand, manuscript D's text of the same verse mentions Beliar alone.[10] In

---

[1] This is a name for Satan, whom some traditions also name Satan(a)el. In his study of names of the "Enemy," Turdeanu attempts to distinguish different streams of ideas and periods, by analysing the use of the various names used of the Evil One. See Turdeanu1981: 17-74.

[2] For the idea that humans fill the place of the fallen angels, see Stone 2013: 46-47, and see also Stone 2016: 72-75 where it is found in the writing called *Question about Archangels,* which document discusses the nature of the angelic rebellion. See also n. 28 below.

[3] See Stone 2013: 358. There, this explanation of the envy is found in the works of Zak'aria Kat'oɫikos (ninth century). Other reasons for Satan's envy are suggested in various sources some of which we mentioned above.

[4] See Annotation No. 1 below.

[5] See T. H. Gaster, art. "Satan," *IDB* 4.224-228. On this change in the denomination of "satan," see p. 225. Russell 1977: 188 lists various names of the Devil in Late Antiquity, including Satanael.

[6] For the same process in Slavonic, see Gaylord 1982; The name is also discussed by Émile Turdeanu 1981: 17-24.

[7] See Turdeanu 1981: 17-74; Gaylord 1982: 303-9. Gaylord analysed a number of (chiefly Slavonic) stories of the Fall of Satan. The devil's name is Satanail also in the Slavonic work *2 Enoch* J 31:4.

[8] Contrast the names Beliar and Beelzebub, which are biblical (2 Cor 6:15; Matt 10:25; 12:24, 27). Beliar is found in Armenian in Komitas (seventh century) in *MH:* 280 §18; Xosraw T'argmanič' (eighth century) *MH:* 6.661 §19 (I am indebted to Dr. Gohar Muradyan for these references).

[9] Lipscomb 1990: 118.

[10] On the name Belial or Beliar, see art. "Belial," by T. H. Gaster in *IDB* 1.377.

both manuscripts, from §3 on, only the of Satan is found. Satanael is also known from Slavonic *3 Apoc Bar* 4:8 where the Greek has Sammael.[1] I suggest that the name Satayēl is formed from Armenian satana > *satan(a)el > sat/dayel.[2]

The passage in *Questionnaire* mentions his fall from Heaven and implies his transformation into an envious, evil, demonic power.[3] Humans, it says, were created after Sadayēl and his host had fallen and thus on Friday, the last day of Creation. Other Armenian sources also say that humans were created to replace the fallen angels. Thus, *Yačaxapatum Čaṙk'* (sixth century) has this idea[4] as does Zak'aria Kat'ołikos (ninth century), who says that humans were created "to obey the command of the Creator, and go forth, fill the encampment of the fallen angels."[5] He also thinks that the Garden of Eden was originally Satan's camp and was taken over by humans.

The remaining, unpublished part of this document continues to specify the details of the chronology of the events preceding Creation, down to Adam's entering the Garden of Eden. In fact, the fall of the angel Sadayēl seems to have taken place before or directly after the creation of Adam.[6]

Other Armenian Attestations

The angelic Fall is intimately related to the name Sat/dayēl in the Armenian tradition. A clear example of this relationship occurs in an Armenian amulet scroll (*hmayil*), Matenadaran 116, which is dated 1428.[7] This scroll is one of many such surviving and they are basically of apotropaic character and they also include many legendary incidents and other sorts of magical texts and charms.[8] In this document, Sat/dayēl is commander of the fallen angels and builder of Hell,[9] and the demons describe

---

[1] See Kulik 2010:187 and commentary on p. 210. He adduces a number of other occurrences of this name in Eastern Christian sources. See also Gaylord 1982.

[2] *satana* is a borrowing from Syriac, see Hübschmann 1897: 316, no. 104.

[3] This story, of course, is designed to avoid attributing the creation of evil directly to God. Angels, like humans, are said in many Armenian texts to have free-will: see Stone 2013: 16-18 (fifth century) and Index s.v. "Free will." This passage was published in a preliminary form in Stone 2016: 83-91.

[4] See further, *Yačaxapatum Čaṙk'* 16 and 23 and Terian 2020: 238 for other references (A. Terian graciously communicated these references).

[5] Stone 2013: # 5, 358.

[6] The conflict between old gods and young gods is a widespread pattern in Near Eastern mythology. See Cross 1978: 73-83, Chap. 4 "The 'Olden Gods' in Ancient Near Eastern Creation Myths and in Israel". It seems to me that the origins of the idea of a rebellious angel aspiring to become like God and being expelled by Him may well be related to this mythological concept. The fall of Satan, we have noted, preceded Adam's creation: see Stone 2013: 25.

[7] See Loeff 2002, Amulet roll Matenadaran 116. This is the oldest dated amulet (*hmayil*) scroll in the collection of the Matenadaran, Institute of Ancient Manuscripts, in Yerevan.

[8] Those in the Library of the Mekhitarist Fathers in Venice have been published by Feydit 1986. Recently many apotropaic prayer texts have been collected and made public by Sargis Harut'yunyan 2006. Others have been described in catalogues of manuscript collections from many cities and countries.

[9] Loeff 2002: lines 44-63, quoted by permission.

themselves as angels who fell due to their unwillingness to give glory to God, and who were responsible for Adam's expulsion from the Garden of Eden. This amulet, accordingly, knows a story of prideful rebellion and the fall of Sadayēl and his host before creation and before the construction of Hell, and moreover, some of these actions are transferred to the demons in general. The passage runs:

> Then the demons said: "We used to be angels in heaven, and we did not keep the commandments of God, but we swelled with pride and did not give glory to God. He became angry and tore the heavens apart and cast us down as far as the abyss. And God created Adam, and put (him) in paradise, and He gave our honour to him.[1] And we envied his honour, and we gave (him) to eat of the fruit which He ordered him not to eat, and we brought him out of paradise, and we deceived all his descendants to idol worship, to various sorts of sins. Our commander, Satayēl built a palace and named it 'Hell', and he gathered there the soul of Adam and those of the other saints until John (the Baptist)."

This text is not at all surprising, since the Angel's hubristic rebellion against God and his fall were already familiar to Armenian authors from the beginning of Armenian literacy in the fifth century.[2] Indeed, as we noted above his fall is already known to the New Testament (Luke 10:18, Rev. 12:2-4) and certain passages in the Hebrew Bible were interpreted in light of this idea. Indeed, in post-biblical literature *1 Enoch* 54:5-6 identified "Day Star son of Dawn," who fell according to Isa 14:12-15, as Satan, as does the somewhat later *Latin LAE* 15:3. Moreover, it is notable that this latter text provides an explanation for Satanic envy of Adam and how it motivated his actions and those of his host.

Much earlier than the amulet, the Armenian scholar Hamam Arewelc'i (825?-890? CE) says the following in his commentary to Prov 18:12: "Before its breaking, the heart of man is haughty; and before thought it is destroyed." On this Hamam comments:

> Before the breaking, the heart of Satan became haughty, who by rebelling, wanted to become more elevated than his fellows. And, therefore, he was abased to this great rupture before mighty God. And … he was cast down and abased before everyone. He who was a brilliant light bringer/ Lucifer, on account of his haughtiness was named and became darkness.[3]

The passage quoted above plays upon the meaning of the name and speaks of "light-bringer" (Lucifer) becoming "darkness."

---

[1] Observe that, in other texts, humans are said to inherit Sadayēl's place in heaven. Here it is not the heavenly place of the fallen angels, but their honour that humans inherit.

[2] Stone 2013: 193-199. See also notes 51 and 56 below.

[3] Hamam 2005. The translations given here, however, are my own.

In a work titled *Questions and Answers from the Holy Books* that appears in a fourteenth-century Armenian manuscript, we read:

> §2 Question: How did Satan transgress?
>
> Answer: Because he sought to become like the Most High.
>
> §3 Question: Were the angels always in that very fear, lest they fall?
>
> Answer: Yes, they were always in that very fear. On account of this they were ceaselessly glorifying.[1]

§2 of this text clearly alludes to Isaiah 14. The explanation of angelic praise given here in §3 is unusual. Were they always glorifying so they would be unable to transgress for lack of time? Or did they fear the same fate as befell Satan and so glorified God, which Satan had refused to do.

Another description of Satan's Fall occurs in the poetry of Yovhannēs Erznkac'i Pluz (thirteenth century).[2] It too does not include the Satan's envy of Adam explicitly, but certainly mentions Sadaēl's actions against Adam of which envy was the motivation.

> From the heavenly orders, Sadaēl had turned his face;
>
> From heaven to the deeps he fell,
>
> And from light, he remained in darkness.[3]
>
> Adam he brought forth from the Garden,
>
> And cast him down to the earth of beasts.

In another instance, the Fall of Satan is discussed in Grigor of Tat'ew's *Book of Questions*, 1.3.7.[4] Grigor lived from 1346–1409/10 and so mainly also in the fourteenth century.[5] The section of his great theological compendium discussing Satan's Fall does not resemble *Questionnaire*. Grigor commences his discussion of Satan's Fall as follows: Ո՞րքան է անկումն սատանայի: պատասխանի: Չանկումն սատանայի եռակի է իմանալ:"Of what measure is the fall of Satan? Answer: The fall of Satan is to be understood in three fashions." Grigor goes on to systematise the subsequent disquition under three heads: (1) local; (2) rebuking; (3) punishing. Then the text continues: "The 'local' Fall was of the demons, at the beginning of their Fall, on account of pride and envy of the glory of the Creator. As a result he (i.e., Satan) fell from Heaven and the angelic hosts, and from their glory as has been said previously."

---

[1] Stone 2016: 97. The manuscript is M1654A of 1336. See Eganyan *et al.* 2012: 763-779.

[2] See Stone 2013: Yovhannēs Erznkac'i Pluz # 10, p. 499.

[3] Translated in Stone 2013. One should observe that the opposition of light and darkness is a commonplace and may occur in different sources without witnessing a particular relationship between them.

[4] Grigor Tat'ewac'i 1993: 152-153.

[5] It is intriguing that so many fourteenth century sources deal with this topic.

Both *Questionnaire* and Grigor Tat‘ewac‘i’s *Book of Questions* transmit particular variants of the Fallen Angels tradition,[1] which share the idea that Satan, an angel of highest rank, rebelled against God before creation of the world or in the wake of the creation of Adam, and was expelled from Heaven with his host.[2] They do not include the reason for Satan’s enmity towards humans.

The situation is different, for example, when the fourteenth-century poet Kirakos Erznkac‘i writes:[3]

He who fell like a lightning bolt from the celestial hosts,[4]
With the crafty army of darkness-loving demons,
Truly the father of sin and inventor of evil,
Head of the ranks of groups of black hosts,[5]
There he heard the man’s command of life[6] (and) envied.
Having taken of the animals the serpent as partner in his plan,[7]
Who, having deceived, brought Adam forth from Paradise of life.

Satan’s Envy

Now we shall investigate the supposed reason that moved the great angel Satan to rebel against God’s command. As we have seen, Satan and his band of angels were expelled from heaven because Satan refused to bow down to the image of God in Adam (*LAE* 13-16) on account of pride and envy. The connection between the Devil and envy is ancient and already occurs in *Wisd Sol* 2:23-24: “23 for God created man for incorruption, and made him in the image of his own eternity, 24 but through the devil’s **envy** death entered the world, and those who belong to his party experience it.” The well-known phrase “but through the devil’s envy” means at the very least that the διάβολος was jealous of humans because they were made “in the image of God’s own eternity” and so he caused them to sin. Some story broadly like that in

[1] On this taxonomy of the Angelic Fall traditions, see Stone, “The Fall of the Angels,” (under preparation) and see further Anderson 2000: 83-110.

[2] This tradition, drawing on Isa 14:12-15, also occurs in the Armenian version of the primary Adam book (*LAE*) known by the name *The Penitence of Adam* and in a variety of other contexts within Armenian literature over the centuries. See Stone 2013: Appendix, “Satan and the Serpent,” on pp. 177-210.

[3] Kirakos *vardapet* Erznkac‘i 1965: 91-99, particularly p. 97 and in Stone 2013: 584-85.

[4] Cf. Isa 14:12. This line goes back, of course, to Luke 10:18: “And he said to them, ‘I saw Satan fall like lightning from heaven’.”

[5] The reference is to Satan’s host of demons, which was his angelic host that fell with him. Demons in Armenian book illuminations are often painted black and thus are the opposite to luminous, shining angels. This contrast between a shining, bright angel and a dark, black demonic figure is found in Armenian, for example in the passage from Hamam Arewelc‘i quoted above, on p. 483-484. Shining faces are typical of heavenly beings and saints, while dark or black faces characterize the demonic or wicked. See Stone 1990: 244-245, 259 and sources cited there, which could be multiplied readily.

[6] I.e., the command designed to bring man eternal life.

[7] See Stone 2013: “Appendix: Satan and the Serpent,” 177-210.

LAE, must have been known in the last century BCE or early first century CE[1] to the author of Wisd Sol 2:23-24, otherwise this statement is inexplicable.

So according to *LAE* 12:1-16:3, Satan's enmity towards humans is attributed to this rebellious refusal of a divine command to worship Adam who was created in God's image.[2] In the Armenian *LAE*, called *Penitence of Adam*, Satan responds pridefully to Michael's call to bow down to Adam, the image of God: "Go away, Michael! I shall not bow [down] to him who is posterior to me, for I am former. Why is it proper [for me] to bow down to him?" (14:3).[3]

Thus, in the Armenian *Penitence of Adam* 12:1-16:3 Satan's refusal to worship God's image in Adam is how he explains his enmity towards Adam and Eve.[4] Satan's rebellion is also referred to among other sources in *3 Corinthians*, which apocryphal epistle is often found in Armenian biblical manuscripts.[5] Satan's jealousy is also mentioned by Agathangelos §26, one of the oldest writings in Armenian.[6] Among other Armenian sources, Yovhannēs Mandakuni (fifth century) says that "the fall of Satan was because of pride."[7] Similarly Eznik (fifth century) says that Satan's envy of Adam's status and future good things causes his Fall.[8]

Another aspect of Satan's enmity is also presented in *Questionnaire*. It argues that Sadayēl, as *Questionnaire* calls Satan,[9] had to have fallen on the fifth day, that is Thursday, because he was replaced in the heavenly array by Adam, who was created on the sixth day. The idea that Adam or humans replaced Satan or his cohort of angels in their heavenly dwelling is found in other Armenian texts.[10]

If we look regard the attestations presented above, it is intriguing how many of them were excerpted from thirteenth- and fourteenth-century writers. Eznik, Agat'angełos, Yovhannēs Mandakuni and *Yačapatum Čaṙk'* know the legend in the fifth and sixth centuries, but its recurrence in so many medieval writings, both poetic and scholastic is striking. The speculations about Adam and Eve and their Fall fascinated the Armenians, to judge from the number of Adam works they created and copied. An analogous interest in the origins of evil, human and superhuman, also motivates the Sadayēl story. These stories of the *Urgeschichte* served to help humans understand

---

[1] See Winston 1979: 20-25.

[2] Cf. Gen 1:26.

[3] For the fifth-century evidence about Satan's envy, see Stone 2013: 26-28. A summary statement of the various motives attributed by Armenian sources to Satan's envy may be found in *ibid*, 203-208, citing sources as ancient as the fifth century. See also n. 35 above.

[4] This particular Armenian translation of the *LAE* is quite old, though we cannot fix its date with precision. On the Armenian versions of *LAE*, see Stone 1992: 12-13, 36-37.

[5] *3 Cor* 2:6-7.

[6] See also Step'anos Siwnec'i #2 p. 319 in Stone 2013; Zak'aria Kat'ołikos #5 pp. 358-59 in *ibid*.

[7] Stone 2013: 25.

[8] Stone 2013: Eznik # 5, pp. 52-53; # 9, pp. 255-56; # 16, pp. 258-59; # 26, pp. 264).

[9] See above, pp. 487 on the name.

[10] See note 28, above.

the conditions in which they lived in this world. They also constituted the root from which the sacred history from Adam to Christ grew and from which it drew meaning and purpose. Such motives and perhaps even more sophisticated theological and polemical concerns may well have sharpened the natural human interest in beginnings.

BIBLIOGRAPHY

Anderson 2000 = Anderson G. A., "The Exaltation of Adam and the Fall of Satan," in G. A. Anderson, M. E. Stone, and J. Tromp (eds.), *Literature on Adam and Eve: Collected Essays* (SVTP, Leiden: Brill), 2000.

Bousset 1926 = W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (3rd ed. rev. H. Gressmann, Handbuch zum NT, 21, Tübingen: Mohr),1926.

Cross 1973 = Cross F. M., Jr., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, MA: Harvard University Press), 1973.

Cross 1978 = Cross F. M., Jr., *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore & London: Johns Hopkins University Press), 1998.

DDD = Watson W. G. E. in Karel van der Toorn, Bob Becking, and Piet van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leiden & New York: E. J. Brill), 1995.

Eganyan 2007 = Օ. Եգանեան և ուր., Մայր Ցուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Մաշտոցի Անուան Մատենադարանի *General Catalogue of Armenian Manuscripts of the Maštoc' Matenadaran*, vol. 3 (Yerevan: Nairi), 2007.

Eganyan *et al.* 2012 = Եգանեան Օ. և ուր., Մայր Ցուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Մաշտոցի Անուան Մատենադարանի *General Catalogue of Armenian Manuscripts of the Maštoc' Matenadaran*, vol. 5 (Yerevan: Nairi), 2012.

Frey 2012 = Frey A. et al., *Synopsis Vitae Adae et Evae Latine, Graece, Armeniaca et Iberice*, (Corpus Apocryphorum, Series Apocryphorum, 19; Turnhout: Brepols), 2012.

Feydit 1986 = Feydit F., *Amulettes de l'Arménie chrétienne* (Bibliothèque arménienne de la Fondation Calouste Gulbenkian; Venice: St. Lazare), 1986.

Gaylord 1982 = Gaylord H. E., "How Satanael lost his "-el"," *Journal of Jewish Studies*, 33: 303-9, 1982.

Gignoux (ed.)1969 = Gignoux P., *Homélies de Narsaï sur la Création* (Patrologia Orientalis 34.3-4; Turnhout: Brepols), 1969.

Grigor Tat'ewac'i 1993 = Գրիգոր Տաթևացի. Գիրք Հարցմանց. *Book of Questions,* (Jerusalem: St. James Press), 1993.

Hamam 2005 = *Hamam: Commentary on the Book of Proverbs,* Robert W. Thomson (ed. & trans.) (HUAS, 5; Leuven & Dudley, MA: Peeters), 2005.

Hübschmann 1897 = Hübschmann H., *Altarmenische Grammatik: Erster Teil, Armenische Etymologie* (Leipzig: repr 1972; Olms, Hildesheim).

Harut'yunyan 2006 = Յարությունյան U., Հայ հմայական եւ ժողովրդական աղոթքներ (Երեվանի Համալսարանի Հրատարակություն) 2006.

IDB = The Interpreter's Dictionary of the Bible, (4 vols.; Nashville & New York: Abingdon Press), 4, 1962.

Kirakos vardapet Erznkac'i 1965 = Կիրակոս վարդապետ Երզնկացի, Անտիպ տաղեր "Unpublished Poems," Y. K'yurtyan (ed.). Ējmiacin nos. 8-9 (1965).

Kulik 2010 = Kulik A., *3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch* (Commentaries on Early Jewish Literature; Berlin & New York: de Gruyter), 2010.

Loeff 2002 = Loeff Y., 'Four Texts from the Oldest Known Armenian Amulet Scroll: Matenadaran 115 (1428) with Introduction, Translation' (MA Thesis, Hebrew University of Jerusalem), 2002.

OTP = Andersen F.I. in James H. Charlesworth (ed.), (1983-85), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols. (Garden City, NY: Doubleday), 1.

Russell 1977 = Russell J. B., *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* (Ithaca & London: Cornell University Press), 1977.

Volz 1934 = Volz P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (2 edn., Tübingen: Mohr), 1934.

MH = Սասեանպիրք Հայոց Է. Դար *Armenian Classical Authors. 7th Century* (5; Antelias: Armenian Catholicossate of Cilicia), 2005.

Stone 1982 = Stone M. E., *Armenian Apocrypha: Relating to Patriarchs and Prophets* (Jerusalem Israel Academy os Sciencies(, 1982.

Stone 1990 = Stone M. E., *Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra* (Hermeneia, Minneapolis: Fortress),1990.

Stone 1992 = Stone M. E., *A History of the Literature of Adam and Eve*, ed. W. Adler (Early Judaism and Its Literature, 3, Atlanta: Scholars Press), 1992.

Stone-Anderson 1999 = Stone M. E. and Anderson G. A.), *A Synopsis of the Books of Adam and Eve: New and Revised Edition* (Atlanta: Scholars Press), 1999.

Stone 2016 = Stone M.E., *Armenian Apocrypha: Relating to Angels and Biblical Heroes* (SBLEJL 45 Atlanta: SBL), 2016.

Stone 2013 = Stone M. E., *Adam and Eve in the Armenian Tradition, Fifth Through Seventeenth Centuries* (SBLEJL 38; Atlanta: SBL), 2013.

Stone – Timotin = Stone M. E. and Timotin E., *The Cheirograph of Adam* (forthcoming)

Turdeanu 1981 = Turdeanu É., *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament* (SVTP 5; Leiden: Brill), 1981.

Terian 2020 = Terian A., "A Discourse on the Church by Yovhan Mayragomec'i," in B. Outtier, et al. (eds.), A*rmenia between Byzantium and the Orient: Celebrating the Memory of Karen Yuzbashyan (1927–2009)* (Leiden & Boston: Brill), 2020.

Winston 1979 = Winston D., *The Wisdom of Solomon* (Anchor Bible; Garden City, NY: Doubleday), 1979.

ქეთევან ასათიანი
საქართველოს ეროვნული არქივი

ლახამულის ოთხთავი

ლახამულის ოთხთავი სვანეთში, კერძო კოლექციებში დაცული საგანძურიდან ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ხელნაწერია. ბოლო რამდენიმე საუკუნეა იგი სოფელ ხიდის მთავარმოწამის ეკლესიაში ინახება. მისი პირველი აღწერა ალექსანდრე ხახანაშვილს ეკუთვნის (1904 წ.).[1] სვანეთში მოგზაურობისას 1910 წელს ხელნაწერის ნახვა ექვთიმე თაყაიშვილსაც სურდა, თუმცა გავრცელებული ჭირის გამო, მას ლახამულაში ვერ შეუღწევია და, შესაბამისად, ხელნაწერიც ვერ შეუსწავლია.[2] ძეგლის შედარებით დაწვრილებითი აღწერილობის გაკეთება კი მხოლოდ გასული საუკუნის ოთხმოციან წლებში მოხერხდა, ოთხთავი ვალერი სილოგავამ აღწერა სვანური დოკუმენტების კორპუსის მომზადების პროცესში.[3] ხელნაწერზე მუშაობა არც ამის შემდეგ შეწყვეტილა, სხვადასხვა დროს ის არაერთი ქართველი თუ უცხოელებით დაკომპლექტებული სამეცნიერო ექსპედიციის ინტერესთა არეალში მოექცა (ფოლკსვაგენის ფონდის მიერ დაფინანსებული კავკასიური წარმოშობის პალიმფსესტების შემსწავლელი ჯგუფის ექსპედიცია გერმანელი მეცნიერის იოსტ გიპერტის ხელმძღვანელობით, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ექსპედიცია, ეროვნული მუზეუმი და სხვა).



სურ. 1

2020 წელს სოფელ ლახამულას საბჭოსა და ეროვნულ არქივს შორის გაფორმებული ხელშეკრულების საფუძველზე სახარება თბილისში ჩამოიტანეს, ეროვნული არქივის სარესტავრაციო ლაბორატორიაში. ხელნაწერის თბილისში ჩამობრძანებამ და შესაბამის პირობებში მოთავსებამ მისი კიდევ უფრო დეტალური აღწერისა და შესწავლის საშუალება მოგვცა[4] (სურ.1).

[1] Хаханов, *Сванетские рукописные евангелия*, стр. 17.
[2] თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში,* გვ. 429-430.
[3] *სვანეთის წერილობითი ძეგლები,* I, გვ. 59-60.
[4] ხელნაწერის ტექნიკური მონაცემები: სახარება თავიდან ბოლომდე ეტრატზეა ნაწერი, 212 ფურცლისაგან შედგება და აქვს ტყავგადაკრული ხის ყდა ჭედურობით. მასალა: ეტრატი, მელანი ყავისფერი, შავი, სინგური, ხე, ტყავი, ვერცხლი, ოქრო. ზომები: ყდის – 258×208×8. ჭე-

მთავარი სიახლე, რომლის შესწავლა და აღწერა გასაგები სირთულეების გამო ჯერ ვერცერთ მეცნიერს ვერ მოესწრო, ხელნაწერის ყდა აღმოჩნდა, რომელიც გამოირჩევა როგორც მასალის მრავალფეროვნებით, ასევე ქრონოლოგიური სიჭრელით.


სურ. 2

საისტორიო არქივის სარესტავრაციო ლაბორატორიაში განთავსების დროისათვის ხელნაწერი ბლოკიდან ამოვარდნილი ეტრატით, ხეზე ტყავგადაკრული ზედა ფიცრითა და ქვედა ტყავგადაკრული და ჭედური ფიცრით ჩასმული იყო შედარებით გვიანდელ, ერთიან ტყავში, რომელიც ასევე დაზიანებულია. ტყავი ხელნაწერზე დიდი ზომისაა, ამიტომ გვერდებზე ჩაკეცილია და დამაგრებულია ხის პატარა სოლებით (სურ.2).


სურ. 3

როგორც კვლევამ აჩვენა, ხელნაწერის ყდა არაერთხელ განახლებულა და დღესდღეობით პირვანდელი ყდის მხოლოდ ხის დაფები უნდა იყოს შემორჩენილი (სურ.3). მთლიანად ხელნაწერის ყდა ძლიერ დაზიანებული სახით არის მოღწეული. ორივე ფრთის დაფა რამდენიმე ადგილას არის გადატეხილი (ზედა ფრთა ორ, ხოლო ქვედა ფრთა – სამ ადგილას), ჭიანაჭამი, სხვადასხვა მექანიკური დაზიანებებით. ყდის ორივე დაფაზე გადაკრულია დაზიანებული, გადაქექილი და ნაკლული ყავისფერი ტვიფრული ტყავი. ტყავზე ამოტვიფრულია სწორკუთხა „ჩარჩო“, რომელიც ორი ფენა ჯვრებისაგან და ოვალური ფორმის დეკორისაგან შედგება. შუა ნაწილი ვარდულებიანი ტვიფრებით არის შემკული, რომელთა ნაწილი გადალეულია. ასევე თითქმის გადალეულია, თუმცა მაინც შეიმჩნევა, ორი ჯვარედინი ხაზი.

ტვიფრულ ტყავზე შემორჩენილი ჭედურობის მცირე ფრაგმენტები და ლურსმნები საშუალებას გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ ხელნაწერის ყდა ოდესღაც მოჭედილი უნდა ყოფილიყო, დიდი ალბათობით, ამასვე ადასტურებს ჭედური ფირფიტებისაგან ძლიერ დაზიანებული ტყავის ტვიფარი. ყდის ზედა ფრთის ჭედურობისგან მხოლოდ კვალია შემორჩენილი, სამაგიეროდ, თითქ-

დურობა (ყდის უკანა ფრთაზე): ერთიანი – 250×186, შიდა ჩარჩო – 167×140, ჯვარცმა – 94×88, ღვთისმშობლის მედალიონები – D 4.5; ეტრატის – 245×200; ტექსტის – 200×154, სვეტის – 200×78 სისქე – 90. საზედაო გრაფემების – 24×20, ნუსხური გრაფემების – 15×12; სტრიქონებს შორის მანძილი – 14; არშიების: ზედა – 35, ქვედა – 53, მარცხენა – 38, მარჯვენა – 38.



სურ. 4

მის მთლიანად არის შემორჩენილი ჭედურობა ყდის ქვედა ფრთაზე: ხის დაფაზე საგანგებოდ დაკრულ ბიაზზე ტყავის ტვიფრული ყდაა (ზედას გაგრძელება), ამ ტყავზე კი, სხვადასხვა ზომისა და ფერის ლურსმნებით ჭედური ფირფიტებია დაკრული (სურ.4).

ჭედურობის შუა ნაწილში წარმოდგენილია ჯვარცმის კომპოზიცია: გოლგოთაზე აღმართულ ჯვარზე გაკრულ მაცხოვარს თავი მარჯვნივ აქვს გადახრილი. თავთან, ორივე მხარეს მედალიონებში ჩასმული ორი ჩვილედი ღვთისმშობელია – მარჯვენა გამოსახულება სწორად არის, ხოლო მარცხენა კი ოდნავ მარჯვნივ არის ჩამოწეული. მაცხოვრის გაშლილი მკლავების ქვეშ, ორივე მხარეს, ამჯერად მართკუთხა ჩარჩოებში მოქცეული ორი ჩვილედი ღვთისმშობელია.



სურ. 5

ჯვარცმა, მედალიონები და მთელი კომპოზიციის „ჩარჩო“ შემოვლებულია ერთგვარი გრეხილით. „ჩარჩო“ ორმაგი გრეხილი ხაზებისაგან შედგება და ხაზებს შორის სივრცე რგოლებით არის შევსებული (სურ.5).

ფირფიტები ძლიერ დაზიანებულია, გამოსახულებების გარჩევა ჭირს, რადგან დროთა სიავის გამო ჭედური ნაწილი მთლიანად ჩაჭყლეტილია. ერთიანი სახით მხოლოდ შუა ნაწილია შემორჩენილი; ყდის ზედა მარჯვენა კუთხეში განთავსებული ერთი რგოლებიანი ფრაგმენტი მოწყვეტილია და ცალკეა დაკრული ყავისფერი ლურსმნებით. ასეთივე ყავისფერი ლურსმნები არის დაკრული კომპოზიციის სხვა ნაწილებზეც, მათ შორის უშუალოდ ღვთისმშობლის გამოსახულებაზე ჯვარცმული მაცხოვრისგან მარცხენა მხარეს.

ჭედურობის შესრულების მანერა, ყდაზე მის დასამაგრებლად გამოყენებული სხვადასხვა ზომისა და ფორმის ლურსმნები გვავარაუდებინებს, რომ ჭედური ნაკეთობა სხვადასხვა ოსტატის და სხვადასხვა დროის ნახელავი უნდა იყოს. მთლიანი მასალა შემდეგი სახით დავაჯგუფეთ: 1. ყდის შუა ნაწილში განთავსებული ჯვარცმის კომპოზიცია ჩარჩოში. 2. ოთხი ფრაგმენტისაგან აწყობილი, მცენარეული ორნამენტებით შემკული ერთგვარი გარე ჩარჩო. 3. რამდენიმე მოოქრული მცირე დეტალი ზედა და ქვედა ფირფიტებზე (სურ.6-7).



სურ. 6



სურ. 7

უნდა აღინიშნოს, რომ ხელნაწერს შემოხვეულ ტყავის შიდა მხარეს მთლიანად არის გადასული ჯვარცმის კომპოზიცია და ორნამენტების სილუეტები (სურ.8).

ყდის ხის დაფებზე შემორჩენილია ძველი საკეტების კვალი, აქვს ერთადერთი ლითონის შვერილი ჩამკეტი. ყდაზე დღემდეა დაცული ჭედური ყდების დასამაგრებელი სხვადასხვა ზომის 34-მდე ლურსმანი. ლურსმნების ნაწილი დაფების მეორე მხარეს გადის და ხელნაწერს დაზიანების საშიშროებას უქმნის. ყდაზე ბევრი ნახვრეტია, რაც, სავარაუდოდ, ადრე არსებული ჭედური ყდის ფირფიტის (ან ფირფიტების) კვალია (სურ.9).



სურ. 8



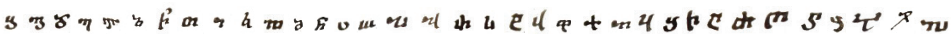
სურ. 9

ხელნაწერის ბლოკი წიგნიდან არის ამოვარდნილი, დაფებს კი, ყუის გარდა, ერთმანეთთან ტყავის ზონრები აერთებს, რომელთაგან ქვედა ახლაც დამაგრებულია, ზედა კი გაწყვეტილი.

ქრონოლოგიურად ყდის სხვადასხვა დეტალი შემდეგნაირად შეიძლება დათარიღდეს: ყდის ტვიფრული ტყავი დაახლოებით XVII საუკუნის უნდა იყოს; ჭედურობის შუა – ჯვარცმის ნაწილი XVII-XVIII საუკუნეებში სვანეთში გავრცელებულ, ადგილობრივ ხელს გვაგონებს. საკმაოდ რთულია ორნამენტირებული „ჩარჩოს“ დათარიღების საკითხი. მის შექმნის დროის სწორად განსაზღვრას ხელს უშლის ჭედურობის დაზიანება და ჭუჭყის სქელი შრე, თუმცა, ჩვენი აზრით, ამ ეტაპზე, დიდი ალბათობით, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ მცენარეული ორნამენტებით შემკული ეს ნაწილი, რომელიც თავის დროზე მოოქრული იყო, ქრონოლოგიურად ყველაზე ადრეულ შრეს განეკუთვნება. ცალკე განხილვის საგანია მოოქრული მცირე დეტალები, რომლებიც დამატებით ზემოდან არის დაკრული ჭედურობაზე. ამ ნაწილების კვალი ყდის ზედა ფრთაზეც კი ჩანს.

ხელნაწერის ძირითადი ტექსტი ნუსხურით არის ნაწერი, სათაურები და საზედაო გრაფემები – ასომთავრულით. ნუსხური მწიგნობრულია, გრაფემები ჩასმული ოთხხაზოვან ბადეში, შიგადაშიგ შეინიშნება ჰორიზონტალური ბმა. შეიძლება ითქვას, რომ ხელნაწერი გადაწერილია კლასიკური პერიოდისათვის დამახასიათებელი კალიგრაფიით.

ნუსხური ანბანი, შედგენილი ლახამულას სახარებიდან ამოღებული გრაფემებით:



საზედაო გრაფემები სადა და მარტივად შემკულია ყავისფერი მელნითა და სინგურით. განსაკუთრებული თავისებურებებით არ გამოირჩევა.

ლახამულას სახარებიდან ამოღებული საზედაო გრაფემები:





წმინდა წერილის ციტირებისას არშიაზე დატანილია ნიშნები:
ტექსტის გარკვეული ნაწილის თავში ან ბოლოში:
სახარების მუხლების აღმნიშვნელი მითითებები:



ქანწილები:



ქარაგმა:



განკვეთილობის ნიშნები: 1)  2)  3) 4)  5)  6)  7)  .

ვრცელი პასაჟების დასასრულს:  .

სიტყვებს შორის მანძილი დაცულია, სტრიქონების რაოდენობა: 26/27; მთელი ძირითადი ტექსტი ორ სვეტად არის ნაწერი.

ხელნაწერის ეტრატის ფურცლები ძლიერ არის დაზიანებული და დალაქავებული. ნესტისა და სხვა მექანიკური დაზიანებებისაგან ტექსტის გარკვეული ნაწილის ამოკითხვა შეუძლებელია. ხელნაწერი თავბოლონაკლულია, აკლია შუაშიც, ფურცლები არეულია, მელანი გადალეული, სინგური – გადასული საპირისპირო გვერდზე. თუმცა, მიუხედავად ხელნაწერის ძლიერი დაზიანებისა (ნესტის, ცეცხლისა და მღრღნელების კვალი), სინგურს სიხასხასე და სიცხოველე აქვს შერჩენილი. ტექსტის ნაწილი გაცხოველებული უნდა იყოს (მაგ., 80r).

ხელნაწერს აქვს თანადროული რვეულებრივი აღრიცხვა, მაგრამ ქართულ ხელნაწერთა ძირითად ნაწილში გატარებული წესისაგან განსხვავებით, ის შესრულებულია რვეულის დასაწყისის ზედა მარცხენა კუთხესა და დასასრულის მარჯვენა კუთხეში მთავრულით.[1] მთლიანად შემორჩენილია ა-ი (1-10), ია-კბ (11-22) რვეულები. კგ (23-ე) რვეული ნაკლულია, აკლია მერვე ფურცელი. დანარჩენი რვეულები არასრულად არის შემორჩენილი. მხოლოდ კე (25) რვეულის მონიშვნა შეინიშნება.

სამწუხაროდ, დროთა სიავეს ვერ გადაურჩა ხელნაწერის შექმნის თანადროული, თარიღიანი ანდერძი ან მინაწერი. ოთხთავის დათარიღების საფუძველი ერთი მხრივ ტექსტია, რომელიც წმინდა გიორგი მთაწმიდელის რედაქციისაა, რაც ხელნაწერის შექმნის ქვედა ქრონოლოგიურ ზღვარს გვაძლევს, მეორე მხრივ კი პალეოგრაფიული ნიშნები. ვალერი სილოგავას ხელნაწერი XII საუკუნით აქვს დათარიღებული,[2] თუმცა, ის XII-XIII საუკუნეების მიჯნაზე უდნა იყოს გადაწერილი. მეტიც, ვიტყოდით, რომ უფრო XIII საუკუნისაა. ამაზე მოწმობს ანების მოხსნილი ქუდები, დონის მსხლისებრი ფორმა და ა.შ.

ოთხთავი წმინდა გიორგი მთაწმინდელის რედაქციის ტექსტს წარმოგვიდგენს. წინ უძღვის სახარებათა სარჩევი. ტრადიციულად, ოთხთავების დიდ ნაწილში თითოეულ სახარებას საკუთარი სარჩევი აქვს წამძღვარებული. ამ შემთხვევაშიც ლახამულის სახარება გარკვეულ სხვაობას უჩვენებს: ოთხივე სახარების სარჩევი ერთად, წინ არის გატანილი. ამათგან სამი სახარება (მათე, მარკოზი, ლუკა) მიჰყვება ერთმანეთს, ხოლო მეოთხე – იოანეს სახარების სარჩევი ერთი ცარიელი გვერდის გამოტოვებით არის მოტანილი. სარჩევის

[1] შდრ. Parpulov, *The Codicology of Ninth-century Greek Manuscripts*.
[2] *სვანეთის წერილობითი ძეგლები,* I, გვ. 59.

ამგვარი განლაგება გვიანდელი რესტავრატორების ნამოქმედარი ვერ იქნება, რადგან, როგორც უკვე ვნახეთ, სამი მახარებლის ტექსტი ერთმანეთს აგრძელებს.

ოთხთავის ტექსტს ბოლოში ახლავს ე.წ. „ზანდუკი“, რომელიც ნაკლულია, კერძოდ, დღეს ხელნაწერში გვხვდება სამარადისო სახარებების, შაბათკვრიაკეთა, მარხვათა და თვეთა სახარებისეული საკითხავების საძიებელი.

ლახამულის ოთხთავში შემონახულია მისი შექმნის თანადროული ორი ანდერძი, რომელიც, სავარაუდოდ, ხელნაწერის გადამწერებს უნდა ეკუთვნოდეს, სამწუხაროდ, გადამწერის მიერვე დაშვებული „კორექტურული შეცდომის“ გამო, ერთი სიტყვის ამოკითხვა ამ ეტაპისთვის შეუძლებელია: არ ჩანს დიაკვნის სახელი (მია? მითა? მიქა? მიწა?).

ანდერძები:

„უ(ფალ)ო, მოიწსენე ს(უ)ლი გრ(ი)გ(ო)ლისი. ა(მი)ნ, ა(მი)ნ“ (36v).

„ქ(რისტ)ე, შ(ეიწყალ)ე გრ(ი)გ(ო)ლი და სტეფანე მი?ა დიაკონე(!), ა(მე)ნ“ (52r).

ხელნაწერის არშიებზე გვიან შესრულებული მინაწერები გვიყვებიან თავად ხელნაწერის მოგზაურობის ისტორიას. სახარების მინაწერები საყურადღებოა ასევე წყაროთმცოდნეობითი თვალსაზრისითაც: არშიებზე დართულ მინაწერებში, ისტორიულ საბუთებსა და მოსახსენებლებში მოხსენიებულ გვარებს შორისაა აფაქიძე, შქერებიძე, გაჟანიანი, სკიზიანი, კაშაშელი, ნიპარტიანი და ა.შ.

მინაწერებს შორის, ჩვენი აზრით, ყველაზე საყურადღებო ე.წ. ნაჭუ ნიპარტიანის შემდეგი მინაწერია, რომელიც ხელნაწერის სვანეთში გადატანის ისტორიას მოგვითხრობს:

„ესე წიგ<ი>ნი (!) მოიღეს ოდიშითგ(ა)ნ. ს(ულ)სა ს(უ)ლიკ(ურთ)ხ(ე)ვ(უ)ლის(!) ნაჭუს ნიპ(ა)რტიანის, შ(ეუნდვე)ნ ღ(მერთმა)ნ; მ(ი)სი დედა-მამასა, შ(ეუნდვე)ნ ღ(მერთმა)ნ; მის მიცვ(ა)ლებულს ყ(ოვე)ლთა, შ(ეუნდვე)ნ ღ(მერთმა)ნ“ (79r).

მინაწერიდან ირკვევა, რომ ოთხთავი გარკვეული დროის განმავლობაში ოდიშში ინახებოდა, საიდანაც ის სვანეთში ჩაუტანიათ. მინაწერში კონკრეტული თარიღი არ არის მითითებული, პალეოგრაფიულად მას ვალერი სილოგავა XVII-XVIII საუკუნეებით ათარიღებს,[1] ჩვენი აზრით, კი მინაწერი XIV-XV საუკუნეებით შეიძლება დათარიღდეს. სავარაუდოდ, სწორედ ამ დროისათვის ან მცირე ხნით ადრე უნდა გადაეტანათ სახარება სვანეთში.

გადმოცემის მიხედვით, სახარება, როგორც საკრალური ნივთი, ახლო-მახლო სოფლების მკვიდრთა მიერ გამოიყენებოდა ე.წ. „ფიცის დადების“ რიტუალის შესასრულებლად, რისი გამოძახილიც უნდა იყოს 1975 წელს დეკანოზ

[1] *სვანეთის წერილობითი ძეგლები,* I, გვ. 59.

დავით ფიფიას მიერ ხელნაწერის ყდაზე დატოვებული მინაწერი: „წავიკითხე ესე წმიდა ოთხთავი სახარება უღირსმა დეკანოზმა დავით ფიფია 1975 წ. 19-20 ივლის[ს]ა. არ შეიძლება წმ. სახარების წინაშე ფიცი ცრუ და უქმი და უშვერი სიტყვისგება, რაც არის დიდი შეწუხება წმ. სახარებისა. არც შეუძლია წმ. სახარებას ხელი შეახოს დედაკაცმა და არც წმიდად და მონათლული. უღ. დ. დავითი.“

სხვა მინაწერები:[1]

„ს(ულს)ას(!) ს˜ოლ უქრუპ<ი>ლსა შ˜ედ, ო˜ ღ˜ო/ ყოველნი ცუდ<ი>ვანი და ბ<ი>რალი მ(ი)სნი, ამენ. წმ(ი)დაო მთავარმუწა/მეუ ჴიდისაუ, შეიწყალე ამა სამისა / სიტყვისა მწერალი, ზენაჰ(ა)რ“ (კუთხოვანი ნუსხური, მუქი შავი მელანი, XV-XVI სს.) (52r).

„ქ. სულსა ბიბილოასა აფაქიძესა სულსა შე(უ)ნდოს ღმ(ე)რთმ(ა)ნ და დღეგრძელი მ(ო)მცეს ოთხთა(ვ)მან ქრისთესმ(ა)ნ“ (მხედრული, შავი მელანი, XVII-XVIII სს.) (115v).

„[...]უნო სახარებანო [...]ლს შქერებიძესა და მეუღლესა მისა, შვილსა, დედასა და მა[მასა] შეუნდოს ღმერთმან“ (მხედრული, შავი მელანი, XVII-XVIII სს.) (115v).

„ს(უ)ლსა გირგოლს(!) შქერებიძეს [შ(ეუნდვე)ნ ღ(მერთმა)ნ], მეუ(ღ)ლესა მისა მზექალს შ(ეუნდვენ)ნ ღ(მერთმა)ნ, აფაქიძესა მეღვინესა კახა(...), ჩუჩუხიას შ(ეუნდვენ)ნ ღ(მერთმა)ნ“ (კუთხოვანი ნუსხური, მუქი შავი მელანი, ქვედა არშიაზე, XV-XVI სს.) (173r).

შენიშვნა: ესე ტყავის ფურცელზე დაწერილი სახარება მიეკუთნება IV საუკ. ან უკ შ. V საუკუნის I, 5-ს“ (20r, სახარებათა ლიტურგიკული საკითხავების ბოლოს).

„ესე არს წმიდა ოთხთავი-სახარება, ესე არს სიტყვა ღვთისა, ესე არს მაცხოვარი სოფლისა, დაწერილი ტყავის ფურცელზე I საუკუნეში გვწყალობდეს მადლი ღვთისა ჩვენ ყოველთა, მოსავი ესე [...] სახარება ესე. დავითი ფიფია, 1975 წ. [...] ივლისსა“ (ყდის ზედა ფრთის შიდა ნაწილი).

ისტორიული საბუთები:

დაწერილი ლახამულელთა ჴიდის მთავარმოწამისადმი: „ქ. ღ(მრ)თისა, დედისა და ყოველთა წმინდათა (!) მისთა თაუსდებობ(ი)თა. დღეს იქითა თავარმოწამესა (!) ჴ(ი)დისა ვინცა შესცოდოს, ერთისა საპატიოისა სვანისა სისხლი გარდიხადოს; თუ არ შეეძლოს --- მოვარჩვნა(თ), სახსარი ნუ ყოს.

ამისი მოწმე არიან: ადილა გაჟანიანი, ბალთა სკიზიანი, კაშაშელი.

[1] მინაწერების სილოგავასეული წაკითხვები იხ.: *სვანეთის წერილობითი ძეგლები,* I, გვ. 59.

მე, გაჟანიანსა დამიწერია, მოწამეცა ვარ“ (35r).

შენიშვნა: ვალერი სილოგავას წაკითხვა იხ. *სვანური ისტორიული საბუთები*, სილოგავა, I, გვ.121-122. ამავე შინაარსის მინაწერი იხ. 36v.

მინაწერები არ იკითხება შემდეგ გვერდებზე: 1r, 33r-34v, 35v, 36r, 39r, 40r-v, 51v, 52r-54r, 168v.

დამოწმებული ლიტერატურა

თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში* = თაყაიშვილი ექ., *არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში 1910 წელს*, პარიზი, 1937.

სვანეთის წერილობითი ძეგლები, სილოგავა, I = *სვანეთის წერილობითი ძეგლები,* ისტორიული საბუთები და სულთა მატიანეები, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები და სამეცნიერო-საცნობარო აპარატი დაურთო ვალერი სილოგავამ, თბილისი, 1986.

Хаханов, *Сванетские рукописные евангелия* = Хаханов А. С., Сванетские рукописные евангелия*, Материалы по археологии Кавказа,* т. X, 1904.

Parpulov, *The Codicology of Ninth-century Greek Manuscripts* = Parpulov G. R., The Codicology of Ninth-century Greek Manuscripts, in: *Semitica et Classica, Revue internationale d'études orientales et méditerranéennes,* 8 (2015), pp. 165–170.

Ketevan Asatiani
Georgian National Archives

THE LAKHAMULI GOSPEL

Summary

The Lakhamuli Gospel is one of the most significant manuscripts preserved in Svaneti's private collection, written entirely on parchment. It is copied in Nuskhuri, as it was characteristic to the classical period. The upper graphemes and titles are written in well-preserved cinnabar.

The text of the Gospel is edited by George the Athonite. The main text is accompanied by a Gospel index and a kind of a calendar with mentions of saints. The text of the Gospel includes liturgical references (mostly in cinnabar).

The manuscript is accompanied by up to 22 commentaries of different contents, written in Nuskhuri and Mkhedruli in the 15th-18th cc. Among them are Svan historical documents, only one of which is completely deciphered: 'written by the Lakhamulians for the archmartyr of khidi' (35r) (published by Valeri Silogava).

According to the inscription on the margins by Nacho Nipartiani, the manuscript was brought to Svaneti from Odishi. According to the primary palaeographic analysis, the inscription must date to the 15th-16th centuries. According to the calligraphic *Mkhedruli* inscription made in the 17th century, the commissioner of the manuscript is Mosait Apakidze.

The manuscript is enclosed in a wooden binding, covered in stamped leather, on which engraved plates were once attached. Today, only the engraving of the lower wing of the sleeve is preserved, also partially. Stamped plates are sewn on the lower wing of the sleeve with nails of different sizes and materials. In the middle is a composition of the crucifixion. On either side of the Savior's head, in two medallions, are images of the Theotokos with an infant in her hand, one of which is tilted slightly to the right. Directly to the right and left of the Savior is again the Theotokos depicted with a child, and to the left is probably John the Apostle (possibly the second one is also an image of the Theotokos). The frame of the composition is enclosed in parallel lines with images of rings in the middle. Outside the crucifixion composition, there are 3 plates on the top and 1 plate with an ornamental image on the bottom.

The analysis of the engravings show that the piece must have had different authors and must belong to different periods: 1. The composition of the crucifix in the middle of the frame; 2. Exterior frame, which is decorated with floral ornaments (assembled from four fragments); 3. Few small details of gold-plated metal on the top and bottom plates. Based on the initial observations, it can be said that the composition of the crucifixion belongs to the local school and can be dated to around 17th-18th cc.

The entire manuscript together with the parchment falling from the block, the upper plank leatherette on the wood, as well as the lower leatherette and engraved plank are inserted into a relatively late single leather, which is also damaged.

Existing binding boards may be part of the authentic binding of the manuscript. The mention of Mosait Apakidze as the donor is probably related to the insertion of the manuscript in the stamped cover, or to its engraving.

The manuscript sheets are incomplete and displaced. The pages are missing at the beginning, middle and end. The manuscript had been dismantled and re-bound at least once. It seems that the manuscript was torn apart, the pages were displaced, and it was bound in this condition. Consequently, the manuscript pages are currently bound in a wrong sequence.

დარეჯან გოგაშვილი
საქართველოს ეროვნული მუზეუმი

დალი ჩიტუნაშვილი
კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

კალკოსის სახარება

ხელნაწერებს, ადამიანების მსგავსად, საკუთარი ბედ-იღბალი და ისტორია აქვთ. ხშირად ერთი ხელნაწერის თავგადასავალი მთელი ქვეყნის ისტორიას მოგვითხრობს, აღზევებასა თუ დაცემას, უცხოტომელთა შემოსევებსა თუ შიდა დაპირისპირებებს. ხელნაწერთა არშიებზე შემონახული მინაწერები კი პირველ პირთაგან მოთხრობილ არაფორმალურ ისტორიებს ინახავენ და ჩვეულებრივი ადამიანების ყოფის ამსახველ ფასდაუდებელ ცნობებს შეიცავენ, რომელთა შესახებაც მეფეთა და დიდებულთა მიერ დაკვეთით დაწერილი ქრონიკები დუმილს ამჯობინებენ. შუა საუკუნეების სხვა ძეგლებთან ერთად ამგვარ ხელნაწერთა რიგს განეკუთვნება კალკოსის სახარებაც.

სამეცნიერო საზოგადოებისათვის კალკოსის სახარება ცნობილი გახდა ექვთიმე თაყაიშვილის წყალობით, მას შემდეგ, რაც ეს უკანასკნელი, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების სახელით, სამეცნიერო ექსპედიციაში იმყოფებოდა კოლა-ოლთისში. მოგზაურობის შედეგები გამოქვეყნდა მონოგრაფიაში – „არქეოლოგიური მოგზაურობა კოლა-ოლისში და სოფელ ჩანგლში 1907 წელს“. ექსპედიციის წევრები ექ. თაყაიშვილის გარდა იყვნენ ინჟინერი ანატოლი კალგინი და მოხალისე ფოტოგრაფი ედუარდ ლიოზენი, კალგინმა გაზომა და ლიოზენმა კი ფირზე აღბეჭდა კოლა-ოლთისის საყურადღებო ძეგლები. სამწუხაროდ, ამ მოგზაურობის ამსახველი ფოტომასალის მოძიება ამ ეტაპზე ვერ მოხერხდა.[1]

ექსპედიციის დროს ექ. თაყაიშვილმა სხვა სიძველეებთან ერთად აღწერა სოფელ კალკოსის ეკლესიაში შენახული ქართული სახარებაც, რომელსაც, მისი სიტყვებით, „თანაბრად სცემდა პატივს სოფლის სომხური და ბერძნუ-

[1] თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია.* მგზაურობის დროს შედგენილი ანაზომები გამოქვეყნდა ექ. თაყაიშვილის მირ შედგენილ წიგნში – *ქართული ხუროთმოძღვრების ალბომი;* მოკლე განმარტებითი წარწერები მოცემულია საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების მიერ 1920 წ. მოწყობილი გამოფენის კატალოგში, იხ. *კატალოგი ძველი ქართული ხუროთმოძღვრების.*

ლი მოსახლეობა“.[1] სოფელი კალკოსი, სოფელ აკრიაკესთან ერთად, აკრიაკეს საზოგადოებას შეადგენს და მდებარეობს ოლთისში – თურქეთის აღმოსავლეთ ანატოლიის რეგიონის, ერზრუმის პროვინციაში (ისტორიული ტაო). სწორედ სოფლის დასახელებიდან მოდის ხელნაწერის სახელწოდებაც. ხელნაწერს ექვთიმე თაყაიშვილი XIII-XIV საუკუნეებით ათარიღებდა (არა უადრეს მე-13 საუკუნისა), მონოგრაფიაში ტექნიკურ აღწერილობასთან ერთად მოცემულია ხელნაწერის მინაწერთა ნაწილიც.

1996 წელს კალკოსის სახარება კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის იმჟამინდელი დირექტორის ბატონ ზაზა ალექსიძის ინიციატივითა და საქართველოს პრეზიდენტის ფონდის დახმარებით კერძო პირისაგან შეიძინეს და გადასცეს ხელნაწერთა ინსტიტუტს (დღეს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი), სადაც ის დღემდეა დაცული (ქართულ ხელნაწერთა საცავი, Q-1602).

ხელნაწერთა ინსტიტუტში სახარებამ დაშლილი და დაზიანებული სახით მოაღწია, მას ახლდა ძირითად ნაწილს თითქმის მთლიანად მოცილებული, ტვიფრული ტყავის ჭედური ყდა. მძიმე დაზიანების გამო ხელნაწერი არ ექვემდებარებოდა კვლევასა და შესწავლას. სარესტავრაციო-საკონსერვაციო სამუშაოები განხორციელდა 2000-2004 წწ. დღეისათვის ხელნაწერი რესტავრირებული და აკინძულია, ტვიფრული ტყავის ჭედური ყდა ცალკეა დაცული. ყდის როგორც ზედა, ასევე ქვედა ფრთაზე შეინიშნება საბორდიურე ორნამენტები. ზედა ფრთაზე წნული ორნამენტისგან შედგენილი პოსტამენტზე აღმართული ტვიფრული ჯვარია გამოსახული. ჭედურ ფირფიტებზე შემორჩენილი ოქროსფერი საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ჭედურობა მოოქრული ყოფილა (სურ.1).



სურ. 1
კალკოსის სახარება რესტავრაციამდე

ხელნაწერი ნაწერია ქაღალდზე, ნუსხურით, ყავისფერი მელნით (ტექსტის ნაკლული, აღდგენილი ადგილები – შავი მელნით), ზომა: 230×320 მმ.; გააჩნია რვეულებრივი აღრიცხვა ქართული და სომხური გრაფემებით, შეიცავს სულ კგ (23) რვეულს – 171 ფურცელს, ოთხთავი შემკულია თავსამკაულებით (2r, 39r, 40r, 64r, 67r, 111r), თავფურცელზე (1v) გამოსახულია წნული ორნამენტისაგან შედგენილი აყვავებული ჯვარი.

[1] თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია*, გვ. 35-37.

ხელნაწერის ყდის ექვთიმე თაყაიშვილისეული აღწერილობისა და სახარების დღევანდელი მდგომარეობის შედარების შედეგად გარკვეული შეუსაბამობა გამოიკვეთა, კერძოდ, 1. ექ. თაყაიშვილის აღწერილობით ხელნაწერის ყდაზე: „ტყავზე დაკრულია მრავალი ვერცხლის ფირფიტა და ნაჭერი სხვადასხვა გვარისა; შვიდი ვერცხლის ჯვარია უბრალო ქვებით შემკობილი“[1], დღეისათვის მხოლოდ ხუთი ჯვარია შემორჩენილი, ოთხი ერთნაირი, მეხუთე კი გასხვავებული, რომელსაც მოტეხილი აქვს ერთი ფრთა. ოთხ ერთნაირ ჯვარს უნდა ჰქონოდა შუაში თვალი, დღეს შემორჩენილია მხოლოდ ერთი. სამი ჯვრის თვალბუდე თვლების გარეშეა; 2. ექ. თაყაიშვილის მიხედვით ყდაზე: „სამი კაცის ხელის ფორმის ფირფიტაა, თორმეტი ვერცხლის როზეტია, მრავალი ფოლაქი ვერცხლისა, ლურსმნის თავის მსგავსი, ზოგჯერ ჯვრის სახედ ჩარიგებული“, დღეისათვის – სამი ხელის მტევნის ფორმის ფირფიტა ადგილზეა. ერთი მათგანი სრული სახით არის წარმოდგენილი (ქვედა მარჯვენა), დანარჩენი ორი (ზედა მარჯვენა და ზედა მარცხენა) ნაკლულია, ერთზე – სამი თითია (მარჯვენა), ხოლო მეორეზე – ოთხი (მარცხენა); შემორჩენილია რვა ვერცხლის როზეტი და თხუთმეტი ვერცხლის თავი; ორი ჯაჭვის ფრაგმენტი, ასევე შუაში განთავსებული ჭედურობის ფრაგმენტი – ვიწრო მეტალის ზოლი; ყდის შესაკრავიდან შემოჩენილია მხოლოდ ერთი დეტალი, მეორე შესაკრავის მხოლოდ მეტალის ღერმა მოაღწია ჩვენამდე; 3. ექ. თაყაიშვილის აღწერილობით: „სახარებაზე ჩამოკიდებულია ჩანჩხურები ჯვრებისა, ოთმანური ფულებისა და ერთი ბეჭედი აყიყის თვალით, რომელზედაც არაბული წარწერაა და სხვა. უკანა მხარე ორი ვერცხლის როზეტისა და ფოლაქების გარდა შუაში შემკობილია ვერცხლის ფირფიტით, რომელზედაც წარმოდგენილია ნახევარი ტანით ღვთისმშობელი ჩჩვილედი, ბერძნული წარწერით“. დღეისათვის ქვედა ფრთაზე შემორჩენილია –



სურ. 2
ჭედური ყდის ზედა ფრთა



სურ. 3
ჭედური ყდის ქვედა ფრთა

[1] თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია*, გვ. 35.

ჭედურ ფირფიტაზე ღვთისმშობელი ყრმით, ოთხი საშუალო ზომის როზეტი, ჩვიდმეტი ვერცხლის თავი (სურ. 2, 3).

კალკოსის სახარება უნიკალური ძეგლია, მის არშიებზე შემონახული ანდერძ-მინაწერები საშუალებას გვაძლევს აღვადგინოთ ხელნაწერის თავგადასავალი შექმნიდან თითქმის შვიდი საუკუნის განმავლობაში ხელნაწერთა ინსტიტუტში მის განთავსებამდე. სამწუხაროა, რომ მიუხედავად მრავალრიცხოვანი მინაწერებისა, დაზიანებულ ოთხთავში შემოჩენილი არ არის გადამწერისა და დამკვეთის ანდერძი, სახარებას მხოლოდ ოთხთავის გიორგი მთაწმიდელის რედაქციისათვის დამახასიათებელი გიორგისეული ანდერძი ახლავს, ამდენად, ჩვენ არ ვიცით ზუსტად რომელ სავანეში შეიქმნა ეს ხელნაწერი, მაგრამ ფაქტია, ძეგლი მჭიდროდ არის დაკავშირებული ტაოსთან, უფრო ზუსტად კი ოლთისის მხარესთან. როგორც უკვე აღინიშნა, ხელნაწერის პირველადი აღწერილობა ექვთიმე თაყაიშვილმა მოგვცა და ის „არაუადრეს მეცამტე საუკუნით“ დაათრიღა, ვფიქრობთ, ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული ანდერძ-მინაწერი უნდა აზუსტებდეს ამ თარიღს. პირველად ეს მინაწერი სწორედ ექვთიმე თაყაიშვილმა გამოაქვეყნა:

„ქ. არის ნიკ(ო)ლოზის წიგნები ს(ა)ხარება(ჲ), სამოციქულო, სადღეს(ა)სწ(აუ)ლო, მ(ა)რხ(უა)ნი, გ(უე)რდნი, დ(ა)ვითნი, ჟ(ა)მნი, კ(უ)რთხევ(ა)ნი ჴელ-ტუიბიკონი, ნიკოლ(ო)ზს და ჯაგიორგის და ეზეკ(ი)ელს შ(ეუნდო)ს ღ(მერთმა)ნ“ 1v.[1]

ექ. თაყაიშვილზე დაყრდნობით მინაწერი გამოაქვეყნა დ. კლდიაშვილმაც და მანვე პირველმა სამართლიანად ივარაუდა, რომ ანდერძში მოხსენიებული „ნიკოლოზი“ სოლომონისის წმ. ნიკოლოზის მღვიმის ეკლესიას უნდა აღნიშნავდეს და მინაწერში ჩამოთვლილი წიგნებიც სწორედ ამ ეკლესიის საკუთრება უნდა ყოფილიყო.[2] ეს მინაწერი ყველაზე ადრეულია კალკოსის სახარებაში და პალეოგრაფიული ნიშნებით XIII საუკუნით თარიღდება, ამდენად, ხელნაწერიც XIII საუკუნეში უნდა იყოს შექმნილი, სავარაუდოდ, სოლომონისის წმ. ნიკოლოზის ეკლესიისათვის.

ქრონოლოგიურად შემდეგი, XV საუკუნის მხედრული მინაწერი გვიჩვენებს, რომ გარკვეული პერიოდის შემდეგ სახარება სოლომონისიდან სოფელ ოკამში გადაუტანიათ, სადაც ის წმინდა იაკობის სახელობის ეკლესიაში ინახებოდა. სოფელ ოკამში ეკლესიის ნანგრევების არსებობაზე ექვთიმე თაყაიშვილიც მიუთითებს თავის მონოგრაფიაში,[3] თუმცა ეკლესიის ზუსტი დასახელება XX საუკუნის დასაწყისისათვის უკვე უცნობი იყო, მას მხოლოდ ჩვენთვის საინტერესო მინაწერი აზუსტებს. მინაწერში ვკითხულობთ:

---

[1] შდრ. თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია,* გვ.36.

[2] კლდიაშვილი, *სოლომონისის...* , გვ. 249-278.

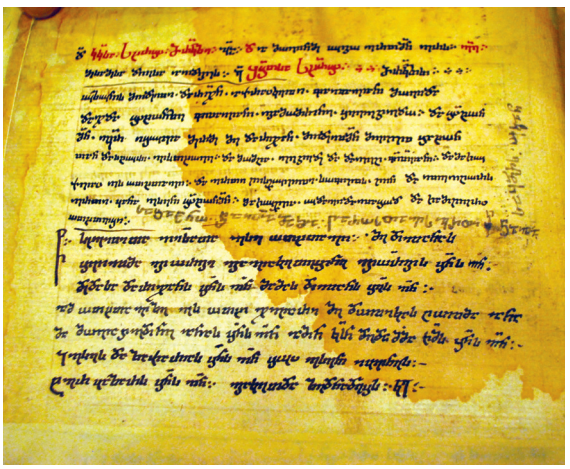
[3] თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია,* გვ. 14. ოკამის ეკლესიის ნანგრევის გეგმა იხ. თაყაიშვილი, *ქართული ხუროთმოძღვრების ალბომი,* ნახ. 28 c. ოკამის ეკლესის გეგმის განმარტებითი წარწერა იხ. *კატალოგი ძველი ქართული ხუროთმოძღვრების,* გვ. 10, №83.

„ქ. ბოლელნი (!) და<ა>ესხნესა ოგამსა განზოგებისა დ<ა>ღესა, ოგამს და<ა> მარბიეს და წ<ა>მინიდამ[ა]ნ იაკ<ა>ობო (!) გაუმარჯდა<ა> (?!) ოგამელთა და <და> თათარი დაჯოცეს. მე იოვანეს დამიწ[ე]რია ნამროთისა შ[ვ]ილსა ამა უთხთავს შიგანა და ღმერთმან გამარჯებითა ამყოფლოს ოგამელნი<ა>“ 66r.

სამწუხაროდ, ოსმალთა რომელ შემოსევაზეა საუბარი, ამის დადგენა ვერ ხერხდება, როგორც ჩანს, ეს იყო ლოკალური სახის, ყაჩაღური თავდასხმა ქართულ სოფელზე.

საუკუნის შემდეგ, სახარება კიდევ ერთხელ იცვლის სამყოფელს. XVI საუკუნის მინაწერი გვიჩვენებს, რომ ხელნაწერი სოფ. ორთულში გადაიტანეს.[1] მინაწერი, რომელიც ამის შესახებ მოგვითხრობდა, ფურცლის დაზიანების გამო მთლიანად გაუფერებულია და მისი დიდი ნაწილი აღარ იკითხება, ექვთიმე თაყაიშვილს კი შემდეგი აქვს ამოკითხული:

„სახ[არებისა მადლო,] ორთ(უ)ლ(ელ)სა გგრგოსსა გლაბს (!) აღდიკოსმსსა (!) წირვა მოუშლელად ჰქონდეს, ვინცა მოუშალოს, ღმრთისა მან მისცეს პასუხი. ღანიასა შ(ეუნდვნე)ს ღ(მერთმა)ნ გ მ[ა]რჩ[ი]ლ[ი] ვ[ე] რცხლი მიმ[ი]ცემია...ოთხთავსათ(ჴ)ს, გასაკეთებია“ 3v.[2]



სურ. 4
კალკოსის სახარება, 146v

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს, მეთექვსმეტე საუკუნის ანდერძ-მინაწერი, რომელიც ოთხთავის 146v-ზე არის შემონახული და XVI საუკუნის სოფლის ყოფის ამსახველ ძალზედ საინტერესო შემთხვევას გვიყვება. ნუსხურად შესრულებულ მინაწერში ვკითხულობთ:

„უზუნის მღდელი დარ(ი)ჯ(ა)ნ. აქრაიკელი ფალავანი მოვიდა, დაჯდა ბატონზე: ფ[ა]ლავანი გამომიჩინე შევეჭედო. და ბატონმ(ა)ნ ვერ იშუვა. მერმე მე, დარიჯან მღდელმ(ა)ნ, მიველ ბატონთან, დასტური ვსთხოვე და მომცა, ვეჭედე და დავეც ფ(ა)ლავანი. და მაჩუქვა ეს ოთხთავი და ერთი წისქუვილი

[1] ორთულში ორი ეკლესიის არსებობაზე საუბრობს ექ. თაყაიშვილი, იხ. თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია,* გვ. 38-39. ანატოლი კალგინის ანაზომებისა (1907 წ) და გ. ებრალიძის ნახაზით შედგენილი, ორიდან ერთი ეკლესიის გეგმა იხ.თაყაიშვილი, *ქართული ხუროთმოძღვრების ალბომი,* ნახ. 23a, ორთულის ეკლესიის გეგმის განმარტებითი წარწერა იხ. *კატალოგი ძველი ქართული ხუროთმოძღვრების,* გვ. 12, № 99. ხელნაწერის გადაადგილებისათვის იხ. თანდართული რუკა.

[2] თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია,* გვ. 36.

სოფელს წინ, ლეღცორს ერთი ყანა. ესენი ბატონმ(ა)ნ მაჩუქვა უდავიდალაბოდ და ჩამიწერა ოთხთ[ა]ვში“ (სურ. 4).

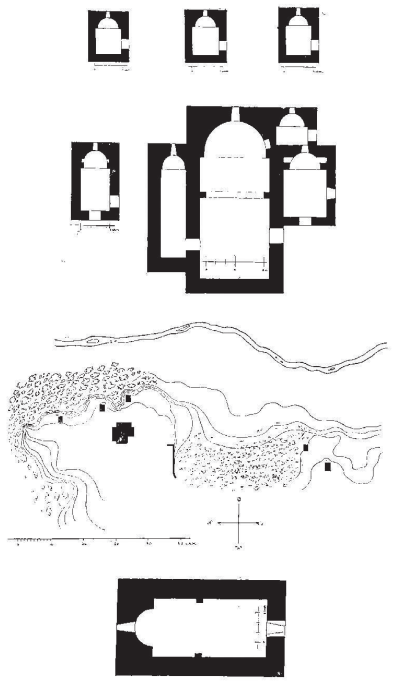
დარიჯან მღდვლის სიტყვებს ადასტურებს იქვე, მინაწერის ბოლოს ნუსხურით შერულებული წარწერა, რომელიც ჭიდაობაში გამარჯვებული ფალავანისათვის ნაწყალობევი მიწის ადგილმდებაროებას აზუსტებს:

„საბატონო *ჭალადამა წ[ყ]აროსთავს* ერთი ჭალა, საყდარს უკან“.

ვფიქრობთ, მინაწერი ბატონის – უზუნის ავტოგრაფს უნდა წარმოადგენდეს. „ბატონი უზუნი“ ხელნაწერის კიდევ ერთ, მხედრულად შესრულებულ მინაწერშიც გვხვდება, სადაც ის შეწყალებას შესთხოვს სახარებას მისი და მისი ოჯახის წევრებისათვის:

„სახარებისა მადლო, შეიწყალე სული *ბატონისა უზუნისა*, მისისა მეუღლისა *ბორა-ხათუნისა* ასულთა მათთა ესნათობისი (!), *ივლიტესი, როდამისი, შამანდუხტის* ვინა [...] შეუნდნეს ღმერთმან...“ 6v.[1]

ვფიქრობთ, ორივე მინაწერში მოხსენიებული უზუნი, სავარაუდოდ, უზუნისშვილების (გვიან პერიოდში უზნაძეების) წინაპარი უნდა იყოს.



სურ. 5
ლექსორის გეგმა

მინაწერში ყურადღებას იქცევს ასევე რამდენიმე ტოპონიმი: „აქრაიკი“, რომელიც დღევანდელ აკრიკს უნდა შეესაბამებოდეს და „ლეღცორი“. „ლეღცორი“, ჩვენი აზრით, ქართულ-სომხური კომპოზიტია (ლეღუ-ძორი-ლეღვთა-ხევი), მის შესატყვისად კი ექ. თაყაიშვილის მონოგრაფიაში ნახსენებია „ლექსორია“, რომელიც ექვთიმეს აღწერით მდიდარი იყო ჭალებით, აქვე იყო წყაროსთან ახლოს არსებული საყდარიც[2] (სურ. 5).

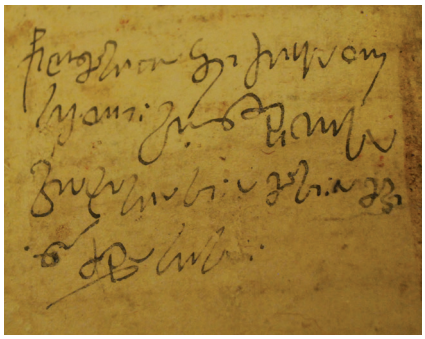
კალკოსის ოთხთავის გვერდებზე მეთექვსმეტე საუკუნიდან მეცხრამეტე საუკუნემდე კიდევ რამდენიმე ანდერძ-მინაწერი გვხვდება, სამწუხაროდ, არცერთი მათგანი ხელნაწერის ადგილსამყოფელის შესახებ არაფერს გვეუბნება,

[1] შდრ. თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია,* გვ.36.

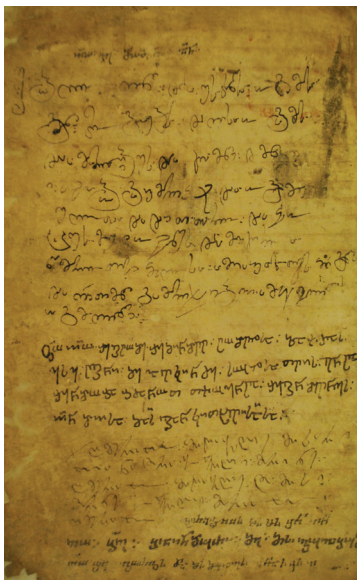
[2] „ლექსორში დიდი ლავრა ყოფილა გაშენებული მაღალ, კლდოვან ნაპირზე. დაბლა წყლის ნაპირზე ვიწრო, მაგრამ ღრმა ხეობაში ბაღებია გამართული“, იხ. თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია,* გვ. 46. ლექსორის ადგილის რუკა და ეკლესიის გეგმები იხ.თაყაიშვილი, *ქართული ხუროთმოძღვრების ალბომი,* ნახ. 30 a, b, c, d, e, f; ლექსორის განმარტებითი წარწერა იხ. *კატალოგი ძველი ქართული ხუროთმოძღვრების,* გვ. 13, № 106-107.

თუმცა ხელნაწერზე ჩატარებული ადრეული რესტავრაციის შესახებ საინტერესო ინფორმაციას გვაწვდიან.

მინაწერების მიხედვით კალკოსის ოთხთავი ადრევე დაშავებული და დაშლილი ყოფილა, ის რამდენჯერმე განუახლებიათ. ამას ადასტურებს როგორც ოთხთავზე დართული მინაწერები, ასევე, ხელნაწერის ვიზუალური მხარე – შეინიშნება ძველი განახლების კვალი. მაგ.: 1. მთელი რიგი ფურცლები (ფფ. 27, 28, 52, 56, 89, 90, 95, 97, 98, 130, 131, 138, 153, 154, 155, 169, 170) გამაგრებული იყო სხვა ქართული ხელნაწერის ფრაგმენტებით, რომლებზეც შემორჩენილია აკინძვისთვის განკუთვნილი V ფორმის ჭრილი, ასევე V ფორმის ჭრილი შეინიშნება თვითონ ხელნაწერის ყუაზეც. როგორც ჩანს, ყუა გამაგრდა მაშინ, როცა ოთხთავი ხელმეორედ აკინძეს (სარესტავრაციოდ გამოყენებული ქაღალდის ფრაგმენტები დაწებებული იყო ძველი აკინძვის ადგილებზე). სამწუხაროდ, აკინძვის, წიგნის ბლოკის ხის დაფაზე მიმაგრების მეთოდისა და კაპტალის ტიპის განსაზღვრა, მასალის არარსებობის გამო შეუძლებელია; 2. ხელნაწერში ჩართულია ქაღალდის ფურცლებზე აღდგენილი ტექსტი (ფფ.: 2, 3, 111, 112, 115, 122, 140, 144-146, 152, 153); 3. ტექსტის ზოგიერთი გამკრთალებული, გადასული ადგილები განახლებულია შავი მელნით.



სურ. 6
ამკინძავ ზაქარიას მინაწერი, 110v



სურ. 7
ამკინძავ ზაქარიას მინაწერი, 66v

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ოთხთავზე დართული მხედრულით შესრულებული მინაწერი, რომელშიც ხელნაწერის ამკინძველი ზაქარია მოიხსენიება. 1v-ზე დართულ ანდერძში ვკითხულობთ:

„ქ. სახელითა ღმრთისათა, მამისა, ძისა და სულისა წმინდისათა მე, *ზაქარია ამბა აბელისშვილმან ავკინძე* ესე ოთხთავი ჩ[ე] მისა დღეგრძელობისათვის“ 1v.

პალეოგრაფიულად მინაწერი XIV-XV სს. შეიძლება დავათარიღოთ. ზაქარიასვე ეკუთვნის 110v-ზე და 158v-ზე მხედრულით შესრულებული მინაწერები:

„ქ. ღმერთო შეიწყალე სული ცოდვილისა *ზაქარია ამის ამკინძავისისა*“ 110v (სურ.6)

„ამისა ამკინძავსა ზაქარიას შ(ეუნდო)ს ღ(მერთმა)ნ. ვინცა შენდობა ბძანოთ, თქუნცა შეგინდვას ღმერთმან დღესა მას განკითხვისასა“ 158v.

ამკინძველი ზაქრია, კიდევ ერთ, მოგვიანო XV-XVI სს. მხედრულნარევი ნუსხურით შესრულებულ მინაწერშიც გვხვდება:

„უ(ფალ)ო ღ(მერთ)ო, შეგცოდე, შემინდევ ცოდვილსა *ზაქ[ა]რ[ი]ას. ესე წიგნი მე ავკინძე,* სულ[ი]სათვის ვინცა შენდობა ბძანოთ, თქუენცა შეგ[ი]ნდვნეს ღ(მერთმა)ნ დღესა მას განკითხვისასა“ 66v[1] (სურ. 7).

ცნობილია, რომ ხელნაწერი დროთა განმავლობაში ზიანდება. დაზიანება შეიძლება გამოწვეული იყოს, როგორც განზრახი, ასევე, გაუფრთხილებელი ხმარებით ან არასათანადო პირობების ზეგავლენით, ამიტომ ხშირად აუცილებელი იყო დაშლილი, დაძველებული წიგნის აღდგენა-განახლება.

ქართულ ხელნაწერებში (X-XVIII სს.) დაცულია მრავალი ცნობა და ტერმინი, რომელიც დაშლილი, დაზიანებული კოდექსის ხელმეორედ შეკვრას შეეხება. ანდერძ-მინაწერების მიხედვით ორი სახის დაზიანება არსებობდა: ა) ტექსტის, ნაწერის დაზიანება; ბ) ხელნაწერის (კოდექსის) დაზიანება, როდესაც მისი მთლიანობა იყო დარღვეული. პირველს „დაშავება“, „დაშავებული“ ერქვა, მეორეს – „დაშლილობა“, „დაშლილი“. დაშავებული ნაწერის განახლებას „გაცხოველება“ ერქვა, ხოლო ხელნაწერის აღდგენას – „განახლება“, „გაახლება“, „ჩამატება“.[2] დაშლილი, დაზინებული კოდექსის აღდგენა-განახლებას „შემოსვა“, „შეკვრა“, „შეკაზმვა//კაზმვა“ ეწოდებოდა,[3] პირს, რომელიც ამ სამუშაოს ასრულებდა – „შემკაზმავი“, „შემკვრელი“; „განმაახლებელი“ – ერქვა, ისინი ერთდროულად რვეულების მკინძავიც და ხელნაწერის ყდაში ჩამსმელებიც იყვნენ;[4] ტერმინები „შეიკაზმვა“, „შეიკრა“, „შეიმოსა“, სინონიმებს წარმოადგენენ და კოდექსის აკინძვასთან ერთად ყდაში ჩასმასაც ნიშნავდა.[5]

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ: ა)კალკოსის სახარებაზე დართულ მინაწერებში მოხსენიებული ამკინძველი ზაქარია, დაზიანებული, დაშლილი ხელნაწერის ხელახლა შემკვრელი და განმაახლებელია; ბ) XIII საუკუნეში გადაწერილი სახარება XIV-XV სს. განუახლებიათ და ხელმეორედ აუკინძავთ; გ) კალკოსის სახარების ზაქარიასეულ მინაწერში დადასტურებული ტერმინი „მკინძავი/ამკინძველი“, ხელნაწერის შემადგენელი რვეულების აკინძვასთან ერთად, ყდაში ჩასმასაც უნდა გულისხმობდეს. ამ მინაწერით კალკოსის სახარებაში გვხვდება ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული მოხსენიება

---

[1] ოთხი მინაწერიდან ორი (1v , 66v) გამოქვეყნებული აქვს ექ. თაყაიშვილს, მინაწერებს იგი XIII- XIV სს. ათარიღებს, შდრ. თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია,* გვ. 36.

[2] ჯავახიშვილი, *თხზულებანი,* გვ. 85, 86.

[3] ტერმინი „კაზმვა“ სხვა მნიშვნელობითაც იხმარებოდა, იგი ხელნაწერის შემადგენელი რვეულების საწერად მომზადებას – ეტრატის ფურცლებად დაჭრას, დახაზვას (დაკანონვა) და რვეულებად დაკეცვას ნიშნავდა: გოგაშვილი, *ეტრატი,* გვ. 407-408.

[4] სურგულაძე, *პალეოგრაფიული ტერმინები,* გვ 131- 133.

[5] კარანაძე, *ქართული წიგნის ყდის ისტორია*, გვ. 38, 39.

(XIV-XV სს.) პალეოგრაფიული ტერმინისა „მკინძავი, ამკინძველი“, რაც ადასტურებს, რომ ეს ტერმინი სამწიგნობრო ისტორიაში საკმაოდ ადრე – XIV-XV საუკუნიდან შემოდის.

არანაკლებ საინტერესოა გვიანდელი, XVI, XVI-XVII სს. ანდერძ-მინაწერები, რომლებმაც განმაახლებელთა და დონატორთა სახელები შემოგვინახა:

ღანია: „ღანიასა შ(ეუნდვნე)ს ღ(მერთმა)ნ გ მ[ა]რჩ[ი]ლ[ი] ვ[ე]რცხლი მიმ[ი]ცემია…ოთხთავსათ(ჳ)ს გასაკეთებია ...“ (3v. ნუსხური, XVI ს.);

დილანას შვილი გიორგი: „ქ. ს[ა]ხელითა ღ(მრთ)ისათა ესე ოთხთვი მე, დილანას შვილმა გიორგი გავაკეთებინე ... “(146v. ნუსხური XVI-XVII სს.);

დოლიკას ცოლი ანა: „ამ ოთხთავზე ეს ოთხი ჯვარი მე, *დოლიკას ცოლმა ანამა* მოვაჭედინე (146 v. ნუსხური, XVI-XVII სს.);

იესე და *ზაქარია*: „იესეს და ზაქარიას შ(ეუ)ნ(დვნე)ს ღ(მერთმა)ნ შუა ესენი იყვნეს. ტერ ყაზარს შ(ეუ)ნ(დვნე)ს ღ(მერთმა)ნ. გაკეთდა ზედნადებს კე“ (146v).

მინაწერებიდან ვგებულობთ, რომ ხელნაწერი მოგვიანებით XVI საუკუნეშიც განუახლებიათ და ამისთვის ანდერძში მოხსენიებულ *ღანიას* სამი მარჩილი ვერცხლი გაუღია,[1] ხოლო XVI-XVII სს. მინაწერი გვამცნობს, რომ *დოლიკას ცოლს, ანას* ხელნაწერისთვის ოთხი ჯვარი მოუჭედინებია. ოთხი ერთნაირი ფორმის ჭედური ჯვარი დღესაც ამშვენებს ხელნაწერის ყდის ზედა ფრთას.

რესტავრატორ-დონატორთა ჯგუფს უნდა ეკუთვნოდეს *დავითისა* და *ნათანელის* მინაწერებიც, რომლებიც შესრულებულია ხელნაწერისაგან განსხვავებული ხელით აღდგენილ ფურცელზე:

„ქ(რისტ)ე ღ(მერთ)ო, შ(იწყალ)ე ნ(ა)თ(ა)ნელ და მისი მეუღლე ქეთაონ, ამ(ე)ნ, კ(ირილეი)ს(ო)ნ. ქ(რისტ)ე, შ(იწყალ)ე დ(ავი)თ და მეუღლე მისი, ამ(ე)ნ კ(ირილეი)ს(ო)ნ. ვინცა შენდობა ბძანოთ, თქ(უე)ნცა შეგინდოს ღ(მერთმა)ნ ამ(ე)ნ“ 122v.

მეცხრამეტე საუკუნეში ხელნაწერი ხელში ჩავარდნია რუსეთ-თურქეთის 1877-1878 წლების ომებში მონაწილე ქართველ ოფიცერს, რასაც შემდეგი მინაწერი ადასტურებს: მხედრული: „წავიკითხე ეს წერილი 13 იანვრის 1879 года начальник подполковник Ами[...]“129r. 1877-1878 წლების კამპანიის დროს რუსეთის იმპერიის ჯარებში ბევრი ქართველი მსახურობდა, მათ შორის მიხეილ ქაიხოსროს ძე ამირეჯიბიც, რომელიც 1877 წელს დანიშნეს ელისავეტიპოლის 156-ე პოლკის მეთაურად, იყო ერზერუმის აღების ერთ-ერთი მონაწილე, შე-

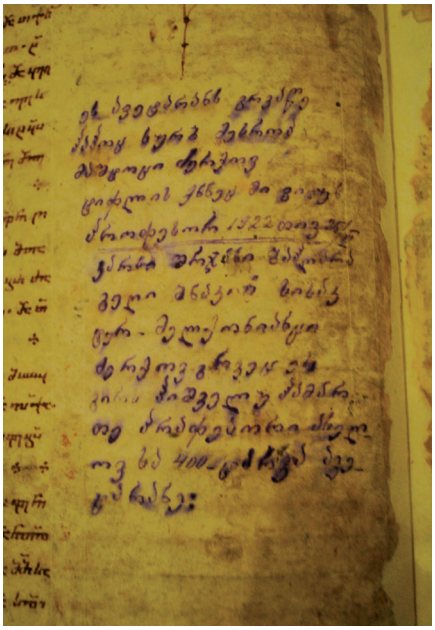
[1] „მარჩილი“ სულხან-საბა ორბელიანს განმარტებული აქვს როგორც სამი აბაზი, იხ. სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული,* გვ. 143; ივანე ჯავახიშვილის მიხედვით, „მარჩილი“ საქართველოში XVI საუკუნის პირველი ნახევრიდან ჩნდება და ვერცხლის ფულს ნიშნავდა, აღმოსავლეთ საქართველოში ის თორმეტი შაური, ანუ სამი აბაზი ყოფილა, თუმცა ივ. ჯავახიშვილი ნ. მარის დამოწმებით იმასაც აღნიშნავს, რომ – „მარჩილი იმერხეულ თქმაში შაურის მნიშვნელობით იხმარებოდა“. ჯავახიშვილი, *თხზულებანი,* გვ. 562-563.

საძლოა, კალკოსის სახარების რუსული მინაწერი მის ავტოგრაფს წარმოადგენდეს.[1]

კალკოსის სახარებას ერთვის საინტერესო სომხური მინაწერები. ერთი მათგანი 1889 წელს არის შესრულებული ვინმე მარუქიანის მიერ. როგორც ჩანს, სომეხ პილიგრიმს კალკოსში უნახავს ეს სახარება, წაკითხვაც უცდია და რომ არაფერი გამოუვიდა, ამგვარი მინაწერი დაუტოვებია:

Ռէև ասան վերծանելի է ՛ ինձ համար սակայն հայկական տառերի […] u. Մեսրովբայ գործ […] բավական գաղափարական նմանութուն է և ոչ ինչական Շ Ք Ա Մարուքեան 1889 26.6 – 115r.

„თუმცა ამბობენ, რომ გაშიფრულია, მაგრამ ჩემთვის სომხურ გრაფემებს [...] მაშტოცის შემოქმედებას, უფრო იდეოლოგიური მსგავსება აქვს და არა ფონეტიკური.“



სურ. 8
ყარსელი მელქოიანის მინაწერი, 38v.

ოთხთავმა შემოგვინახა რუსეთ-თურქეთის ომის პერიოდის რუსული მინაწერებიც: აქ გვაქვს მეოცე საუკუნის დასაწყისის 1911 წლის ორი რუსული მინაწერი და რაც კიდევ უფრო საინტერესოა, ქართული გრაფემებით შესრულებული სომხური ანდერძი, რომელიც ხელნაწერის ერთ-ერთ ბოლო მფლო-



სურ. 9
ხელნაწერის მოგზაურობის რუკა

[1] Список генералам по старшинству на 1886 г.

ბელს ეკუთვნის. კოლოფონი მოგვითხრობს თბილისში კალკოსის სახარების პირველი ჩამოტანის შესახებ:

„ეს სახარება დაწერილია სომეხთა წმიდა მესრობ-მაშტოცის ხელით. თბილისში გამოიკვლია ერთმა მცოდნე პროფესორმა 1922 წლის 24 ივნისს ყარსის მხარის სოფე. შაჰღარას მცხოვრები სისაკ ტერ-მელქოიანცის ხელით დაიწერა, მოსახსენებლად, პროფესრომა თქვა რომ ხელნაწერი 400 წლისაა“ 38v (სურ. 7).

როგორც ჩანს, მელქონიანცის ხელნაწერი გასაყიდად ყარსიდან თბილისში ჩამოუტანია, მაგრამ საბოლოოდ ხელნაწერი სომხეთის ტერიტორიაზე აღმოჩნდა და მისი შემდგომი ბედი, მეოცე საუკუნის ბოლომდე, ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში მის გადატანამდე, ცნობილი არ არის (სურ. 9).

ჩვენ მიერ განხილულ მონაცემებს თუ შევაჯერებთ, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ე.წ. კალკოსის სახარება, როგორც ამას მასზე დართული ანდერძი ადასტურებს, სოლომონისის წმ. ნიკოლოზის ეკლესიისთვის გადაუწერიათ XIII საუკუნეში. სახარებამ ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში განთავსებამდე საკმაოდ რთული და ამავდროულად საინტერესო გზა განვლო. ამას მოწმობს ხელნაწერზე დართული ანდერძ-მინაწერები, რომლებზე დაყრდნობითაც შეგვიძლია თვალი ვადევნოთ ხელნაწერის მოგზაურობის ისტორიას. მოგზაურობის ხაზი სქემატურად ასე შეიძლება გამოისახოს: სოლომონისი, ოკამი, ორთული, კალკოსი, ყარსი, სომხეთი, თბილისი (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი). კალკოსის სახარების მინაწერებში მოხსენიებული პირები და გეოგრაფიული ადგილები, ასევე პალეოგრაფიული ტერმინები ცხადყოფს, რომ ხელნაწერი აქტიურად გამოიყენებოდა და მას პრაქტიკული დანიშნულება ჰქონდა. პალეოგრაფიული ტერმინოლოგიის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული მოხსენიება (XIV-XV სს.) „მკინძავი, ამკინძველი“ ტერმინისა, რაც იმას ადასტურებს, რომ ეს ტერმინი სამწიგნობრო ისტორიაში საკმაოდ ადრე – XIV-XV საუკუნეებიდან შემოდის.

დამოწმებული ლიტერატურა

გოგაშვილი, *ეტრატი* = გოგაშვილი დ., ეტრატი – საწერი მასალა და მისი დამზადების წესი, *მრავალთავი*, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, ტომი XX, თბილისი, 2003, გვ. 407-408.

თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია* = თაყაიშვილი ექ., *არქეოლოგიური ექსპედიცია კოლა-ოლთისში და ჩანგლში 1907 წელს,* პარიზი, 1938.

თაყაიშვილი, *ქართული ხუროთმოძღვრების ალბომი = ქართული ხუროთმოძღვრების ალბომი,* შედგენილი ექ. თაყაიშვილის მიერ, ნახაზები შესრულებულია ხუროთმოძღვართა და მხატვართა ებრალიძისა, კალაშნიკოვისა, კალგინისა, კერნისა, რიაბოვისა და სევეროვის მიერ, თბილისის უნივერსიტეტის გამოცემა, 1929.

კარანაძე, *ქართული წიგნის ყდის ისტორია* = მ. კარანაძე, *ქართული წიგნის ყდის ისტორია,* თბილისი, 2002.

კატალოგი ძველი ქართული ხუროთმოძღვრების = *კატალოგი ძველი ქართული ხუროთმოძღვრების გამოფენისა,* ტფილისი, 1920.

კლდიაშვილი, *სოლომონისის...* = კლდიაშვილი დ., სოლომონისის (კალმახის ლოკალიზაციისათვის), *ანალები,* საიუბილეო კრებული მიძღვნილი დ. მუსხელიშვილის 80 წლის იუბილესადმი, თბილისი, 2008, გვ. 249-278.

სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული* = ორბელიანი ს. ს, *ლექსიკონი ქართული,* ტომი I, თბილისი, 1991.

სურგულაძე, *პალეოგრაფიული ტერმინები* = სურგულაძე მ., *ძველი ქართული პალეოგრაფიული ტერმინები,* თბილისი, 1978.

ჯავახიშვილი, *თხზულებანი* = ივ. ჯავახიშვილი, *თხზულებანი თორმეტ ტომად,* ტომი IX, თბილისი, 1996.

Список генералав по старшинству на 1886 г. СПб., 1886

Darejan Gogashvili
Georgian National Museum
Dali Chitunashvili
Korneli Kekelidze Georgian National Centre of Manuscripts

THE KALKOSI GOSPEL

Summary

In 1907 Georgian scholar Ekvtime Takaishvili was in a scientific expedition in Kola-Oltisi (historical part of Georgia, nowadays Turkey). The travel reports he published in the monograph “Archeological expedition in Kola-Oltisi and the village of Changli in 1907” in Paris in 1938. Among with other relics in his monograph Takaishvili describes the Georgian Gospel preserved in the village of Kalkosi, which in his words “was equally respected by Armenian and Greek population of the village”. The scholar dates the manuscript to the 13th-14th centuries and provides its basic data.

In 1996, the Kalkosi Gospel was purchased with the assistance of the presidential foundation and transferred to the K. Kekelidze National Centre of Manuscripts. Currently this manuscript is still kept at NCM (Q-1602) and is available for the scholarly study.

The manuscript contains numerous inscriptions, the great part of them belongs to the late period, unfortunately the Gospel was in a very bad condition (damaged, decomposed and needed restoration) with missing pages. We do not know neither about the place of its copying, nor the time or the copyist. The manuscript has only a colophon which is common characteristic of the Gospels of George the Hagiorite's redactions and it has also one extended inscription, which attests that once the manuscript belonged to the church of St. Nicholas (Solomonisi,the Kalmakhi fortress).

Later inscriptions, of which a great part belong to 15th-17th centuries, show the history of the manuscript and its relocation in different times and different historical situations. The colophons describe how manuscript transfers from Solomonisi to the village of Okami (St. Jacobs church), from Okami to Ortuli and finally to Kalkosi.

We would like to put special emphasis on the inscription done by the priest Darjan who narrates an interesting story in the colophon how he got the Gospel and some part of the land as a gift from the lord of Uzuni after fighting and winning in a wrestling competition.

The manuscript has Russian and Georgian inscriptions from the period of Russo-Turkish war in 19th century and has also a very interesting Armenian inscription made in 1920 and written with Georgian graphemes which recounts that at that year the Manuscript was brought to Tbilisi to be sold by an Armenian from Kars and was shown it to an unknown Georgian scholar who dated the Gospel by 15th century.

As we already mentioned, by the time of its appearance at the NCM the Kalkosi Gospel had been quite damaged and needed some restoration and conservation works. The inscriptions show that the renewal of the damaged, dicomposed manuscript (mostly restoration of book-binding) occurred earlier too by different persons. Here we find one of the earliest (14th -15th centuries) mentioning of paleographic terms "mkindzavi, amkindzveli" which confirms that this term in Georgian book history was introduced rather early. It is interesting to note that the names of the restorers of later period of the manuscript are kept in other inscriptions.

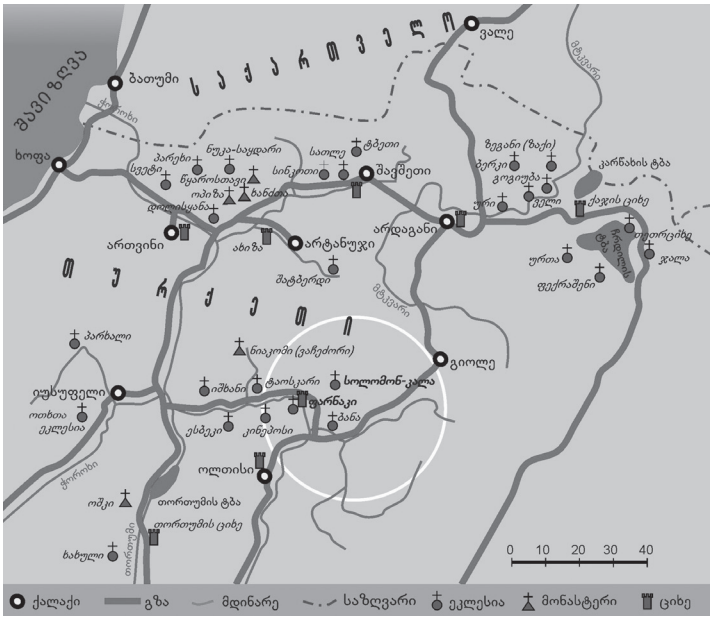
ზაზა სხირტლაძე
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
გიორგი ბაგრატიონი
არქიტექტორი, დამოუკიდებელი მკვლევარი

ფარნაკის ციხის ეკლესია

1907 წელს, საქართველოს სამხრეთ ისტორიულ პროვინციებში მოწყობილი ექსპედიციის დროს, ექვთიმე თაყაიშვილმა ყურადღება მიაქცია ოლთისში, ბანას წყალისა და ოლთისის წყალის შესართავიდან ჩრდილოეთით, რამდენიმე კილომეტრის დაშორებით მდებარე ორ ციხეს, რომელთა შესახებაც აღნიშნავდა:

> *„ფარნაკი მდებარეობს ოლთისის წყლის ორთავე ნაპირზე, იქ, სადაც ბანას წყალი ერთვის ოლთისის წყალს; ამის მახლობლად მარილის სამრეწველოა და სოფელი ავჭალა; აქ ორივე ფრიად მაღალ კლდოვან ნაპირზე ოლთისის წყალისა თითო ციხეა გაშენებული. პირველი მოთავსებულია მარცხენა ნაპირზე ვიწროდ წაგრძელებულ კლდოვან გორაკზე, რომელიც ირგვლივ მოზღუდულია მაღალი ქვითკირის კედლებით და შეადგენს ერთს მაგარ ციხეს. დასავლეთის ნაწილში ციხისა აშენებულია საკმაოდ დაცული გუმბათიანი პატარა ეკლესია, რომელიც შეძერწილია ტლანქად ნათალი წითლის ქვებით; გუმბათი დამყარებულია აღმოსავლეთით აფსიდის კამარაზე, ხოლო დასავლეთით სართავი კამარის ქუსლებზე. საკვირველი ესაა, რომ გუმბათს გადამავალი აფრები სრულიად არა აქვს. გუმბათი ეხლა სანახევროდ ჩამოქცეულია. ეკლესიას შესავალი აქვს დასავლეთით და სამხრეთით; ფანჯრები თითო ყოველის მხრით. გუმბათში ოთხი მრგვალი სარკმელი ყოფილა; გუმბათი ოთხწახნაგოვანია, დაბალი. ეკლესიის დასავლეთით პატარა სწორი ეზოა...*
>
> *ამ პირველი ციხის პირდაპირ, მარჯვენა ნაპირზე ოლთისის წყლისა, უფრო მაღალი კლდოვანი მთა არის გამაგრებული ზღუდეებით, კოშკებით და სხვა შენობებით. ასე რომ სიმაგრე რამოდენიმე სართულიანია; ნაშთები სახლებისა, ეკლესიებისა და აბანოებისა იპოვებიან როგორც კლდის ძირში, ისე ზემო სართულებშიც... ამ სიმაგრიდან, როგორც ადგილობრივი მცხოვრებნი ამბობენ, მიდის გვირაბი ოლთისის წყალთან.“*[1]

[1] ექსპედიციის მასალები მხოლოდ ორი ათეული წლის შემდეგ გამოქვეყნდა: თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია*, გვ. 52-53.



სურ. 1 ტაო-კლარჯეთის რუკა



სურ. 2 ოლთისის წყალისა და ბანას წყალის შესართავი

ფარნაკი ორი მდინარის შესაყართან მდებარე სოფელ ირიაჯაყის ძველი სახელია. მის ახლოს, ამ ტოპონიმთან დაკავშირებული ორი ციხე ოლთისისკენ მიმავალის ყურადღებას წარმტაც ლანდშაფტთან ერთად მყისიერად იპყრობს და დიდხანს რჩება თვალთახედვის არეში (სურ. 1, 2).

ორ ციხეთაგან პირველი, თანამედროვე სახელით *ოღლან კალესი* („ბიჭების ციხე“), შუა ველზეა წამომართული. დაბალი (დაახლოებით ათი-თხუთმეტი მეტრი სიმაღლის) ბორცვის თავს შემოყოლებული კედლები და მასზე ამართული ეკლესიის ნანგრევები შორიდანვე ჩნდება – აქედან იგი ბევრად უფრო მონუმენტური და ხილვადია (სურ. 3).

რამდენიმე ასეული მეტრის მოშორებით, სამხრეთ-დასავლეთით მდებარე მეორე ციხე, თანამედროვე სახელით *კიზ კალესი* („გოგონების ციხე“), განსაკუთრებით შთამბეჭდავია – მაღალ კლდეს შეფენილი კედლებით, იარუსებად განლაგებული ბაქნებით, იგი ზღაპრული ციხე-სიმაგრის ასოციაციას იწვევს (სურ. 4). ხედი ისტორიული ტაო-კლარჯეთის ულამაზეს ხედებს შეჩვეული თვალისთვისაც კი გამორჩეულია. ციხეში, სხვადასხვა დანიშნულების ნაგებობებათა ნაშთებთან ერთად, შემორჩა ნაწილობრივ კლდეში შეჭრილი მომცრო სამლოცველო, აბანო, სასახლე და სხვა დანიშნულების სათავსები, აგრეთვე მდინარესთან დამაკავშირებელი გვირაბი, რომელიც ციხის გალავნის კედლების სისქეშია შექმნილი (მისი ნაშთები ამჟამად ალაგ-ალაგ კიდევ არის დარჩენილი).

ციხეებს შორის, წარმტაც ჭალაში, სავარგულებია (სურ. 5). ჩანს ტერასების კვალი – სრულიად ბუნებრივი და ტრადიციული ქვეყნის ამ ისტორიული კუთხისათვის; ამასთანავე, ეს ტერასები ერთ დროს აქ არსებული ვრცელი მეურნეობის ნაშთი უნდა იყოს.

ოლთისის ცენტრალურ ნაწილში აგებული ეს ორი ციხე თავის დროზე ერთიანად აკონტროლებდა ვრცელ არეალს – როგორც ჩანს, სწორედ მათ შორის გადიოდა გზა, რომელიც ოლთისის წყალს მიუყვებოდა და თორთომ-ბასიანის რეგიონს ტაოსთან, უფრო ჩრდილოეთით კი კლარჯეთთან აკავშირებდა. ამასთანავე, ფარნაკის სამხრეთ-აღმოსავლეთით, სულ რამდენიმე კილომეტრის დაშორებით მდებარე ბანას ტაძარი – ქვეყნის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი საეპისკოპოსო კათედრა და მისი შემოგარენი ასწლეულების განმავლობაში ტაო-კლარჯეთისა და სამცხის საათაბაგოს მმართველთა რეზიდენციასაც წარმოადგენდა.[1]

[1] ფარნაკის შესახებ მონაცემები მოიპოვება ოსმალეთის მპყრობელობის პერიოდის წყაროებშიც (შდრ., თუნდაც, ჯიქია, *გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი*, I: 406, 360; II: 398, 352; III: 368).



სურ. 3 ფარნაკის ქვედა ციხე. საერთო ხედი ჩრდილოეთიდან



სურ. 4 ფარნაკის ზედა ციხე. საერთო ხედი ჩრდილო-აღმოსავლეთიდან



სურ. 5 ოლთისის წყლის ხეობა ფარნაკთან. საერთო ხედი

ფარნაკი ჯაყელთა მფლობელობაში იყო XIV-XV საუკუნეებშიც. სხვა მონაცემებთან ერთად, შესაძლოა, ამაზე მის ახლოს მდებარე სოფლის სახელი – *ირიაჯაყი* მეტყველებდეს.[1]

ექვთიმე თაყაიშვილის ექსპედიციიდან გასული ათწლეულების განმავლობაში ფარნაკის ციხეების, აგრეთვე ქვედა ციხის ეკლესიის შესახებ რამდენჯერმე დაიწერა. ფარნაკთან ცალნავიანი გუმბათიანი ეკლესიის არსებობაზე ადრევე მიუთითებდა ი. ზდანევიჩი,[2] თუმცა ტაძრის აღწერა ბევრად უფრო გვიან შესრულდა – ნ. და გ. გუჩოვების პუბლიკაციაში მოტანილია ეკლესიის გეგმა და მისი მოკლე აღწერა.[3] ტაძრის შესახებ მოკლედ მსჯელობს ვ. ბერიძე.[4] რამდენადმე უფრო დაწვრილებითია ორივე ციხისა და მათი ნაგებობების რ. ედვარდსისეული დახასიათებები.[5] მონაცემები ფარნაკის თაობაზე ჩართულია

[1] სოფელი ამგვარი სახელით არის მალათიის ილშიც. გამორიცხული არაა, რომ ეს ტოპონიმი გარკვეულ დროს ტაოდან გადასახლებულთა მიერ იქნა გადატანილი. საგულისხმოა, ისიც, რომ ფარნაკთან დაკავშირებით ექვთიმე თაყაიშვილი ასახელებს ქართული წარმომავლობის ორ ტოპონიმს: სოფელ ავჭალას და ეგრი ქილისეს, სადაც ერთ დროს არსებული ეკლესიიდან იმხანად მხოლოდ აფსიდის კვალიღა იყო შემორჩენილი (თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია*, გვ. 52-53.

[2] Zdanevich, *L'Itinéraire géorgien de Ruy Gonzales de Clavijo*, p. 253.

[3] Gutschow, *Kirchen in Tao-Klarjethien*, p. 243-247. ნიშნეულია, რომ ეკლესიას *ფერნაკის* (და არა *ფარნაკის*) *სახელით* (Pernak Kilise) მხოლოდ ეს ავტორები მოიხსენიებენ.

[4] Беридзе, *Архитектура Тао-Кларджети*, с. 81.

[5] Edwards, *Medieval Architecture in the Oltu-Penek Valley,* p. 33-34, სურ. 65-71.

ჟ.-მ. ტიერის ნარკვევში.[1] იგივე ითქმის ბ. ბაუმგარტნერის ნარკვევზეც, რომელშიც ეკლესია მოკლედაა მიმოხილული.[2] ეკლესიის არქიტექტურული სახე, თაყვაიშვილის ექსპედიციის მასალების მიხედვით, განხილულია ნ. გენგიურის სტატიასა და წიგნში.[3]

2005 წლის სექტემბერში საქართველოს საპატრიარქოს საეკლესიო ხელოვნების კვლევის ცენტრის მიერ მოწყობილი ექსპედიციის დროს ფარნაკის ციხე და მისი ეკლესია შესწავლილ იქნა. აიზომა და დეტალურად აღიწერა როგორც ციხის, ისე ეკლესიის ნანგრევები; განხორციელდა ძეგლის შეძლებისდაგვარად სრული ფოტოფიქსაცია.

* * *

ფარნაკის ციხის მასიური, დაახლოებით ოთხი მეტრის სიმაღლის კედლები, რომლებშიც ალაგ-ალაგ ნახევარწრიული გოდოლებია განთავსებული, გარს შემოსდევს ველზე წამომართული, არც თუ მაღალი ბორცვის მთელ პერიმეტრს (სურ. 6). აღმოსავლეთით, რამდენადმე უფრო შემაღლებულ, ამასთან, ვიწრო ადგილას განთავსებული იყო ციტადელი, ბორცვის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ნაწილში კი რაღაც მასიური ნაგებობის კედლებიღაა დარჩენილი – სავარაუდოდ, ეს დარბაზის – ადგილობრივ მკვიდრთა რეზიდენციის ნაშთი უნდა იყოს.

ციტადელის აღმოსავლეთ ნაწილთან შემორჩა კოშკის ძირი; მისი აგებისას გამოყენებული წყობის განსხვავებული ხასიათი იმაზე მეტყველებს, რომ იგი შეიძლება ციხის სხვა ნაწილებზე უფრო ადრეული ხანისაც იყოს.

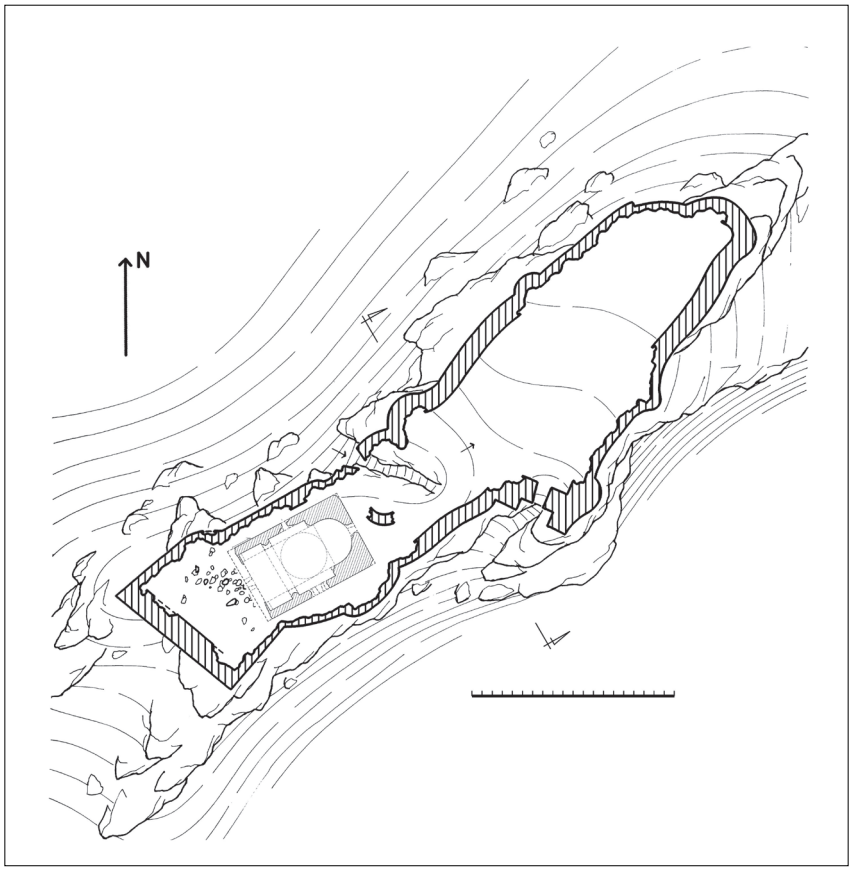
ბორცვის სამხრეთ ფერდზე, მის შუა მონაკვეთზე, ციხის კედლის მასიურ სწორკუთხა ნაშვერზე რ. ედვარდს დადასტურებული აქვს კარიბჭის ნაშთი. მისი კვალი ამჟამადაც ჩანს (სურ. 7, 8).

ეკლესია ციხის დასავლეთ ნაწილში მდებარეობს. ნაგებია თანაბარზომიერი, უხეშად დაკუთხვილი და მოსწორებულპირიანი, წითელი და თეთრი ფერის, ვულკანური ტუფის კვადრებით. მის გარესახეს გარკვეულწილად უჩვეულო იერს ანიჭებს ის გარემოება, რომ კედლების ქვედა ნაწილი თეთრი ფერის ქვითაა ნაწყობი, ზემოთა კი წითლით (ალაგ-ალაგ ერევა ლეგა დიაბაზიც). ჩრდილოეთი კედლის დასავლეთ კუთხეში ჩანს, რომ ცოკოლი და კედლის ქვედა ნაწილი წითელი ფერის კარგად ნათალი ქვის მსხვილი კვადრებითაა ამოყვანილი (ორი რიგი). ამას მოსდევს თეთრი ფერის ქვით გულმოდგინედ ნაწყობი შვიდი რიგი, ხოლო შემდგომ – კვლავ წითელი ფერის, ამჯერად უფრო უხეშად ნათალი, კვადრებით შექმნილი წყობა (სურ. 9). ეკლესიის ინტერიერში თეთრი ქვის წყობა უფრო მაღალია და ათ რიგს მოიცავს. ეს ორი ფერი სრუ-

[1] Thierry, *Topographie et état actuel,* p. 136.

[2] Baumgartner, *Studien zur historischen Geographie von Tao-Klarjeti*, p. 604-606.

[3] გენგიური, *ფარნაკის ეკლესია,* გვ. 31-40; გენგიური, *კუპელჰალე*, გვ. 25-27.



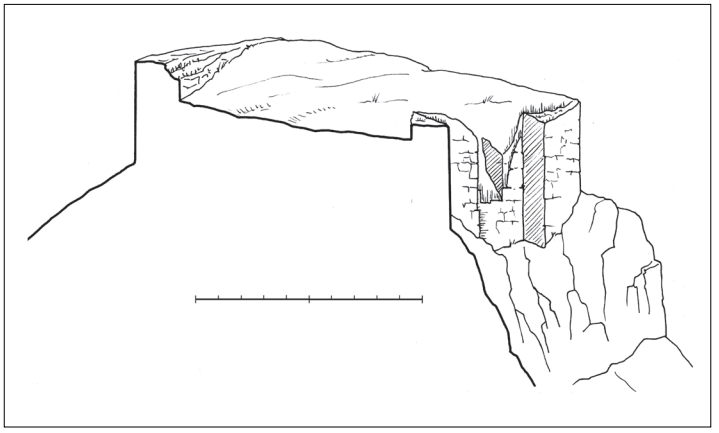
სურ. 6 ფარნაკის ქვედა ციხე. გეგმა.
გ. ბაგრატიონის ანაზომი

ლიად მკაფიოდ თარაზულადაა გაყოფილი, თუმცა არაფერი მიუთითებს იმაზე, რომ ეს სხვადასხვა დროის სამშენებლო ფენებია. წყობათაშორისი არეები საგრძნობლადაა გადალესილი ისე, რომ ბათქაში თავად ქვებზეც გადადის. წყობათაშორის ბათქაშს ასწლეულთა მანძილზე, ნალექებისაგან ჩამორეცხილი ქვის ზედაპირის გამო მრავალგან წითელი ფერი მიუღია.

ეკლესიის დეტალური ანაზომის საფუძველზე შესრულებული გრაფიკული რეკონსტრუქცია ცხადყოფს, რომ იგი შედარებით დამჯდარი პროპორციებისა უნდა ყოფილიყო (სურ. 15, 16). ამასთანავე, შორი მანძილიდან შთაბეჭდილება განსხვავებული, რამდენადმე საპირისპიროც კია – მასშტაბურობისა და აზიდულობის განცდას აძლიერებს თავად ნაგებობის მდებარეობაც – გაშლილ ველზე მდებარე ვიწრო ბაქანზე აღმართული ტაძარი ამგვარი სახით განსაკუთრებით აღმოსავლეთიდან და დასავლეთიდან აღიქმება (შდრ. სურ. 9).



სურ. 7 ფარნაკის ციხის კარიბჭე. ხედი სამხრეთ-დასავლეთიდან



სურ. 8 ფარნაკის ციხის კარიბჭე. გ. ბაგრატიონის ანაზომი



სურ. 9 ფარნაკის ციხის ეკლესია. ჩრდილოეთი ფასადი



სურ. 10 ფარნაკის ციხის ეკლესია. აღმოსავლეთი ფასადი

იგივე ითქმის ნაგებობის ზომების თაობაზეც – შორიდან იგი საკმაოდ მასშტაბური, დიდი ზომისა ჩანს, ახლოს მისვლისას კი შთაბეჭდილება იცვლება, რადგან ეკლესია შედარებით მცირე ზომებისაა (დაახლოებით – 12×8 მ.).

ეკლესია ე.წ. გუმბათიანი დარბაზის („კუპელჰალეს“) ტიპისაა – მისი გუმბათი აღმოსავლეთით საკურთხევლის კუთხეებს, დასავლეთით კი შვერილ ნახევარსვეტებს – პილონებს – ეყრდნობოდა (სურ. 14). ექვთიმე თაყაიშვილისეული აღწერიდან ჩანს, რომ ტაძრის გუმბათი დაბალი იყო, აფრების გარეშე ეყრდნობოდა ტაძრის კორპუსს, ჰქონდა ოთხკუთხა ფორმა და ოთხი წრიული სარკმლით ნათდებოდა.[1] გასული ათწლეულების განმავლობაში გუმბათი მთლიანად ჩამოიქცა. ჩამოქცეულია ტაძრის კორპუსის კედლების ზედა მონაკვეთებიც (სურ. 11, 12).

ნაგებობის კუთხეები, ისევე როგორც კონსტრუქციული ნაწილები (პილასტრები, ღიობთა პირები), ნათალი ქვით იყო ამოყვანილი. ეს ქვები ფაქტობრივად მთლიანად ჩამოუღიათ და გაუზიდავთ. ერთადერთი საპირე ქვა შემორჩა აღმოსავლეთ სარკმელს გარედან, სამხრეთ წახნაგზე – აქ სარკმლის კამარა ჩანს.[2] საპირე ქვა – წითელი ფერის ვულკანური ტუფის კვადრი – შემორჩა ჩრდილოეთ კედელში გაჭრილ სარკმელსაც.

ეკლესიას შესასვლელები სამხრეთიდან და დასავლეთიდან უნდა ჰქონოდა. სამხრეთი კარის არსებობა, ამ ადგილზე მოზრდილი, ზედა ნაწილში თაღოვანი მოხაზულობის ღიობის არსებობის გამო, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. ამასთანავე, სამხრეთი კედლის წინ მდებარე ბაქანი დასავლეთისკენ იმდენად ვიწროვდება, რომ ციხის დასავლეთ ნაწილში თავისუფლად გასვლაც კი ჭირს. ეს უნდა ყოფილიყო ერთ-ერთი (თუმცა არა ერთადერთი) წინაპირობა იმისა, რომ, სავარაუდოდ, კარის ღიობი უნდა ყოფილიყო დასავლეთ კედელშიც, საიდანაც ეკლესიის შიდა სივრციდან ციხის დასავლეთ ნაწილში მდებარე ვიწრო, სამხრეთიდან ჩრდილოეთით ორიენტირებულ, წაგრძელებულ, სწორკუთხა ბაქანზე შეიძლებოდა მოხვედრა. ამასთანავე, კარის არსებობაზე დასავლეთი კედლის ცენტრში შემორჩენილი საფუძვლის სიხალვათეც მეტყველებს. დასავლეთი კარი – სავარაუდოდ, ერთადერთი ღიობი ტაძრის დასავლეთ კედელში – ყველაზე მკაფიო ლაქად და, შესაბამისად, ხუროთმოძღვრულ აქცენტად წარმოჩნდებოდა როგორც უახლოესი შემოგარენიდან, ისე ოლთისიდან მომავალი გზიდანაც.

ეკლესიას ნახევარწრიული, ფართო, არც თუ ღრმა, გაშლილი საკურთხეველი აქვს (სურ. 11, 14). მისი კონქი ნაწილობრივაა შემორჩენილი. აფსიდის ჩრდილოეთ კუთხეში შემორჩა სატრიუმფო თაღის საბჯენი კაპიტელის ნაშთი

[1] იხ. ზემოთ, გვ. 521.

[2] საკურთხევლის სარკმლის ძირი შიდა მხრიდან თითქმის თარაზულია, ამასთან, მსხვილფრაქციიანი ბათქაშით გადალესილი.



სურ. 11 ეკლესიის ინტერიერი. ხედი დასავლეთიდან



სურ. 12 ეკლესიის ინტერიერი, ჩრდილოეთი კედელი

– ეს, თავის მხრივ, შესაძლებელს ხდის განისაზღვროს აღმოსავლეთი და დასავლეთი მკლავების სიმაღლეები.

ეკლესიის ინტერიერში დარბაზის გვერდითა კედლები თაღებით ორ არათანაბარ ნაწილადაა დაყოფილი. დასავლეთი მონაკვეთი ტაო-კლარჯულ არქიტექტურულ „ნორმებთან“ შედარებითაც კი ბევრად მოკლეა. როგორც ჩანს, სიგრძეში მის რამდენადმე უფრო გაზრდას ორი გარემოება აბრკოლებდა: პირველყოვლისა, ასეთ შემთხვევაში – ბორცვის ზედა ნაწილის ისედაც მცირე ფართობის პირობებში – ციხის დასავლეთ კიდეზე ბევრად ნაკლები ფართი რჩებოდა; მეორე მხრივ, კორპუსის დასავლეთი ნაწილის კიდევ უფრო დაგრძელება საგრძნობლად შეცვლიდა ნაგებობის საერთო მხატვრულ იერსახეს როგორც სამხრეთიდან და ჩრდილოეთიდან, ისე, განსაკუთრებით, დასავლეთიდან – ტაძრის ისედაც საკმაოდ დაბალი გუმბათი ციხის დასავლეთით, ვრცელ არეალზე გაშლილი დაბლობიდან ნაკლებად აღსაქმელი გახდებოდა. ეს მით უფრო ითქმის კომპლექსის ახლო შემოგარენის თაობაზე, სადაც მზერის კუთხე, კლდოვანი ბორცვის გამო, ქვემოდან ზევით საგრძნობი რაკურსით იყო მიმართული.

ტაძრის ჩრდილოეთი კედლის ცენტრალურ ღერძზე, საკმაოდ მაღლა, მცირე ზომის სარკმელია გაჭრილი (სურ. 12). ინტერიერში იგი არაფრით გამოირჩევა, მეტიც – ნაკლებად აღიქმება კიდეც, ფასადზე კი მისი მდებარეობა ოდნავ სცილდება თეთრი ქვით ნაწყობ რიგებს და, ამდენად, ფართო ფერადოვან ზოლებთან ერთად, ჩრდილოეთი კედლის სიბრტყეზე არსებულ ერთადერთ არქიტექტურულ აქცენტად წარმოჩნდება. როგორც ჩრდილოეთი კედლის, ისე საკურთხევლის სარკმლებს საპირე ქვები თითქმის აღარ შემორჩა; მიუხედავად ამისა, აშკარაა, რომ ტაო-კლარჯული საეკლესიო ხუროთმოძღვრებისათვის ნიშანდობლივი, რელიეფურწარბიანი თავსართები აქ არ უნდა გამოეყენებინათ – სავარაუდოა, რომ ტაძრის გარესახის ერთ-ერთ მხატვრულ მახასიათებლად მისი ფასადების სისადავე, ნაკლებ დანაწევრებული კედლის ზედაპირი და მათი შედარებით შორიდან აღქმა იყო ჩაფიქრებული.

მართალია, ნაგებობის დასავლეთი კედელი მთლიანადაა გადაქცეული, მაგრამ ეკლესიის შემორჩენილი კედლების ღიობების გათვალისწინებით, ამ კედლის ცენტრშიც, კარის თავზე, ჩრდილოეთ კედლის მსგავსი სარკმლის არსებობა სადავო არ უნდა იყოს.[1]

უჩვეულოდაა გადაწყვეტილი დასავლეთი კედელი – კედლის ცრუ თაღი, რომელიც გადაუყვება ჩრდილოეთ (ალბათ, სამხრეთ) კედელს, პირდაპირ, პილასტრის ან კრონშტეინის გარეშე ებჯინება დასავლეთ კედელს.

ეკლესიის ინტერიერი ერთიანად ყოფილა შელესილი. ბათქაშის ცალკეული ფრაგმენტები მრავალგან შემორჩა. ესაა თეთრი ფერის, კალციტის კრის-

[1] ამის თაობაზე ექვთიმე თაყაიშვილიც მიუთითებს. იხ. მისი – *არქეოლოგიური ექსპედიცია*, გვ. 53.

ტალების შემცველი ბათქაში, რომლის სისქე წყობის ხასიათის შესაბამისად იცვლება.

რ. ედვარდსის აზრით, ეკლესიას დასავლეთიდან შეიძლებოდა ჰქონოდა ატრიუმი ან ნართექსი, რომლის არსებობაც მხოლოდ გათხრების შედეგად გახდება ნათელი.[1] ძნელი არ არის ამგვარი ვარაუდის უსაფუძვლობაში დარწმუნება არა მარტო ადგილზე, არამედ კომპლექსის საერთო გეგმის მიხედვითაც – ეკლესიის დასავლეთით რაიმე დამატებითი მოცულობის არსებობას თავისთავად გამორიცხავს ის მცირე არე, რომელიც ბორცვის ამ მონაკვეთზეა დარჩენილი.

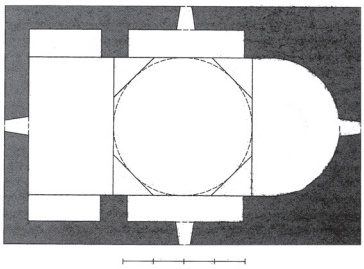
* * *

ფარნაკის ციხე და მისი ეკლესია XX საუკუნის დასაწყისისათვის შედარებით უკეთ იყო შემორჩენილი. იმხანად, ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ მოწყობილ ექსპედიციაში, მასთან ერთად იმყოფებოდა ანატოლი კალგინი, რომელმაც აზომა ფარნაკის ეკლესიის გეგმა. შემდგომში, როგორც ეს ხშირად ხდებოდა ხოლმე, მისი ანაზომის მიხედვით გეგმა ინჟინერ ებრალიძეს გამოუხაზავს (სურ. 13).[2] ებრალიძისავე შესრულებული უნდა იყოს სოლომონისის ეკლესიის ნახაზებიც, სადაც, იმხანადვე გადაღებულ ფოტოებთან შეჯერებისას, მრავალი უზუსტობა იჩენს თავს (შდრ. სურ. 17). აშკარაა, რომ ექსპედიციის მუშაობის პროცესში ადგილზე მხოლოდ რამდენიმე ძირითადი ზომის აღება ხდებოდა, რის შემდეგაც, რიგ შემთხვევებში, იმ დროისათვის ცნობილ მაგალითებს ითვალისწინებდნენ და, ამის გამო, ხშირად მრავალ უზუსტობასაც უშვებდნენ.

როგორც ჩანს, იგივე განმეორდა ფარნაკის ციხის ეკლესიის შემთხვევაშიც – უზუსტობები, რომლებიც ძეგლის აზომვისას (და, შესაბამისად, მისი გეგმის გამოხაზვისას) იქნა დაშვებული, რეალურად იყო მიჩნეული. დამატებითი ინფორმაციის უქონლობის გამო, მომდევნო ათწლეულების განმავლობაში, მკვლევრები მათ ხელთ არსებულ მონაცემებს ემყარებოდნენ; ამ მონაცემთა მიხედვით განისაზღვრებოდა ფარნაკის ეკლესიის აგების სავარაუდო პერიოდიც. ნიშნეულია, რომ ეს პერიოდი საკმაოდ ვრცელია – სახელდება როგორც VII საუკუნე,[3] ისე VIII-IX საუკუნეები,[4] ან X საუკუნე.[5] არსებობს სხვა მოსაზრებაც – ბრუნო ბაუმგარტნერის დაკვირვებით, ტაძრის სამშენებლო-ხუროთმოძღვრული თავისებურებები, სახელდობრ, სხვადასხვა ქვის გამოყენება, შედარებით მოგვიანო ხანაზე, შუა საუკუნეების მიწურულზე უნდა მიუთითებდეს.[6] თუ რა ქრონოლოგიური მონაკვეთი იგულისხმება შუა

[1] Edwards, *Medieval Architecture in the Oltu-Penek Valley,* p. 34.
[2] იქვე.
[3] ახვლედიანი, *წინასწარი მონაცემები,* გვ. 65-66.
[4] გენგიური, *ფარნაკის ეკლესია,* გვ. 36; მისივე, *კუპელჰალე*, გვ. 27.
[5] Беридзе, *Архитектура Тао-Кларджети*, с. 81.
[6] Baumgartner, *Studien zur historischen Geographie von Tao-Klarjeti,* p. 606.

საუკუნეების მიწურულში, ავტორს დაზუსტებული არ აქვს; მოსალოდნელია, რომ ამ შემთხვევაში იგულისხმება არა ქრისტიანულ დასავლეთთან, არამედ აღმოსავლეთთან მიმართებით გამოყენებული ქრონოლოგია – შესაბამისად, გვიანი შუა საუკუნეები.



სურ. 13 ფარნაკის ციხის ეკლესიის გეგმა.
ა. კალგინის ანაზომი

ეკლესიის აგების შესაძლო პერიოდის განსაზღვრისას არსებითი ჩანს მისი ცალკეული ხუროთმოძღვრულ-მხატვრული მახასიათებლები.

მათგან ერთ-ერთი არსებითი გუმბათის აღნაგობა და ტაძრის კორპუსთან მისი კონსტრუქციული მიმართებაა. ეკლესიის გუმბათი ამჟამად მთლიანადაა დანგრეული, თუმცა კი ექვთიმე თაყაიშვილის ექსპედიციის დროს იგი ნაწილობრივ ყოფილა შემონახული. სწორედ შემორჩენილი ნაწილის მიხედვით მსჯელობს მკვლევარი ტაძრის გუმბათის აღნაგობაზე და მიუთითებს, რომ მას აფრები არ ჰქონდა. ის გარემოება, რომ ექვთიმე თაყაიშვილი საგანგებოდ მიუთითებს გუმბათქვეშა აფრების არარსებობაზე, მაშინ, როცა კალგინისეულ ანაზომზე ტრომპები მინიშნებულია, უკვე თავისთავად აჩენს კითხვებს. ამასთან დაკავშირებით ივარაუდება, რომ, შესაძლოა, ტრომპების რიგი განთავსებული იყო გუმბათის ყელის ზედა ნაწილში, მსგავსად სამწევრისის ეკლესიისა; შესაბამისად, ინტერიერში, გუმბათის ოთხწახნაგა ყელიდან თაღზე გადასვლა სწორედ ამგვარი კონსტრუქციულ-მხატვრული ხერხით შეიძლებოდა განხორციელებულიყო.[1]

ამგვარი ვარაუდის მიუხედავად, გასარკვევი რჩება, რამდენად შეესაბამება კალგინისეული ანაზომი ნაგებობის ექვთიმე თაყაიშვილისეულ აღწერას. ეკლესიის გუმბათში ტრომპების ნაშთები მაინც რომ ყოფილიყო შერჩენილი, ძნელი წარმოსადგენია, ეს გარემოება მკვლევარს არ აღენიშნა. აღწერისა და ანაზომის შეუსაბამობის მხრივ დამაფიქრებელია სხვა გარემოებაც – ექსპედიციის მასალებში მითითებულია, რომ გუმბათი აღმოსავლეთით საკურთხევლის თაღს („აფსიდის კამარას“), ხოლო დასავლეთით პილონებს („სართავი კამარის ქუსლებს“) ემყარებოდა. კალგინისეული ანაზომის მიხედვით, გუმბა-

[1] გენგიური, *ფარნაკის ეკლესია*, გვ. 32; მისივე, *კუპელჰალე*, გვ. 25-26.

თის ყელის აღმოსავლეთი მხარე მართლაც საკურთხევლის კონქის დასავლეთ მონაკვეთზეა აღმართული, დასავლეთი მხარე კი შვერილი პილონების არა კიდეებს, არამედ შუა მონაკვეთებს ემყარება.[1] ეკლესიის აზომვისას ცხადი შეიქნა, რომ კალგინისეულ ანაზომზე უზუსტობაა – დასავლეთით გუმბათის ყელი პილონების კუთხეებს ემყარებოდა.

გუმბათის უჩვეულო კონსტრუქციას უნდა განეპირობებინა მისი თავისებური იერსახე (ისევე, როგორც ნაკლები კონსტრუქციული სიმყარე): დამჯდარ პროპორციებთან ერთად, ამას კიდევ უფრო საჩინოს ხდიდა მისი ოთხკუთხა ფორმაც, რაც საგანგებოდაა აღნიშნული ექვთიმე თაყაიშვილისეულ აღწერაში. გამორიცხული არ არის, რომ ოთხკუთხა ფორმაში იგულისხმებოდეს გუმბათის ყელის გარესახის ისეთი აღნაგობა, რომელსაც ოთხი ფართო და ოთხი გაცილებით ვიწრო წახნაგის მონაცვლეობა ქმნიდა. ნებისმიერ შემთხვევაში, ამგვარად აღნაგი გუმბათი ნაგებობას ნაკლებად გამომსახველს ხდიდა, ამასთან, ყოველივე ეს ადრეული ხანის გუმბათიანი ეკლესიების ხუროთმოძღვრული სახისთვის რამდენადმე უჩვეულო და შეუსაბამო ჩანს.

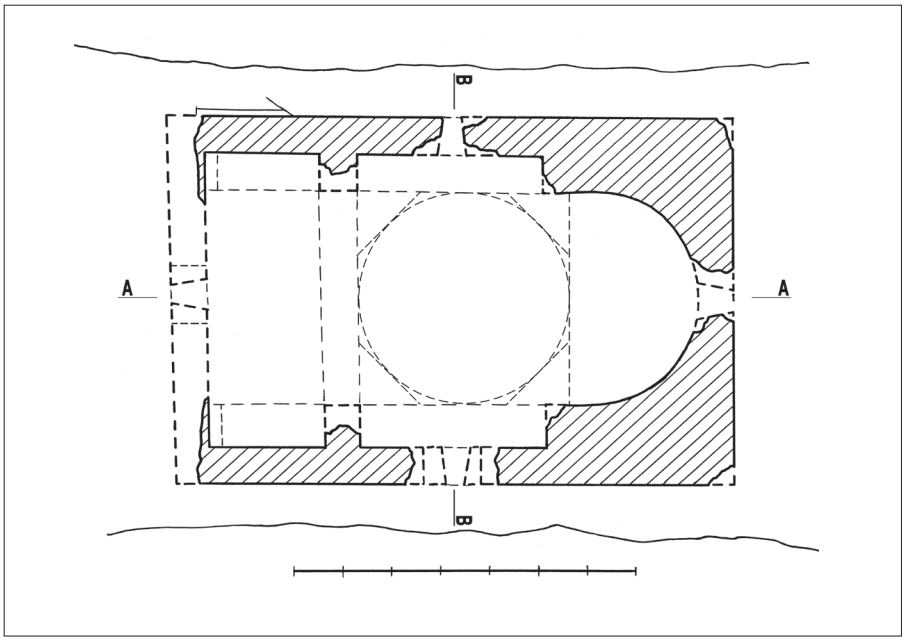
ეკლესიის აგების პერიოდთან დაკავშირებით ყურადღება გამახვილებულია გუმბათში წრიული სარკმლების არსებობაზე. ივარაუდება, რომ ოთხი სარკმლით შესული სინათლე საკმარისი ვერ იქნებოდა – ამის გამო ნაგებობის გუმბათი ნაკლებად განათებული უნდა ყოფილიყო. მსგავსი მაგალითების – თელოვანის ჯვარპატიოსანის (VIII ს.), წირქოლის ღმრთისმშობლის (VIII ს.), არმაზის წმ. გიორგის (864 წ.), აგრეთვე ბობოსგირის (X საუკუნის პირველი ნახევარი) ეკლესიათა – გათვალისწინებასთან ერთად, ისიც აღინიშნება, რომ მწირ განათებას „ვერ გუობს“ უფრო მოგვიანო ხანის ქართული საეკლესიო ხუროთმოძღვრება.[2] თუმცა კი, ამ შემთხვევაში, საგულისხმო იქნებოდა სხვა გარემოების გათვალისწინებაც: ექვთიმე თაყაიშვილთან მითითებული არ არის სარკმლების ზომები და მათი აღნაგობა (სახელდობრ სიგანე გარე და შიდა პერიმეტრზე). შესაბამისად, ვერ გამოირიცხება იმის შესაძლებლობა, რომ ეკლესიის გუმბათში დიდი ზომის, ამასთან გარედან შიგნით გაფართოებული, წრიული სარკმლები არსებულიყო; ასეთ შემთხვევაში გუმბათი საკმარისად განათებული იქნებოდა, იქიდან შემოსული შუქი კი გაანათებდა ნაგებობის კორპუსსაც, რომელსაც, როგორც უკვე აღინიშნა, მხოლოდ ოთხი მომცრო სარკმელი ჰქონდა.

ეკლესიის აგების სავარაუდო პერიოდთან დაკავშირებით ერთ-ერთი ყველაზე ნიშნეული მისი სამშენებლო-არქიტექტურული მახასიათებლებია.

---

[1] კალგინისეული ანაზომის მიხედვით გამოითქვა ვარაუდი, რომ ფარნაკის ციხის ეკლესიაში უნდა ყოფილიყო თაღისა და საყრდენის ისეთი მიმართება, როგორიც გვხვდება ვაჩეძორის მონასტრის წმ. სტეფანეს ეკლესიაში, აგრეთვე იშხანისა და ოშკის ტაძრებში (გენგიური, *კუპელჰალე*, 26).

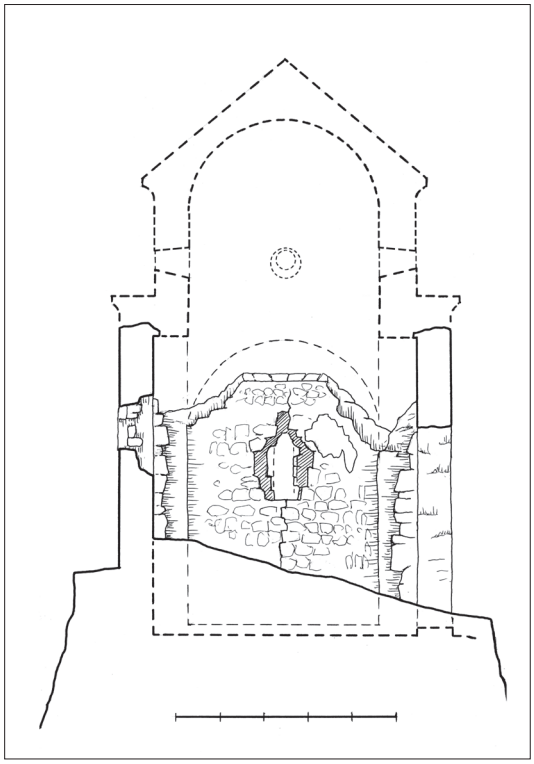
[2] გენგიური, *ფარნაკის ეკლესია*, 34; მისივე, *კუპელჰალე*, გვ. 27.



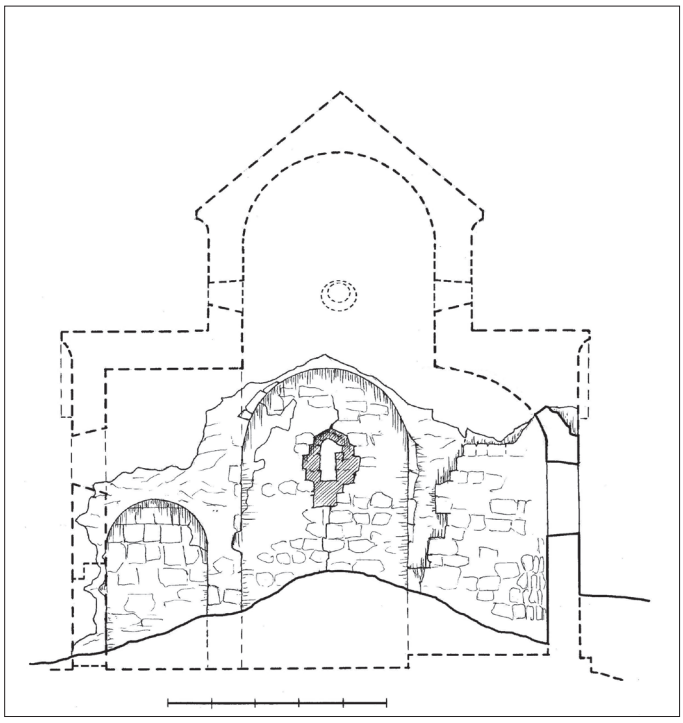
სურ. 14 ფარნაკის ციხის ეკლესიის გეგმა.
გ. ბაგრატიონის ანაზომი

„გარდამავალ“ ეპოქაში, საეკლესიო ხუროთმოძღვრებისთვის ნიშანდობლივ ფორმათა მრავალგვაროვნების პირობებში, სამშენებლო ხელოვნება და ოსტატობის დონე, როგორც წესი, მაღალია. ამისგან განსხვავებით, ფარნაკის ციხის ეკლესიაში საჩინოა ქვითხუროობის არც თუ მაღალი დონე და მშენებელთა ნაკლები გაწაფულობა – არქიტექტურული ფორმები თითქოს სპონტანურად, ეკლესიის აგების კვალად იქმნებოდა და იძერწებოდა. ზემოთ უკვე აღინიშნა, რომ ნაგებობის კედლები ამოყვანილია უხეშად დაკუთხვილი და მოსწორებულპირიანი, წითელი და თეთრი ფერის, ქვებით. უხეშად მოსწორებულპირიანი ქვა გარკვეული პერიოდისთვის გამოიყენებოდა ტაო-კლარჯეთის საეკლესიო მშენებლობაში (ამის მაგალითად დოლისყანას[1] დასახელებაც იკმარებდა); მაგრამ ფარნაკის ციხის ეკლესიაში, ამგვარი მასალის გამოყენებისას წყობის ხასიათი და, შესაბამისად, ნაგებობის საერთო სახე ადრეულისაგან საგრძნობლად განსხვავებულია – გარე პერანგი ამოყვანილია არათანაბარი ზომის, განსხვავებულად დამუშავებული და, რაც განსაკუთრებით ნიშნეულია, სხვადასხვა ფერის ქვების რიგებით, ამასთან ქვებს შორის არეები ჭარბადაა გალესილი – ეს წყობას უწინდელისთვის დამახასიათებელ პლასტიკურობას უკარგავს და მხატვრული თვალსაზრისით ნაკლებ გამომსახველს ხდის. როგორც ჩანს, ეკლესია შესალესად და მოსახატად იყო გამიზნული;

[1] Djobadze, *Early Medieval Georgian Monasteries*, გვ. 56-71, სურ. 68-73.



სურ. 15 ფარნაკის ციხის ეკლესია.
ჭრილი აღმოსავლეთით.
გ. ბაგრატიონის ანაზომი



სურ. 16 ფარნაკის ციხის
ეკლესია. ჭრილი ჩრდილოეთით.
გ. ბაგრატიონის ანაზომი

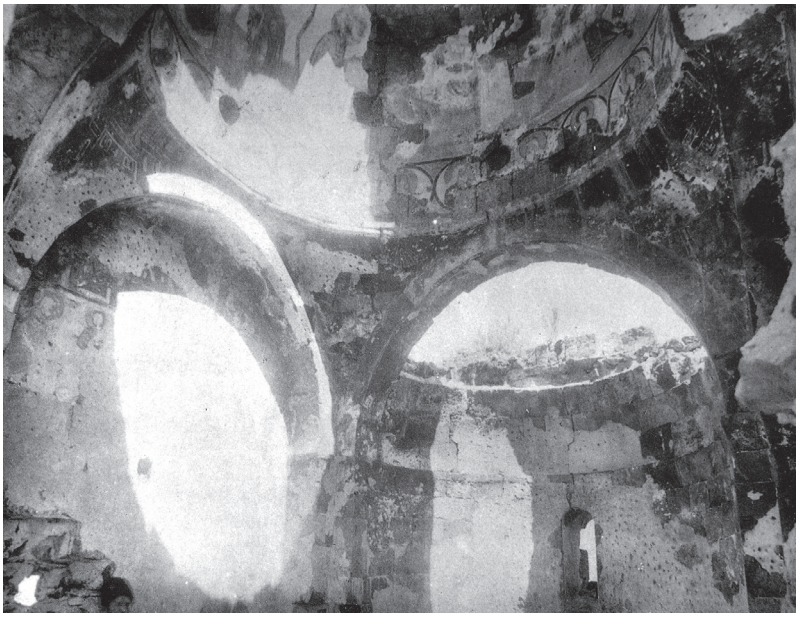
ამის გამო მისი კედლების შიდა პერანგის ამოყვანისას მხატვრულ მხარეზე არ უზრუნვიათ.

ამ მხრივ ერთ-ერთი ყველაზე ნიშანდობლივი ნაგებობის აღნაგობაცაა: მისი დასავლეთი ნახევარი არაა სწორკუთხა მოხაზულობისა – პილონებიცა და დასავლეთი უბის კედლებიც რამდენადმე „დაძრულია“, ირიბად ამოყვანილი. იმავეზე მეტყველებს საკურთხევლის კონქისაგან შემორჩენილ ნაწილზე სიბრტყის ერთგვარი „ამორფულობა“ – კონქის ამჟამად შემორჩენილ ნაწილზე ქვის წყობის ხასიათი ამის დასტურია.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ტაო-კლარჯეთის ციხეთა ეკლესიები (სამლოცველოები, რომლებიც გალავნის ფარგლებშია აღმართული და არა კედელში ან გოდოლში ჩაშენებული), როგორც წესი, მცირე ზომისაა (ასეთია, მაგალითად, უზუნდერეს,[1] ბორჩხას,[2] ოლთისის,[3] არტანუჯის,[4] ნარიმანის,[5] ალათარლას,[6] მგელციხის,[7] საპაჯას,[8] წეფთის,[9] ტეკკალეს/კავკასიძეთა[10] ციხეების სამლოცველო-ეკლესიები). გამონაკლისად ჩნდება სოლომონისის ციხის ეკლესია, სადაც მასშტაბური, გუმბათიანი ნაგებობა იდგა (სურ. 17).[11] მშენებელთა განზრახვა, აეგოთ ფარნაკის მომცრო ციხეში ასეთი ზომის ეკლესია, უჩვეულო ჩანს. ამასთანავე, ტაძარი ერთგვარად „ჩაჭედილია“ ციხის შედარებით ვიწრო, დასავლეთ ნაწილში, მაშინ როცა კომპლექსის აღმოსავლეთი ნაწილი გაცილებით დიდია და, შესაბამისად, იქ ბევრად მეტი ფართობი იყო მასშტაბური გუმბათიანი ეკლესიის ასაგებად. გოდოლ-გალავნის მასიურ კედლებს შორის ეკლესიის „ჩაშენებულობის“ გამო ციხეს ერთგვარად დაუკარგავს სათავდაცვო კომპლექსისთვის აუცილებელი ფუნქცია – იოლად გადაადგილებისთვის საჭირო არეების არსებობა; ციხის დასავლეთ ნაწილში თავისუფლად მოხვედრა მხოლოდ ეკლესიის გავლით იყო შესაძლებელი.

---

[1] სილაგაძე, *ციხესიმაგრეების ეკლესიები*, გვ. 76-78, სურ. 27.
[2] იქვე, გვ. 115, სურ. 11.
[3] Edwards, *Medieval Architecture in the Oltu-Penek Valley*, გვ. 16-23, სურ. 2-18.
[4] Edwards, *The Fortifications of Artvin,* გვ. 171-174, სურ. 20-30; Djobadze, *Early Medieval Georgian Monasteries*, გვ. 19-21, სურ. 16-18.
[5] სილაგაძე, *ციხესიმაგრეების ეკლესიები*, გვ. 65-68, სურ. 2-7.
[6] იქვე, გვ. 70-73, სურ. 10-15.
[7] ბერძენიშვილი, *მეხუთე ექსპედიციის დღიური,* გვ. 111; სილაგაძე, *ციხესიმაგრეების ეკლესიები*, გვ. 42-45, სურ. 5-8.
[8] სილაგაძე, *ციხესიმაგრეების ეკლესიები*, გვ. 83-84, სურ. 34-39.
[9] ბერძენიშვილი, *მეხუთე ექსპედიციის დღიური,* გვ. 73-74; სილაგაძე, *ციხესიმაგრეების ეკლესიები*, გვ. 111, სურ. 4.
[10] თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია*, გვ. 80-81; კუდავა, *კავკასიძეების ციხე,* გვ. 48-50.
[11] Такаишвили, *Археологические памятники,* с. 80-82, рис. 53-54, таб. XIII/23-24, XIV/25-26; *Беридзе, Архитектура Тао-Кларджети,* с. 81; კლდიაშვილი, *სოლომონისი*, გვ. 249-275; სილაგაძე, *ციხესიმაგრეების ეკლესიები*, გვ. 135-136.



სურ. 17 სოლომონისის ციხის ეკლესია. ინტერიერის საერთო ხედი

ყოველივე ზემოთ აღნიშნული ცხადყოფს, რომ ფარნაკის ციხეში ეკლესია არა IX-X საუკუნეებში, არამედ გვიანი შუა საუკუნეების გარკვეულ მონაკვეთში უნდა აეგოთ. ასეთად ყველაზე უფრო მოსალოდნელი იქნებოდა XIV-XV საუკუნეები – სამცხის საათაბაგოში ჯაყელთა მმართველობის ხანა, ეპოქა მასშტაბური აღმშენებლობებისა და განახლებებისა, თუმცა კი, იმავდროულად, ქართული საერო და საეკლესიო ხუროთმოძღვრების ის ეტაპი, რომელიც არ გამოირჩევა უწინდელის დარი მაღალი სააღმშენებლო ოსტატობითა და მხატვრული ღირებულებებით.

ისიც აშკარაა, რომ ეკლესიის აგების დროისთვის ფარნაკის ქვედა ციხეს თავდაპირველი ფუნქცია – სტრატეგიულად მნიშვნელოვანი მაგისტრალის კონტროლი და დაცვა – ფაქტობრივად უკვე დაკარგული უნდა ჰქონოდა. ეს ფუნქცია გადატანილ იქნა ზედა ციხეზე, რომელიც ბევრად უფრო მასშტაბური იყო და ხელსაყრელი მდებარეობითაც გამოირჩეოდა. ფარნაკის ქვედა ციხეს, იქიდან მოყოლებული, ადგილობრივ წარჩინებულთა (შესაძლოა, თავად ჯაყელთა) ერთ-ერთი რეზიდენციის დანიშნულება უნდა ეტვირთა.

* * *

დასასრულს, მოკლედ უნდა შევეხოთ მოსაზრებებს ფარნაკის ციხისა და მისი ეკლესიის ეთნოკონფესიურ კუთვნილებასთან დაკავშირებით.

მათ შორის ყველაზე გამორჩეული, უთუოდ, რობერტ ედვარდსისეული მოსაზრებებია.[1] მისი აზრით, ფარნაკის ციხე სომეხთა მიერაა აგებული. ამასთან დაკავშირებით მკვლევრის მიერ მოხმობილი არგუმენტებია:

ა. ფარნაკის ციხის, იგივე *ოლლან კალესის*, კედლების აღნაგობა გარკვეულწილად ჰგავს მდინარის გადაღმა აღმართულ ციხეს, *ყიზ კალესის*, რომელიც სომხურია, რადგან ძნელად მისადგომია. შესაბამისად, სომხური უნდა იყოს ფარნაკის ციხეც. ამგვარი დასკვნა, ცხადია, სრულ შეუსაბამობაშია მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხის საფორტიფიკაციო არქიტექტურასთან და შორს დგას სამეცნიერო კვლევისაგან.

ბ. ედვარდსის დაკვირვებით, გუმბათით დაგვირგვინებული ცალნავიანი ეკლესიები საქართველოში ძალზე იშვიათია, მაშინ, როცა სომხეთში ისინი შედარებით უფრო გავრცელებულია.[2] როგორც ჩანს, რ. ედვარდსი ე.წ. კუპელჰალეს უნდა გულისხმობდეს; ამ რიგის ეკლესიათა რიცხვი კი, ბოლო გამოკვლევებით, საქართველოში რამდენიმე ათეულს აჭარბებს.[3] მათ შორისაა ფარნაკის უშუალო სიახლოვეს მდებარე, ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ აღწერილი და ფოტოზე აღბეჭდილი, ამჟამად დანგრეული სოლომონისის ციხის ეკლესიაც.[4]

ბრუნო ბაუმგარტნერი ყურადღებას ამახვილებს ციხის მდებარეობაზე, რომელიც მის ყოველი მხრიდან აღქმას გულისხმობს, მათ შორის – სატრანსპორტო მაგისტრალიდანაც კი. ყოველივე ეს, ბაუმგარტნერის აზრით, არ მეტყველებს იმის სასარგებლოდ, რომ ფარნაკის ციხე ქართული უნდა იყოს.[5] ავტორის დაკვირვებით, ქართველები ციხეებს სატრანსპორტო მაგისტრალებიდან მოშორებით აგებდნენ. ამ დაკვირვებასთან დაკავშირებით აქ შეიძლებოდა იმ სათავდაცვო ნაგებობების ჩამოთვლა, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში – მათ შორის, სამხრეთ ისტორიულ პროვინციებში ასწლეულების განმავლობაში სწორედ სატრანსპორტო მაგისტრალების უშუალო სიახლოვეს იგებოდა. თუმცაღა, ამგვარ ნუსხას მხოლოდ საგანგებო, ვრცელი პუბლიკაცია თუ დაიტევს.

თავის მხრივ, ბაუმგარტნერი მსჯელობს ედვარდსის არგუმენტთა უსაფუძვლობაზე.[6] ამასთან დაკავშირებით მას ვახტანგ ბერიძის პუბლიკაციაში მოუძიებია „გვერდითა აფსიდებიანი“ ექვსი გუმბათიანი ეკლესია. მათთან ერთად ავტორს ყურადღება მიუქცევია მცხეთის წმ. ჯვრის მცირე ეკლესიისათ-

---

[1] Edwards, *Medieval Architecture in the Oltu-Penek Valley,* p. 32-34.

[2] იქვე. ციხის კედლების უხეშ წყობას ავტორი იმით ხსნის, რომ მის მაშენებელ სომხებს სათანადო სახსრები არ უნდა ჰქონოდათ (!).

[3] გენგიური, *კუპელჰალე.*

[4] Такаишвили, *Археологические памятники,* გვ. 81-82; თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია*, გვ. 30; კლდიაშვილი, *სოლომონისი*, გვ. 249 და შემდ.

[5] Baumgartner, *Studien zur historischen Geographie von Tao-Klarjeti*, გვ. 605-606.

[6] იქვე.

ვის, რომელიც, მისი დაკვირვებით, ფარნაკის ეკლესიის მსგავსია. შესაბამისად, ბაუმგარტნერი დაასკვნის, რომ ედვარდსის მტკიცება ფარნაკის ეკლესიის სომხურობის თაობაზე დამაჯერებელი არ არის.

ძნელი სათქმელია, რამდენად აუცილებელია ფარნაკის ციხის კუთვნილებაზე ვრცლად და დაბეჯითებით მსჯელობა – ის ნიშნები, რომლებიც ამ მხრივ შეიძლებოდა ყოფილიყო დასახელებული, უბრალოდ ქრესტომათიულია და მეტ-ნაკლებად სერიოზულ გამოკვლევებში მათზე, ალბათ, არც გაამახვილებდნენ ყურადღებას. თუმცა კი, ფარნაკის ციხისა და მისი ეკლესიის ამგვარი „ანალიზის“ პირობებში, ეს მაინც სასურველი ჩანს. სხვა რომ არაფერი, ეკლესიის კუთვნილებაზე მეტყველებს მისი დაბალი საკურთხეველი, უცხო და უჩვეულო სომხური ტაძრებისათვის (გრძივ ჭრილზე ნათლად ჩანს საკურთხევლის ქვედა დონე გარე ფასადის ცოკოლთან მიმართებით), ისევე როგორც ჩრდილოეთ კედელში მოწყობილი სანათლავი ნიშის არარსებობა. ამასთან დაკავშირებით შეიძლებოდა ყურადღების გამახვილება ეკლესიის საერთო იერსახეში აღბეჭდილ ხუროთმოძღვრულ მახასიათებლებზეც, თუმცა კი ამ მიმართებით არგუმენტების მოყვანა ისედაც მკაფიო სურათის ხელოვნურად გართულებისკენ იქნებოდა მიმართული. აქ შეიძლებოდა მოკლედ და ხაზგასმით აღნიშნულიყო იმის თაობაზე, რომ ფარნაკის ციხის ეკლესია როგორც აღნაგობით, ისევე მხატვრული გადაწყვეტით ქართული საეკლესიო ხუროთმოძღვრების განვითარების საერთო ქარგის თანაზიარია და მის ერთ-ერთ საინტერესო ძეგლს წარმოადგენს.

დამოწმებული ლიტერატურა

ახვლედიანი, *წინასწარი მონაცემები* = ახვლედიანი ე., წინასწარი მონაცემები ადრეული შუა საუკუნეების ქართული გუმბათოვანი არქიტექტურის კორპუსისთვის, *არქიტექტურული მემკვიდრეობა*, I, თბილისი, 2000, 57-72.

ბერძენიშვილი, *მეხუთე ექსპედიციის დღიური* = ბერძენიშვილი დ., მეხუთე ექსპედიციის დღიური, წიგნში: *ანდრია პირველწოდებულის ნაკვალევზე*, რედ. დ. მუსხელიშვილი, თბილისი, 2009, 35-123.

გენგიური, *ფარნაკის ეკლესია* = გენგიური ნ., ფარნაკის ეკლესია, *საქართველოს სიძველენი*, 3 (2003), 31-40.

გენგიური, *კუპელჰალე* = გენგიური, *კუპელჰალე,* თბილისი, 2005.

თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია* = თაყაიშვილი ე., *არქეოლოგიური ექსპედიცია კოლა-ოლთისში და ჩანგლში,* პარიზი, 1937.

თაყაიშვილი, *1917 წლის არქეოლოგიური ექსპედიცია* = თაყაიშვილი ე., *1917 წლის არქეოლოგიური ექსპედიცია სამხრეთ საქართველოში* (თბილისი, 1960).

კლდიაშვილი, *სოლომონისი* = კლდიაშვილი დ., სოლომონისი (კალმახის ლოკალიზაციისათვის), *ანალები* (თბილისი, 2008), 249-275.

კუდავა, *კავკასიძეების ციხე* = კუდავა ბ., კავკასიძეების ციხე. ახალი მასალა ტაო-კლარჯეთის არქიტექტურის, ფერწერისა და ეპიგრაფიკისათვის, *უცხოეთის ქართული მემკვიდრეობა*, საერთაშორისო კონფერენციის მოხსენებათა თეზისები (თბილისი, 2011), 48-50.

სილაგაძე, *ციხესიმაგრეების ეკლესიები* = სილაგაძე ნ., *ციხესიმაგრეების ეკლესიები ისტორიულ სამხრეთ და სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში,* თბილისი, 2017.

ჯიქია, *გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი* = ჯიქია ს., *გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი,* წ. I, თბილისი, 1947; წ. II, თბილისი, 1941; წ. III, თბილისი, 1958.

Baumgartner, *Studien zur historischen Geographie von Tao-Klarjeti* = Baumgartner B., *Studien zur historischen Geographie von Tao-Klarjeti, Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie eingereicht an der Geisteswissenschaftliche Fakultät der Universität Wien* (Wien, 1996).

Djobadze, *Early Medieval Georgian Monasteries* = Djobadze W., *Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klarjet'i, and Šavšet'i* (Stuttgart, 1992).

Edwards, *Medieval Architecture in the Oltu-Penek Valley* = Edwards R., Medieval Architecture in the Oltu-Penek Valley: A Preliminary Report on the Marchlands of Northeast Turkey, *Dumbarton Oaks Papers*, 39 (1985), 15-37.

Edwards, *The Fortifications of Artvin* = Edwards R., The Fortifications of Artvin: A Second Preliminary Report on the Marchlands of Northeast Turkey, *Dumbarton Oaks Papers*, 40 (1986), 165-182.

Gutschow, *Kirchen in Tao-Klarjethien* = Gutschow N. and G., Kirchen in Tao-Klarjethien in der nordostlichen Turkei, *AMIran*, n.f., 4 (1971).

Thierry, *Topographie et état actuel* = Thierry J.-M., Topographie et état actuel des monuments géorgiens en Turque orientale, *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*, 5 (1989), 129-167.

Zdanevich, *L'Itinéraire géorgien de Ruy Gonzales de Clavijo* = Zdanevich I., *L'Itinéraire géorgien de Ruy Gonzales de Clavijo et les églises aux confins de l'Atabégat* (Paris, 1966).

Беридзе, *Архитектура Тао-Кларджети* = Беридзе В., *Архитектура Тао-Кларджети* (Тбилиси, 1981).

Такаишвили, *Археологические памятники* = Такаишвили Е., Археологические памятники, *Материалы по Археологии Кавказа*, XII (Москва, 1909).

Zaza Skhirtladze
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Giorgi Bagrationi
Architect, Independent Scholar

THE CHURCH OF THE PARNAKI FORTRESS

Summary

Parnaki is the old name of the village of İriağaç, located at the confluence of the Bana River and the Oltisi River in historic Oltisi (now Turkey). Close to it, to the north, the two fortresses connected to this toponym immediately attract the attention of the visitor with the spectacular landscape.

The first fortress, named *Oğlan Kalesi*, stands in the middle of the valley. The ruins of a fairly big domed church survived in its western part, and in the east – the remains of the hall, apparently part of the local rulers' residence. The second fortress, under the modern name of *Kiz Kalesi*, is particularly impressive with its walls ascending to a high rock and several tire-like platforms, it evokes the association of a fairytale castle.

Built in the central part of Oltisi, these two fortresses once controlled a vast area – apparently a road was running between them that led to the Oltisi river and connected the Tortom-Basyan region to Tao and further north to Klarjeti. In addition, the Bana cathedral – one of the most important Episcopal Sees of Georgia – just few kilometers southeast of Parnaki, due to its vicinity has been the residence for Tao-Klarjeti rulers, kings of united Georgia and Princes/Atabags of Samtskhe for centuries.

According to historical sources, from the 14th-15th centuries Parnaki was owned by the family of Jaq'eli. The name of the village near it – *İriağaç* may be a remnant of this association. References to Parnaki are also found in the sources from the Ottoman period.

Parnaki fortresses repeatedly appeared in different publications during the 20th century (E. Takaishvili, I. Zdanevich, N. and G. Guchovs, R. Edwards, B. Baumgartner, N. Gengiuri). In September 2005, during an expedition organized by the Ecclesiastical Art Studies Center of the Georgian Patriarchate, Parnaki fortress and its church were explored. The ruins of the church were measured and described in detail; the photographic survey of the monument has been carried out.

The church of the Parnaki lower fortress is a massive building of the *Kuppelhalle* type. The graphical reconstruction based on a detailed measurement shows that it must have been of relatively small size (12×8m), and with somewhat stocky proportions. During Ekvtime Taq'aishvili's 1907 expedition, part of the dome of the church was still preserved, the outer perimeter of which was square in shape and lit by circular windows (as well as the church of nearby fortress of Solomonisi/Solomon Kale).

The scholars, while discussing the architectural features of the church, have been for a long time trusting on the defective measurements done by A. Kalgin during E. Taq'aishvili's expedition of 1907. Therefore, the tentative date of the building of the church was determined as the 9th-10th centuries. The constructional and structural features confirmed during the 2005 expedition suggest that the church was built in the 14th-15th centuries and was apparently related to the Jaq'eli rule and their donor activity in this region.

აკადემიკოსი როინ მეტრეველი
საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის დაპირისპირების ერთი საკითხი

ჩვენს რამდენიმე ნარკვევში მიმოხილული გვაქვს ცივილიზაციათა დაპირისპირების პრობლემა. საგანგებოდ შევჩერდით კავკასიურ ცივილიზაციაზე. საკითხის კვლევისას გათვალისწინებული იყო საერთაშორისო მასშტაბით არსებული მასალა, ის ფუნდამენტური მოსაზრებები, რაც მსოფლიოს მეცნიერებს აღნიშნული საკითხის ირგვლივ აქვთ გამოთქმული. XXI საუკუნემ მემკვიდრეობით წამოიღო წინა პერიოდის ერთ-ერთი ურთულესი საკითხი – გლობალიზაციური პრობლემები ანუ სახელმწიფოთა, ხალხთა, ეთნოსთა, სოციალურ გაერთიანებათა ურთიერთქმედება პლანეტარულ დონეზე ერთიან დამოკიდებულებათა სისტემაში.[1] ესაა გახსნილი კულტურული ურთიერთობის სისტემა, რომელიც მიიღება ქცევათა ნიმუშებისა და კულტურული სტერეოტიპების ადაპტაციით. ესაა ადამიანთა მოღვაწეობის ყველა სფეროში ურთიერთობათა საზღვრების გაფართოება და ერთიანი ეკონომიკური, ეკოლოგიური, საინფორმაციო სივრცის წარმოქმნა, რისთვისაც აუცილებელია ხალხებისა და სახელმწიფოების მიერ შეთანხმებული ქმედებები.

როცა გლობალიზაციურ პროცესებს ყოვლისმომცველი ყურადღება ექცევა და თანაც შეუქცევადი ჩანს იგი, არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ, რომ ცალკეული სახელმწიფოები, ეთნოსები, ინდივიდები გარკვეული უნდობლობით (ზოგჯერ შეშფოთებითაც) უყურებენ მას.[2] არის პრობლემები, რომელთაც საყოველთაო ხასიათი აქვთ ყველა ხალხებისა და სახელმწიფოებისათვის. ესაა უსაფრთხოების, საერთაშორისო ტერორიზმის, ნარკობიზნესის წინააღმდეგ ბრძოლის, ეკოლოგიური საკითხების გადაწყვეტის, ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებების დაცვის (მათ შორის ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა) პრობლემები. მატერიალური წარმოების ინტერნაციონალიზაცია სტიმულს აძლევს სახელმწიფოთა ეკონომიკური, ფინანსური და სავაჭრო ურთიერთობების გააქტიურებას.

---

[1] *Население и глобализация,* Римашевский, стр. 8; *Цивилизация и варварства,* Буданов- Воробев.

[2] Бьюкенен, *На краю гибели,* стр. 21-47. თავის დროზე თეოდორ რუზველტი აღნიშნავდა, რომ ქვეყნის კრახში ჩაგდების ერთადერთი აბსოლუტურად საიმედო მეთოდია ხალხს წაართვა შესაძლებლობა, შეინარჩუნოს და შეიმეცნოს თავისი თავი. იხ. აგრეთვე Фукуяма, *Конец истории.*

ინტეგრაციული პროცესები ინტენსიური ხდება გლობალური სამეცნიერო-ტექნიკური რევოლუციის, პლანეტათშორისი საინფორმაციო სივრცის შექმნისა და კულტურული და სოციალური მიღწევების ურთიერთგაცვლის ფონზე. გლობალიზაციას ცვლილებები შეაქვს ცივილიზაციის კონცეფციაშიც,[1] რადგან გლობალური ბირთვული კატასტროფის საფრთხე თანამედროვე მსოფლიოში საგანგებოდ სვამს საზოგადოების თვითგადარჩენის პრობლემას.

XIX საუკუნეში გამოიცა რამდენიმე მნიშვნელოვანი გამოკვლევა, სადაც აღწერილია სხვადასხვა ცივილიზაციები სხვადასხვა პერიოდში. სამყარო დაიყო „ცივილიზებულ ევროპად“ და „დანარჩენ სამყაროდ“, რაც, თავის მხრივ, დაკავშირებული იყო აზიის „ორიენტალიზაციასთან“ და მის დაპირისპირებასთან (ლათინურ ამერიკასთან ერთად) ახალი დროის განსაკუთრებულ ცივილიზებულ წარმონაქმნთან – დასავლეთთან (ევროპა).[2] ევროპისა (დასავლეთის) და აზიის (აღმოსავლეთის) ცივილიზაციების დაპირისპირების ცდა მხატვრულ ლიტერატურაშიც შეიმჩნევა. სწორედ ამგვარ მოვლენას გვინდა მივაქციოთ ყურადღება წინამდებარე წერილით. წინამდებარე ნარკვევის წარმოჩენის საკითხი არ არის ზოგადი ხასიათის, კონკრეტულ ფაქტს (მოვლენას) ეძღვნება. ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 70-იან წლებში ყაზახეთში გამოქვეყნდა ამჟამად ფართოდ ცნობილი რუსულენოვანი ყაზახი პოეტის, ყაზახეთის სახელმწიფო და ყაზახეთის კომკავშირის პრემიის ლაურეატის ოლჟას სულეიმენოვის წიგნი «Аз и Я».[3] თავისთავად წიგნი საინტერესოდ იკითხება, ეტყობა პოეტის ხელწერა. მასში მეცნიერების მრავალი საკითხია (ისტორია, ლიტერატურა, ლინგვისტიკა და სხვ.) დასმული და, სამწუხაროდ, ძალზედ ტენდენციური, მეცნიერებისათვის შეუფერებელი დასკვნებია გაკეთებული. გაკრიტიკებულია ბევრი გამოჩენილი მოღვაწე. XII საუკუნის რუსული ლიტერატურული ძეგლი „ამბავი იგორის ლაშქრობისა“ («Слово о полку Игореве»)-ს განხილვის ფონზე ავტორი წარმოადგენს თავის „შეფასებებს“. ოლჟას სულეიმენოვი აღმოსავლეთის (აღმოსავლური ცივილიზაციის) მაქებარია (აქ სადავო არაფერია, ავტორს თავისი დამოკიდებულების გამოხატვის უფლება აქვს). წიგნის სათაურიც «Аз и Я» ორაზროვნად მიანიშნებს, რომ აქ „აზია“ იგულისხმება და ა.შ. გამოქვეყნების უმალ წიგნს სერიოზული კრიტიკა მოჰყვა. ბევრ მომენტზე მიუთითეს ავტორს. «Аз и Я»-ს ავტორს ჩვენც გამოვეხმაურეთ, მივუთითეთ არაერთ შეცდომასა და ტენდენციურობაზე. იყო ვარაუდი, რომ იგი გაითვალისწინებდა. ეს ასე არ მოხდა. გასული საუკუნის 90-იან წლებში გამოვიდა წიგნი (შემდგომ წლებშიც არაერთგზის გამოიცა) ფაქტობრივად ძველი რედაქციით.

წიგნს მრავალმხრივი დაბრკოლებები შეხვდა. იგი განიხილეს ყაზახეთის პარტიის ცენტრალურ კომიტეტში, საბჭოთა კავშირის მეცნიერებათა აკადემია-

[1] მეტრეველი, *კავკასიური ცივილიზაცია*, გვ. 37-38; Метревели, *Кавказская*.
[2] Гордон, *Цивилизации*, с. 13.
[3] Сулеименов, *«Аз и Я»*.

ში. საზოგადოებისთვის ცნობილი გახდა, რომ ავტორმა აღიარა შეცდომები და მეორე გამოცემისთვის (1990 წ.) გაასწორა კიდეც. სამწუხაროდ, ეს არასწორი გამოდგა. ყოველი შემთხვევისთვის ის, რაც საქართველოს ისტორიასა და ქართველ მეცნიერებს ეხება, ხელუხლებლად დატოვა. მისი აღიარებაც რომ ფორმალური ხასიათისა იყო, იქიდან ჩანს, რომ «Аз и Я»-ს ეგზემპლარს, რომელიც ლ. ფრიზმანს აჩუქა, აქვს წარწერა: «Леониду Генриховичу. От (вовсе не раскаявщего) автора».[1] ვფიქრობ, კომენტარი ზედმეტია. ნიშანდობლივია, რომ ლეონიდ ფრიზმანი, თავის მხრივ, შეეცადა ოლჟას სულეიმენოვის დაცვას. გამოაქვეყნა სტატია «Возмутитель спокойствия. Книга О. Сулеименова «Аз и Я» под огнем идеологической критика»[2]. წიგნში არსებული უზუსტობები (განსაკუთრებით საქართველოს ისტორიის შესახებ) უცვლელი დარჩა. საკითხი ეხება საქართველოსა და ყივჩაყთა ურთიერთობას. ყივჩაყების როლი, მათი დაპყრობითი ომები ცნობილია. სხვადასხვა ქვეყნებთან მართლაც სერიოზული კონფლიქტი ჰქონდათ ამ მომთაბარეებს. საქართველოსთან დამოკიდებულება განსაკუთრებული იყო, რაც, ობიექტურობის შემთხვევაში, რეალურად უნდა ეჩვენებინა «Аз и Я»-ს ავტორს. ჩვენ, მიუხედავად იმისა, რომ ორმოცზე მეტი წლის წინ გამოვაქვეყნეთ გამოხმაურება[3] ამ წიგნზე, ვითვალისწინებთ, რომ რეაგირება არავითარი არ იყო, საჭიროდ ვთვლით საზოგადოების ყურადღება შევაჩეროთ ისტორიის გაყალბების ფაქტზე; ნაწილობრივ გავიმეორებ იმ შენიშვნებსაც, რაც ადრე გამოვთქვით.

ოლჟას სულეიმენოვის ნაშრომი მეტად პრეტენზიულია. იგი მკვეთრად უპირისპირებს დასავლეთ ევროპისა და რუსეთის ქვეყნებს ყივჩაყებთან – დასავლეთს აღმოსავლეთთან.

როგორც ანოტაციაშია მითითებული, წიგნი «посвящена письменным памятникам славянской и тюркской древности. Жанр ее можно определить так: история глазами поэта... Поэт выступает против стереотипов, устоявшихся в науке. Его новая книга – сплав публицистики с кропотливым анализом лингвиста». ბუნებრივია, ასეთი ანოტაციის შემდეგ (მისი წინააღმდეგობრიობის მიუხედევად) მკითხველი ელოდება სოლიდურ მეცნიერულ გამოკვლევას, რადგან «Сплав публицистики с кропотливым анализом лингвиста» – სწორედ ეს არის იდეალური სახე მეცნიერის მიერ ურთულესი პრობლემების გადმოცემისა. წიგნის სათაურის წაკითხვის უმალ თვალში გეცემათ გაფრთხილება «Книга благонамеренного читателя». რაშია საქმე? რა ელოდება მკითხველს? რატომ არის წიგნი განკუთვნილი მხოლოდ „კეთილგანმზრახველი“ მკითხველისათვის? ან რატომ უნდა იყოს ცუდი ზრახვით მკითხველი?

---

[1] WWW. magazines, norky media.

[2] Жур. НЛО, № 3, 2002

[3] მეტრეველი, *ერთი წიგნის გამო.*

გადავხედოთ წიგნს. იგი ორი ნაწილისაგან შედგება. მასში დასმული პრობლემები იმდენად მრავალგვარი, რთული და ამასთან ერთმანეთისაგან დაშორებულია, რომ მათი მთელი სიღრმით გამოკვლევას, ალბათ, რამდენიმე სხვადასხვა პროფილის სამეცნიერო-კვლევითი დაწესებულების საქმიანობა დასჭირდება (ეს პრობლემები დღესდღეობით მართლაც სხვადასხვა ინსტიტუტში შეისწავლება). შუა საუკუნეების რუსეთის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი, იგორის ლაშქრობის შესახებ თქმულება, ძველი რუსული ისტორიული წყაროები, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ყივჩაყების ისტორია, შუმერების პრობლემა, ლინგვისტიკის საკითხები, ინდოევროპეისტიკის საკითხები, შუმერული ლექსიკის თურქულთან შეჯერება (ცხრილი) – აი, არასრული სია ო. სულეიმენოვის წიგნში დასმული პრობლემებისა. მეცნიერების საკითხებში ოდნავ მაინც ჩახედული ადამიანი იმთავითვე შეამჩნევს, რომ ერთი კაცისათვის ესოდენ მრავალმხრივი და ერთმანეთთან დაუკავშირებელი საკითხების კომპეტენტური გამოკვლევა შეუძლებელია. ო. სულეიმენოვი ხმამაღლა აცხადებს, რომ «Есть точные науки, а есть гуманитарные, т.е. неточные – лингвистика и история»[1]. ჰოდა, რადგან ლინგვისტიკა და ისტორია არაზუსტი მეცნიერებებია, ჩვენი ავტორი უფლებას აძლევს თავის თავს არაერთი ბუნდოვანი და გულუბრყვილო (სწორედ გულუბრყვილო!) დებულება მოახვიოს თავს „კეთილგანმზრახველს“. თანაც ასე უხვად პრობლემების „შესწავლით“ კმაყოფილი ავტორი გვთავაზობს საკუთარი „გამოცდილებით“ მიღებულ ზოგად დასკვნას: «...Понял, что узкая специализация продуктивна в математике, а не в человековедении».[2] ვფიქრობთ, ო. სულეიმენოვის ეს დასკვნები საგანგებო კომენტარს აღარ საჭიროებს. დღესდღეობით, როცა საზოგადობრივი მეცნიერებები ფართოდ ვითარდება, როცა სწორედ სხვადასხვა დარგის ვიწრო სპეციალიზაციის შედეგად ხდება მთელი სიღრმით ამა თუ იმ პრობლემის გამოკვლევა და არათუ ერთეული მეცნიერების, არამედ მთელი სამეცნიერო დაწესებულებების საქმიანობაც გარკვეული პროფილით განისაზღვრება, «Аз и Я»-ს ავტორის ხმამაღალი განცხადება, ლინგვისტიკა და ისტორია არაზუსტი მეცნიერებებია და მასზე წერა ყველას შეუძლიაო, სასაცილოდ გაისმის. დიახ, სასაცილოდ. ალბათ, იმათთვის, ვინც ავტორს არ მიაჩნია „კეთილგანმზრახველ“ მკითხველად. საბედნიეროდ, ასეთები მრავლად იქნებიან!

ჩვენს მიზანს არ შეადგენს ო. სულეიმენოვის წიგნის მთლიანი განხილვა. ერთი კაცისაგან ამის გაკეთება ისევე უხერხული და შეუძლებელია, როგორც თვით ამგვარი წიგნის ერთი ავტორის მიერ დაწერა. აღვნიშნავთ კი, რომ «Аз и Я»-ს ავტორი საეჭვოდ ხდის იგორის ლაშქრობის შესახებ თქმულებასთან დაკავშირებულ ბევრ საკითხს (ტექსტის სიძველეს, მის გაგებას და სხვ.) სრულიად დაუსაბუთებლად ეჭვქვეშ აყენებს გამოჩენილი რუსი ისტორიკოსების

[1] Сулеименов, *«Аз и Я»*, с. 200.
[2] Сулеименов, *«Аз и Я»*, с. 8.

(ბ. დ. გრეკოვი, ბ. ა. რიბაკოვი და სხვ.) საგულისხმო მოსაზრებებს ისტორიის სხვადასხვა საკითხზე (ქილიკით მოიხსენიებს ავტორებს!) საკმაოდ უბოდიშოდ აცხადებს (ეს ყოველ სტრიქონშიც ჩანს), რომ XI-XII საუკუნეებში აზიისა და ევროპის დიდ ნაწილში ისტორიის ჩარხის ტრიალი ყივჩაყებზე იყო დამოკიდებული; საერთოდ, წიგნის ერთი ნაწილი ეძღვნება შუა საუკუნეების საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ყივჩაყთა როლის განდიდებას (სწორედ განდიდებას, და არა ჩვენებას! ამ საკითხს საქართველოსთან დაკავშირებით ქვემოთ შევეხებით).

ნიშანდობლივია, რომ ო. სულეიმენოვის წიგნის პირველ ნაწილს ჰქვია «Соколы и гуси». მკითხველს უჭირს გაგება, თუ რატომ უწოდა ავტორმა ასეთი სახელი სხვადასხვა პრობლემის „გამოკვლევებით“ ესოდენ უხვ ნაწილს? 114-ე გვერდზე ვკითხულობთ: «Гуси и лебеди – отрицательные образы древнерусского фольклора и письменности. Если русских в поэзии обозначают соколы, то степняков – гуси и лебеди». აი, სწორედ ამ «Гуси и лебеди»-ს საგმირო საქმეებს უძღვნა წიგნი ავტორმა და ასეთ შემთხვევაში ხომ არ ჟღერს ირონია სათაურში მოხსენიებული «Соколы»-ს მიმართ? თვით წიგნის სათაურშიც «Аз и Я» გარკვეული ორაზროვნება მოჩანს, ავტორი, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, აშკარად ავლენს თავის პროაზიურ განწყობილებას, თვლის, რომ აზიის ისტორიის კვლევა ევროპოცენტრისტული დოგმებით ხდებოდა («Древность человечества рассматривалась сквозь призму политической и культурной карты XIX века»). აზია კი, – მომთაბარე ტომებით, მათ შორის, ყივჩაყებით დასახლებული აზია, – ავტორის ცნობით, ევროპის დაცინვის საგანი იყო. «Молодая цветущая Европа, морща носик, рассматривала из окна вагона хромую, согбенную старуху Азию».[1] ო. სულეიმენოვის მიხედვით, მომთაბარეებმა ვერ მოახდინეს მეცნიერებზე შთაბეჭდილება და აზრი მათი ევროპელებთან კავშირის შესახებ იმთავითვე მიუღებელი იყოო. «Досталось от науки кочевникам»[2] – აი, ეს აწუხებს პოეტს. მისი აზრით, «В современной историографии и художественной литературе кипчакам повезло еще меньше... Раненых мечами добивают перья».[3] მეტად თამამი დებულებაა. მერე რით უნდა დაასაბუთოს იგი ო. სულეიმენოვმა? აი, ეს არის საკითხი, რამაც გადაგვაწყვეტინა გამოვხმაურებოდით პოეტის წიგნს, პოეტისა, რომელიც თავისი მცდარი დებულების დასასაბუთებლად იშველიებს აწ განსვენებული დიდი ქართველი მწერლის კონსტანტინე გამსახურდიას რომანს „დავით აღმაშენებელი“.[4] და მერე რაო? თურმე «К. Гамсахурдия не может

[1] Сулеименов, *«Аз и Я»*, с. 200.

[2] იქვე.

[3] Сулеименов, *«Аз и Я»*, с. 165.

[4] ო. სულეიმენოვი იშველიებს ვ. შკლოვსკისა და ა. ანტონოვსკაიას რეცენზიებს, რომლებიც ამ 80 წლის წინათ გამოქვეყნდა. იგი ნაშრომის 166-ე გვერდზე წერს: «Роман Гамсахурдия, вышедший в 1945 году (тоже с и м в о л и ч н о !) вызвал две очень резкие рецензии – В. Шкловского («Знамя», № 5-6) и А. Антоновской, автора романа «Великий Моурави» о

простить им (ყივჩაყებს – რ.მ.) участия в освобождении Грузии».[1] სრულიად გაუმართლებელი ბრალდებაა! ამ ბრალდებას კი დასაბუთება უნდა და ავტორიც აუწყებს მკითხველს, რომ «В битве при Дидгори на стороне Давида было 60 тисяч (? – რ.მ.) воинов. Из них 45 тысяч конников (? – რ.მ.) хана Артыка (ეს არტიკი ქართული წყაროების ათრაქა შარაღანის ძეა. – რ.მ.). Остальные – грузины, армяне, осетины».[2] საქართველოს ისტორიის ამგვარი „ცოდნით“ კმაყოფილი ავტორი აგრძელებს: «Чтобы подчеркнуть роль рыцарей Картлы, писатель-патриот (კ. გამსახურდიაზეა ლაპარაკი. – რ. მ) превращает союзников в недочеловеков»[3]. აქ ყოველგვარ ზღვარს სცილდება პოეტ ო. სულეიმენოვის პათოსი – მისი სიტყვები «писатель–патриот» ზემომოყვანილ კონტექსტში ირონიით, ქილიკურადაა ნათქვამი და დაცინვის დატვირთვას უფრო ატარებს, ვიდრე მისი ჭეშმარიტი შინაარსისას. თურმე მწერალი-პატრიოტი კ. გამსახურდია დიდგორის ბრძოლაში ქართლის მოლაშქრე რაინდების როლის წარმოსაჩენად ამცრობს მოკავშირეებს (?). ვიდრე «Аз и Я»-ს ავტორის საქართველოს ისტორიაში ჩატარებულ სხვა ექსკურსებზე შევჩერდებოდეთ, საჭიროდ ვთვლით ჩვენს მკითხველს მივაწოდოთ ცნობა, რომ ყივჩაღთა საქართველოში ჩამოსახლების საკითხი, ასევე მათი მონაწილეობა დიდგორის ბრძოლაში, კ. გამსახურდიას ქართული წყაროების საფუძველზე, იმდროინდელი ისტორიოგრაფიის მონაცემების გათვალისწინებით აქვს მოცემული. ო. სულეიმენოვს კი, რაკი სხვა პრობლემების „გარკვევასთან“ ერთად საკითხშიც სინათლის შეტანა გადაუწყვეტია, უნდა გაეთვალისწინებინა ქართული, სომხური, არაბული და სხვა არსებული წყაროების და საბჭოური ისტორიოგრაფიის მონაცემები. სამწუხაროდ, «Аз и Я»-ს ავტორი ამ მონაცემებს სრულიად უგულებელყოფს და თავისას გაიძახის – ყივჩაღების როლი იმცრობაო! მივმართოთ ფაქტებს.

Георгии Саакадзе («Новый Мир», № 10)». ჯ ე რ ე რ თ ი , საკვირველია, რატომ შეიცხადა და სიმბოლურად მიიჩნია ავტორმა 1945 წელს რომანის გამოცემა; საერთოდ კი აქაც დაზუსტება სჯობს. „დავით აღმაშენებელი“ (ტეტრალოგიის პირველი წიგნი) 1944-45 წლებში იბეჭდებოდა ჟურნალ «Новый Мир»-ში. 1945 წელსვე ცალკე წიგნად გამოსცა „სოვეტსკი პისატელმა“. მ ე ო რ ე , უნდა შევნიშნოთ, რომ ო. სულეიმენოვს სრულიად უგულებელყოფილი აქვს დამოწმებისას ლიტერატურის სათანადო მითითება: გამოცემის წლის (ჟურნალის მითითებებისას ეს განსაკუთრებულად აუცილებელია) გვერდების ჩვენება და სხვ. უფრო მეტიც, მის მიერ დასახელებულ «Знамя»-ს N 5-6-ში (ასეთი ნომრით ეს ჟურნალი არ გამოსულა) ვ. შკლოვსკის სტატიას მკითხველი ამაოდ დაუწყებს ძებნას, რადგან მას იქ ვერ იპოვის. ასევე არ არის ა. ანტონოვსკაიას რეცენზია «Новый Мир»-ის მეათე ნომერში. ვ. შკლოვსკის რეცენზია დაიბეჭდა 1945 წელს (იხ.«Знамя», N 10, გვ. 188-199), ხოლო ა. ანტონოვსკაიასი 1950 წელს (იხ.«Новый Мир», N 7, გვ. 231-242). ეტყობა, ავტორს წვრილმანად მიაჩნია სიზუსტის დაცვა ლიტერატურის მითითებაში. მ ე ს ა მ ე , ელემენტარული, მეცნიერული კეთილსინდისიერება მოითხივდა, რომ ავტორს ისიც ეხსენებინა, რომ ვ. შკლოვსკის რეცენზიის პასუხი კ. გამსახურდიამ გამოაქვეყნა 1946 წელს ჟურნალ «Новый Мир»-ში (N 4-5, გვ. 173-178) და გააბათილა რეცენზენტის შენიშვნები.

[1] Сулеименов, *«Аз и Я»*, с. 165.

[2] იქვე.

[3] Сулеименов, *«Аз и Я»*, с.163.

XII საუკუნის პირველი ნახევრის სომეხი ისტორიკოსის (!) მატთეოს ურჰაეცის ცნობით (ეს ცნობა შეჯერებულია სხვა წყაროებთან და მიღებულია ისტორიოგრაფიაში), დიდგორის ბრძოლაში საქართველოს ლაშქარი 55 600 კაცისაგან შედგებოდა; ამათგან 40 000 ქართველი იყო, 15 000 ყივჩაღი, 500 ალანი და 100 ფრანგი. ამგვარად, დიდგორის ბრძოლაში მონაწილეობდა 15 ათასი ყივჩაღი (და არა 45 000, როგორც ამას ო. სულეიმენოვი წერს), ამასთან ისინი მოკავშირეები კი არ იყვნენ დავით IV აღმაშენებლისა, არამედ საქართველოს ლაშქრის ორგანულ ნაწილს შეადგენდნენ. ეს ის ყივჩაყები არიან, რომლებიც საქართველოს სამეფო კარმა XII საუკუნის 20-იან წლებში (1118-1120 წწ.) საქართველოში ჩამოასახლა და ფეოდალურ უღელში შეაბა. მათი ფეოდალური ვალდებულებანი სახელმწიფოს წინაშე სამხედრო სამსახურით განისაზღვრებოდა. დედაწულიანად ჩამოსახლებული მომთაბარე ყივჩაღების თითოეულ ოჯახს თითო მოლაშქრე უნდა მიეცა სახელმწიფოსათვის. სწორედ ამგვარი წესით (!) გამოყვანილი ყივჩაღი მოლაშქრეები შეადგენდნენ დავით აღმაშენებლის ლაშქრის ერთ ნაწილს.

ასე რომ, პოეტ ო. სულეიმენოვის განცხადება, დიდგორის ბრძოლაში ძირითად ძალას ყივჩაღები შეადგენდნენო, ხოლო «Остальные – грузины, армяне, осетины» წყაროებისა და ლიტერატურის სრულ გაუთვალისწინებლობაზეა აგებული. თავი რომ დავანებოთ ყივჩაღებს, ის ხომ ფაქტია, რომ დიდგორის ბრძოლაში სომეხთა ლაშქარს მონაწილეობა არ მიუღია (ამის დამადასტურებელი არც წყარო არსებობს და სამეცნიერო ლიტერატურაშიც, ბუნებრივია, არაფერია ნათქვამი). რაც შეეხება ალანებს (ოსებს), ისინი (500 მოლაშქრე) საგანგებოდ დაიქირავა დავით აღმაშენებელმა და როქის სპას შეადგენდნენ (ამ ბოლო ხანს ვრცელი ლიტერატურა შეიქმნა დიდგორის ბრძოლის შესახებ; იხ. შ. მესხიას, ქ. ჩხატარაიშვილის, ივ. შაიშმელაშვილის და სხვ. გამოკვლევები. შ. მესხიას „დიდგორის ბრძოლა“ რუსულადაც გამოიცა).

ამგვარად, ო. სულეიმენოვის მიერ კ. გამსახურდიასათვის წაყენებული ბრალდება უსაფუძვლოა, ხოლო საქართველოს ისტორიასთან დაკავშირებით მოტანილი ფაქტები – უსწორო.

საერთოდ, «Аз и Я»-ს ავტორს უნდა მოვახსენოთ, რომ საქართველოსა და ყივჩაღებს შორის გარკვეულ დროს კეთილი დამოკიდებულობა სუფევდა. შემთხვევით არ უნდა იყოს ზოგიერთი წყაროს ცნობა იმის შესახებ, რომ დავით აღმაშენებელს ყივჩაღთა ერთ-ერთი ტომის (იმ ტომისა, რომელიც საქართველოში გადმოასახლეს) მთავრის ათრაქა შარაღანისძის ქალი გურანდუხტი ჰყავდა ცოლად და რომ ჩამოსახლებული ყივჩაღები კარგად შეეგუენ საქართველოს მოსახლეობას. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი გვამცნობს: „თჳთ ყივჩაღნიცა უმრავლესნი ქრისტიანე იქმნებოდეს დღითი-დღე“[1], ე.ი. ყივჩაღე-

[1] *ქართლის ცხოვრება*, ყაუხჩიშვილი, გვ. 337.

ბი სწრაფად ქრისტიანდებოდნენ და ითქვიფებოდნენ ქართულ მოსახლეობაში – ხდებოდა ასიმილაცია (კარგი იყო, ეს მონაცემები გაეთვალისწინებინა ავტორს).

საგულისხმოა, რომ ყივჩაღთა ჩამოსახლებიდან სულ რაღაც ნახევარი საუკუნის შემდეგ ტერმინი „ყივჩაღი“ შეცვალა „ნაყივჩაყარმა“ (ესეც ასიმილაციის გარკვეული მაუწყებელია). ის ფაქტი, რომ უკვე გაქართველებული ნაყივჩაყარი ყუბასარი XII საუკუნის 80-იან წლებში ფლობს ამირსპასალარის სახელოს, ნათლად მეტყველებს საქართველოში ერთ დროს ჩამოსახლებული ყივჩაყების შემდგომ ბედზე. ნიშანდობლივია ისიც, რომ ქართულ ფოლკლორში შემორჩენილ ერთ ლექსში („შემომეყარა ყივჩაყი“) ქართველი კაცი გულუხვად უმასპინძლდება შემოყრილ უცხო ყივჩაღს.

რაც შეეხება ო. სულეიმენოვის განაწყენებას იმის გამო, რომ კ. გამსახურდია ყივჩაღებს მოიხსენიებს მომთაბარეებად და მათ საქმიანობასაც შესაბამისად აღწერს, ვფიქრობთ, აქ დიდი ქართველი მწერალი არაფერ შუაშია; იგი გადმოსცემს იმდროინდელ რეალურ ვითარებას – მიღებულს და აღიარებულს ფართო სამეცნიერო ლიტერატურაში.

ო. სულეიმენოვი ვერც იმას ურიგდება, რომ კ. გამსახურდია აღწერს გრიგოლ ბაკურიანის ძის აქტიურ მონაწილეობას ბიზანტიის ლაშქარში პაჭანიკების წინააღმდეგ ბრძოლაში. «... Бакуриани К. Гамсахурдия вводит в число главных героев своего романа. Несмотря на то, что в «Алексиаде» ему посвящено всего несколько строк, К. Гамсахурдия вторгает его во все дела Византии, в сражениях в которых он не участвовал»[1].

უპირველესად შევნიშნავთ, რომ გრიგოლ ბაკურიანის ძე არ შეიძლება ჩაითვალოს კონსტანტინე გამსახურდიას რომანის „„დავით აღმაშენებლის“ მთავარ გმირად. რაც შეეხება მისი პიროვნებისა და მოღვაწეობის დახასიათებას, აქ კარგი იქნება ისტორიულ ფაქტებს ჩავხედოთ. ვინ არის გრიგოლ ბაკურიანის ძე? გრიგოლი იყო ტაოელი, ერისთავთერისთავის ბაკურიანის ძე. იგი თავის ძმასთან აბაზთან ერთად ბიზანტიის სახელმწიფო სამსახურში დაწინაურებულია. ალექსი კომნიანოსის გახელმწიფების შემდეგ (1081 წ.) გრიგოლ ბაკურიანის ძე გახდა ბიზანტიის იმპერიის „დასავლეთის დიდი დემესტიკოსი“ (ე.ი. საბერძნეთის ევროპული ნაწილის მთავარსარდალი). ამასთან, იგი სევასტოსის ტიტულს ატარებდა (ეს ტიტული იმ დროს სამოხელო იერარქიაში, კესაროსის შემდეგ, მეორე ადგილზე იყო). გრიგოლ ბაკურიანის ძემ პეტრიწონში დააარსა ქართული მონასტერი, შექმნა მისი ტიპიკონი, რომელიც შეიცავს მეტად საინტერესო მონაცემებს თვით ავტორის ბიოგრაფიის შესახებ. ტიპიკონში გადმოცემულია, რომ გრიგოლ ბაკურიანის ძეს და მისიანებს „ვიდრე ტყუეობათა მთავრდომამდეცა თვით ჩემით და ჩემ თანა არა მცირედთა ნათესავთა ჩემთა ხელსა წარმართთა-

[1] Сулеименов, *«Аз и Я»*, с.167.

სა მოცემადმდე მიმსახურებია საბერძნეთისადა“.[1] გრიგოლ ბაკურიანის ძე ხაზგასმით ამბობს: ჩვენთაგანი ცოტა მომკვდარაო თავის სარეცელზე, უმეტესობა საბერძნეთის მტრებთან ბრძოლაში დაიხოცაო. ტიპიკონი გვამცნობს გრიგოლ ბაკურიანის ძის ბრწყინვალე გამარჯვებას პაჭანიკებზე: „დაამხუა ჩუენი მიერ უშჯულო და ფრიად მძლავრი მტერი ქრისტიანეთა და საბერძნეთისა ნათესავი პეწინაგთა (პაჭანიკთა. – რ.მ.), რომელთაც ძლეულება და მოსვრა წიგნითა აღწერად ვერ ძალ-მიც, რომელთასა ვჰგონებ, რომელ შემდგომ აღსრულებისა, ჩემისა მრავალთა შინა ჟამთა იხსენებოდეს მაშინ ყოფილი იგი ღმრთისა მიერ საკვირველება“[2]. 1086 წელს სწორედ პაჭანიკებთან ბრძოლაში დაიღუპა გრიგოლ ბაკურიანის ძე. აი, თუნდაც ის ციტატა, რომელიც ანა კომნენის „ალექსიადიდან“ მოჰყავს ო. სულეიმენოვს: «Доместик (Бакуриани) яростно сражался, с силой набросивался на врага».[3] განა ყოველივე ამის შემდეგ არა აქვს უფლება ქართველ მწერალს განაცხადოს, რომ გრიგოლ ბაკურიანის ძე ბიზანტიის ლაშქარში პაჭანიკების წინააღმდეგ იბრძოდა? ო. სულეიმენოვი თვლის, რომ რაკი პაჭანიკებთან ბიზანტიელთა ბრძოლები 1091 წელს დასრულდა, ხოლო ამ დროისთვის კ. გამსახურდიას არ ჰქონდა უფლება მისი პაჭანიკების წინააღმდეგ ბრძოლის შესახებ რაიმე ეთქვა, ისტორიული წყაროები კი თვალნათლივ გვიჩვენებენ, რომ დიდი დომესტიკოსი სევასტოსი გრიგოლ ბაკურიანის ძე ბიზანტიის სახელმწიფოს სამსახურში ენერგიულად მოღვაწეობდა, ბევრი სასარგებლო საქმე გააკეთა ამ სახელმწიფოსათვის და პაჭანკებთან ბრძოლაში დაიღუპა კიდეც. მაშ რატომ დასჭირდა ო. სულეიმენოვს გრიგოლ ბაკურიანის ძის მოხსენების გამო კ. გამსახურდიას შერისხვა და ჭეშმარიტი ფაქტების უგულებელყოფა? ეს იმიტომ, რომ იგი ვერ დააკმაყოფილა ამ ბრძოლებში პაჭანიკების წინააღმდეგ (კერძოდ, 1091 წლის ბრძოლაში) ბიზანტიის მხარეზე ყივჩაღთა ლაშქრის ბრძოლის ასახვამ. ამ საკითხს კ. გამსახურდია ფაქტობრივად ზოგადად შეეხო, ან კი რატომ უნდა გაემახვილებინა მასზე ყურადღება ქართველ რომანისტს? «Аз и Я» კი გვამცნობს, რომ მოხდაო «...Сражение греков в союзе с кипчаками против печенегов... Кипчаками в том сражении руководил Тугра-хан и Боняк...»[4] და ა.შ. ო. სულეიმენოვი გამოთქვამს გულისტკივილს, რომ ყივჩაყთა ისტორია არ არის მონოგრაფიულად შესწავლილი, არ არის შეფასებული მათი როლი მსოფლიოს ისტორიაში. ვერც ამ დებულებას დავეთანხმებით, ყივჩაყთა შესახებ არსებობს რუსი და სხვა საბჭოთა ისტორიკოსების გამოკვლევები.[5] თუ

[1] შანიძე, *ტიპიკონი*, გვ. 69.
[2] *ტიპიკონი*, შანიძე, გვ.73.
[3] Сулеименов, *«Аз и Я»*, с. 167.
[4] Сулеименов, *«Аз и Я»*, с. 167.
[5] იხ. ა. ნოვოსელცევის სტატია «Половцы» СИЭ-ში, ტ.II, გვ. 283; ო. რაპოვის სტატია «Половцы» БСЭ-ში, ტ. 20, გვ 243; ორივე ავტორის სტატიებს თანდართული აქვს ვრცელი ბიბლიოგრაფია. ცნობისათვის – 2019 წელს გამოიცა ჩვენი მონოგრაფია „საქართველო და ყივჩაყები XI-XII სს. (ქართულ და რუსულ ენებზე).

ვისმე ცალკეული საკითხების უფრო ღრმად გამოკვლევის სურვილი დაებადება, ცხადია, გზა ხსნილია და ევროპელი თუ სხვა მეცნიერებისადმი დაუსაბუთებელი პრეტენზიის წაყენება, ვფიქრობთ, უმართებულოა.

რაც შეეხება «Аз и Я»-ს მეორე ნაწილს («Шумернаме»), იგი მეტად რთული პრობლემისადმია მიძღვნილი (შუმერების პრობლემა, ენა და მეცნიერება, ინდოევროპეისტიკის საკითხები, ლინგვისტიკის ზოგადი და კონკრეტული საკითხები) და იმის გამო, რომ ჩვენი სპეციალობიდან დიდად არის დაშორებული, მათზე ვერ შევჩერდებით (ეს არც შეადგენდა ჩვენს მიზანს). ვიტყვით კი ერთს, რომ ისევე, როგორც წიგნის პირველ ნაწილში, „შუმერნამეშიც“ ო. სულეიმენოვის მეცნიერული დაკვირვება-მსჯელობები მეტად გულუბრყვილოდ მოჩანს და იგი მოწაფურ ვარჯიშს უფრო მოგვაგონებს, ვიდრე სერიოზულ მეცნიერულ დასკვნებს. შევჩერდებით მხოლოდ ერთ საკითხზე. ესაა «Аз и Я»-ს ავტორის დამოკიდებულება ინდოევროპულ ენებთან და ზოგიერთი ქართველი მეცნიერის მოსაზრებებთან.

აი, ერთი ადგილი ო. სულეიმენოვის ძალზე თამამი მსჯელობიდან «Положение «индоевропейские языки» стало теорией, минуя стадию отрицания. Теория родилась в рубашке первой формуриловки Джонса, но так и невыросла из нее за последующие столетия.

Она не эволюцинировала, не революционировала; вековечность ее лишь доказивает неполноценность...»[1] და ა.შ.

ამ უაპელაციო დებულების საილუსტრაციოდ ო. სულეიმენოვი აცხადებს: «Как легко можно стать языком индоевропейским (მიაქციეთ ყურადღება ავტორის ტონს! -რ.მ.), заметно на новейшей истории картвелских».[2] სამაგალითოდ ავტორს მოაქვს 1965 წელს თბილისში დასტამბული თ. გამყრელიძისა და გ. მაჭავარიანის გამოკვლევა „სონანტთა სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში“. აღნიშნული ნაშრომის შესახებ (ისე როგორც ამ ნაშრომში მოცემული საკითხების ირგვლივ) ო. სულეიმენოვი არაფერს ამბობს. მას პირდაპირ მოაქვს ციტატა აკად. გ. ახვლედიანის სტატიიდან: «Авторы» (თ. გამყრელიძე, გ. მაჭავარიანი. – რ.მ.) убедительно доказали близость картвельского языка – основы к семье индоевропейских языков» («Литературная Грузия», 1968, № 11, стр. 14).

ო. სულეიმენოვი ერთი ხელის მოსმით „იავარჰყოფს“ თ. გამყრელიძისა და გ. მაჭავარიანის გამოკვლევას, ასევე ეჭვქვეშ აყენებს გ. ახვლედიანის შეფასებასაც. მას სასაცილოდ მიაჩნია ქართველ მეცნიერთა დასკვნები და მოაქვს მხოლოდ იმისათვის, რომ გვიჩვენოს «Как легко можно стать языком индоевропейским».

---

[1] Сулеименов, *«Аз и Я»*, с. 216.

[2] იქვე, გვ. 216-217.

ობიექტურობა მოითხოვს აღვნიშნოთ ისიც, რომ ო. სულეიმენოვი გვამცნობს აკად. არნ. ჩიქობავას დამოკიდებულებას ზემომოტანილი საკითხისადმი: «Некоторые лингвисты отозвались об основныъ выводах книги более сдержанно. Можно назвать очень глубокую и содержательную статью Арн. Чикобава «Отношение картвельских языков и индоевропейских».[1]

აი, რა იოლად, ერთი ხელის დაკვრით, ჰაიჰარად წყვეტს ამა თუ იმ საკითხს «Аз и Я»-ს ავტორი, იქამდე, რომ იგი არაფრად დაგიდევთ არც მეცნიერულ აზრს, არც ავტორიტეტებს, თუმცა მათ საპირისპიროდ ვერაფერი მოაქვს ყალბი რიტორიკული ფრაზების გარდა.

საერთოდ, ზერელეა ო. სულეიმენოვის მსჯელობები. თუმცა მისი გამოკვლევის ჟანრი ანოტაციაშივეა განსაზღვრული, რომ ეს არის «История глазами поэта» და თითქოს ამან რამდენამდე უნდა მოხსნას პასუხისმგებლობა მის ავტორს, მაგრამ როცა საქმე ეხება ისტორიისა და ლინგვისტიკის კარდინალური საკითხების კვლევას (თანაც ავტორი ილაშქრებს «против стереотипов, устоящихся в науке»), აქ ხელოვნურად და, ალბათ, თავის დასაზღვევად, ჟანრის განსაზღვრა აღარ გამოდგება. „პური მეპურემ უნდა გამოაცხოსო“ – გვასწავლის ძველი ქართული ანდაზა. ისტორიისა და ლინგვისტიკის საკითხებიც საქმეში ღრმად ჩახედულმა, მტკიცე მეთოდოლოგიური საფუძვლის მქონე მეცნიერებმა უნდა იკვლიონ და არა იმათ, ვისაც მეცნიერების ნიღაბი აკვიატებული აზრის დასასაბუთებლად სჭირდებათ, ჭეშმარიტი კვლევა კი არ ხელეწიფებათ.

დაბოლოს, მოვიტანთ ჩვენი ავტორის ერთ ექსკურსს ფონეტიკაში: «Сколь тонка фонетическая грань, разделающая «чаляб» (პოეტი – რ.მ.) и «джаляб» – проститутка. И как трудно сохранить равновесие и не преступить грань».[2]

ეტყობა მართლაც ძნელია წონასწორობის დაცვა. ამის ნათელი მაგალითია პოეტ ოლჟას სულეიმენოვის ექსკურსები ჰუმანიტარულ (არაზუსტ – როგორც თვით უწოდებს) მეცნიერებებში; ექსკურსები, რომელთა მიზანი ძნელია ნათლად წარმოვიდგინოთ, შედეგები კი სახეზეა.

სამწუხაროა, რომ წიგნი, როგორც ჩანს, ყოველგვარი აპრობირების გარეშე დაიბეჭდა და თანაც მისი ავტორი არის არა შემთხვევითი ვინმე, არამედ ყაზახეთის ლენინური კომკავშირის პრემიისა და ყაზახეთის სსრ სახელმწიფო პრემიის ლაურეატი პოეტი ოლჟას სულეიმენოვი.

როგორც აღვნიშნეთ, წიგნის სათაურის ქვემოთ საგანგებო წარწერაა – «Книга благонамеренного читателя». ჩვენც კეთილგანმზრახველი მკითხველის თვალით წავიკითხეთ ეს წიგნი და შენიშვნებიც კეთილი ზრახვით გამოვთქვით.

---

[1] ეს სტატია დაიბეჭდა ჟურნ. «Вопросы языкознания»-ში, იხ. Чикобава, *Отношение картвельских языков,* с. 51-62.

[2] Сулеименов, *«Аз и Я»*, с. 195.

დავუბრუნდებით ყივჩაყთა საკითხს, საქართველოს ურთიერთობას ყივჩაღებთან და შევეცდებით რეზუმირებულად წარმოვადგინოთ. XII საუკუნის პოლიტიკურად დაწინაურებულ, ეკონომიკურად ძლიერ და კულტურულად მაღალი დონის ქვეყანაში (დავით IV აღმაშენებელი, დემეტრე I, დავით V, გიორგი III, მეფე თამარი), განსხვავებით აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებისა, ბიზანტიისა და ეგვიპტისა, ყივჩაღებთან კეთილგანწყობილი დამოკიდებულება იყო. ორმოცი ათასი ყივჩაყური ოჯახის ჩამოსახლება, მათი ჩაბმა ფეოდალურ უღელში და საქართველოს სასარგებლოდ მსახურება ამის დასტურია; ამას ასაბუთებს ისიც, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, რომ ყივჩაღთა დიდი ნაწილი (ათრაქა შარაღანისძის ტომი) საქართველოს მიწაზე დამკვიდრდა და გაქრისტიანდა. მოხდა ასიმილაცია. ამაზე აშკარად მეტყველებს ის ფაქტი, რომ საქართველოში ჩამოსახლებიდან სულ რაღაც 50 წლის შემდეგ ყუბასარი „ნაყივჩაყარად“ იწოდება და სამეფოს უდიდესი თანამდებობის – ამირსპასალარობის მფლობელია.

არსებითია, რომ ო. სულეიმენოვის განზრახვა ყივჩაღების მაგალითზე ეჩვენებინა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის დაპირისპირება, ყოველი შემთხვევისათვის, საქართველოს მაგალითზე არ გამართლდა.

საქართველოში არსებული ტოლერანტობა (სხვადასხვა ეროვნებისა და სხვადასხვა რელიგიის შემწყნარებლობა), რაც სამეფოს პოლიტიკის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ღერძი იყო, საშუალებას იძლეოდა უცხო ერისა და განსხვავებული სარწმუნოების წარმომადგენლებთან კეთილგანწყობილი დამოკიდებულება ყოფილიყო. ეს, თავის მხრივ, სახელმწიფოს აძლიერებდა და საერთაშორისო ავტორიტეტს უზრდიდა.

დამოწმებული ლიტერატურა

მეტრეველი, *კავკასიური ცივილიზაცია* = მეტრეველი რ., *კავკასიური ცივილიზაცია მსოფლიო გლობალიზაციური პროცესების კონტექსტში*, თბილისი, 2007.

მეტრეველი, *ერთი წიგნის გამო* = მეტრეველი რ., ერთი წიგნის გამო, კრებ. *„მცირე გულანი“*, ქუთაისი, 1977.

ქართლის ცხოვრება, *ყაუხჩიშვილი* = *ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი I, თბილისი, 1995.

შანიძე, *ტიპიკონი* = შანიძე ა., *ქართველთა მონასტერი ბულგარეთში და მისი ტიპიკონი*, ტიპიკონის ქართული რედაქცია, თბილისი, 1971

Бьюкенен, *На краю гибели* = Бьюкенен П., *На краю гибели,* Москва, 2006.

Гордон, *Цивилизация* = Гордон А. В., *Цивилизация и самобытность,* Москва, 2002.

Метревели, *Кавказская цивилизация* = Метревели Р. В., *Кавказская цивилизация в контексте глобализации,* Стокгольм, 2009.

Население и глобализация, Римашевский = *Население и глобализация,* под редакции Римашевской Н.М., Москва, 2004.

Сулеименов, *«Аз и Я»* = Сулеименов О., *«Аз и Я»* (книга благонамеренного читателя), Аллма-Ата, издателство «Зажушы», 1975.

Чикобава, *Отношение картвельских языков* = Чикобава Арн., «Отношение картвельских языков и индоевропейских», *«Вопросы языкознания»* (1970).

Цивилизация и варварства, Буданов и Воробев = *Цивилизация и варварства*, под редакции В. П. Буданова и О.В. Воробева, Москва, 2013.

Фукуяма, *Конец истории* = Фукуяма Ф., *Конец истории и железный человек,* Москва, 2004.

WWW. magazines, norky media.

Жур. НЛО, № 3, 2002.

Roin Metreveli

National Academy of Sciences of Georgia

ONE ISSUE OF CONFRONTATION BETWEEN THE EAST AND WEST

Summary

The scientific literature holds it as a fact that the universe has divided into a 'civilized Europe' and 'the rest of the world', which, in its turn, binds Asia's orientalisation and its confrontation, next to Latin America, with the Western Europe being the distinguished civilized formation of modernity. This endeavour to confront the two civilizations has been reflected in fiction as well. The study at hand refers to this phenomenon in one specific fact. In the 70s of the 20th century a Russian-speaking poet from Kazakhstan, State and Komsomol Prize winner Olzhas Suleimenov released a book under the title 'AZ-and-IA', where he discusses many scientific issues from history and literature to linguistics, etc. However, the inferences drawn in the book are questionable and biased and, therefore, scientifically unsustainable. Further on, the book lashes on many outstanding figures. The Russian literary monument 'The Tale of Igor's Campaign' (XII c.) unfolds as a background for introducing the author's 'evaluations'. Olzhas Suleimenov eulogizes civilization of the East, and finds hardly anything reprehensible in it, as the author exercises, like others, rights to freedom of speech, revealing his own attitude towards things. It is noteworthy, that upon publication the book earned grave criticism; the author was given reproofs and suggestions for a number of instances in the book. Admittedly, he received a handful of our remarks as well – expecting to be taken into account; however, they were dismissed.

The book consists of two parts. The problems introduced there are diverse and complex and are quite detached from one another. They cover subjects from the history of the Middle Ages of Russia, the legend about Kniaz Igor and his military campaign, old Russian historical sources, issues from the history of Georgia, the history of the Polovtsians (Cumans), Sumerian problems, linguistic problems, also questions of Indo-European studies, the juxtaposed lexis through graphs of both Turkish and Sumerian languages, etc. this is an incomplete list of problems raised in the book.

Even anybody in the least aware of research specificities would realize at once that to investigate into so many diverse and disintegrated problems is doomed to a failure. Next, the author deems to support his erroneous thesis by invoking Constantine Gamsakhurdia's novel 'David the Builder' noting that allegedly Mr. Gamsakhurdia could not forgive the Kipchaks (Polovtsians) that they had played part in the liberation of the Georgians [p.165], which, on our part, must be found inadequate, and requiring proof; the following has been provided to the reader by the author of the book: 'During the battle under Didgori, King David commanded warriors amounting 60 thousand, out of whom 45 thousand were cavalrymen engaged in the battle from Khan Artika, (in compliance with the Georgian chronicles, it's the same Atraka, son of Sharaghan – R.M.) the rest were, as the author puts it, Georgians, Armenians, Ossetians [p. 165].

Equipped with the competence in Georgian history such as his and feeling quite complacent, Mr. Suleimenov proceeds with his considerations: 'In order to underscore the significance of the efforts applied by the knights of the Kartli, Constantine Gamsakhurdia features the allies to be simply savage - being between a human and a beast [p. 163]. However, the idea of resettling the Kipchaks in Georgia along with their future engagement in the war had been used by late Mr. Gamsakhurdia after studying the annals of historiography. While, in case of Mr. Suleimenov, it demands an explanation as to why and how he neglects or does not resort to the existing historical chronicles in Georgian, Armenian, Arabic and others. Unfortunately, the author of "AZ-and-IA" completely ignores these data. According to Matteos Uṛhaetsi, an Armenian historian (!) of the first half of the twelfth century (this information is comparable to other sources and is accepted in historiography), in Didgori battle the Georgian troops numbered 55 600; amongst them 40 000 were represented by Georgians themselves, 15 000 by the Kipchaks, 500 - by Alans and 100 warriors were provided from the French. Hence, all in all, there were 15 000 Kipchaks in Didgori Battle as opposed to 45 000, as Mr. Suleimenov asserts; at the same time, they cannot be looked upon as King David's allies but as some inseparable part of the Georgian army. To put it otherwise, those were the Kipchaks whose resettlement in Georgia had been decided by the Royal Court in the 20s of the 12th century (1118-1120) to be held in the feudal vassalage and employed in the regular army.

It is a fact that the Armenian troops did not participate in the Battle of Didgori. As for the Alans (Ossetians), they (500 warriors) were mercenaries – specifically hired on this occasion by King David, the so-called Roki Spa, an army of mercenaries. Consequently, the insinuations of O. Suleimenov as regarding C. Gamsakhurdia come forth as groundless.

It could be regretfully noticed as well that Mr. Suleimenov can abide neither by the fact that C. Gamsakhurdia depicts Gregory Pakourianos to have been effectively participating in the wars waged by the Byzantine against the Pechenegs, implying that Gregory Pakourianos, Georgian

by birth, was raised in the rank of the 'Grand Domestic of the West' of the Byzantine Army (commander-in-chief to the European part of Greece). To cite Anna Comnena in her Alexiad: 'Domestic (Pakourianos) distinguished himself in the war against the Pechenegs demonstrating valour and great strength'; sadly, he could not survive one of the battles against the Pechenegs.

The second part of Mr. Suleimenov's book referring to Sumerians deals with most complex issues such as Sumerian problems, the language and science, issues of Indo-European studies, common and specific issues in linguistics.

Suleimenov's criticism of the book by Academician T. Gamkrelidze and Professor G. Machavariani 'The *system* of sonants and *ablaut in Kartvelian languages'* comes forth as regrettably unacceptable.

In the end, O.Suleimenov's endeavour to introduce confrontation between East and West on the Georgian model has experienced a fiasco. The benevolence of Georgia towards other peoples has been constantly providing for her peaceful coexistence among the representatives of different religious confessions, in its turn, furnishing for the state's power and the growing international renown of hers.

აკადემიკოსი ვლადიმერ პაპავა
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

„ცენტრალური კავკასიიდან“ – „ცენტრალურ კავკაზიამდე“ (გეოპოლიტიკური განზომილებები)

კავკასია გეოპოლიტიკურად მსოფლიოს ერთ-ერთი ურთულესი რეგიონია. როგორც ცნობილია, გეოგრაფიულად მიჩნეულია, რომ ეს ტერიტორია მდებარეობს ევროპას, ახლო აღმოსავლეთს, ცენტრალურ აზიასა და რუსეთის სფეროს შორის.[1]

თანამედროვე გეოპოლიტიკურ კონტექსტში „კავკასიის“ ცნება ჩამოყალიბდა რუსეთის მიერ კავკასიის დაპყრობის შემდეგ.[2] მართლაც, კავკასიაში რუსეთის შემოსვლით იკვეთება ორი ტერმინი „ამიერკავკასია“ («Закавказье»)[3] და „ჩრდილოეთ კავკასია“. პირველი გულისხმობს ტერიტორიას კავკასიონის ქედს გადაღმა, ხოლო მეორე – ტერიტორია კავკასიონის ქედის ჩრდილოეთით. საყურადღებოა, რომ, მიუხედავად იმისა, რომ თეირანისათვის, მოსკოვისგან განსხვავებით, „ამიერკავკასია“ კავკასიონს გადაღმა კი არა, გადმოღმაა, სპარსულ ენაზეც ამ რეგიონს „კავკასიონის გაღმა“ ეწოდება (*maveran-e kafkas*).[4] მოცემული რეგიონის იდენტიფიცირების მიმართ სწორედ რუსულმა ტრადიციამ იქონია საერთაშორისო პრაქტიკაზე მნიშვნელოვანი ზეგავლენა.

როგორც ცნობილია, ჩრდილოეთ კავკასია თანამედროვე რუსეთის ნაწილია და მასში შედიან რუსეთის ფედერაციის სუბიექტები: კრასნოდარის და სტავროპოლის მხარეები, ასტრახანისა და როსტოვის ოლქები, ყალმუხეთის რესპუბლიკა, ადიღეს, დაღესტნის, ინგუშეთის, ყაბარდო-ბალყარეთის, ყარაჩაი-ჩერქეზეთის, ჩრდილოეთ ოსეთის-ალანიის და ჩეჩნეთის რესპუბლიკები.

ანგარიშგასაწევია ის გარემოებაც, რომ კავკასიის სამხრეთ საზღვრების განმარტებას, როგორც წესი, განაპირობებდა ის, თუ სად გადიოდა კავკასიის რეგიონში რუსეთის იმპერიის სამხრეთი სახელმწიფო საზღვრები.[5] კავკასიის

---

[1] მაგალითად, Lewis – Wigen, *The Myth of Continents*, p. 203.
[2] Breyfogle, *Heretics and Colonizers*; Jersild, *Orientalism and Empire*.
[3] მაგალითად, გამყრელიძე, „ტრანსკავკასია“ თუ; King, *The Ghost of Freedom*, p. xiii; Гамкрелидзе, *«Закавказье» или*.
[4] მაგალითად, გაჩეჩილაძე, *ახლო აღმოსავლეთი*, გვ. 17.
[5] ისმაილოვი – პაპავა, *ცენტრალური კავკასია*, გვ. 34-35; Ismailov – Papava, *The Central Caucasus*, p. 10; Ismailov – Papava, *A New Concept*; *Исмаилов – Папава,* Центральный Кавказ, с. 17-18.

სამხრეთ საზღვრების განსაზღვრის რუსული იმპერიული ტრადიცია საბჭოთა პერიოდშიც უცვლელი დარჩა. ამიტომ ამიერკავკასიის შემადგენლობა მკაცრად შემოიფარგლა სამი მოკავშირე რესპუბლიკით. კერძოდ, ესენია აზერბაიჯანი, საქართველო და სომხეთი.

საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ რეგიონს, რომელიც სამ დამოუკიდებელ სახელმწიფოს – აზერბაიჯანს, საქართველოსა და სომხეთს აერთიანებს, როგორც წესი, შეეცვალა დასახელება და „ამიერკავკასიის“ ნაცვლად „სამხრეთ კავკასია“ ეწოდება.[1] გამონაკლისს შეადგენს თავად რუსეთი, რომელიც ამ გეოგრაფიულ და გეოპოლიტიკურ სივრცეს კვლავ „ამიერკავკასიის“ სახელით მოიხსენიებს.[2] ამასთან ერთად აუცილებლად ხაზგასასმელია ის გარემოება, რომ მე-20 საუკუნის 90-იანი წლებიდან მოყოლებული ოფიციალურ ინგლისურენოვან დოკუმენტებში ტერმინი „ამიერკავკასიის“ ნაცვლად, როგორც წესი, ტერმინი „სამხრეთ კავკასია“ გამოიყენება.

ამ ტერმინოლოგიური ცვლილების მიუხედავად, ტერმინი „სამხრეთ კავკასია“ ტერმინ „ამიერკავკასიის“ მსგავსად მაინც ორიენტირებულია მოცემული რეგიონის რუსულ გეოპოლიტიკურ ხედვაზე, რამეთუ ორივე ტერმინი – „ჩრდილოეთ კავკასია“ და „სამხრეთ კავკასია“ აფიქსირებს რუსეთის დღევანდელ და ყოფილ საზღვრებს კავკასიაში.[3]

2002 წელს ელდარ ისმაილოვის მიერ წამოყენებულ იქნა „კავკასიის“ ახალი გეოპოლიტიკური კონცეპცია,[4] რომლის თანახმადაც ტერმინი „კავკასია“, აზერბაიჯანის, საქართველოს, სომხეთის და რუსეთის ზემოჩამოთვლილი ჩრდილო კავკასიური რეგიონების გარდა, ასევე მოიცავს თურქეთის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ოლქებს (ვილაიეთები – აგრი, არდაგანი, ართვინი, ვანი, იგდირი და ყარსი) და ირანის ჩრდილო-დასავლეთ ოლქებს (ოსტანები – აღმოსავლეთ აზერბაიჯანი, არდებილი, გილანი, ზანჯანი, ყაზვინი, ჰამადანი და დასავლეთ აზერბაიჯანი). ეს კონცეპცია ეფუძნება იმ ობიექტურ გარემოებას, რომლის თანახმადაც თურქეთისა და ირანის მოცემულ ოლქებში ისტორიულად კავკასიელი ხალხები ცხოვრობენ, რომლებიც მრავალი საუკუნის განმავლობაში იმავე ეთნოკულტურულ და სოციალურ-ეკონომიკურ არეალში იმყოფებოდნენ, რომელშიც კავკასიის დანარჩენი ხალხები. საკმაოდ მარტივი ლოგიკის თანახმად, ხსენებულიდან გამომდინარე მართებულია, რომ თურქეთისა და ირანის ეს ოლქები ამ ქვეყნების ისეთივე „კავკასიურ“ რეგიონებად მივიჩნიოთ, როგორიცაა ჩრდილოეთ კავკასიად წოდებული რუსეთის კავკასიის რეგიონი.

---

[1] გამყრელიძე, „ტრანსკავკასია“ თუ; Гамкрелидзе, *«Закавказье» или*.

[2] მაგალითად, Возженников (ред.), Региональная безопасность, с. 158-160; Гаджиев, *Геополитика Кавказа*; Михайлов (ред.), Геополитика, с. 205-213.

[3] ისმაილოვი – პაპავა, *ცენტრალური კავკასია*, გვ. 36; Ismailov – Papava, *The Central Caucasus*, p. 11; Ismailov – Papava, *A New Concept*; *Исмаилов – Папава,* Центральный Кавказ, с. 18.

[4] Исмаилов, *О геополитических*; Исмаилов – Кенгерли, *Интеграция Кавказа*; Исмаилов – Кенгерли, *Кавказ в*.

უშუალოდ გეოგრაფიული თვალსაზრისით თურქეთისა და ირანის ზემოჩამოთვლილი ოლქები, ისევე როგორც სომხეთი, პრაქტიკულად თანაბრად არიან დაშორებული დიდ კავკასიონს და ნაწილობრივ მცირე კავკასიონის ტერიტორიაზე მდებარეობენ.

მაშასადამე, უნდა დავასკვნათ, რომ კავკასიის რეგიონი შედგება არა ორი ნაწილისგან (ჩრდილოეთი და სამხრეთი კავკასია), რაც რუსული გეოპოლიტიკური აზროვნების ზეგავლენით არის საერთაშორისო პრაქტიკასა და სამეცნიერო ლიტერატურაში გავრცელებული, არამედ სამი ნაწილისგან: **ცენტრალური კავკასია** – აზერბაიჯანი, საქართველო და სომხეთი; **ჩრდილოეთ კავკასია**, რომელიც რუსეთის ფედერაციის კავკასიის მოსაზღვრე ავტონომიური სახელმწიფო წარმონაქმნებისგან შედგება; და **სამხრეთ კავკასია**, რომელიც მოიცავს აზერბაიჯანის, საქართველოსა და სომხეთის მოსაზღვრე თურქეთის ვილაიეთებსა (სამხრეთ-დასავლეთი კავკასია) და ირანის ჩრდილო-დასავლეთ ოსტანებს (სამხრეთ-აღმოსავლეთ კავკასია).

კავკასიის ისმაილოვისეულ კონცეპციას კრიტიკოსებიც გამოუჩნდნენ. ისინი უმთავრესად წმინდა გეოგრაფიული მოსაზრებებით ხელმძღვანელობენ, როცა მიუთითებენ, რომ ტერმინი „ცენტრალური კავკასია“ კავკასიონის მთავარი წყალგამყოფი ქედის ცენტრალურ ნაწილს აღნიშნავს,[1] ხოლო ირანის აზებაიჯანი კი სრულად არ არის მოქცეული გეოგრაფიულ კავკასიაში, მაშინ როცა თურქეთის ჩრდილო-აღმოსავლეთი ოლქებისა და ირანის ჩრდილო-დასავლეთი ზოგიერთი პროვინციის შეყვანა კავკასიის რეგიონში გაუმართლებელია.[2] სამწუხაროდ, კავკასიის ისმაილოვისეული კონცეპციის მოცემული კრიტიკის აშკარად გამოხატული სუსტი მხარეა ის, რომ ეს კრიტიკა უშუალოდ ეფუძნება კავკასიის გეოგრაფიას და საერთოდ არ ითვალისწინებს იმას, რომ მოცემული კონცეპცია არა გეოგრაფიული, არამედ გეოპოლიტიკურია, ხოლო ის, რომ გეოგრაფიული და გეოპოლიტიკური ხედვები თუ ტერმინები ყოველთვის არ ემთხვევა ერთმანეთს, ეს ცნობილი ფაქტია.

უფრო მეტიც, კავკასიის ისმაილოვისეული კონცეპცია ეფუძნება რეგიონის ისტორიულ თავისებურებებს, და ამდენად სრულფასოვნად ასახავს დღეისათვის არსებულ გეოპოლიტიკურ რეალობას.[3]

კავკასია გეოპოლიტიკურად საკმაოდ რთული რეგიონია.[4] არანაკლებ რთული რეგიონია ცენტრალური კავკასია, რომელშიც მთელი რეგიონის პრობლემების სრული სპექტრია თავმოყრილი.[5]

---

[1] *Русецкий – Дорохина, «Архипелаг Кавказ»*, с. 69-70; **Топчишвили, Кавказоведческие**, с. 13.
[2] Топчишвили, Кавказоведческие, с. 12-13.
[3] მეტრეველი, *კავკასიური ცივილიზაცია*.
[4] მაგალითად, Gachechiladze, *Geopolitics in*; Yalowitz – Cornell, *The Critical but*; Метревели, *Кавказ на*.
[5] მაგალითად, Nuriyev, *The South Caucasus*.

რეგიონში არსებული კონფლიქტების გამო კავკასიაში ინტეგრაციული პროცესები საკმაოდ შეფერხებულია.[1]

ცენტრალურ კავკასიაში არის მეზობელი სახელმწიფოების მიერ ოკუპირებული სამი რეგიონი: აფხაზეთი, მთიანი ყარაბაღი (2020 წლის შემოდგომამდე) და სამხრეთ ოსეთი. ისედაც რთული ვითარება კიდევ უფრო დამძიმდა 2008 წლის აგვისტოში საქართველოში რუსეთის შეჭრისა და რუსეთის მიერ აფხაზეთის და სამხრეთ ოსეთის სახელმწიფო დამოუკიდებლობის აღიარების შემდეგ, რასაც მსოფლიო საზოგადოებრიობამ მხარი პრაქტიკულად არ დაუჭირა.[2]

ცენტრალურ კავკასიაში არსებულ არასტაბილურ გარემოს ისიც ამძიმებს, რომ უშუალოდ კონფლიქტური ტერიტორიები, როგორც წესი, ტერორიზმის საყრდენია, ნარკოტრაფიკითა და ნარკოვაჭრობით დაკავებული კრიმინალების თავშესაფარია, მძევალთა გატაცებისა და ადამიანებით ვაჭრობის ზონებადაც გამოიყენება.[3]

საერთაშორისო ურთიერთობათა კუთხით თავიდანვე, რაც დაინგრა საბჭოთა კავშირი და ცენტრალური კავკასიის ქვეყნებმა აღიდგინეს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობა, საქართველო ორიენტირებულია დასავლეთისკენ, სომხეთი – რუსეთისკენ, ხოლო აზერბაიჯანი ცდილობს უფრო დაბალანსებულად წარმოაჩინოს ეს ორი მიმართულება.[4] დღევანდელი მდგომარეობით საქართველომ მიაღწია ევროკავშირთან ასოცირების შეთანხმების ხელმოწერას,[5] ხოლო სომხეთი არის რუსეთის მიერ სრულად კონტროლირებადი ევრაზიული ეკონომიკური კავშირის წევრი[6], რომელიც ეკონომიკური მექანიზმებით ცდილობს შეინარჩუნოს მასში შემავალ ქვეყნებზე მოსკოვის ზეგავლენა.[7] ყოველივე ამან ცენტრალური კავკასია გარკვეული აზრით აქცია ევროკავშირისა და ევრაზიული ეკონომიკური კავშირის თანაარსებობისა და კონკურენციის არენად.[8]

ცენტრალური კავკასიის ქვეყნებიდან აზერბაიჯანი გამოირჩევა იმით, რომ ის მდიდარია ნახშირწყალბადოვანი რესურსებით.[9] ამასთან ერთად აზერბაიჯანს აქვს აშკარად გამოხატული შესაძლებლობა იყოს სატრანსპორტო ჰაბი[10].

---

[1] მაგალითად, Чиковани, Единый Кавказ.

[2] ასმუსი, *მცირე ომი*.

[3] Язькова, Южный Кавказ, с. 57-58

[4] მაგალითად, Adalian, *Armenia's Foreign Policy*; Alieva, *The*1995. *The Institutions*; Hovannisian, *Historical Memory*; Hovannisian, *Historical Memory*; Hunter, *The Evolution*; Jones, *The Role of*; Nodia, *The Georgian*; Rondeli, *The Choice of*.

[5] Papava, *A Eurasian or*.

[6] Papava, *The Central Caucaso-Asian*.

[7] Laruelle, *Eurasia, Eurasianism*; Papava, *Economic Models*.

[8] Анджапаридзе, *Кавказ – арена*.

[9] მაგალითად, Алиев, *Каспийская нефть*.

[10] Escudero, *Hub for*; Escudero, *Visions of*.

გასათვალისწინებელია, რომ საქართველო და აზერბაიჯანი ქმნიან „კავკასიურ ტანდემს“, რასაც საფუძვლად უდევს ძირითად გეოპოლიტიკურ და გეოეკონომიკურ ინტერესთა თანხვედრა და ამის საფუძველზე სტრატეგიული პარტნიორობა.[1] შედეგად, ეს ორი ქვეყანა ქმნის ცენტრალური კავკასიის სატრანსპორტო ჰაბს.[2]

სატრანსპორტო დერეფნის კუთხით საქართველოს პოზიციონირება განპირობებულია მისი გეოგრაფიული მდებარეობით, როგორც ევროპისა და აზიის დამაკავშირებელი სატრანსპორტო დერეფნის მნიშვნელოვანი ნაწილი, რაც განსაზღვრავს კიდეც ცენტრალური კავკასიის ამ ქვეყნის ეკონომიკურ ფუნქციას.[3]

სომხეთის ჩართულობა ევროპასა და აზიის დამაკავშირებელ დერეფანში გამოირიცხა აზერბაიჯანთან მთიანი ყარაბაღის კონფლიქტის გამო.

გასათვალისწინებელია, რომ რუსეთი არათუ დაინტერესებული იყო აზრებაიჯანსა და საქართველოზე გამავალი სატრანსპორტო დერეფნის განვითარებით და, კერძოდ, მის ტერიტორიაზე გამავალი მილსადენების მშენებლობით, არამედ ყველა შესაძლო მექანიზმით აბრკოლებდა ამ პროექტების რეალიზაციას.[4] 2008 წლის რუსეთის აგრესიამ და საქართველოს ნაწილობრივმა ოკუპაციამ ეჭვქვეშ დააყენა სატრანსპორტო დერეფნის უსაფრთხოება, რომლითაც მილსადენები გადის საქართველოს ტერიტორიაზე.[5] საერთაშორისო თანამეგობრობის ღია მხარდაჭერამ საქართველოს გავლით ენერგეტიკული რესურსების ტრანსპორტირებისადმი ნდობა, საბედნიეროდ, შედარებით მოკლე დროში აღადგინა.[6]

რუსეთისთვის, სამწუხაროდ, სულაც არ არის ხელსაყრელი საქმე იქონიოს ცენტრალური კავკასიის ერთიან, მთლიან და სტაბილურ ქვეყნებთან,[7] მისთვის უფრო ხელსაყრელია მაქსიმალურად არასტაბილური გარემოს შექმნა.[8]

რაც შეეხება ცენტრალურ აზიას, ის, როგორც გეოგრაფიული რეგიონი, XIX საუკუნის შუა წლებში გამოჰყო ალექსანდრ ფონ ჰუმბოლდტმა. ცენტრალური აზიის თანამედროვე გეოპოლიტიკური კონფიგურაციის შესახებ არსებობს სხვადასხვა მოსაზრება, თუმცა ყველაზე უფრო გავრცელებულის თანახმად ის მოიცავს ხუთ ყოფილ საბჭოთა რესპუბლიკას – თურქმენეთს, ტაჯიკეთს, უზბეკეთს, ყაზახეთსა და ყირგიზეთს.[9] ამ რეგიონის მიმართ გეო-

---

[1] Papava, *Formation and*.
[2] მაგალითად, Rzayev – Huseynov, *South Caucasus Eyes*.
[3] Shevardnadze, *Great Silk Route*.
[4] Rondeli, *Pipelines and*; Tsereteli, *Beyond Georgia*.
[5] Jones, *Clash in the Caucasus*; Mouawad, *Conflict Narrows*; Roberts, *Georgia Falls*.
[6] Socor, *Business Confidence*.
[7] Гаджиев, *Геополитика Кавказа*, с. 295.
[8] Papava, *Moscow's 'Political Trap'*.
[9] მაგალითად, Menon, *Introduction: Central*, p. 3.

პოლიტიკური კვლევები განსაკუთრებით გააქტიურდა მას შემდეგ, რაც დაიშალა საბჭოთა კავშირი და ხსენებულმა ყოფილმა საბჭოთა რესპუბლიკებმა მოიპოვეს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობა.[1]

საბჭოთა პერიოდში ამ რეგიონის მიმართ გამოიყენებოდა ტერმინი „შუა აზია“, რომელიც აერთიანებდა თურქმენეთს, ტაჯიკეთს, უზბეკეთსა და ყირგიზეთს, ხოლო ყაზახეთი, როგორც წესი, განიხილებოდა დამოუკიდებლად, ანუ შუა აზიის ფარგლებს გარეთ.[2] დასავლეთში გამოცემულ ლიტერატურაში გავრცელებულია ტერმინი „ცენტრალური აზია“, რომელიც საბჭოთა პერიოდისგან განსხვავებით ამ რეგიონის შემადგენლობაში უკვე ყაზახეთსაც მოიაზრებს.

ტერმინ „ცენტრალურ აზიასთან“ ერთად სამეცნიერო ლიტერატურაში ასევე გამოიყენება ტერმინი „დიდი (Greater) ცენტრალური აზია“. დიდი ცენტრალური აზიის თანამედროვე, დაზუსტებული გეოპოლიტიკური განსაზღვრებით, ამ რეგიონში ზემოხსენებული ხუთი ყოფილი საბჭოთა რესპუბლიკის გარდა შედის ავღანეთიც.[3]

ცენტრალური აზია მდიდარია ენერგეტიკული რესურსებით, კერძოდ, თურქმენეთში, ყაზახეთსა და უზბეკეთში ნავთობისა და გაზის მნიშვნელოვანი მარაგია, რაც ამ რეგიონის მიმართ საინვესტიციო დაინტერესებას ზრდის[4]. რაც შეეხება ტაჯიკეთსა და ყირგიზეთს, ისინი მნიშვნელოვანი ჰიდრორესურსებით გამოირჩევიან.[5]

მაკინდერის „ჰართლენდის“ ცნობილი კონცეფციის[6] თანამედროვე ინტერპრეტაციების თანახმად, ცენტრალური აზიის როლი და მნიშვნელობა განსხვავებულად ფასდება. მაგალითად, თანამედროვე რუსი ევრაზიისტების[7] საპირწონედ, რომლებიც თვლიან, რომ „ღერძული რეგიონი“ გეოგრაფიულად რუსეთია, ზოგიერთი ექსპერტი ამ რეგიონად ცენტრალურ აზიას თვლის, ხოლო ყირგიზეთი ამ ტერიტორიის გულად, ანუ „ჰართლენდად“ მიაჩნიათ.[8]

ანგარიშგასაწევია ის გარემოება, რომ ცენტრალური აზიის ქვეყნების ეკონომიკურ განვითარებაზე, სხვა თანაბარ პირობებში, გავლენას ახდენს ის გარემოება, რომ მათ მსოფლიო ოკეანეში უშუალო გასასვლელი არ აქვთ. საყურადღებოა, რომ ტვირთის ხმელეთით გადაზიდვა ერთ დამატებით კილომეტრზე უდრის იმავე ტვირთის ზღვით გადაზიდვას შვიდ დამატებით კილო-

---

[1] მაგალითად, Banuazizi – Weiner (eds.), *The New Geopolitics*; Ferdinand (ed.), *The New States*; Fuller, *The Emergence*.

[2] მაგალითად, Lewis – Wigen, *The Myth of Continents*, p. 179.

[3] Starr, *A 'Greater*, p. 16; Starr, *A Partnership*; Starr, 2008. *In Defense of*.

[4] მაგალითად, Starr, *The Investment*.

[5] მაგალითად, Куртов, *Проблемы обеспечения*; *Ниязи*, *Таджикистан: проблемы*.

[6] Mackinder, *Democratic Ideals*; Mackinder, *The Geographical Pivot*; Mackinder, *The Round World*.

[7] Dugin, *Eurasian Mission*; *Дугин, Евразийская миссия*; *Дугин, Основы геополитики*.

[8] მაგალითად, Матикеева, *Наследие Маккиндера*.

მეტრზე, რაც ქმნის მნიშვნელოვან ეკონომიკურ სირთულეებს იმ სახელმწიფოებისთვის, რომლებიც ზღვის სანაპიროდან მოშორებით მდებარეობენ.[1] ეს, თავის მხრივ, სულაც არ მიუთითებს იმაზე, რომ თითქოსდა ცენტრალური აზია მსოფლიოს ე.წ. „ჩიხი“ იყოს. სინამდვილეში, ეს რეგიონი, რომელიც დიდი აბრეშუმის გზის მნიშვნელოვან ნაწილს მოიცავს, პრაქტიკულად ქვეყნიერების ყველა მიმართულებით მსოფლიო მარშრუტების გზაჯვარედინს წარმოადგენს.[2]

როგორც ცნობილია, გეოგრაფიულად ევრაზიის კონტინენტი მსოფლიოს ორი ნაწილისგან – ევროპისგან და აზიისგან – შედგება. ელემენტარული ლოგიკიდან გამომდინარე, გეოგრაფიული ცენტრალური ევრაზია უნდა შედგებოდეს ცენტრალური ევროპისგან, ცენტრალური აზიისგან და მათი დამაკავშირებელი ცენტრალური კავკასიისგან. ფაქტობრივად ცენტრალური ევრაზიის განსაზღვრება ამ სქემისგან მნიშვნელოვნად განსხვავდება.

საყურადღებოა, რომ არსებობს სამეცნიერო საზოგადოების დაინტერესება, ერთიანობაში იყოს შესწავლილი ცენტრალური კავკასიის და ცენტრალური აზიის რეგიონები და მასში შემავალი ქვეყნების პრობლემები.[3] ამ ორი რეგიონისგან შექმნილ გეოპოლიტიკურ სივრცეს, როგორც წესი, ცენტრალური ევრაზია ეწოდება.[4] იმის გათვალისწინებით, რომ ამგვარად წარმოდგენილ ცენტრალურ ევრაზიაში ცენტრალურ ევროპას ადგილი არ მოეძებნა, დღის წესრიგში დადგა, როგორც ცენტრალური ევრაზიის, ისე ცენტრალური კავკასიისა და ცენტრალური აზიის ერთიან კონტექსტში ახლებური გააზრების აუცილებლობა.[5]

რეგიონი, რომელიც მოიცავს ორ ქვერეგიონს – ცენტრალურ კავკასიასა და ცენტრალურ აზიას, ცენტრალურ კავკაზიას ვუწოდებთ[6]. ამ ტერმინში შენარჩუნებულია სიტყვა „ცენტრალური“, რომელიც საკვანძოა ორივე ქვერეგიონისათვის, ხოლო სიტყვა „კავკაზია“ ნაწარმოებია ორი სიტყვის – „კავკასია“ და „აზია“ – გაერთიანებით.

მართალია, ცენტრალური კავკაზია, როგორც ერთიანი რეგიონი სულაც არ არის პოლიტიკურად თუ კულტურულად ჰომოგენური, და, ამდენად, მეტ-ნაკლებად ინტეგრირებული,[7] მაგრამ ეს სულაც არ ქმნის დაბრკოლებას იმაში, რომ ცენტრალურმა კავკასიამ შეასრულოს ე.წ. „ხიდის“ ფუნქცია, რო-

---

[1] Hausmann, *Prisoners of*.

[2] Хекимоглу, *Куда движется*.

[3] მაგალითად, Bertsch – Craft – Jones – Beck (eds.), *Crossroads and*; Oliker – Szayna (eds.), *Faultlines of Conflict*; Sabahi – Warner (eds.), *The OSCE*.

[4] მაგალითად, Amineh – Houweling, *Introduction: The Crisis*, pp. 2-3; Fairbanks – Nelson – Starr – Weisbrode, *Strategic Assessment*, p. vii; Meyer, *The Dust of*, p. 206.

[5] ისმაილოვი – პაპავა, *ცენტრალური ევრაზია: ახლებური*; Ismailov – Papava, *Rethinking Central*.

[6] პაპავა, *ცენტრალური კავკაზია*; Papava, *Eurasia Versus*.

[7] Weisbrode, *Central Eurasia: Prize*.

მელმაც დასავლეთისთვის გეოპოლიტიკურად დახურული ცენტრალური აზია ხელმისაწვდომი გახადა.[1]

ლოგიკურად უნდა ჩაითვალოს, რომ ცენტრალური კავკაზიის ქვეყნების სახელმწიფო ინტერესების ღერძად ჩაითვალოს საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ მოპოვებული სახელმწიფო დამოუკიდებლობის განმტკიცება და განვითარება. ამ შემთხვევაში მათთვის მიუღებელია არა მარტო ევრაზიიზმი, არამედ „ჰართლენდის" თეორიაც, რომელთა თანახმადაც ეს ქვეყნები უნდა დაექვემდებაროს, შესაბამისად, რუსეთის ან დასავლეთის იმპერიულ სქემებს.[2] მიუხედავად ამისა, ამ რეგიონის ზოგიერთი ქვეყანა (სომხეთი, ყაზახეთი და ყირგიზეთი) ევრაზიულ ეკონომიკურ კავშირშია გაწევრიანებული,[3] რომელიც რუსეთის ანტიდასავლური ინტერესების[4] შესატყვის ორგანიზაციად შეიძლება იქნეს განხილული.

სამეცნიერო ბრუნვაში „ცენტრალური კავკაზიის" ცნების შემოღება არა მარტო აზუსტებს განსახილველი რეგიონის გეოპოლიტიკურ არეალს, არამედ იძლევა რეგიონის ქვეყნების სახელმწიფო სუვერენიტეტის განმტკიცების ინტერესების ისეთ კონცეპტუალურ ხედვას, რომელიც ევრაზიიზმის სულისკვეთებას და იდეებს[5] საფუძველშივე ეწინააღმდეგება.

დამოწმებული ლიტერატურა

ასმუსი, *მცირე ომი* = ასმუსი რ., *მცირე ომი, რომელმაც მსოფლიო შეძრა: საქართველო, რუსეთი და დასავლეთის მომავალი*, თბილისი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2010.

გამყრელიძე, *„ტრანსკავკასია" თუ* = გამყრელიძე თ., *„ტრანსკავკასია" თუ „სამხრეთ კავკასია"? (გეოპოლიტიკური ნომენკლატურის დაზუსტებისათვის)*, წიგნში: თ. გამყრელიძე, ენა და ენობრივი ნიშანი, თბილისი, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია, 2008, გვ. 169-171.

გაჩეჩილაძე, *ახლო აღმოსავლეთი* = გაჩეჩილაძე რ., *ახლო აღმოსავლეთი: სივრცე, ხალხი და პოლიტიკა,* თბილისი, დიოგენე, 2003.

ისმაილოვი – პაპავა, *ცენტრალური ევრაზია: ახლებური* = ისმაილოვი ე., პაპავა ვ., *ცენტრალური ევრაზია: ახლებური გეოპოლიტიკური გააზრება*, თბილისი, ინტელექტი, 2012.

[1] Эйвазов, *Безопасность Кавказа*, с. 132.
[2] Papava, *Central Caucaso-Asia: from*.
[3] Papava, *The Central Caucaso-Asian*.
[4] Papava, *The Eurasianism of*.
[5] Khan, *Russia and Central*; Laruelle, *Russian Eurasianism: An*; Richardson, *Geopolitical Visions*.

ისმაილოვი – პაპავა, *ცენტრალური კავკასია* = ისმაილოვი ე., პაპავა ვ., *ცენტრალური კავკასია: გეოპოლიტიკური ეკონომიის ნარკვევები*, თბილისი, დიოგენე, 2007.

მეტრეველი, *კავკასიური ცივილიზაცია* = მეტრეველი რ., *კავკასიური ცივილიზაცია მსოფლიო გლობალიზაციური პროცესების კონტექსტში*, თბილისი, არტანუჯი, 2007.

პაპავა, *ცენტრალური კავკაზია* = პაპავა ვ., *ცენტრალური კავკაზია (გეოპოლიტიკური ნარკვევი)*, თბილისი, სიახლე, 2009.

Adalian, *Armenia's Foreign Policy* = Adalian R. P., *Armenia's Foreign Policy: Defining Priorities and Coping with Conflict*, In: The Making of Foreign Policy in Russia and The New States of Eurasia, A. Dawisha – K. Dawisha (eds.), Armonk, M. E. Sharpe, 1995, p. 309-339.

Alieva, 1995. *The Institutions* = Alieva L., *The Institutions, Orientations, and Conduct of Foreign Policy in Post-Soviet Azerbaijan*, in: The Making of Foreign Policy in Russia and The New States of Eurasia, A. Dawisha – K. Dawisha (eds.), Armonk, M. E. Sharpe, 1995, p. 286-308.

Amineh – Houweling, *Introduction: The Crisis* = Amineh M. P., Houweling H., *Introduction: The Crisis in IR-Theory: Towards a Critical Geopolitics Approach*, in: Central Eurasia in Global Politics: Conflict, Security and Development, M. P. Amineh – H. Houweling (eds.), Leiden, Brill, 2005, p. 1-21.

Banuazizi – Weiner (eds.), *The New Geopolitics* = Banuazizi A., Weiner M. (eds.), *The New Geopolitics of Central Asia and Its Borderlands*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

Bertsch – Craft – Jones – Beck (eds.), *Crossroads and* = Bertsch G. K. , Craft C., Jones S. A., Beck M. (eds.), *Crossroads and Conflict: Security and Foreign Policy in The Caucasus and Central Asia*, New York, Routledge, 2000.

Breyfogle, *Heretics and Colonizers* = Breyfogle N. S., *Heretics and Colonizers: Forging Russia's Empire in the South Caucasus*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

Dugin, *Eurasian Mission* = Dugin A. G., *Eurasian Mission (Program Materials of International Eurasian Movement)*, Moscow, ROF "Evrazia", 2005.

Escudero, *Hub for* = S. Escudero, *Hub for the 21st Century. Azerbaijan's Future Role in the Caspian Basin*, Azerbaijan International, No. 10.2, 2002, available at http://www.azer.com/aiweb/categories/magazine/ai102–folder/102–articles/102–caspian–hub–escudero.html.

Escudero, *Visions of* = Escudero S., *Visions of Baku. Future Hub of the Caspian*, Azerbaijan International, No. 9.3, 2001, available at http://www.azer.com/aiweb/categories/magazine/93–folder/93–articles/93–stanley–escudero.html.

Fairbanks – Nelson – Starr – Weisbrode, *Strategic Assessment* = Fairbanks C., Nelson C. R., Starr S. F., Weisbrode K., *Strategic Assessment of Central Eurasia*, Washington, D.C., The Atlantic Council of The United States, Central Asia–Caucasus Institute, Johns Hopkins University, 2001.

Ferdinand (ed.), *The New States* = Ferdinand, Peter, ed., *The New States of Central Asia and Their Neighbours*, New York, Council of Foreign Relations Press, 1994.

Fuller, *The Emergence* = Fuller G. E., *The Emergence of Central Asia*, *Foreign Policy*, No. 78, Spring (1990), p. 49-67.

Gachechiladze, *Geopolitics in* = Gachechiladze R., *Geopolitics in the South Caucasus: Local and External Players*, Geopolitics, Vol. 17, No. 1 (2002), 113-138.

Hausmann, *Prisoners of* = Hausmann R., *Prisoners of Geography*, *Foreign Policy*, No. 122 (2001), p. 44-53.

Hovannisian, *Historical Memory* = Hovannisian R. G., *Historical Memory and Foreign Relations: The Armenian Perspective*, in: The Legacy of History in Russia and the New States of Eurasia, S. F. Starr (ed.), Armonk, M. E. Sharpe, 1994, p. 237-276.

Hunter, Shireen T., 2000. *The Evolution* = Hunter, Shireen T., 2000. *The Evolution of the Foreign Policy of the Transcaucasian States*, in: Crossroads and Conflict: Security and Foreign Policy in The Caucasus and Central Asia, G.y K. Bertsch – C. Craft – S. A. Jones – M. Beck (eds.), New York, Routledge, p. 25-47.

Ismailov – Papava, *A New Concept* = Ismailov E., Papava V., *A New Concept for the Caucasus*, Southeast European and Black Sea Studies, Vol. 8, No. 3 (*2008)*, p. 283-298.

Ismailov – Papava, *Rethinking Central* = Ismailov E., Papava V., *Rethinking Central Eurasia*, Washington, D.C., available at https://www.silkroadstudies.org/resources/pdf/Monographs/2010–MONO–Ismailov-Papava–Rethinking-Central-Eurasia.pdf.

Ismailov – Papava, *The Central Caucasus* = Ismailov E., Papava V., *The Central Caucasus: Essays on Geopolitical Economy*, Stockholm, CA&CC Press, 2006.

Jersild, *Orientalism and Empire* = Jersild A., *Orientalism and Empire: North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845-1917*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2002.

Jones, *Clash in the Caucasus* = Jones S., *Clash in the Caucasus: Georgia, Russia, and the Fate of South Ossetia*, Origins: Current Events in Historical Perspective, Vol. 2, Issue 2 (2008), available at http://origins.osu.edu/article/clash-caucasus-georgia-russia-and-fate-south-ossetia/.

Jones, *The Role of* = Jones S., *The Role of Cultural Paradigms in Georgian Foreign Policy*, The Journal of Communist Studies and Transition Politics, Vol. 19, No. 3 (2003), p. 83-110.

Khan, *Russia and Central* = Khan H., *Russia and Central Asia: The Eurasian Orientation of Development*, Journal of European Studies, Vol. 35, No. 1 (2019), p. 1-23, available at https://ojs.asce-uok.edu.pk/index.php/JES/article/view/78/80.

King, *The Ghost of Freedom* = King C., *The Ghost of Freedom: A History of the Caucasus*. New York, Oxford University Press, 2008.

Laruelle, *Eurasia, Eurasianism* = Laruelle M., *Eurasia, Eurasianism, Eurasian Union: Terminological Gaps and Overlaps*, PONARS Eurasia Policy Memo, No. 366, July (2015), available at www.ponarseurasia.org/sites/default/files/policy-memos-pdf/Pepm366–Laruelle–July2015.pdf.

Laruelle, *Russian Eurasianism: An* = Laruelle M., *Russian Eurasianism: An Ideology of Empire*, Washington, D.C., Woodrow Wilson Center Press, 2008.

Lewis – Wigen, *The Myth of Continents* = Lewis M. W., Wigen K. E., *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*, Berkley, University of California Press, 1997.

Mackinder, *Democratic Ideals* = Mackinder H. J., *Democratic Ideals and Reality: a Study of the Politics of Reconstruction*, London, Constable, 1919.

Mackinder, *The Geographical Pivot* = Mackinder H. J., *The Geographical Pivot of History*, Geographical Journal, Vol. XXIII., No. 4, April (1904), p. 421-444.

Mackinder, *The Round World* = Mackinder H. J., *The Round World and the Winning of the Peace*, Foreign Affairs, Vol. 21, No. 4 (1943), p. 595-605.

Menon, *Introduction: Central* = *Menon* R., *Introduction: Central Asia in the Twenty-First Century*, In: Central Asia: Views from Washington, Moscow, and Beijing, E. Rumer – D. Trenin – Z. Huasheng (eds.), Armonk, M.E. Sharpe, 2007, p. 3-17.

Meyer, *The Dust of* = Meyer K., *The Dust of Empire: The Race for Supremacy in the Asian Heartland*, London, Abacus, 2004.

Mouawad, *Conflict Narrows* = Mouawad J., *Conflict Narrows Oil Options for West*, The New York Times, August 13 (2008), available at http://www.nytimes.com/2008/08/14/world/europe/14oil.html.

Nodia, *The Georgian* = Nodia G., *The Georgian Perception of the West*, in: Commonwealth and Independence in Post-Soviet Eurasia, B. Coppieters – A. Zverev – D. Trenin (eds.), London, Frank Cass Publishers, 1998, p. 12-43.

Nuriyev, *The South Caucasus* = Nuriyev E., *The South Caucasus at the Crossroads: Conflicts, Caspian Oil and Great Power Politics*, Berlin, LIT, 2007.

Oliker – Szayna (eds.), *Faultlines of Conflict* = Oliker O., Szayna T. S. (eds.), *Faultlines of Conflict in Central Asia and the South Caucasus: Implications for the U.S. Army*, Santa Monica, RAND, 2003.

Papava, *A Eurasian or* = Papava V., *A Eurasian or a European Future for Post-Soviet Georgia's Economic Development: Which is better?*, Archives of Business Research, Vol. 5, No. 1 (2017), p. 159-170, available at https://journals.scholarpublishing.org/index.php/ABR/article/view/2651/1554.

Papava, *Central Caucaso-Asia: from* = Papava V., *Central Caucaso-Asia: from Imperial to Democratic Geopolitics*, Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences, Vol. 4, No. 1 (2010), p. 183-187, available at http://science.org.ge/old/moambe/4-1/Papava.pdf.

Papava, *Economic Models* = Papava V., *Economic Models of Eurasianism and the Eurasian Union: Why the Future Is Not Optimistic*, The Central Asia-Caucasus Analyst, October 29 (2015), available at http://cacianalyst.org/publications/analytical-articles/item/13296.

Papava, *Eurasia Versus* = Papava V., *Eurasia Versus Central Caucaso-Asia: On the Geopolitics of Central Caucaso-Asia*, CICERO Foundation Great Debate Paper No. 09/8, December, 2009, available https://www.cicerofoundation.org/wp-content/uploads/Vladimer–Papava–On–the–Geopolitics–of–Central–Caucaso–Asia.pdf.

Papava, *Formation and* = Papava V., *Formation and Development of the "Caucasian Tandem"*, Azerbaijan Focus, Vol. 1 (1), June-August (2009), p. 83-91.

Papava, *Moscow's 'Political Trap'* = Papava V., *Moscow's 'Political Trap' For Georgia: 'Stable Instability'*, Eurasia Review, Journal of Analysis and News, March 10 (2020), available at https://www.eurasiareview.com/10032020-moscows-political-trap-for-georgia-stable-instability-oped/.

Papava, *The Central Caucaso-Asian* = Papava V., *The Central Caucaso-Asian Countries and the Prospects of Accession to the Eurasian Economic Union*, Central Asia and the Caucasus, Vol. 20, Issue 2 (2019), p. 16-23.

Papava, *The Eurasianism of* = Papava V., *The Eurasianism of Russian Anti-Westernism and the Concept of "Central Caucaso-Asia"*, Russian Politics and Law, Vol. 51, No. 6 (2013), p. 45-86.

Richardson, *Geopolitical Visions* = Richardson P. B., *Geopolitical Visions, Globalisation, and the Remaking of Russia's Eurasian Borders*, Journal of Borderlands Studies, Vol. 32, No. 1 (2017), p. 7-21.

Roberts, *Georgia Falls* = Roberts J., *Georgia Falls Victim to Pipeline Politics*, BBC News, August 12 (2008), available at http://news.bbc.co.uk/2/hi/business/7557049.stm.

Rondeli, *The Choice of* = Rondeli A., *The Choice of Independent Georgia*, in: The Security of the Caspian Sea Region, G. Chufrin (ed.), New York, Oxford University Press, 2001, p. 195-211.

Rondeli, *Pipelines and* = Rondeli A., *Pipelines and Security Dynamics in the Caucasus*, Insight Turkey, Vol. 4, No 1 (2002), p. 13-17.

Rzayev – Huseynov, *South Caucasus Eyes* = Rzayev A., Huseynov V., *South Caucasus Eyes Becoming a Hub Along EU–China Transportation Route*, The Jamestown Foundation Eurasia Daily Monitor, Vol. 15, Issue 158, November 6, (2018), available at https://jamestown.org/program/south-caucasus-eyes-becoming-a-hub-along-eu-china-transportation-route/.

Sabahi – Warner (eds.), *The OSCE* = Sabahi F., Warner D. (eds.), *The OSCE and the Multiple Challenges of Transition: The Caucasus and Central Asia*, Aldershot, Ashgate, 2004.

Shevardnadze, *Great Silk Route* = Shevardnadze E., *Great Silk Route. TRACECA-PETrA. Transport Corridor Europe-Caucasus-Asia. The Eurasian Common Market. Political and Economic Aspects*, Tbilisi, Georgian Transport System, 1999.

Socor, *Business Confidence* = Socor V., *Business Confidence Returning to the South Caucasus Transport Corridor*, The Jamestown Foundation Eurasia Daily Monitor, Vol. 5, No. 186, September 29 (2008), available at http://www.jamestown.org/single/?no–cache=1&tx–ttnews-%5Btt–news%5D=33978.

Starr, *A'Greater* = Starr S. F., *A'Greater Central Asia Partnership' for Afghanistan and Its Neighbors*, Silk Road Paper, March, 2005, Washington, D.C., Central Asia-Caucasus Institute, Johns Hopkins University-SAIS, 2005, available at https://www.silkroadstudies.org/resources/pdf/SilkRoadPapers/2005–starr–a-greater-central-asia-partnership.pdf.

Starr, *A Partnership* = Starr S. F., *A Partnership for Central Asia*, Foreign Affairs, Vol. 84, No. 4 (2005), p. 164-178.

Starr, 2008. *In Defense of* = Starr S. F., *In Defense of Greater Central Asia*, Policy Paper, September, 2008, Washington, D.C., Central Asia-Caucasus Institute, Johns Hopkins University-SAIS, 2008, available at https://www.silkroadstudies.org/publications/silk-road-papers-and-monographs/item/13081-in-defense-of-greater-central-asia.html.

Starr, *The Investment* = Starr S. F., *The Investment Climate in Central Asia and the Caucasus*, in: Russian-Eurasian Renaissance? U.S. Trade and Investment in Russia and Eurasia, J. H.

Kalicki – E. K. Lawson (eds.), Washington, D.C., Woodrow Wilson Center Press, 2003, p. 73-91.

Tsereteli, *Beyond Georgia* = Tsereteli M., *Beyond Georgia: Russia's Strategic Interests in Eurasia*, Central Asia-Caucasus Institute Analyst, June 11 (2008), available at https://www.cacianalyst.org/publications/analytical-articles/item/11643-analytical-articles-caci-analyst-2008-6-11-art-11643.html.

Weisbrode, *Central Eurasia: Prize* = Weisbrode K., *Central Eurasia: Prize or Quicksand? Contenting Views of Instability in Karabakh, Ferghana and Afghanistan*, The International Institute for Strategic Studies, Adelphi Paper 338, New York, Oxford University Press, 2001.

Yalowitz – Cornell, *The Critical but* = Yalowitz K. S., Cornell S., *The Critical but Perilous Caucasus*, Orbis, A Journal of World Affairs, Vol. 48, No. 1 (2004), p. 105-116.

Алиев, *Каспийская нефть* = Алиев И., *Каспийская нефть Азербайджана*, Москва, «Известия», 2003.

Анджапаридзе, *Кавказ – арена* = Анджапаридзе З., *Кавказ – арена сосуществования и конкуренции ЕАЭС и ЕС*, Ритм Евразии, 22 июня (2020), *на сайте* https://www.ritmeurasia.org/news--2020-06-22--kavkaz-arena-sosuschestvovanija-i-konkurencii-eaes-i-es-49591.

Возженников (ред.), Региональная безопасность = Возженников А. В. (ред.), Региональная безопасность, Москва, Издательство РАГС, 2006.

Гаджиев, *Геополитика Кавказа* = Гаджиев К. С., *Геополитика Кавказа*, Москва, «Международные отношения», 2003.

Гамкрелидзе, *«Закавказье» или* = Гамкрелидзе Т. В., *«Закавказье» или «Южный Кавказ»? К уточнению геополитической номенклатуры*, в кн.: *Посткоммунистические демократические преобразования и геополитика на Южном Кавказе*, *Материалы конференции 17-18 октября 1997 г.*, В. Кешелава (ред.), Тбилиси, «Мецниереба», 1998, с. 37-39.

Дугин, *Евразийская миссия = Дугин А.*, *Евразийская миссия Нурсултана Назарбаева*, Санкт-Петербург, Евразия, 2004.

Дугин, *Основы геополитики* = Дугин *А.*, *Основы геополитики. Геополитическое будущее России*, Москва, «Арктогея», 1997.

Исмаилов, *О геополитических* = Исмаилов Э., 2002. *О геополитических предпосылках экономической интеграции Центрального Кавказа*, *Известия АН Грузии – серия экономическая*, Т. 10, № 3-4 (2002), сс. 123-148.

Исмаилов – Кенгерли, *Интеграция Кавказа* = Исмаилов Э., Кенгерли З., *Интеграция Кавказа и современные геоэкономические процессы*, *Известия Национальной Академии Наук Азербайджана*, *Серия гуманитарных и общественных наук (экономика)*, No. 1 (2002), с. 24-48.

Исмаилов – Кенгерли, *Кавказ в* = Исмаилов Э., Кенгерли З., *Кавказ в глобализирующемся мире: новая модель интеграции*, Центральная Азия и Кавказ, № 2 (26) (2003), с. 157-166.

Исмаилов – Папава, Центральный Кавказ *= Исмаилов Э.*, *Папава* В., Центральный Кавказ: от геополитики к геоэкономике, Стокгольм, CA&CC Press, 2006.

Куртов, *Проблемы обеспечения* =. Куртов А, *Проблемы обеспечения водой государств Центральной Азии: позиция Кыргызстана*, *Центральная Азия и Кавказ*, № 6 (36) (2004), с. 130-140.

Матикеева, *Наследие Маккиндера* = Матикеева С., *Наследие Маккиндера: пророчество или?.. Центральная Азия и Кавказ*, № 4 (40) (2005), с. 28-33.

Метревели, *Кавказ на* = Метревели Р., *Кавказ на рубеже тысячилетий*, Caucasica, The Journal of Caucasian Studies, Vol. 4 (2001), p. 81-86.

Михайлов (ред.), Геополитика = Михайлов В. А. (ред.), Геополитика, Москва, Издательство РАГС, 2007.

Ниязи, *Таджикистан: проблемы* = *Ниязи* А., *Таджикистан: проблемы использования водноэнергетических ресурсов*, *Центральная Азия и Кавказ*, № 4 (28) (2003), с. 123-132.

Русецкий – Дорохина, *«Архипелаг Кавказ»* = *Русецкий* А., *Дорохина О.*, *«Архипелаг Кавказ» – мифы и реал-политик*, Тбилиси, Friedrich Ebert Stiftung, 2009.

Топчишвили, *Кавказоведческие исследования* = Топчишвили Р., *Кавказоведческие исследования*, Тбилиси, Издательство «Универсал», 2011.

Хекимоглу, *Куда движется* = Хекимоглу Л., *Куда движется «Хартленд»? Центральная Азия, география, глобализация*, *Центральная Азия и Кавказ*, № 4 (40) (2005), с. 79-97.

Чиковани, *Единый Кавказ* = Чиковани Н., *Единый Кавказ: исторически обусловленная реальность или политические иллюзии? Центральная Азия и Кавказ*, № 5 (41) (2005), с. 52-63.

Эйвазов, *Безопасность Кавказа* = Эйвазов Д., *Безопасность Кавказа и стабильность развития Азербайджанской Республики*, Баку, Нурлан, 2004.

Языкова, *Южный Кавказ* = Языкова А., Южный Кавказ: уравнение со многими неизвестными, Вестник аналитики, № 2 (20) (2005), с. 57-67.

Vladimer Papava
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

FROM THE "CENTRAL CAUCASUS" TO THE "CENTRAL CAUCASO-ASIA" (Geopolitical Dimensions)

Summary

The contemporary geopolitical interpretation of the term the "Caucasus" dates to when Russia conquered the region. Russia's presence coined the terms "Trans-Caucasus" or "Trans-caucasia" alluding to the region beyond the main Caucasian mountain range if viewed from Russia and the "North Caucasus," referring to the territory to the north of the mountain range. The Russian tradition dominated the international practice of identifying the region.

Early in the 1990s, when the Soviet Union disappeared and the three republics – Arme-

nia, Azerbaijan and Georgia – regained their independence, the term "Trans-Caucasus" was replaced by a more correct term of the "South Caucasus." Russia alone continued using the old term. Few academics stop to ponder significantly on the fact that the term of the "South Caucasus" (as well as the "Trans-Caucasus") reflects the purely Russian geopolitical approach to the region. The terms of the "Northern Caucasus" and the "Southern Caucasus" perpetuate the new, and the old, Russian borders in the region.

According to Eldar Ismailov, the Caucasus consists not only of Azerbaijan, Armenia, Georgia and the Russian Federation entities but it also covers the northeastern Turkish areas and the northwestern parts of Iran. This division is based on the fact that the Turkish and Iranian regions have been populated by Caucasian peoples from time immemorial. The Caucasian region consists not of two (the Northern and Southern Caucasus) parts but of three parts: the Central Caucasus (made up of three independent states – Armenia, Azerbaijan, and Georgia), the Northern Caucasus (made up of the Russian Federation's autonomous units bordering the Caucasus) and the Southern Caucasus which covers the Turkish provinces bordering Armenia, Azerbaijan and Georgia (the Southwestern Caucasus) and northwestern ostanha of Iran (the southeastern Caucasus).

Academic circles are presently showing a great interest in studying the problems of the three Central Caucasian countries (Armenia, Azerbaijan, and Georgia) and the five Central Asian countries (Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan and Uzbekistan) within the same context. The region represented by these eight states is now called Central Eurasia.

If we proceed from the notion that the eight republics discussed here form two sub-regions-the Central Caucasus and Central Asia—the larger region, which simultaneously includes both sub-regions, can be called Central Caucaso-Asia. This preserves the term "Central" as the key determinant for both regions while the new term, "Caucaso-Asia," is derived from two related terms; namely, "Caucasus" and "Asia."

The idea of post-Soviet state independence and its strengthening, as the linchpin of state interests for the Central Caucaso-Asian states, rules out their acceptance not only of Eurasianism but also of the Heartland theory. They both assert their subordination to the imperial schemes of Russia and the West.



კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი
0193 თბილისი, მერაბ ალექსიძის ქ. 1/3. ტელ.: 995 (32) 247 42 42
www.manuscript.ge info@manuscript.ac.ge
1/3 M. Alexidze str., Tbilisi 0193, Georgia. Tel.: +995 (32) 247 42 42
KORNELI KEKELIDZE GEORGIAN NATIONAL CENTRE OF MANUSCRIPTS