

ლიანა (ლია) ბაშელიშვილი  
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, დოცენტი  
მოსკოვის ლომონოსოვის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

## ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების თარგმანთა კონტექსტები, რუსული დისკურსი

**თეზისები:** წინამდებარე სტატია ეძღვნება ისეთ რთულ საკითხს, როგორცაა კულტურულ-ისტორიული კონცეპტის ადეკვატური გადმოცემის პრობლემა თარგმანში. მიუხედავად იმისა, რომ ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურა, ზოგადად, სავსეა ტოპოსებით და რუსული ენაც თითქოსდა „დამუშავებულია“ მართლმადიდებლურ-ღვთისმეტყველური კონცეფციების გადმოცემის კუთხით, ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულებების რუსულ თარგმანებში იძებნება სერიოზული ხარვეზები. ჩვენი მოსაზრებით, ეს რამდენიმე ფაქტორითაა განპირობებული: 1. შეგნებულად დაშვებული შეცდომა; 2. საკითხის შესწავლის არასათანადო მეცნიერული დონე; 3. კონტექსტის პრობლემა ძველ ქართულში და მისი ვერ გაგება მშობლიურ ენაზე; 4. მთარგმნელის არაკომპეტენტურობა.

შესაძლოა, ნიკოლოზ მარის მიერ აღმოჩენილ, გამოცემულ და რუსულ ენაზე თარგმნილ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ერთი ეპიზოდისთვის ყურადღება აქამდის არავის მიუქცევია, მაგრამ მის მიერ შემოთავაზებული რუსული თარგმანის ეს ადგილი, კერძოდ, ხანძთის მონასტრის ტიპიკონის ნაწილი, ეჭვქვეშ აყენებს ტაო-კლარჯეთის მონასტრების ქალკედონური ორიენტაციის პრობლემას და მონასტრული ყოფისათვის ისეთი სერიოზული საკითხის არაქალკედონურ რეგლამენტაციას, როგორცაა მარხვა.

**საკვანძო სიტყვები:** ქართული ჰაგიოგრაფია, კულტურულ-ისტორიული კონცეპტი, რელიგიური ტოპოსები, ქალკედონური აღმსარებლობა

**Abstract:** The present article is dedicated to such a complex matter as a problem of presenting adequate translation of cultural-historical concept. 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 in Russian. In our opinion this is caused by several factors: 1. Consciously made mistake; 2. Inappropriate scientific approach to the subject; 3. Context understanding problem in the native old Georgian language; 4. Translator's incompetence.

Perhaps nobody has paid attention so far to one particular passage in “Life of Grigol Khandzeli”, the text discovered, published and translated into Russian by Nikolai Marr, but the presented part of Khandzta monastery typicon in Russian translation, in particular, casts doubt on the Tao Klarjeti monasteries chalcedonic orientation problem, particularly referring to the monastery mode of life involving the no-chalcedonic reglamentation such as Fasting.

**Keywords:** Georgian hagiography, cultural historical concept, Nikolai Marr

თარგმანის ხარისხი, როგორც ცნობილია, უმეტესწილად განისაზღვრება ლინგვისტური და ექსტრალინგვისტური ფაქტორების ჰარმონიული ერთიანობით, ისეთებით, როგორცაა 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, ფასეულობათა სისტემა, საზოგადოებრივი მორალი, ადამიანთა ურთიერთობა, ისტორია, ბიოლანდშაფტი, გეოგრაფიული მდებარეობა და ეს ყველაფერი შემოსარტყულია ერთიანი კულტურული მოდელით. 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.

ქართული ჰაგიოგრაფიის 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 დაარსა ქართველოლოგიური ცენტრი რუსეთის საიმპერატორო სამეცნიერო აკადემიისა 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 ნ. მარი სამეცნიერო ასპარეზზე გამოდის როგორც არმენოლოგი და მის საუნივერსიტეტო პროექტებს ძირითადად რუსეთში მცხოვრები სომეხი მეცენატები აფინანსებენ, ფასდაუდებელია ნ. მარის 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. 1902 წელს ნ. მარი ი. ჯავახიშვილთან ერთად მოგზაურობს სინას მთაზე და აღმოაჩენს ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ერთ-ერთი შედევრის გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების გვიანდელ ხელნაწერს (XII საუკუნე) და თარგნის მას რუსულად, ურთავს რა კომენტარებს, რომლებიც დღემდე კამათისა და სამეცნიერო დისკუსიის საგანია არა მხოლოდ ქართველოლოგებსა და არმენოლოგებს შორის, არამედ ბიზანტიოლოგებსა და ახლო აღმოსავლეთის რელიგიური და პოლიტიკური ისტორიის მკვლევართათვისაც. კომენტარებში განივთებული შეხედულებანი აისახა ტექსტის თარგმანშიც. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების რუსული ტექსტი გამოიცა 1911 წელს სერიაში *Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии*, том 7. მეორედ გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების საკუთარი თარგმანი რუსულ ენაზე ცალკე წიგნად გამოსცა ლირსმა მამამ იოსებ ზატეიშვილმა ნ. მარის კომენტარებთან ერთად 2008 წელს მოსკოვში.

### მარხუად წუელითა

ხანძთის მონასტრის ტიპიკონის ერთი პარაგრაფი ეჭვქვეშ აყენებს ტაო-კლარჯეთის მონასტრების ქალკედონური ორიენტაციის პრობლემას და მონასტრული ყოფისათვის ისეთი სერიოზული საკითხის არაქალკედონურ რეგლამენტაციას, როგორცაა მარხვა. თუ მოვლენებს წინ გავუსწრებთ და ნ. მარის კომენტარებს გავაანალიზებთ, ნათელი გახდება თარგმანის კონტექსტიც და მისი კულტურულ-რელიგიური ასპექტებიც.

განსახილველი ეპიზოდის ორიგინალი ასეთი გახლავთ «მარხვად წუელითა ვიდრე გიორგიწმინდობამდე, ეგრეთვე ქრისტესშობისა მარხვანი და წმინდათა მოციქულთაგანი საეკლესიოდ დიდითა მოღუაწებითა და კეთილად კრძალულებითა აღასრულიან» (გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება 266); ნ. მარი ამ ნაკვეთს ასე

თარგმნის: «С наступлением месяца ноября (букв. месяца праздника святого Георгия) пост молочными до праздника святого Георгия» (Георгий Мерчულэ, *Житие св. Григория Хандзтийского* 99). იოსებ ბატეიშვილის თარგმანში ეს ნაკვეთი 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 Мерчулэ, *Житие святого Григола Хандзтели* 80). ორივე თარგმანში საკამათოდ მიგვაჩნია «მარხვაი წუელითას» 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* (LXX); ლექსემა «წუელი» საღვთო წერილში და კერძოდ მარკოზის სახარებაში გვხვდება გაღვივებული ხორბლის წვრილი ღეროს მნიშვნელობით (აქედან გამომდინარე, შესულია ვ. იმნაიშვილის მიერ გამოცემულ ოთხთავის სიმფონია ლექსიკონშიც): «პირველად წუელი, მერმე თავი, მაშინლა სავსედ იფქლი თავსა მას შინა» (მარკოზი 4:28). სულხან-საბა ორბელიანი «სიტყვის კონაში» ამ ლექსემას ასე განმარტავს: «წუელი არის ყანის ძირი, ვიდრე კუვილამდე, ხოლო კუვილი იგი – თავწარსხმული ოდენ. წუელი არს ძირითგან ვიდრე კუვილამდე, ხოლო კუვილი არის ყანის თავთავი» (453). აღსანიშნავია, რომ დავით ჩუბინაშვილის ქართულ-რუსულ განმარტებით ლექსიკონში უმარცვლო -უ-თი სიტყვათა ფორმები უკვე აღარ გვხვდება. მის ადგილს კბილბაგისმიერი -ვ; იჭერს. დ. ჩუბინაშვილი «წველა»-ს, ანუ ფუძეხმოვნიან ლექსემას განმარტავს როგორც მაწონს, დოს, შედედებულ რძეს, ხოლო თანხმოვანფუძიან ლექსემას «წველი – ღეროს, ბალახის, საკუთრად ზრო ოდოშთა, ფხა, стеньель; ствол; игла у растения»-ად განსაზღვრავს (1676); ფაქტია, რომ დ. ჩუბინაშვილი ამ ლექსემებს ომონიმებად არ მიიჩნევს. ბ. საბაშვილი და მ. ჭაბაშვილი *ჩვენი საუნჯის* პირველი ტომისადმი დართულ ლექსიკონში ამ სიტყვას განმარტავენ როგორც ყველეულსა და რძის ნაწარმს (614); თუ სულხან-საბა ორბელიანის განსაზღვრებით ვიხელმძღვანელებთ, მოტანილი ნაწყვეტი *გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან* უნდა გადაითარგმნოს ასე: «Пост с проросшей пшеницей в месяц святого Гиоргия 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 ნ. მარმა უპირატესობა ყველელს? მან უცილობლად იცოდა, რომ ეს სიტყვა საღვთო წერილში და კერძოდ სახარებაში იხმარება ბეწვის, ყანის, ანუ თავთავის ახლადამოწვერილი ღეროს მნიშვნელობით, ამ შემთხვევაში დასაშვები ხდება ისიც, რომ ნ. მარმა ვერ ნახა სულხან-საბა ორბელიანისეული განმარტება „წუელისა“. საკითხი ძალზედ რთული გახლავთ და პასუხიც ნამდვილად არ დევს ზედაპირზე, თუ გავითვალისწინებთ ნ. მარის დიდ ტექსტოლოგიურ კულტურასა და თავად ძეგლის გამოცემის მაღალ დონეს.

ძეგლის კულტურულ ისტორიული კონცეპტების გასარკვევად და კონტექსტების დასადგენად ფრიად საგულისხმოა წმინდა ექვთიმე ათონელის ერთი უაღრესად საინტერესო კომენტარის გათვალისწინება, რომელიც დაგვეხმარება იმის გარკვევაში, იყო თუ არა ქართულ მონასტრებში გავრცელებული «მარხვად 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, მოცემულ შემთხვევაში ნამდვილად უპრიანია მსჯელობა იმის შესახებ, რაც ნამდვილად არ არის ტექსტში, მაგრამ უცილობლად იგულისხმება, რადგან სწორედ მასზეა დამოკიდებული ჰაგიოგრაფიული თხზულების თარგმანის სიზუსტე და ადეკვატურობა.

წმინდა ექვთიმე ათონელი სიტყვამიგებაში თეოდორე საბაწმინდელსა და გიორგი ჭყონდიდელთან («კითხვა-მიგებაი, 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 სიყუარული თქუენი, არცა სჯულის გარდასვლად არს, არცარად ბრალი, არამედ უფროსად იგი არს ბრალი დიდი, უკუეთუ ვინმე თევზისა ჭამად **წუელასა** თანა იკადროს შერაცხვად და თუ სადადთ ანუ ვინად დათესილ არს ეგე ქვეყანასა ჩუენსა, მიკვრს, ვჰკონებ თუ სომეხთა მიერ, რამეთუ თევზისად მარხვად კათოლიკეთა წესიერად ჯერ არს მონაზონთა და მოწესეთათჳს. ხოლო ესე გარდაკუეთით, ვითარცა წუელად მწვალებელთა სომეხთად არს, და არაკეთილ არს. და სჯულის კანონსაცა წერილ არს ამის პირისათჳს და მას ჯერ-არს. ხოლო უმეტეს მისსა არა ჯერ-არს (17, 18).

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

წუელით მარხვაზე ექვთიმე ათონელი საუბრობს არაჯორთან მიმართებაშიც და წერს, რომ არაჯორი ყველიერს მარხვასთან გათანაბრებს, რაც ყოვლად დაუშვებელია მართლმადიდებელთათვის:

არაჯორთა განხსნა ჯერ-არს მათთვის და წუელისა ხმარებად მწვალებელთა მათ, რომელთა-იგი არაჯორი დადევს; და ეგრეთვე ყველიერისა ოთხშაბათ-პარასკევითურთ ჯერ-არს, ვინ ყოვლადვე წველასა არა ჭამდეს, მაშინ მიიღებს მათ მწვალებელთათვის, რომელ-თა-იგი ყველიერი მარხვათა თანა შერაცხეს (14).

ექვთიმე ათონელის ამ პასუხებიდან შეიძლება ასეთი დასკვნა გამოვიტანოთ:

1. საქართველოში, როგორც ჩანს, მისი მოღვაწეობის დროს (და უფრო ადრეც) გავრცელებული ყოფილა «წუელით» მარხვა, რაც წმინდა ექვთიმეს სჯულის კანონის უხეშ დარღვევად მიაჩნდა და ამას იგი „გარდაკუეთით“, გადაწყვეტილად ბრძანებს.
2. სიტყვა «წუელს» იგი 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.

ექვთიმე ათონელის პათოსით, სავარაუდოა, რომ ქალკედონური აღმსარებლობის სომხებმა ქართულ ეკლესია-მონასტრებში დაამკვიდრეს და გაავრცელეს ყველა ის წესი, რაც მათ ქალკედონის კრებამდე (451 წ.) ჰქონდათ. ე.წ. „არაჯორი“, ან „ალაჯორი“ გრიგოლ განმანათლებელის მიერ დამკვიდრებულ «პირველ» ანუ «დამწყებ» მარხვად ითვლება. ქართველ-სომეხთა საეკლესიო განხეთქილებამდე სომხური წყაროების მიხედვით ქართველებიც იცავდნენ «არაჯორს».

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ეპისტოლეს ადრესატებიც არ გახლავან დამწყები მოწესენი. ბერი გიორგი ჭყონდიდის ეპისკოპოსია, ხოლო თეოდორე – პატიოსანი ქართველი მღვდელი საბაწმინდის

ლავრიდან. სწორედ იმ საბაწმინდიდან, რომლის წეს-განგება წმ. გრიგოლ ხანძთელმა საფუძვლად დაუდო ხანძთის მონასტრის ტიპიკონს. თეოდორე საბაწმინდელი არ სვამს კითხვას ყველეულით მარხვის შესახებ, მას თევზის მირთმევის საკითხი აინტერესებს „კათოლიკეთა მარხვათა შინა“, მაგრამ ექვთიმე ათონელის პასუხში ყველეულით მარხვის საკითხზეა ყურადღება გამახვილებული და იგი კატეგორიულად მოითხოვს, 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 ნიკო მარის მიერ ტექსტისადმი დართულ კომენტარებში, სადაც არაერთმნიშვნელოვნადაა განხილული ტაო-კლარჯეთის ენობრივი რუკა და მოსახლეობის ეთნიკურ-კონფესიური შემადგენლობა. მარი ასე მსჯელობს ტაო-კლარჯეთის მოსახლეობის ეროვნულ კუთვნილებაზე:

Органическая и реальная история края, серьёзными и длительными историческими процессами объясняется то, что население края яфетических племён тубал–каинской 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<sup>1</sup>. (III)

ნ. მარი თავად აღიარებს, რომ «თუბალ-კაინების გასომხებაზე» მასალები მას თითქმის არ მოეპოვება, მაგრამ მაინც ამტკიცებს, რომ მომავალში ისინი აღმოჩნდება.

ამავე ჭრილში განსახილველია მარის მოსაზრება ტაო-კლარჯეთში ქართული ენის გავრცელებაზე და სომხურენოვანი მოსახლეობის ქართულად ამეტყველებაზე (?). ცნობილი ციტატა «ქართლად ფრიადი ქუეყანად აღირაცხების [...]» ნ. მარს სწორედაც რომ ამ კონტექსტში ესმის: «В житии имеется и прямое указание, в высшей степени ценное, для истории распространения грузинской речи в населении,

---

1. კუთხის ორგანული და რეალური ისტორია, სერიოზული და ხანგრძლივი ისტორიული პროცესებით აიხსნება იმით, რომ კუთხის იაფეტური მოდემის თუბალ-კაინური ჯგუფი გასომხდება, შემდეგ სომეხთა ხელახალი იაფეტობაცია ხდება, ოღონდ ამჯერად ქართველებად, ხოლო ქართველები — გარდაქმნიებიან თურქებად. უძველესი პროცესი თუბალ-კაინების გასომხებისა ამ კუთხეში მოითხოვს ისტორიული პროცესის გათვალისწინებას, რომელიც ცნობათა სიმწირის გამო ვერ ხერხდება, ამიტომაც მხოლოდ ფაქტის აღნიშვნა შეგვიძლია.

а также для определения района употребления грузинского языка в церкви» (VII)<sup>2</sup>.

მისი წარმოდგენით, მაშინდელი ტაო-კლარჯეთი, ანუ (ტაიკი-სომხ.) ქალკედონური აღმსარებლობის სომხებით იყო დასახლებული და მათ სამეტყველო მშობლიურ ენას სომხური წარმოადგენდა. დროთა განმავლობაში ისინი გაქართველდნენ და ქართულ მეტყველებაზე გადავიდნენ.

ნიკოლოზ მარი წინააღმდეგობრივია თავის შეხედულებებში და ქართულ-სომხურ სამყაროთა ურთიერთშემსჭვალვის პროცესს ამ რეგიონში უმეტესწილად სომხური წყაროების პოზიციიდან განიხილავს. 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 ისინი მეცხოველეობას იმ ზომით, რომ საკვებად მარხვის დროს ყველეული გამოეყენებინათ? გრიგოლ ხანძთელი არ გახლდათ ვინმე გაუნათლებელი მოღვაწე, იგი არც ტაო-კლარჯეთის მკვიდრი იყო და არც ქალკედონიან სომეხთა წრეს მიეკუთვნებოდა. მან შესანიშნავად იცოდა, თუ რა ხდებოდა კონსტანტინოპოლის მონასტრებში, ხოლო საბაწმინდის ლავრის წეს-განგება ხელთა ჰქონდა. საბაწმინდის ლავრაში მარხვა ყველეულით არ იყო არც დამკვიდრებული და არც გავრცელებული. მასალის სიმწირის გამო ჩვენ არ გვაქვს უცილობელი პასუხი კითხვაზე, ნოემბრის თვეში დაწყებული მარხვა რატომ არის სპეციალურად ნაზგასმული ძეგლში, როგორც მარხვა წუელით?! ეგებ მართლაც საბასეული განმარტებაა მისაღები და ამ შემთხვევაში წუელი *просшая 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, ნიკოლოზ მარი, როგორც მთარგმნელი 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, მიძნაძორო, შატბერდი, ბარეთელთა) და თავად წმინდა გრიგოლის ნისბა—ხანძთელი, (ხანძო სომხურად ვაშლს ნიშნავს, მარისავე შენიშვნით, პლატონ იოსელიანს გრ. ხანძთელი საერთოდაც მეთხუთმეტე საუკუნისდროინდელ

2. „ცხოვრება“ შეიცავს უაღრესად ფასეულ და პირდაპირ მითითებას მოსახლეობაში ქართული ენის გავრცელებაზე, აგრეთვე იმ არეალის განსაზღვრაზე, რომელშიც ქართული ენა იხმარებოდა ეკლესიაში.



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 (!) 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 სტატიასში გიორგი მერჩულისა და «გრიგოლ ხანძოელის ცხოვრების შესახებ» ნ. მარის თარგმანზე დაყრდნობით ის დასკვნები შევიდა, რომელზეც ზემოთ ვისაუბრეთ.

### მუკლის აღება

თხზულების მეორე მთარგმნელი იოსებ ზატეიშვილი არსებითად არ ცვლის წუელით მარხვის ეპიზოდის შინაარსს და ფაქტიურად 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.

საინტერესოა მამა იოსებ ზატეიშვილისეული თარგმანის განსხვავებული რაკურსების გათვალსაჩინოება. თვალშისაცემია და მისასაღმებელია ტოპონიმთა, ჰიდრონიმთა, საკუთარ სახელთა, ზედწოდებათა ორთოეპიული სიზუსტით გადმოცემა და თხზულების რამდენიმე ეპიზოდის ახლებურად წაკითხვის მცდელობა და თარგმნა. განსაკუთრებით აღენიშნავდი ხანძთის ტიპიკონის მლოცველობისადმი მიძღვნილი პარაგრაფის თარგმანს და მის განსხვავებულ ინტერპრეტაციას. ორიგინალში ეს ადგილი ასეა წარმოდგენილი: «ვიდრე დავითს იტყვედ, ვიდრე «აღელუიას» განსრულებამდე მემკრეთა ვერ იკადრიან მუკლის აღება» (266). აკად. ივანე ჯავახიშვილის აზრით, «მემკრენი» მაგლობელ წიგნის მკითხველთაგანნი უნდა ყოფილიყვნენ, ან ისინი, ვინც «სამკროსა ღირს ქმნილ იყვნენ», ე.ი. საპატიო სამკაულით დაჯილდოებულნი (ჯავახიშვილი, *თხზულებანი თორმეტ ტომად*, ტ. VII 55). ნ. მარი ასე თარგმნის ამ ეპიზოდს: «Когда они пели псалмы, до окончания аллилуйи певчие не дерзали расправить колена» (99). ი. ზატეიშვილი ლექსემა მემკრე-ს თარგმნის, როგორც კლიროსზე მყოფს, ანუ კლიროსზე მდგომს ორივე მხრიდან Memchreoba, букв. «ноковые, т.е. стоящие по обеим сторонам клироса» (79) (ასეთ განმარტებას

გვთავაზობს ი. იმნაიშვილი ოთხთავის სიმფონია ლექსიკონში). ი. ზატეიშვილი ამ ნაკვეთს მარისაგან განსხვავებულად თარგმნის: «Даже до завершения аллилуйи клиросные не дерзали возглашать стих» (79). ანუ, კონტექსტი ასეთია: ვერავინ ბედავდა ლოცვის რიტმის შეცვლას, აჩქარება დაუშვებელი იყო, რადგან «გვიანი» ლოცვა ტიპიკონის მოთხოვნა გახლდათ და ამიტომაც «ალილუიას» დამთავრების შემდეგაც კი კლიროსზე მდგომნი ვერ ბედავდნენ სიმღერას და მეფსალმუნეთათვის ხელის შეშლას. 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. ზატეიშვილი კი ასაბუთებს რა თავის პოზიციას, აღნიშნავს, რომ muchli არა მხოლოდ ადამიანის სხეულის ნაწილს, არამედ ფსალმუნის ტაეპსაც ნიშნავს, რუსულად «СТИХ»-ს რომ უწოდებენ (ლათინური გრაფემებით ი. ზატეიშვილის მიერ გაფორმებულ ლექსემაში muchli, რა თქმა უნდა, არ ჩანს განსხვავება -ჟ; და -ხ;-ს შორის. არადა, ეს ლექსემები -მუკლი და მუხლი ომონიმებია (?) თუ არა, ჯერ კიდევ გამოსარკვევია. «СТИХ» რუსულ-სატაძრო ღვთისმსახურებაში და ბიბლიოლოგიაში დამკვიდრებული ტერმინია. «მუხლს» დავით ჩუბინაშვილი ქართულ-რუსულ ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში განმარტავს, როგორც 1. ფეხის წვივისა და თეძოს შუა სადრეკი სახსრის თავი; колено; 2. მუხლი წერილისა, параграф, стих напр. в Святом Писании; пункт (911). გასარკვევი რჩება ერთი საკითხი – მეფსალმუნეებსა და მემკრეების ჯგუფთა შორის მსგავსება-განსხვავებანი. ი. ზატეიშვილის 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, (Башелишвили. *Аскетическое делание и идеалы монашеской духовности в древнегрузинской агиографии* 247). ეს უფრო ლაუდაცია იყო, უმნიშვნელო მოდულაციებით. «მემხრენი» კი კილოს განმსაზღვრელს და ტონის მიმცემს ნიშნავდა, თუ ი. ჯავახიშვილს დავეყრდნობით. ხომ არ ხდება გვიანდელი სამონასტრო ლიტურგიკული პრაქტიკის მისადაგება მერვე-მეცხრე საუკუნეების რეალიებზე?

## ფესუელი სამოსელი

ნიკოლოზ მარიცა და იოსებ ზატეიშვილიც „ფესუელ სამოსელს“ თარგმნიან როგორც, «бахромчатое облачение»-ს, რომლითაც დაუშვებელი იყო (ტყავის სამოსითაც) საკურთხევლის მსახურება. ლექსემა «ფესუელი» გვხვდება გამოსვლათა (28:4, 14), ფსალმუნებში (44:15) (ქართული რედაქცია) (44:13) რუს. რედაქცია სინოდალური გამოცემისა, ისაია (3:19), მათეს სახარებაში (23:5). ფესუ-ს სულხან-საბა ორბელიანი როგორც «ძირის ჩინჩლები, გინა სამოსლის ქვედა კერძი» ასე განმარტავს, ხოლო „ფესუელი“ სულხან-საბა ორბელიანთან ნიშნავს «(ჰ)ურიათა მწიგნობარნი ფესვთა გამოიბემდენ“ (ფესვთა გამოიბემდენ ურიათა მწიგნობარნი სამოსელთა ქვეშე მოსაქსენებელად მცნებათა უფლისათა (განუმარტავია). რუსულად ეს სამოსელი არის *расшитое золотом, украшенное жемчугом и кистями испещрённое платье, прясна*. ფსალმუნებშიც «ფესუელი» ხშირად მდიდრულის კონტექსტით გვხვდება «ფესუელითა ოქროვანითა შემკულ არს» (44:15). ამ ლექსემის აქტუალიზაცია, ჩვენი მოსაზრებით, დაზუსტებას მოითხოვს, ან კონტექსტების დადგენას. თუ მასში კიდევმომოუტყნავი ან კიდევდამუშავებელი ფორიანი, ჩინჩლებიანი სამოსი იგულისხმება, მაშინ გასაგებია, თუ რატომ არ შეიძლებოდა ასეთი სამოსით საკურთხევლის მსახურება, თუ მასში იგულისხმება *кистями и бахромой испещрённое платье, прясна*, რომლითაც იმოსებოდნენ ებრაელთა მღვდლები, ანუ მდიდრული, დიდი ხელოვნებით დამუშავებული სამღვდლო 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 ალწერითი მეთოდის გამოყენება – *прясна, с необработанным подолом* (ჩინჩლებიანი) ან კი რატომ უნდა ჰქონოდათ მღვდლებს ხანძთაში *прясна с бахромой*!?

## დასკვნა

ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა ზედმიწევნით სწორად თარგმნა უამრავ სირთულესთანაა დაკავშირებული და პირველ რიგში 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 გვაქვს შეგნებულად დაშვებულ შეცდომასთან.

## ბიბლიოგრაფია

- აბულაძე, ილია, *ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი II*, თბილისი, 1967.
- დოლიძე, ისიდორე, *ქართული სამართლის ძეგლები, ტომი III*, თბილისი, „მეცნიერება“, 1970.
- იმნაიშვილი, ივანე, *ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი*, რედ. ა. შანიძე, თბილისი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1948-1949.
- ორბელიანი, სულხან-საბა, *სიტყვის კონა, რომელი არს ლექსიკონი*, თბილისი, მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1949.
- ყუბანიშვილი, სოლომონ, *ჩვენი საუჯე, ქართული მწერლობა ოც ტომად, ტ. I*, თბილისი, „ნაკადული“, 1959.
- ჩუბინაშვილი, დავითი, *ქართულ-რუსული განმარტებითი ლექსიკონი*, თბილისი, „საბჭოთა საქართველო“, 1984.
- ჯავახიშვილი, ივანე, *თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VII*, თბილისი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 1984.
- Башелишвили, Лиана (Лия), *Аскетическое делание и идеалы монашеской духовности в древнегрузинской агиографической литературе*, Москва, издательство «Перо», 2018.
- გიორგი მერჩულა, *Житие святого Григория Хандзтийского*, грузинский текст, введение, издание, перевод Н. Марра, с дневником поездки в Шавшию и Кларджию, Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, кн. 7, СПб, 1911.
- Преподобный Гиорги Мерчулэ, *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, 2008.