

ლიანა (ლია) ბაშელეიშვილი

Liana (Lia) Basheleishvili

თსუ შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი
TSU Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ აგიოგრაფიულ
ტოპოსთა რელიგიურ-კულტურული კონცეპტები.
რუსული თარგმანების დისკურსი

**Religious-Cultural Concepts of the Hagiographic Topos of
“The Life of Grigol Khandzteli”.
Discourse of Russian Translations**

DOI: <https://doi.org/10.62119/lr.45.2025.9947>

This article is dedicated not only to the difficult issue of adequately conveying the historical-cultural contexts of translations of Georgian hagiographic monuments, but also to the etymology of a particular word in the monument under consideration and what meaning the translator prefers. Despite the fact that hagiographic texts are fulfilled with clichés and Russian language itself seems to be well processed on parts of orthodox-theological concepts, still serious defects can be detected in within translated texts on Russian. In our opinion this is caused by several factors:

1. Consciously, made mistake.
2. Inappropriate scientific level or subject approach.
3. Context understanding problem on native old Georgian language.
4. Translators incompetence.

Perhaps nobody has paid attention so far to one passage from Niko Mars discovered, published and translated to Russian text “Life of Grigol Xandzteli” but this presented part of Russian translation Xandzta monastery typicon part in particular, casts doubt on the Tao Klarjeti monasteries chalcedonic orientation problem, as on such serious matter of monastery mode of life like, no chalcedonic reglamentation referring fasting.

საკვანძო სიტყვები: „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“, კულტურულ-ისტორიული კონცეპტი, რელიგიური ტოპოსები, ქალკედონური აღმსარებლობა, ნიკო მარი

Keywords: *"The Life of Gregory Khandzteli", cultural-historical concept, religious topos, Chalcedonian confession, Niko Marr*

აგიოგრაფიული ტოპოსების¹ თარგმნა ქართული ენიდან რუსულზე ერთი ძეგლის მაგალითზე გვიჩვენებს იმ „მოულოდნელ“ სირთულეებს, რომლებსაც შეიცავს გიორგი მერჩულის მართლაც რომ უნიკალური თხზულება. ისეთი „სტან+დარტული“ ტოპოსების თარგმნისას, როგორებიცაა მარხვა, მლოცველობა, სამოსელი მოულოდნელად თავს იჩენს იმგვარი რელიგიურ-კულტურული კონტექსტები, რომელთა გაუთვალისწინებლობა სრულიად ცვლის თხზულებაში წარმოჩენილ სამყაროს სურათს. ცხადი ხდება, რომ სიტყვათა ზუსტი თარგმნა და ტექსტის თარგმნა ექსტრალინგვისტურ და კულტურულ-კოგნიტიურ ასპექტებზე დაყრდნობით სრულიად სხვადასხვა მოვლენებია, განსაკუთრებით მაშინ, როცა ენები ტიპოლოგიურად ისე განსხვავდება ერთმანეთისაგან, როგორც მაგ. რუსული და ქართული და მაშინაც, როცა მთარგმნელი ირჩევს მისთვის სასურველ, ერთადერთ კულტურულ-რელიგიურ კონცეპტს.

¹ „ტოპოსი – საერთო ადგილი (ბერძ. τόπος κοινός, ლათ. locus communis.) სტერეოტიპული, კლიშირებული სახე, მოტივი, აზრი, მოსაზრება“... ტოპოსების ფუნქციონირების საკითხი ლიტერატურაში ე. კურციუსმა წამოჭრა თავის ნაშრომში „ევროპული ლიტერატურა და ლათინური შუასაუკუნეები“ (1948). მან გვიჩვენა, თუ როგორ შეაღწია ლიტერატურაში რიტორიკული ტოპოსების სისტემამ, გადაიქცა რა საყოველთაოდ ხმარებად უნივერსალურ კლიშეებად. კურციუსის თანახმად, „ტოპოსი – რაღაც ანონიმურია. ის გამოდის მწერლის კალმიდან, როგორც ლიტერატურული რემინისცენცია. მას, როგორც მოტივს, სახვით ხელოვნებაში ახასიათებს დროითი და სივრცული ყოვლადმყოფობა... ამ არაპიროვნულ სტილურ ელემენტში ჩვენ ვხვებით ისტორიული ცხოვრების ისეთ პლასტს, რომელიც ძალიან ღრმად, ვიდრე ინდივიდუალური წარმოსახვა ან გამონათქვამი“ (იხ. Curtius E.R., (1972). Zum Begriff eines historischen Topiks, Fr/ M., s. 9).

თარგმანის ხარისხი, მათ შორის აგიოგრაფიული ტექსტებისაც, უმეტესწილად განისაზღვრება ლინგვისტური და ექსტრალინგვისტური ფაქტორების ჰარმონიული ერთიანობით, ისეთებით, როგორებიცაა ორივე ენის სისტემა და კულტურა, დედნის ფუნქციონალური დახასიათება, თარგმანის ნორმა. სხვადასხვა კულტურულ ეპოქაში სხვადასხვა ასპექტებს ენიჭებოდა უპირატესობა, მაგრამ უმთავრესი მაინც გახლავთ სამყაროს ენობრივი სურათის წარმოდგენა, რომელშიც დაშრევებულია ნაციონალური იერსახე, რელიგიურ დოქტრინათა სისტემა, საზოგადოებრივი ეთიკა და მორალი, ადამიანთა ურთიერთობა, ისტორია, ბიოლანდშაფტი, გეოგრაფიული მდებარეობა და ეს ყველაფერი შემოსარტყლულია ერთიანი კულტურული მოდელით.

ქართული აგიოგრაფიის მიმართ სისტემური ინტერესი რუსულენოვან სამეცნიერო სამყაროში გაჩნდა მას შემდეგ, რაც რუსეთის საიმპერატორო აკადემიის წევრი გახდა ცნობილი ფრანგი მეცნიერი, შემდეგში ქართველოლოგი მარი ფელისიტე ბროსე (1802-1880), რომელმაც თავის უფროს მეგობარ თეიმურაზ ბატონიშვილთან (1782-1846) ერთად დააარსა ქართველოლოგიური ცენტრი რუსეთის საიმპერატორო სამეცნიერო აკადემიასა და სანკტ-პეტერბურგის უნივერსიტეტში. პეტერბურგის უნივერსიტეტის ქართველოლოგთა პირველი თაობა არ თვლიდა მიზანშეწონილად ნიკოლოზ მარისათვის (1864-1934) ქართველოლოგიური ასპარეზის დათმობას და მის მუშაობას სანკტ-პეტერბურგის უნივერსიტეტსა და მეცნიერებათა აკადემიაში ამ მიმართულებით. მიუხედავად იმისა, რომ აკად. ნიკო მარი სამეცნიერო ასპარეზზე გამოდის როგორც არმენოლოგი და მის საუნივერსიტეტო პროექტებს ძირითადად რუსეთში მცხოვრები სომეხი მეცენატები აფინანსებენ, ფასდაუდებელია მისი ღვაწლი ქართველოლოგიის განვითარების საქმეშიც. მისი თაოსნობით დაფუძნდა სერიები: „*Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии (1900-1919.20 გამოშვება)*“, *Bibliotheka Armeno-georgika*“, „*Материалы по яфетическому языкознанию*“ (1910-1925) და სხვა. 1911 წელს აკად. ნიკო მარი გამოსცემს ქართული აგიოგრაფიული მწერლობის ერთ-ერთ შედეგს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ერთადერთ გვიანდელ ხელნაწერს (XII ს). ტექსტს დართული აქვს კომენტარები, რომლებიც დღემდე კამათისა და სამეცნიერო დისკუსიის საგანია არა მხოლოდ ქართველოლოგებსა და არმენისტებს, არამედ ბიზანტიოლოგებსა და ახლო აღმოსავლეთის რელიგიური და პოლიტიკური ისტორიის მკვლევართა შორის. კომენტარებში განივთებული შეხედულებანი აისახა ტექს-

ტის თარგმანშიც. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ რუსული ტექსტი გამოიცა სერიაში „*Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии*“ Том 7. №5. მეორედ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ რუსულ-ენოვანი თარგმანი ნ. მარის კომენტარებთან ერთად 2008 წელს გამოსცა ღირსმა მამამ იოსებ ზათეიშვილმა ცალკე წიგნად მოსკოვში. შესაძლოა, ნიკო მარის მიერ გამოცემული და რუსულ ენაზე თარგმნილი „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ განსახილველი ეპიზოდისთვის ყურადღება აქამდის არავის მიუქცევია, მაგრამ მარის მიერ შესრულებული რუსული თარგმანის ჩვენთვის საინტერესო ადგილი, კერძოდ, ხანძთის მონასტრის ტიპიკონის ერთი პარაგრაფი, ექვეშ აყენებს ტაოკლარჯეთის მონასტრების ისეთი სერიოზული საკითხის არაქალკედონურ რეგლამენტაციას, როგორიცაა მარხვა. თუ მოვლენებს წინ გავუსწრებთ და ნიკო მარის კომენტარებს გავაანალიზებთ, ნათელი გახდება თარგმანის კონტექსტიც და მისი კულტურულ-რელიგიური ასპექტებიც.

„მარხვაჲ წუელითა“

განსახილველი ეპიზოდის ორიგინალი ასეთი გახლავთ: „მარხვაჲ წუელითა“ ვიდრე გიორგიწმინდობამდე, ეგრეთვე ქრისტესშობისა მარხვანი და წმინდათა მოციქულთაგანი საეკლესიოდ დიდითა მოღუაწებითა და კეთილად კრძალულებითა აღასრულიან“ (აბულაძე, 1967, გვ. 266). ნ. მარი ამ ნაკვეთს ასე თარგმანის: „С наступлением месяца ноября(букв.месяца праздника святого Георгия) пост молочными до праздника святого Георгия“ (Георгий Мерчул, 1911, გვ 99). იოსებ ზათეიშვილის თარგმანში ეს მონაკვეთი ასეა წარმოდგენილი: „Свято георгиев месяц как настанет, пост молочным до святого Георгия. Так же христо-рождественские посты и святых апостолов церковно с великим подвигом и благоговением совершали“ (Преподобный Гиорги Мерчулз გვ. 80); საკამათოდ მიგვაჩნია ორივე თარგმანში „მარხვაჲ წუელითა“-ს ჯერ გაგება, და შემდეგ მისი თარგმნა რუსულ ენაზე, როგორც მარხვისა რძის ნაწარმით, ანუ ყველეულით. მოცემულ შემთხვევაში ორმაგ პრობლემასთან გვაქვს საქმე – სიტყვა „წუელის“ განმარტება ახალ ქართულ ენაზე და შემდეგ მისი თარგმნა რუსულად. თავად ნიკო მარი ტექსტისადმი დართულ ლექსიკონში სიტყვას „წუელი“ განმარტავს როგორც молочный (Георгий Мерчул, 1911 გვ. LXX); ლექსემა „წუელი“ საღვთო წერილში და, კერძოდ, მარკოზის სახარებაში გვხვდება გაღვი-

ვებული ხორბლის წვრილი ღეროს მნიშვნელობით (აქედან გამომდინარე, შესულია ვ. იმნაიშვილის მიერ გამოცემულ ოთხთავის სიმფონია *ლექსიკონშიც*): „პირველად წუელი, მერმე თავი, მაშინდა სავსე იფქლი თავსა მას შინა“ (მარკოზი.4.28). სულხან-საბა ორბელიანი „სიტყვის კონაში“ ამ ლექსემას ასე განმარტავს: „წუელი არის ყანის ძირი, ვიდრე ჯუვილამდე, ხოლო ჯუვილი იგი – თავწარსხმული ოდენ. წუელი არს ძირითგან ვიდრე ჯუვილამდე, ხოლო ჯუვილი არის ყანის თავთავი“ (სულხან საბა ორბელიანი, 1946, გვ. 453). აღსანიშნავია, რომ დავით ჩუბინაშვილის ქართულ-რუსულ განმარტებით ლექსიკონში უმარცვლო –უ-თი სიტყვათა ფორმები უკვე აღარ გვხვდება. მის ადგილს კბილბაგისმიერი – ვ იჭერს. დ. ჩუბინაშვილი „წველას“, ანუ ფუძე-ხმოვნაიან ლექსემას, განმარტავს როგორც მაწონს, დოს, შედედებულ რძეს, ხოლო ფუძეთანხმოვნაიან ლექსემას „წველ-ი“ – „ღეროს, ბალახის, საკუთრად ზრო ოდომთა, ფხას, როგორც стебель; игла у растении“ (ჩუბინაშვილი, 1984, გვ. 1676); ფაქტია, რომ დ. ჩუბინაშვილი ამ ლექსემებს ომონიმებად არ მიიჩნევს. აკაკი შანიძე და ილია აბულაძე „ჩვენი საუნჯის“ პირველი ტომისადმი დართულ ლექსიკონში ამ სიტყვას განმარტავენ როგორც ყველეულსა და რძის ნაწარმს (ყუბანეიშვილი, გვ. 614); თუ სულხან-საბა ორბელიანის განსაზღვრებით ვიხელმძღვანელებთ, მოტანილი ნაწყვეტი „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან“ უნდა გადაითარგმნოს ასე: „Пост с проросшей пшеницей в месяц святого Георгия до наступления св. Георгия“ (ხაზი ჩემია. ავტორი). თითქოსდა ყველაფერი თავის ადგილას ჯდება, რადგან ქალკედონური აღმსარებლობით დაუშვებელია მარხვა ყველეულით, ანუ რძის ნაწარმით. უფრო დამაჯერებელია ის ფაქტი, რომ მარხვის დროს ბერები გაღვივებულ, ოდნავ ამოწვერილ ხორბალს იხუმევდნენ, მაგრამ რატომ მისცა ნიკო მარმა უპირატესობა ყველეულს? მან უცილობლად იცოდა, რომ ეს სიტყვა საღვთო წერილში და, კერძოდ, სახარებაში იხმარება ბეწვის, ყანის, ანუ თავთავის ახლად ამოწვერილი ღეროს მნიშვნელობით, ამ შემთხვევაში დასაშვები ხდება ისიც, რომ ნიკო მარმა ვერ ნახა სულხან-საბა ორბელიანისეული განმარტება წუელისა. საკითხი ძალზედ რთული გახლავთ და პასუხიც ნამდვილად არ დევს ზედაპირზე, თუ გავითვალისწინებთ მარის დიდ ტექსტოლოგიურ კულტურასა და თავად ძეგლის გამოცემის მაღალ დონეს. ეს ის შემთხვევაა, როცა აუცილებელი ხდება ისტორიულ-რელიგიური კონტექსტების გათვალისწინება, რადგან ამ ერთი შეხედვით უბრალო ლექსემის – „წუელის“ უკან შესაძლოა დიდი საეკლესიო განხეთქილების კვალი

ამოვიკითხოთ. ორიოდ სიტყვა მეთოდოლოგიაზე. ცნობილი ლიტერატურათმცოდნის მეიერ ვაისის დოქტრინის შესაბამისად, მხოლოდ „ტექსტის ყურადღებით წაკითხვაა საჭირო ტექსტის მართებული ინტერპრეტაციისათვის და არა ისტორიულ-კულტუროლოგიური კონტექსტის ანალიზი, რომელიც ტექსტში არ არის“ (Bañic, 2001, გვ. 13-14). თუ ამ დოქტრინას გავიზიარებთ, მაშინ უარი უნდა ვთქვათ კონტექსტებზე და დავჯერდეთ მხოლოდ იმას, რაც ტექსტშია. „მხატვრული ნაწარმოების გაგება შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როდესაც იცი, თუ რომელი ფესვებიდან ამოიზარდა იგი, და, მეორე მხრივ, ლიტერატურული ქმნილება ფასდება თავისთავადობით, ყოველგვარი წინარე პირობებისა. ამის გათვალისწინებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ისტორიული ინტერპრეტაცია და ესთეტიკური კრიტიკა იგივეობრივია და ემთხვევა ერთმანეთს, მაგრამ ისინი ვერ ქმნიან წყვილს, თუმცაღა შეადგენენ ერთ მთლიანობას. ერთარსებობა ორი განსახოვნებით ან ორგანსახოვნება ერთარსებობაში“ (Croce, 1926, გვ. 26). ეს მიდგომა ალბათ უფრო მისაღებია აგიოგრაფიული ლიტერატურის გასაგებად, რადგან აგიოგრაფია არ გახლავთ თვითგამოხატვის ლიტერატურა. ჩვენს შემთხვევაში ძალზე მნიშვნელოვანია ის, თუ რა ფესვებიდან ამოიზარდა ესა თუ ის აგიოგრაფიული ძეგლი და რა ისტორიულ ინტერპრეტაციას შეგვიძლია მივმართოთ. ასე რომ, აგიოგრაფიული თხზულების ყოველმხრივი ანალიზისათვის ყველაზე ოპტიმალური ფილოლოგიური მეთოდია ისტორიულ ინტერპრეტაციასთან ერთობლიობაში.

ძეგლის კულტურულ-ისტორიული კონცეპტების გასარკვევად და კონტექსტების დასადგენად ფრიად საგულისხმოა წმინდა ექვთიმე ათონელის ერთი უაღრესად საინტერესო კომენტარის გათვალისწინება მისივე ეპისტოლარული მემკვიდრეობიდან, რომელიც დაგვცხმობს იმის გარკვევაში, იყო თუ არა ქართულ მონასტრებში გავრცელებული „მარხვაჲ წუელითა“? ბიბლიური ლიტერატურის თანამედროვე მკვლევარი მეიერ ვაისი ხშირად აფრთხილებს ბიბლიური ლიტერატურის ეგზეგეტიკოსებსა და კრიტიკოსებს, რომ დაანებონ თავი იმაზე მსჯელობას, რაც განსახილველ ტექსტში არ არის. ამასთან დაკავშირებით იგი იხსენებს ცნობილ პოლემიკას ლიტერატურის კრიტიკოსთა წრეებში თემაზე „რამდენი შვილი ჰყავდა ლედი მაკბეტს?“ ანუ იმაზე, რაც შექსპირს არ დაუწერია. ჩვენი აზრით, ჩვენს შემთხვევაში ნამდვილად უპრიანია მსჯელობა იმის შესახებ, რაც ნამდვილად არ არის ტექსტში, მაგრამ უცილობლად იგულისხმება, რადგან სწორედ მასზეა დამოკიდებული აგიოგრაფიული თხზულების გაგება, თარგმა-

ნის სიზუსტე და ადეკვატურობა. მედიევისტ ვლადიმერ ბრაგინსკის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „საშუალო საუკუნეების ლიტერატურაში დაშრევებულია მთელი კულტურა“ (Брагинский, 1991, გვ. 20). ეს გამო-ნათქვამი აგიოგრაფიაზეც ვრცელდება, რადგან მასში, გარდა სიწმინ-დის ლიტერატურული ისტორიისა, რელიგიის და ეთნოგრაფიის, ისტორიის მთელი პერიოდებია დაშრევებული. წმინდა ექვთიმე ათო-ნელი სიტყვამიგებაში თეოდორე საბაწმინდელსა და გიორგი ჭყონდი-დელთან („კითხვა-მიგებაჲ, რომელი მოსცა თეოდორე საბაწმინდელსა ეფთვიმი მთაწმინდელმან“ (1005-1019)), მარხვის რეგლამენტაციას აზუსტებს და ყოვლად დაუშვებლად მიიჩნევს „წუელით მარხვას“, თევზის მირთმევასა და წუელით მარხვას შორის ტოლობის ნიშნის დასმას: „თევზის ჭამად კათოლიკეთა მარხვათა გულსავსე იყავნ სიყუ-არული თქუენი, არცა სჯულის გარდასვლაჲ არს, არცარად ბრალი, არამედ უფროსად იგი არს ბრალი დიდი, უკუეთუ ვინმე თევზისა ჭამად **წუელასა** თანა იკადროს შერაცხვად და თუ სადამთ ანუ ვინად დათესილ არს ეგე ქვეყანასა ჩუენსა, მიკვრს, ვჰგონებ თუ სომეხთა მიერ, რამეთუ თევზისად მარხვად კათოლიკეთა წესიერად ჯერ არს მონაზონთა და მოწესეთათჳს. ხოლო ესე გარდაკუეთით, ვითარცა წუ-ელად მწვალებელთა სომეხთად არს, და არაკეთილ არს. და სჯულის კანონსაცა წერილ არს ამის პირისათჳს და მას ჯერ-არს. ხოლო უმეტეს მისსა არა ჯერ-არს“ (დოლიძე, 1970, გვ. 17, 18).

ექვთიმე ათონელის ეპისტოლე გიორგი ჭყონდიდელისადმი („წიგნი, რომელი მოწერა დიდმან ეფთვიმე დიდსა ბერსა გიორგის“) უფრო მოკლედ, მაგრამ პრინციპულად უარყოფს „წუელით“ მარხვის შესაძლებლობას და ამგვარი მარხვის თევზის ჭამასთან გათანაბრებას: „თუ არა ესრე გარდაკუეთით სომეხური არს **წუელისაებრ** და არა კეთილ არს, და სჯულის-კანონსაცა სწერია ამის პირისათვის, მისი ჯერ-არს; და მეტი არა ხამს“ (დოლიძე, 1970, გვ. 9).

წუელით მარხვაზე ექვთიმე ათონელი საუბრობს არაჯორთან მიმართებაშიც და წერს, რომ არაჯორი ყველიერს მარხვასთან ათანაბ-რებს, რაც ყოვლად დაუშვებელია მართლმადიდებელთათვის. „არა-ჯორთა განხსნა ჯერ-არს მათთჳს და წუელისა ხმარებაჲ მწვალებელთა მათ, რომელთა – იგი არაჯორი დადვეს; და ეგრეთვე ყველიერისა ოთხშაბათ – პარასკევითურთ ჯერ-არს, ვინ ყოვლადვე წველასა არა ჭამდეს, მაშინ მიიღებს მათ მწვალებელთათვის, რომელთა იგი ყველი-ერი მარხვათა თანა შერაცხეს“ (დოლიძე, 1970, გვ. 14).

ექვთიმე ათონელის ამ სიტყვამიგებიდან შეიძლება ასეთი დასკვნა გამოვიტანოთ:

1. საქართველოში, როგორც ჩანს, მისი მოღვაწეობის დროს (და უფრო ადრეც) გავრცელებული ყოფილა „წუელით“ მარხვა, რაც წმინდა ექვთიმეს სჯულისკანონის უხეშ დარღვევად მიაჩნდა და ამას იგი „გარდაკუეთით“, გადაწყვეტილად ბრძანებს.

2. სიტყვა „წუელს“ (წუელად/წუელისაებრ) წმინდა ექვთიმე ხმარობს ყველეულის, რძის ნაწარმის მნიშვნელობით და არა გაღვივებული, ამოწვერილი ხორბლის ან ყანის ღეროს მნიშვნელობით.

3. „არაჯორის“ გავრცელებას საქართველოში იგი უწესობად თვლის და მიაჩნია, რომ ყველიერი მარხვა არ არის და ამ პერიოდში საჭიროა საკუთრივ ყველეულის მიღება. „არაჯორი“ კი, მისი აზრით, ყველიერში დაწყებული მარხვაა.

წმინდა ექვთიმე ათონელის პათოსით, სავარაუდოა, რომ ქალკედონური აღმსარებლობის სომხებმა ქართულ ეკლესია-მონასტრებში დაამკვიდრეს და გავრცელეს ყველა ის წესი, რომლებიც მათ ქალკედონის კრებამდე (451 წ) ჰქონდათ. ე.წ. „არაჯორი“, ან „ალაჯორი“ გრიგოლ განმანათლებელის მიერ დამკვიდრებულ „პირველ“ ანუ „დამწყებ“ მარხვად ითვლება. ქართველ-სომეხთა საეკლესიო განხეთქილებამდე (როგორც ჩანს, შემდეგაც) სომხური წყაროების მიხედვით, ქართველებიც იცავდნენ „არაჯორს“. ეს გასაკვირიც არ არის, თუ ცურტავის საეპისკოპოსოს სტრუქტურასა და ქართულ-სომხური თემების თანაცხოვრებას და მათ ევქარისტიულ ერთობას გავითვალისწინებთ V-VI საუკუნეებში. მართალია, გიორგი მერჩულის თხზულებაში არაჯორის მარხვა არაა ნახსენები, მაგრამ ექვთიმე ათონელი კონკრეტულად წუელით მარხვების გავრცელებაზე და მის დაუშვებლობაზე „გარდაკუეთით“ საუბრობს და არაჯორსაც ახსენებს, როგორც ყველიერში დაწყებულ მარხვას.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ წმინდა ექვთიმეს ეპისტოლეთა ადრესატები არ გახლავან დამწყები მოწესენი. ბერი გიორგი ჭყონდიდის ეპისკოპოსია, ხოლო თეოდორე – პატიოსანი ქართველი მღვდელი საბაწმინდის ლავრიდან; სწორედ იმ საბაწმინდიდან, რომლის წესგანგება წმ. გრიგოლ ხანძთელმა საფუძვლად დაუდო ხანძთის მონასტრის ტიპიკონს. თეოდორე საბაწმინდელი არ სვამს კითხვას ყველეულით მარხვის შესახებ; მას თევზის მირთმევის საკითხი უფრო აინტერესებს „კათოლიკეთა მარხვათა შინა“, მაგრამ ექვთიმე ათონელის პასუხში ყველეულით მარხვის პრობლემაზეა ყურადღება გამახვილე-

ბული და იგი კატეგორიულად მოითხოვს, რომ წუელით მარხვა, რომელიც, მისი აზრით, ერესია, არ გაუთანაბრონ თევზის ჭამას.

და მაინც, რატომ მიანიჭა უპირატესობა ნიკო მარმა მაინდამაინც წუელის ასეთ გაგებას და გადათარგმნა იგი, როგორც *пост молочными*? გასაღებს ვიპოვით თავად მეცნიერის მიერ ტექსტზე დართულ კომენტარებში, სადაც არაერთმნიშვნელოვნადაა განხილული ტაო-კლარჯეთის ენობრივი რუკა და მოსახლეობის ეთნიკურ-კონფესიური შემადგენლობა. მარი ასე მსჯელობს ტაო-კლარჯეთის მოსახლეობის ეროვნულ კუთვნილებაზე:

„კუთხის ორგანული და რეალური ისტორია, სერიოზული და ხანგრძლივი ისტორიული პროცესები აიხსნება იმით, რომ მხარის მოსახლეობის იაფეტური ტომების თუბალ-კაენური ჯგუფი სომხდება. შემდეგ სომეხთა ხელახალი იაფეტიზაცია ხდება, ოღონდ ამჯერად ისინი ქართველდებიან. ხოლო ქართველები გათურქდებიან. უძველესი პროცესი თუბალ-კაენების სომხებად გადაქცევისა ამ მხარეში შეუსწავლელია, ვერ ხერხდება ცნობათა სიმწირის გამო. ამიტომაც ჯერ მხოლოდ თავად ფაქტს ვამტკიცებთ, მაგრამ არ შეგვიძლია წარმოვაჩინოთ ამ საქმის ისტორიული განვითარება“¹ (Георгий Мерчул, 1911, გვ. III).

ნ. მარი თავად აღიარებს, რომ იაფეტური მოდგმის თუბალ-კაენების გასომხებაზე მასალები მას არ მოეპოვება, მაგრამ დაბეჯითებით ამტკიცებს, რომ მომავალში ისინი აღმოჩნდება: ამავე ჭრილშია განსახილველი მარის მოსაზრება ტაო-კლარჯეთში ქართული ენის გავრცელებაზე და სომხურენოვანი მოსახლეობის ქართულად ამეტყველებაზე. ცნობილი ციტატა – „ქართლად ფრიადი ქუეყანაჲ აღირაცხების...“ – ნიკო მარს სწორედამ რომ ამ კონტექსტში ესმის: „ცხოვრება“ შეიცავს უადრესად ფასეულ და პირდაპირ მითითებას მოსახლეობაში ქართული ენის გავრცელების თაობაზე, აგრეთვე იმ არეალის განსაზღვრაზე,

¹ „Органическая и реальная история края, серьёзными и длительными историческими процессами объясняется то, что население края яфетических племён тубал – кайнской группы перерождается в армян, из армян перерождается опять в яфетидов, но грузин, из грузин перерождаются в турок. Для древнейшего исторического процесса перерождения тубал-каинов нашего края в армян, мы располагаем столь скудными данными, что пока можем утверждать сам факт, но не можем представить себе исторического развития этого дела“ (Георгий Мерчул, 1911, гв. III).

რომელშიც ქართული ენა იხმარებოდა ეკლესიაში¹ (Георгий Мерчул, 1911, გვ. VII). მისი მტკიცებით, მაშინდელი ტაო-კლარჯეთი, ანუ ტაოიკი (სომხ.) ქალკედონური აღმსარებლობის სომხებით იყო დასახლებული და მათ სამეტყველო მშობლიურ ენას სომხური წარმოდგენდა. დროთა განმავლობაში ისინი გაქართველდნენ და ქართულ მეტყველებაზე გადავიდნენ, მაგრამ შეინარჩუნეს ეთნოგრაფიული თავისებურებანი და ყველა ის ქრისტიანული წესი, რომლებიც ქალკედონის კრებამდე (451 წ) ჰქონდათ მიღებული.

ნიკოლოზ მარი წინააღმდეგობრივია თავის შეხედულებებში და ქართულ-სომხურ სამყაროთა ურთიერთშემსჭვალვის პროცესს ამ რეგიონში უმეტესწილად სომხური წყაროების პოზიციიდან განიხილავს. უგულებელყოფილია მკვიდრი ქანური(ლაზური) მოსახლეობის ფაქტორიც.

ასეა თუ ისე, სიტყვა „წუელის“ თარგმანი რელიგიური კონცეპტის დაზუსტებას ითხოვს და ენობრივ მონაცემებთან ერთად გასათვალისწინებელია ხანძთის მონასტრის წესი ტრაპეზისა და სამუშაოები. ძეგლის თანახმად, ხანძთაში ჰყავდათ ცხოველები, მაგრამ ძნელი სათქმელია, მისდევდნენ თუ არა ბერები მეცხოველეობას იმ ინტენსივობით, რომ საკვებად მარხვის დროს ყველელული გამოეყენებინათ? გრიგოლ ხანძთელი არ გახლდათ ვინმე გაუნათლებელი მოღვაწე, იგი არც ტაო-კლარჯეთის მკვიდრი ყოფილა და არც ქალკედონიტ სომეხთა წრეს მიეკუთვნებოდა. ძეგლი ბევრს საუბრობს მის მოწაფეებზე და დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ არც თეოდორე და ქრისტეფორე, არც საბა იშხნელი, არც ზენონი და მღვდელი მატო, არც ნეტარი ფებრონია სამცხელი არ განეკუთვნებოდნენ სომეხ დიოფიზიტთა წრეს. გიორგი მერჩულე საუბრობს იმაზეც, თუ რამ გააუკაცრიელა ხანძთის უდაბნო, რომელშიც მხოლოდ განდეგილი ხუედიოსი მკვიდრობდა. დროთა განმავლობაში მონაზვნად აღბათ აღიკვეცებოდნენ სომეხი დიოფიზიტები, მაგრამ განსახილველ ძეგლში ეს არ ჩანს. წმინდა გრიგოლ ხანძთელმა შესანიშნავად იცოდა, თუ რა ხდებოდა კონსტანტინოპოლის მონასტრებში, ხოლო საბაწმინდის ლავრის წესგანგება ხელთა ჰქონდა. საბაწმინდის ლავრაში მარხვა ყველელულით არ იყო არც დამკვიდრებული და არც გავრცელებული. მასალის სიმწირის

¹ „В житии имеется и прямое указание, в высшей степени ценное, для истории распространения грузинской речи в населении, а также для определения района употребления грузинского языка в церкви“ (Георгий Мерчул, 1911, гв.VII).

გამო ჩვენ არ გვაქვს უცილობელი პასუხი კითხვაზე, ნოემბრის თვეში დაწყებული მარხვა რატომ არის სპეციალურად ხაზგასმული ძეგლში, როგორც მარხვა წუელით?! ეგებ მართლაც საბასეული განმარტებაა მისაღები და ამ შემთხვევაში წუელი გაღივებულ ხორბალს (пропавшая пшеница-ს) ან სხვა ამოწვერილ მარცვლეულს ნიშნავს?! მაშ, რა ვუყოთ ბუმბერაზი საეკლესიო მოღვაწის ექვთიმე ათონელის ცნობას „წუელით“ სომხური მარხვების გავრცელების შესახებ ქართულ მონასტრებში?! ასეა თუ ისე, ნიკო მარი, როგორც მთარგმნელი და მეცნიერი, არ დაეჭვებულა ამ საკითხში, მას სომხური კულტურული კონცეპტი მიაჩნია ანგარიშგასაწევ კომპონენტად, რაზეც მეტყველებს ძეგლის თარგმანისადმი დართული, რბილად რომ ვთქვათ, ტენდენციური კომენტარები, ტოპონიმთა სომხური ეტიმოლოგია (ოპიზა, ტაო, მიძნადორი, შატბერდი, ბარეთელთა) და თავად წმინდა გრიგოლის ნისბა – ხანძთელი (ხანძო სომხურად ვაშლს ნიშნავს. მარისავე შენიშვნით, პლატონ იოსელიანს გრიგოლ ხანძთელი საერთოდაც მეთხუთმეტე საუკუნისდროინდელ სომეხ საეკლესიო მოღვაწედ მიაჩნდა და მას გრიგოლ ხანძოელად მოიხსენიებდაო). თავად ძეგლში უფრო მეტი სიხშირით ფორმა ხანცთა იხმარება. ოპიზისა და ტაოს ეტიმოლოგია შესანიშნავად იხსნება მეგრულ-ლაზურის მონაცემებით (ოპიჟა - მეგრ.ლაზ.) და მარმა ეს შესანიშნავად იცის, მიუხედავად ამისა, მაინც ამტკიცებს, რომ ოპიზაც ქართველების იქ დამკვიდრებამდე სომხური მონასტერი იყო(!). გიორგი მერჩულე, როცა საქმე სომხურ დაქვრივებულ საეპისკოპოსო ტაძრებს და კათედრებს ეხება, როგორც მაგ. იშხანში ნერსეს დიდის მიერ აშენებულ ტაძარს, არასოდეს ამბობს, რომ იგი ქართული იყო. რამდენი წელი გავიდა ნ. მარის ამ წიგნის გამოცემიდან. უამრავი ახალი მასალა და გამოკვლევა დაიწერა როგორც ქართულ, ასევე უცხოურ ენებზე, მაგრამ ახლად გამოცემულ რუსული მართლმადიდებლური ენციკლოპედიის შესაბამის სტატიებში ტაოკლარჯეთის შესახებ ნ.მარის გამოკვლევებზე დაყრდნობით ის დასკვნები შევიდა, რომლებზეც ზემოთ ვისაუბრეთ. მაგალითად:

„საქართველოსთან მოსაზღვრე სომხურ რაიონებში მართლმადიდებელი სომხები ექცეოდნენ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონიკურ გამგებლობაში. ტაიკის(ტაოს) და კლარჯის (კლარჯეთის) ოლქებში მცხოვრებთა უმრავლესობას ქალკედონიტი სომხები შეადგენდნენ, რომლებიც გავლენას ახდენდნენ სომეხი ბაგრატიდების დინასტიის აღორძინებაზე. სი-

რიიდან სომხეთში ჩამოვიდა და იქადაგა მთავართა მთავრის აშოტ პირველ ბაგრატუნის წინაშე თეოდორე აბუკურამ, ხარანის ეპისკოპოსმა, მართლმადიდებლობის დიდმა დამცველმა, ცხადია, აქაური სომეხი ქალკედონიტების მოწვევით. IX საუკუნის მეორე ნახევარში კონსტანტინოპოლის პატრიარქი ფოტი აქტიურ მიმოწერას აწარმოებდა სომხებთან, კერძოდ, მთავართა მთავარ აშოტ პირველთან და ტარონის ოლქის თავადებთან, რომლებიც მართლმადიდებლობას აღიარებდნენ“ (Энциклопедия, 1998-2023, გვ. 326-329).¹

სომეხ ქალკედონიტთა „გაქართველების“ და „გაბერძნების მიუხედავად, არმენოლოგთა აზრით, დიოფიზიტ-სომეხთა თემი ტაოში მაინც ინარჩუნებდა თავის ეთნოგრაფიულ განსხვავებას, იცავდა რა ქალკედონის კრებამდე სომხურ ეკლესიაში არსებულ წესებსა (მათ შორის მარხვას) და რელიგიურ, თვითმყოფად უნარ-ჩვევებს.

„სომეხ ქალკედონიტთა თემი არა მხოლოდ სამშობლოში, არამედ მის საზღვრებს მიღმაც ინარჩუნებდა თავის ენას, დამწერლობას, ყოფით თავისებურებებს. ასეთი კულტურული თვითმყოფადობა ხშირად იწვევდა ერთმორწმუნეთა მხრიდან აშკარა გაღიზიანებას. IX-X საუკუნეებში ისინი თავს „სომხებს“ უწოდებდნენ. მოგვიანებით მათთან ინტენსიური ურთიერთობის მიუხედავად, ეთნიკური და კულტურული თავისებურებების და სურვილის არქონის გამოც შეუძლებელი აღმოჩნდა მათი შერწყმა ერთმანეთთან. ამ ყველაფერმა მიგვიყვანა სომეხი ქალკედონიტების ისეთ ორმაგ აღნიშვნამდე, როგორიცაა „სომეხ-ქართველი“ და „სომეხ-ბერძენი“, რაც აიძულებდა მათ თავი ეგრძნოთ განსაკუთრებულ გვარად, ტომად. სომხურ ისტორიულ წყაროებში მათ

¹ „В районах Армении, граничивших с Грузией, правосл. армяне попадали в каноническое подчинение Грузинской Православной Церкви. В областях Тайк (Тао) и Кларджк (Кларджети) большинство населения составляли А.-х., к-рые в IX в. стремились оказывать влияние на возрождавшую арм. государственность династию Багратидов. Из Сирии в Армению приезжал и обращался с проповедью к князю князей Ашоту I Багратуни Феодор Абу Курра, еп. Харранский, известный поборник Православия на Востоке, очевидно призванный местными А.-х. Во 2-й пол. IX в. К-польский Патриарх свт. Фотий вел активную переписку с армянами, в т. ч. с князем князей Ашотом I и князьями обл. Тарон, приверженцами Православия. В 862 г. эмиссар Фотия архиеп. Иоанн Никейский (Ваан Никийский) прибыл на Ширакаванский Собор, где изложил догматы Халкидона“ აღიარებდნენ“ (Энциклопедия, 1998-2023, გვ. 326-329).

„ცატებს“ უწოდებენ და ამ სახელწოდებით მოიხსენიებენ „ქართ-ველად მოქცეულებსა“ და „ნახევრად ბერძნებს“¹.

ასეა თუ ისე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ გიორგი მერჩულის თხზულების არცერთი სასულიერო პერსონაჟი სომეხი ქალკედონიტი არ გახლავთ. მიუხედავად ზემოთქმულისა, ნ. მარის კომენტარებისა, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან“ შეუძლებელია იმ დასკვნის გამოტანა, რომ კლარჯეთის უდაბნოს დაარსების დროს იქ ქალკედონიტი სომეხები სახლობენ. ხოლო აშოტ დიდის ფიგურა ამ შემთხვევაში არ გახლავთ ჩვენი ინტერესის საგანი, რადგან მას ხანციტის ტიპიკონის შედგენაში მონაწილეობა არ მიუღია. რელიგიური კონცეპტის გათვალისწინება იძლევა იმის დაშვების საშუალებას, რომ სომეხ ქალკედონიტებს შეენარჩუნებინათ წუელით მარხვა, მაგრამ რა პერიოდში?! თხზულებაში არსად ჩანან სომეხი ქალკედონიტები, თუმცა არავინ უარყოფს ტაოში და სხვაგანაც მათი არსებობის ფაქტს. როგორც ვხედავთ, აქ მხოლოდ თარგმანის პრობლემასთან არ გვაქვს საქმე. შეიძლება დანამდვილებით ითქვას, რომ ყველა დიდი კონფლიქტი, რომლებიც საეკლესიო კრებების პერიოდში წარმოიშვა, ლინგვისტურ ხასიათსაც ატარებდა. ფაქტია, რომ ერთი ლექსემის არასწორად გაგებამ და თარგმნამ შესაძლოა მთლიანად შეცვალოს ჩვენს შემთხვევაში ეთნოკონფესიური სურათი.

თხზულების მეორე მთარგმნელი იოსებ ზათეიშვილი არსებითად არ ცვლის წუელით მარხვის ეპიზოდის შინაარსს და ფაქტობრივად მისდევს ნ. მარის თარგმანს.

ნ. მარი თავისი ეპოქის შვილია და ტოპონიმებს, საკუთარ სახელებს ისე გადმოსცემს, როგორც ეს მიღებული იყო იმდროინდელი რუსული სალიტერატურო ენის ნორმებით, მაგ. Шавшия, Кларджия, Картия, Баретелты, Биврила, Гаврил, Мхуедиос.

¹ „Общины А.-х. не только на родине, но и за ее пределами сохраняли свой язык, письменность, бытовые особенности – такая культурная обособленность нередко вызывала явную неприязнь единоверцев. А.-х. называли себя „армянами“ до IX-X вв. Позже интенсивное общение с единоверцами при нежелании и невозможности слиться с ними из-за этнического и культурного своеобразия приводит к двойственному обозначению А.-х. как „армян-грузин“ и „армян-греков“ что заставляет их осознавать себя как особый род, племя. Однако единого самоназвания за ними не утвердилось. Наиболее специфическим обозначение А.-х. явилось имя «цаты», но и под ними в источниках понимаются то „полугреки“, то „обращенные в грузин“ (Энциклопедия, 1998-2023, გვ. 326-329).

„მემკრენი“

საინტერესოა მამა იოსებ ზათეიშვილისეული თარგმანის ნ. მარისაგან განსხვავებული რაკურსების გათვალსაჩინოება. თვალშისაცემია და მისასალმებელი ტოპონიმთა, ჰიდრონიმთა, საკუთარ სახელთა, ზედწოდებათა ორთოეპიული სიზუსტით გადმოცემა და თხზულების რამდენიმე ეპიზოდის ახლებურად წაკითხვის მცდელობა და თარგმნა. განსაკუთრებით აღვნიშნავდი ხანძთის ტიპიკონის მლოცველობისადმი მიძღვნილი პარაგრაფის თარგმანს და მის განსხვავებული ინტერპრეტაციას. ორიგინალში ეს ადგილი ასეა წარმოდგენილი: „ვიდრე დავითს იტყვედ, ვიდრე «აღელუიას» განსრულებამდე მემკრეთა ვერ იკადრიან მუჯლის აღებად“ (266). ივანე ჯავახიშვილის აზრით, „მემკრენი“ მგალობელ წიგნისმკითხველთაგანნი უნდა ყოფილიყვნენ, ან ისინი, ვინც „სამკროსა ღირს ქმნილიყვნენ, ე.ი. საპატიო სამკაულით დაჯილდოებულნი“ (ჯავახიშვილი, 1984, გვ. 55). მარი ასე თარგმნის ამ ეპიზოდს: „Когда они пели псалмы, до оканчания аллилуи певчие не дерзали расправить колена“ (Георгий Мерчул, 1911, გვ.99). ზათეიშვილი ლექსემა მემკრეს თარგმნის, როგორც კლიროსზე მყოფს, ანუ კლიროსზე მდგომს ორივე მხრიდან: *Memchreoba* – букв. „боковые, стоящие по обеим сторонам клироса“ (Затеишвили, 2008, გვ. 79) (ასეთ განმარტებას გვთავაზობს ი. იმნაიშვილი ოთხთავის სიმფონია ლექსიკონში). ი. ზათეიშვილი ამ მონაკვეთს მარისაგან განსხვავებულად თარგმნის: „Даже до завершения аллилуйи клиросные не дерзали возглашать стих“ (Затеишвили, 2008, გვ.79), ანუ კონტექსტი ასეთია – ვერავინ ბედავდა ლოცვის რიტმის შეცვლას, აჩქარება დაუშვებელი იყო, რადგან „გვიანი“ ლოცვა ტიპიკონის მოთხოვნა გახლდათ და ამიტომაც „აღელუიას“ დამთავრების შემდეგაც კი კლიროსზე მდგომნი ვერ ბედავდნენ სიმღერას და მეფსალმუნეთათვის ხელის შემლას. თუ დავუშვებთ იმას, რომ „მემხრენი“ მომღერლებს ნიშნავს, ხოლო მეფსალმუნენი რიგითი ბერები არიან (ნ. მარის თარგმანის თანახმად, მემხრენი დაჩოქილები არიან ფსალმუნების დროს. „მუხლის აღებას“ იგი თარგმნის როგორც „მუხლის გამართვას“, ანუ ადგომას. მუხლმოდრეკილი გალობის პრაქტიკა არ დასტურდება არც აღმოსავლეთის მართლმადიდებლური მონასტრების არსებულ ძველ ტიპიკონებში და არც ბიზანტიაში, და რაც ჩვენთვის ყველაზე მნიშვნელოვანია, არც საბა-წმინდის ლავრის შემორჩენილ წესებში). ი. ზათეიშვილი კი ასაბუთებს რა თავის პოზიციას, აღნიშნავს, რომ *muchli* არა მხოლოდ ადამიანის სხე-

ულის ნაწილს, არამედ ფსალმუნის ტაეპსაც ნიშნავს (ლათინური გრაფემებით ი. ზათეიშვილის მიერ გაფორმებულ ლექსემაში muchli, რა თქმა უნდა, არ ჩანს განსხვავება –ჰ; და –ხ;–ს შორის. არადა, ეს ლექსემები – მუჭლი და მუხლი ომონიმებია (?) თუ არა, ჯერ კიდევ გამოსარკვევია. ლ. ბ). „Стих“ რუსულ-სატადრო ღვთისმსახურებაში და ბიბლიოლოგიაში დამკვიდრებული ტერმინია. „მუხლს“ დავით ჩუბინაშვილი ქართულ-რუსულ ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში განმარტავს, როგორც 1.ფეხის წვივისა და თედოს შუა სადრეკი სახსრის თავი; колено; 2.მუხლი წერილისა, параграф, стих напр. в Св.Писании; пункт (ჩუბინაშვილი, 1984, გვ. 911). გასარკვევი რჩება ერთი საკითხი – მეფსალმუნებსა და მემკრეების ჯგუფთა შორის მსგავსება-განსხვავებანი. ი. ზათეიშვილის თარგმანის თანახმად, კლიროსზე მომღერალნი არიან მემკრენი, ხოლო რიგითი ბერები – მეფსალმუნენი. თუ ძველ სამონასტრო კონსტიტუციების პარაგრაფებს გავაანალიზებთ, ნათელი გახდება, რომ ფსალმუნებს ყველა ბერი გალობდა. არ ჰქონდა მნიშვნელობა, ჰქონდა თუ არა მას ხმა (Башелеишвили, 2018, გვ. 247). ეს უფრო ლაუდაცია იყო, უმნიშვნელო მოდულაციებით. „მემხრენი“ უფრო კილოს განმსაზღვრელს და ტონის მიმცემს ნიშნავდა, თუ ი. ჯავახიშვილს დავეყრდნობით. ხომ არ ხდება ი. ზათეიშვილის თარგმანში გვიანდელი სამონასტრო ლიტურგიკული პრაქტიკის მისადაგება მერვე-მეცხრე საუკუნეების რეალიებზე? მდეროდნენ კი ხანძთის მონასტერში ბერები კლიროსზე?! ანუ მემხრე ნიშნავდა თუ არა კლიროსის ორივე მხრიდან მხარში მდგომს?! ტექსტი ერთმნიშვნელოვნად ამის მტკიცების საშუალებას არ იძლევა.

„ფესუედი სამოსელი“

ნიკო მარიცა და იოსებ ზათეიშვილიც „ფესუედ სამოსელს“ თარგმნიან, როგორც „нахромчатое облачение“-ს, რომლითაც დაუშვებელი იყო (ტყავის სამოსითაც) საკურთხეველის მსახურება. ლექსემა „ფესუედი“ გვხვდება გამოსვლათა წიგნსა (28:4, 14), ფსალმუნებში (44:15) (ქართული რედაქცია) (44:13), რუს. რედაქცია სინოდალური გამოცემისა, ისაია (3:19), მათეს სახარებაში (23, 5). ფესვ-ს სულხან-საბა ორბელიანი ასე განმარტავს: როგორც „ძირის ჩინჩლები, გინა სამოსლის ქვედა კერძი“, ხოლო „ფესუედს“ ასეთ განმარტებას აძლევს: „(3)ურიათა მწიგნობარნი ფესვთა გამოიბემდენ (ფესვთა გამოიბემდენ ურიათა მწიგნობარნი სამოსელთა ქვეშე მოსაქსენებელად მცნებათა უფლისა-

თა“ (განუმარტავია). რუსულად ეს სამოსელი არის *расшитая золотом, украшенная жемчугом и кистьями испещрённое платье, рясна*. ფსალმუნებშიც „ფესუედი“ მდიდრულის კონტექსტით გვხვდება: „ფესუედიტა ოქროვანითა შემკულ არს“ (44:15). ამ ლექსემის აქტუალიზაცია ჩვენი მოსაზრებით დაზუსტებასაც მოითხოვს და კონტექსტების დადგენასაც. თუ მასში კიდემემოუტეხავი ან კიდედაუმუშავებელი ფოჩიანი, ჩინჩლებიანი სამოსი იგულისხმება, მაშინ გასაგებია, თუ რატომ არ შეიძლებოდა ასეთი სამოსით საკურთხეველის მსახურება, თუ მასში იგულისხმება *кистями, с бахромой испещрённое платье, рясна*, რომლითაც იმოსებოდნენ ებრაელთა მღვდლები, ანუ მდიდრული, დიდი ხელოვნებით დამუშავებული სამღვდელო შესამოსელი (ფრიად საეჭვოა, რომ ხანძთაში ჰქონოდათ ამდაგვარი, თუნდაც სადღესასწაულო სამოსი). ეს სრულიად სხვა კონტექსტი იქნებოდა. ჩვენი აზრით, ორივე თარგმანში აქტუალიზირებული *бахрома* არ გამოხატავს იმ კონოტაციას, რასაც აგიოგრაფი გულისხმობს. უფრო მისაღები იქნებოდა აღწერითი მეთოდის გამოყენება – *рясна, с необработанным подолом* (ჩინჩლებიანი) ან კი რატომ უნდა ჰქონოდათ მღვდლებს ხანძთაში *рясна с бахромой*?! ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს სიტყვის ზუსტად თარგმნასთან და არა ექსტრალინგვისტური მეთოდის გამოყენებასთან, რომელიც უფრო მიესადაგებოდა ამ შემთხვევას.

აგიოგრაფიულ თხზულებათა ზედმიწევნით სწორად თარგმნა უამრავ სირთულესთანაა დაკავშირებული და, პირველ ყოვლისა, მოითხოვს მშობლიურ ენაზე ტექსტის სწორ ინტერპრეტაციასა და მის ეგზეგეზას. მთარგმნელს მოეთხოვება არა მხოლოდ ქართული და რუსული ენების შესანიშნავი ცოდნა (ჩვენს შემთხვევაში), არამედ ძველ ქართული ენაზე არსებულ ტექსტთა კორპუსის სიღრმისეული ანალიზიც. სამწუხაროდ, ხშირია სასულიერო თხზულებებისა და ისტორიული წყაროების ტენდენციურად თარგმნის შემთხვევებიც, რაც სრულიად არაა გამოწვეული მთარგმნელის არაკომპეტენტურობით. პირიქით, საქმე ხშირად გვაქვს შეგნებულად დაშვებულ შეცდომასთან.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- აბულაძე, ი. (1967). ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი II, თბილისი: „მეცნიერება“.
- დოლიძე, ი. (1970). ქართული სამართლის ძეგლები, ტომი III, თბილისი: „მეცნიერება“.
- ორბელიანი, ს. ს. (1949). სიტყვის კონა, რომელი არს ლექსიკონი. თბილისი: მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.
- ყუბანეიშვილი, ს. (1959). ჩვენი საუკუე, ქართული მწერლობა ოც ტომად, ტ. I, თბილისი: „ნაკადული“.
- ჩუბინაშვილი, დ. (1984). ქართულ რუსული განმარტებითი ლექსიკონი, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.
- ჯავახიშვილი, ი. (1984). თხზულებანი 12 ტომად, ტ. 7, თბილისი: „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“.
- Croce, B. (1926). Die Antinomie der Kunstlirik. Kleine Schriften zur Ästhetik II (ausgewählt und übertragen von F. Schlosser), Tübingen.
- Башелеишвили, Л. (2018). Аскетическое делание и идеалы монашеской духовности в древнегрузинской агиографической литературе, Москва: „Перо“.
- Брагинский, В. (1991). Проблемы типологии средневековых литератур Востока: очерки культурологического изучения литературы. Москва: „Восточная литература, Наука“.
- Ваис, М. (2001). Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации. Гешарим Иерусалим 5762. Москва: „Мосты культуры“.
- გიორგი მერჩულ. (1911). Житие святого Григория Хандзийского, грузинский текст, введение, издание, перевод Н. Марра, с дневником поездки в Шавшию и Кларджию. Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, кн. 7, СПб.
- Преподобный Гиорги Мерчулэ. (2008). Труд и подвижничество достойного жития святого отца нашего Григола, архимандрита, строителя Хандзты и Шатберды, и с ним поминовение многих отцов блаженных, Перевод с древнегрузинского протоиерея Иосифа Затеишвили. Москва: „Criterium“.
- Энциклопедия, (1998-2023). Армяне-Халкидониты. Российская Православная Энциклопедия под редакцией патриарха всея Руси Кирилла. Москва. <https://www.pravenc.ru/text/76122.html>

References:

- Abuladze, I.(1967). Dzveli qartuli agiografiuli lit'erat'uris dzeglebi.Ts'igni II.Tbilisi: „Metsniereba“.
- Basheleishvili, L.(2018). Asketitsheskoe delanie i idealy monasheskoy dukhovnosti v drevnegruzinskoy agiograficheskoy literature. [Asketik Deeds and Ideals of Monastic Spirituality in Old Georgian Hagiografi Literature]. Moskva: „Pero“.
- Braginsky, V. (1991). Problemy tipologii srednevekovikh literatur Vostoka: ocherki kulturologicheskogo izucheniya literaturi. [Problems of Typology of Medieval Literatures of the East: essays on the cultural study of literature.] Moskva: „Vostochnaia literatura. Nauka“.
- Chubinashvili, D. (1948). Kartul-rusuli ganmart'ebiti leksik'oni. [Georgian-Russian Grammar Dictionary]. Tbilisi: „Sabch'ota Sakartvelo“.
- Croce, B. (1926). Die Antinomie der Kunstlikrik. Kleine Schriften zur Ästhetik II (ausgewählt und übertragen von F. Schlosser), Tübingen.
- Dolidze, I. (1970). Kartuli Samartlis dzeglebi. Tomi III. [Monuments of Georgian Law]. Tbilisi: „Metsniereba“.
- Encyclopedia, (1998-2023). Armiane-Chalkedonity. Rossijskaija pravoslavnaia encyclopedia. [Armenian chalcedonias]. Vol. 3]. <https://www.pravenc.ru/text/76122.html>.
- Giorgi Merchul. (1911). Zhitie sviatogo Grigoria Khandziiskogo, gruzinskiy tekst, vvedenie, izdanie, perevod N. Marra, s dnevnikom poezdki v Shavshiu I Klardzhiu [The Life of St. Gregory of Khandzta]. Teksty I raziskania po armiano- gruzinskoy filologii. SPB.
- Javakhishvili, I. (1984). Tkhzulebani 12 t'omad. T 7. [Collected Works]. Tbilisi: Sakartvelos mets'nierebata Ak'ademia, tbilisis sakhelmts'ifo universit'et'i.
- Orbeliani, S.S. (1949). Sit'q'vis k'ona, romeli ars leksikoni. [Dictionary]. Tbilisi: Metsnierebata ak'ademiis gamomtsemloba.
- Prepodobniy Giorgi Merchule.(2008). Trud I podvizhnichestvo dostoyного zhitia ottsa ʒnashego Grigola, stroiteliya Khandzty I Shatberdy, I s nim pominovanie mnogikh ottsov blazhennykh. Perevod s drevnegruzinskogo protoiereiya Iosifa Zateishvili. [Saint George Merchule]. Moskva: „Criterium“.
- Q'ubaneishvili, S.(1959). Chveni saunje. [Our Treasure]. Kartuli mtserloba ots t'omad. T'.1.Tbilisi: „Nak'aduli“.
- Vais, M. (2001). Biblia I sovremennoe literaturovedenie. Metod tselostnoy interpretastii. [The Bible and Modern Literary Criticism. The Method of Holistic Interpretation]. Ceharim Ierusalim 5762. Moskva: „Mosty kultury“.