

ვარლაამ და იოასაფის მოკლე ბერძნული რეცენზია

ბასილ ლურიე

Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Editor-in-Chief, Scrinium

საკვანძო სიტყვები: ვარლაამი და იოასაფი; მოკლე ბერძნული რეცენზია; თარგმანი; ბიზანტიური ლიტერატურა.

1. შესავალი

ლეგენდა ბარლაამსა და იოასაფის შესახებ ცნობილი იყო ბევრი, როგორც ქრისტიანული, ისე ისლამური რეცენზიით, მათში ფაბულა არსებითად ერთნაირი იყო. 1996 წელს, Inmaculada Pérez Martín-მა მიაგნო თხზულებას, რომლის სიუჟეტი საკმაოდ განსხვავებული იყო, თუმცა ამბავი ბარლაამსა და იოასაფს ეხებოდა (Pérez, M. I., 1996, გვ. 175). ტექსტი ამ თხზულებისა რობერტ ვოლკმა გამოაქვეყნა უნიკალური ხელნაწერიდან [კოდექსი F 16 (=gr. 82) რომის Biblioteca Valliceliana-დან, ff. 303r – 306r].¹ ამ ჰაგიოგრაფიული ტექსტის შესახებ 2006 წლის შემდეგ არ გამოქვეყნებულა არც ერთი გამოკვლევა, გარდა ჩემი 2011 წლის სტატიისა, რომელიც მას მხოლოდ გაკვრით ეხება (Lourié, B., 2011, გვ. 134-141).

სამწუხაროდ, ტექსტს აქვს დიდი ხარვეზი, ერთი შეხედვით ყველაზე საინტერესო ნაწილში, სადაც იწყება ინტრიგის კულმინაცია, მის დამთავრებამდე სულ ცოტა ერთი ფურცელი დაკარგულია.

ჩემი აზრით, რომელსაც სხვაგან ვამტკიცებ (Lourié, B., 2022), ეს ტექსტი მნიშვნელოვანია ბარლაამის და იოასაფის ლეგენდის ქრისტიანული რეცესიების გავრცელების ასახსნელად. მე მას ვუწოდებ „მოკლე ბერძნულ რედაქციას“. ასეთი ნომენკლატურა შეიძლება სასარგებლო იყოს როდესაც ვმსჯელობთ სხვადასხვა ენაზე შემონახული ლეგენდის

¹ “Narratio de Barlaam et Iosaphat filii regis Pythagorae” (Appendix IV რობერტ ვოლკის წიგნში (Volk, R., 2006, გვ. 433-439, 436-439) სტატიის ტექსტში აღნიშნული იქნება ვოლკის გამოცემის გვერდების მიხედვით.

ადრეულ რედაქციებზე; მიუხედავად იმისა, რომ ის შეიძლება მცდარი აღმოჩნდეს საკუთრივ ბიზანტიურ კონტექსტში, სადაც არსებობს მთელი რიგი შემოკლებული რედაქციები (ეპიტომიები და სვინაქსარული ჩანაწერები), წარმოშობილი ცნობილი ვრცელი ბერძნული რედაქციებიდან. ამჟამინდელი ჩემი მიმოხილვა მიზნად ისახავს მოკლე ბერძნული რედაქციის მიმოხილვას და კომენტარებით.

ტექსტი მთავრდება ანონიმური გადამწერის შენიშვნით, რომელშიც ნათქვამია, რომ მან დაწერა იგი 1441 წლის 6 მარტს (გვ. 439; შდრ. ფოლკის წინასიტყვაობა, გვ. 433). პერეს მარტინიც და ფოლკიც ახასიათებენ ამ გადამწერს, როგორც “semianalfabeto, seguramente un monje, de origen latino” (Pérez, M. I., 1996, გვ. 175). მისი ბერძნული არ შეესაბამება მაღალი სტილის ლიტერატურის სტანდარტებს და შეიცავს ხალხური ენის თავისებურებებს.

პრინცის სახელმა, Ἰωσαφάτ, ნორმატიული ბერძნულის Ἰωσάφ-ის ნაცვლად, ფოლკს აფიქრებინა, რომ ამ რეცესიაზე გავლენა მოახდინა ლათინურმა ვერსიებმა (გვ. 434). თუმცა მას არ უთქვამს, რომ ბერძნული ტექსტი ლათინურიდანაა თარგმნილი. ჩვენ დავუბრუნდებით ამ საკითხს ქვემოთ იმის საჩვენებლად, რომ წინამდებარე ბერძნული ტექსტი არის თარგმანი ლათინურიდან, მაგრამ მისი დაკარგული ლათინური ორიგინალი, თავის მხრივ, იყო თარგმნილი ბერძნულიდან.

2. მოკლე ბერძნული რედაქციის სინოფსისი

ქვემოთ მე შემოკლებულად გადმოვცემ ნაკლულად მოღწეული მოკლე ბერძნული რედაქციის შინაარსს. დავურთავ მხოლოდ აგიოგრაფიული ანალიზისთვის სათანადო კომენტარებს....

სათაური: Λόγιος ἐκ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Βαρλαάμ, ὃς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ βασιλέως τοῦ Πυθαγόρα καὶ ἔλαβεν τὸν σῖόν του τὸν Ἰωσαφάτ εἰς ἄσκησιν ἐν τῷ ἰ (გვ. 436.1-3) - „ქადაგება ჩვენი წმიდა მამის ბარლაამისაგან, რომელიც მივიდა მეფე პითაგორას სახლში და მისი ვაჟი იოსაფატი წაიყვანა სინას მთაზე ასკეტური მოღვაწეობისათვის“. სათაური გულისხმობს, რომ ტექსტი მიეკუთვნება თავად ბარლაამს. სინამდვილეში, ტექსტი წარმოადგენს თხრობას ბარლაამის შესახებ, მაგრამ არა თავად ბარლაამის მიერ. სათაურის Λόγιος ἐκ τοῦ ὁσίου πατρὸς ნაცვლად მოსალოდნელი იყო Λόγιος τοῦ ὁσίου πατρὸς, რაც შეიძლება აიხსნას ლათინიზმად (ἐκ = de). ეს კი უფლისწულის სახელთან იოზაფატთან ერთად, შეიძლება იყოს არგუმენტი ამ ბერძნული თხზულების ლათინური ორიგინალის ვარაუდის სასარგებლოდ. სათაურში ან ტექსტში მოსალოდნელი იყო ბარლაამის ხსენების დღეზე მითითება. ეს არ ჩანს ამ რედაქციაში, რომელიც სამოდერო ჟანრის ტიპის მონათხრობია (narratio animae utilis), სადაც ჰაგიოგრაფია წყვეტს კავშირს ლიტურგიკულ კალენდართან].

თავი 1 (გვ. 436.4-6), პითაგორას შესახებ. ის იყო წარმართი მეფე უსახელო ქვეყანაში. მიუხედავად ამისა, იგი კეთილი იყო (ἐλεῖναι). მეფე უშვილო იყო და ღმერთს ევედრებოდა [მხოლოდ!] შვილის გაჩენას, ვაჟის ან ქალის.

თავი 2 (გვ. 436.7-14), იოსაფატის დაბადება და ასტროლოგების წინასწარმეტყველება, რომ ის გახდება ქრისტიანი და მონაზონი. მეფის ცოლი [აქ ჯერ კიდევ უსახელოა] მეფის ლოცვის 18 წლის შემდეგ "დაორსულდა და შვა".

თავი 3 (გვ. 436.15-437.26): მეფემ გადაწყვიტა ბავშვის ზღვაში გადაგდება, მაგრამ მეფის დიდებულებმა (μεγιστῶνες) სთხოვეს, რომ ეს არ გაეკეთებინა. მათი უმთავრესი არგუმენტი ის იყო, რომ ეს გამოიწვევდა დედოფლის უზარმაზარ მწუხარებას. [დედოფალს სახელს ისევ არ ახსენებენ. უნდა შევნიშნოთ, რომ პირადად გამოჩენის გარეშეც დედოფალი წარმოჩნდება უფლისწულის შუამავლად მამის წინაშე]. დიდებულებმა ურჩიეს ეცლიათ ბავშვისთვის გაზრდა და შეჰპირდნენ, რომ შემდეგ დამოძრვრავდნენ, როგორ მიჰყოლოდა მათ რელიგიას. მეფე დათანხმდა.

თავი 4 (გვ. 437.27-44): ბავშვი გაიზარდა და მიაღწია 11 წლის ასაკს; მეფემ მოიწვია დიდებულები და სთხოვდა მათ პირობის შესრულება. დიდებულებმა მეფეს თავდაპირველად სთხოვეს, რომ დედოფალს დაეტოვებინა სასახლე. [დედოფალი კვლავ სახელის გარეშე მოიხსენიება]¹. შემდეგ მეფეს სთხოვეს, სასახლეში მიეწვია მუსიკოსები და პრინცის ასაკის რამდენიმე ლამაზი გოგო და ბიჭი. ბოლოს მეფეს სთხოვეს სასახლის დაცვა სამი საგუშაგო პოლკით (καὶ βᾶλιν καὶ καπικλᾶριουσ τρεῖς φυλάσσοντας τὸ παλάτιον). [ლათინური ნასესხები καπικλᾶριος (clavicularius-დან κλαβικουστᾶριος-დან) ნორმალურია შუა ბიზანტიური ბერძნულისთვის² და, შესაბამისად, არ მიუთითებს ლათინურ ორიგინალზე]. მეფე დათანხმდა და პრინცმა ამ ვითარებაში გაატარა 12 წელი.

თავი 5 (გვ. 437.45-438.54): ღვთაებრივი გამოცხადება ანგელოზის მეშვეობით მონაზონ ბარლაამისა სინას მთაზე 12 წელისთავზე. ანგელოზმა ბრძანა მას იოსაფატი წაეყვანა სასახლიდან, რადგან ის იქნება „რჩეული ჭურჭელი“ (საქმეები 9:15). [ანგელოზის პირიდან მომდინარეობს მითითება, რომელიც საკმაოდ უჩვეულოა]: „და შედი ადამიანის საფლავში, ყბებით აიღე ერთი თავი და აჩვენე მას“ (καὶ ἄπελθε καὶ εἰς μνημεῖον ἀνθρώπου καὶ λάβε μίαν κεφαλὴν μετὰ τὴν σιαγὸνα καὶ δειξέ αὐτῷ). ბარლაამმა უპასუხა, რომ საკუთარი თავის დაკარგვის ეშინია. ანგელოზმა ასევე ასწავლა: „შედი და მცველებს უთხარი: მამამისის პითაგორასთან თხოვნა მაქვს (θῆλημα) და მასთან ძვირფასი ქვა მიმაქვს“ (Ἀπελθε καὶ εἰπέ

¹ და არა მხოლოდ დედოფალი: ἡ βασιλισσα <...> καὶ πᾶσα ἡ πλ.ν.Πεικεία ἀπ’τῆς (ფურცელი დაზიანებულია). აღნიშნულ ფრაზას დავუბრუნდებით ოდნავ ქვემოთ.

² შეადარე Erich Trapp, hrsg., *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*, on-line edition at <http://stephanus.tlg.uci.edu/lbg/> (LBG), s.v. κλαβικουστᾶριος

πρὸς τοὺς φύλακας, ὅτι «θέλημα ἔχω εἰς». τὸν μᾶμα αὐτοῦ Πυθαγόρα, καὶ λίθον ἀτίμητον βασιλεύον αὐτῷ»¹. [ამ წინადადებაში ნაცვალსახელების გამოყენება მიგვითითებს ადრინდელი ტექსტის საკმაოდ უყურადღებო შემოკლებაზე: მათი წინამორბედები არასოდეს არის მითითებული აშკარად. ამ პასაჟის ფორმულირება შთაგონებულია საქმეების 9:15-დან (ὅτι σκεῦος ἐκλογῆς ἐστὶν μοι οὗτος τοῦ βασιλέως τὸ ὄνομα μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων σὺν τε Ἰσραὴλ „რადგან ის არის ჩემი რჩეული ჭურჭელი, რომელიც ატარებს ჩემს სახელს. და ისრაელის ძეები“), რითაც მიუთითებს სიმბოლურ კავშირს ფასდაუდებელ ქვასა და ქრისტეს სახელს შორის]. ანგელოზმა დაარწმუნა, რომ ის იქნება ბარლაამთან, რომელსაც, ამიტომაც, არაფრის არ უნდა ეშინოდეს.

თავი 6 (გვ. 438.55-57): ბარლაამის მოგზაურობა. [ამ თავის ტექსტი სრულად]: „ამგვარად, უზუცესმა აიღო თავისი მოსახლამი და ჯოხი, თავის ქალაც დაიღო მკერდზე და მივიდა სასახლეში (Ἦδεν ὁ γέρον λαβὼν τὸ παλλίον αὐτοῦ καὶ τὴν βακτηρίαν αὐτοῦ, καὶ τὸ κρανίον ἔβαλεν ἐπὶ τὸν κόλπον αὐτοῦ. Καὶ ἀπῆλθεν <έν> τῷ παλατίῳ ὁ γέρον). [ეს თავი შუა საუკუნეების რედაქტორის მიერ ძლიერ შემოკლებულად გამოიყურება. "თავის ქალა" თითქოს ex nihilo. ლათინური სიტყვა παλλίον (პალიუმი) „სამონასტრო მანტიის“ მნიშვნელობით გამოყენებული იყო ბერმონაზვნობის ადრეულ პერიოდში].

თავი 7 (გვ. 438.58-63): ბარლაამის დიალოგი მცველებთან. მცველებმა ჰკითხეს ბარლაამს, საით აპირებს. მიმართეს მას ἄδελφῆ („ო ძმაო"). ბარლაამის პასუხი იმეორებს ანგელოზის დარიგებას, მაგრამ შესწორებით: „მეფედ" თავად იოსაფატს ასახელებს: „მეფე იოსაფატთან, მისთვის გადასაცემად მაქვს ფასდაუდებელი ქვა და თხოვნა მაქვს მამისის პითაგორასთან (Εἰς βασιλέα τὸν Ἰωσαφάτ. καὶ ἀτίμητον λίθον ἔχω να δώσω αὐτῷ, καὶ θέλημα ἔχω εἰς. τὸν μᾶμα αὐτοῦ Πυθαγόρα). ეს პასუხი გამოდგა პირველ და მეორე მცველთან, მაგრამ არა მესამესთან. მესამეს უზუცესმა უთხრა: „ძმებო, მე მასთან მიმაქვს ფასდაუდებელი ქვა (Ἀδελφοί, ἀτίμητον λίθον βασιλεύον αὐτῷ).[შეიძლება დავფიქრდეთ, რადენად განსხვავდება ეს პასუხი წინაგან], მაგრამ ბარლაამს გაუმართლა. [კიდევ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ თხრობაში რაღაც გამოტოვა შუა საუკუნეების რედაქტორმა. მესამე მცველის კონკრეტული დანიშნულება გაურკვეველია. იოსაფატს „მეფე“ ეწოდება და არა „უფლისწული“ შემდეგ თავშიც (სადაც მას სამჯერ უწოდებენ „მეფეს“); მას "პრინცს" მთელ ტექსტში არსად უწოდებენ, მხოლოდ "მეფეს". გაურკვეველი რჩება, მართლაც იყო თუ არა ბარლაამის მხრიდან მეფისთვის რაიმე

¹ ჩემეული თარგმანი ფრაზისა θέλημα ἔχω εἰς τὸν πατέρα αὐτοῦ გამართლებულია შემდგომ მონაკვეთში მისი განმეორებით. მე ვფიქრობ, რომ θέλημα-ს ერთი მნიშვნელობა შუასაუკუნეების ბერძნულში უნდა იყოს „თხოვნა, მოთხოვნა“ (ἀίτημα): Εμμανουήλ Κριαρά, *Λεξικό της μεσαιωνικής ελληνικής δημώδους γραμματείας. 1100-1669*. Τόμος ζ' (Θεσσαλονίκη: Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας, 1980) 94-95, 95. მთლიანი წინადადების ზოგადი მნიშვნელობა ასეთია: მე მაქვს თხოვნა (გადასაჭრელი პრობლემა) მეფესთან და მსურს, პრინცს საჩუქარი ვაჩუქო”.

მელიქა. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამ მხრივაც ტექსტი გარკვეულწილად შემოკლებულია].

თავი 8 (გვ. 438.64-75): ბარლაამსა და იოსაფატის შეხვედრა, იოსაფატის მოქცევა. [ეს სცენა მთელი თხრობის კულმინაციაა - ყოველ შემთხვევაში, მისი შემონახული ნაწილისა. ქვემოთ მას დეტალურად განვიხილავთ. თუმცა, ახლაც უნდა შევნიშნოთ, რომ ძვირფასი ქვა არანაირ როლს არ თამაშობს ბარლაამის უფლისწულთან საუბარში და საერთოდ არ არის ნახსენები. იგი სრულიად დავიწყებულია - ვრცელი ბერძნულ ვერსიის ძვირფასი მარგალიტისიგან მკვეთრი კონტრასტით, სადაც ბარლაამი მას ქადაგების საწყის წერტილად იყენებს. წინამდებარე სცენაში სხვაგვარად ძნელად თუ მოხდებოდა. და, ამიტომაც, ტექსტის ამ ადგილას შემოკლების კიდევ ერთი შემთხვევა უნდა ვივარაუდოთ].

თავი 9 (გვ. 438.75-439.85): იოსაფატის გაპარვა. სულიწმიდის მიღებისთანავე იოსაფატმა ჰკითხა ბარლაამს მისი მონასტრის შესახებ და როგორც კი გაიგო, რომ ის სინას მთაზეა, სთხოვა ბარლაამს, რომ იგი თან წაეყვანა. ბარლაამმა უპასუხა, რომ მცველთაგან გაპარვის შესაძლებლობას ვერ ხედავს. იოსაფატმა სთხოვა ბარლაამს თავისი სამონასტრო მანტიის ქვეშ (τὸ πᾶλλιον) დაეფარა იგი. ბარლაამი დათანხმდა. შემდეგ, იოსაფატმა „...გაიხადა რა ტანსაცმელი და მხოლოდ შარვალში დარჩა (Καὶ ἐκδυσάμενος τοὺς χιτῶνας μόνον μετὰ βρακάδ ἦν)“; [იკითხვისი βρακάδ ვოლკის მიერა აღდგენილი ხელნაწერის ὀρακάδ-დან. ეს არის კიდევ ერთი სესხება ლათინურიდან (braca > βρακά-დან), რომელიც უნდა მომხდარიყო არაუგვიანეს შუა ბიზანტიური პერიოდისა. და, შესაბამისად, არ უჭერს მხარს ვარაუდს, რომ ჩვენი ტექსტი ლათინურიდან იყო ნათარგმნი]. ბარლაამმა იგი მარჯვენა მხარეს ამოიყენა და მოსასხამით დააფარა. ისინი შეუმჩნევლად გაცდნენ მცველებს და სინას მთას მიაღწიეს. [ამ სცენას პარალელი აქვს ბერძნულ ვრცელ რედაქციაში: ბარლაამს უდაბნოში გამგზავრებამდე იოსაფატმა სთხოვა, სანაცვლოდ საკუთარი სამოსისა მისთვის დაეტოვებინა თავისი „ხისტი ქსოვილი და უხეში მოსასხამი, როგორც სახსოვარი სულიერი მამობისა და როგორც ამულეტი ყოველგვარი სატანური ქმედების წინააღმდეგ. (τὸ ἐρρικνωμένον ἐκεῖνο ἱμάτιον καὶ τὸ τραχὺ πᾶλλιον, ἃμα μὲν. εἰς μνήμην τῆς σῆς πνευματικῆς πατρότητος, ἃμα δὲ εἰς φυλακτήριον ἐμοὶ πάσης σατανικῆς ἐνεργείας)“ (Volk, R., 2006, გვ. 205-206). არაქრისტიანული რედაქციებიც შეიცავს ტანსაცმლის ურთიერთგაცვლის სცენას, მაგრამ ქრისტიანულში იგი სპეციფიკურ მნიშვნელობას იძენს. სამონასტრო სამოსის, განსაკუთრებით მოსასხამის ჩაცმა ნიშნავს მონაზვნობაში შესვლას: შდრ. პავლე თეზაიდელის მოსასხამი (μῆλατή) გადაეცა ანტონი დიდს, რომელიც, თავის მხრივ, ეფუძნება ელისესათვის გადაცემულ ელიას მოსასხამს (ხალენი) (2 მეფეთა 2)].¹

¹ სამონასტრო სამოსის, განსაკუთრებით კი მოსასხამის შესახებ იხ. (Wawryk, M., 1968).

თავი 10 (გვ. 439.86-94): იოსაფატის გაპარვა გამოვლინდა. „ორი დღის შემდეგ (Καὶ μετὰ δὺς ἡμέρας)“, იოსაფატის მამამ შენიშნა, რომ სასახლიდან მუსიკა არ ისმოდა. რის გამოც მან ჩათვალა, რომ მისი შვილი ან ავად იყო ან გარდაცვლილი. შევიდა სასახლეში და დარწმუნდა, რომ შვილი არსად არ იყო. „მან მცველები დიდი ტანჯვის ქვეშ დაკითხა“ (καὶ μετὰ μεγάλων κριτηρίων ἐξέταζεν τοὺς καπικλαρίους), მაგრამ ამაოდ. „მხოლოდ მისმა (იოსაფატის) დედამ ფილიპამ საწოლში იხილა სიზმარი: რომ იგი დაინახა და წაიყვანა ოქროს ფრთიანმა არწივმა. მან სიზმარი უამბო თავის ბატონს, მივიდა რა მასთან. ამის შემდეგ მეფემ შეწყვიტა მცველთა წამება და ჯარი დაგზავნა ყველა მიმართულებით... (Μόνον δὲ ἡ μήτηρ αὐτοῦ ἡ Φιλίππα [ms. φιλίππα] εἶδεν κατ' ὄναρ ἐν τῷ κοιτῶνι αὐτῆς, ὅτι ἀετὸς χρυσοπτέρυγος εἶδεν καὶ ἔλαβεν ἐλάνθων, κυρίῳ αὐτῆς Καὶ μετὰ ταῦτα ἔπαυσεν τῶν κριτηρίων καὶ ἐξαπέστειλεν στρατὸν ἀπαν<τα>χοῦν). [აქ ტექსტი წყდება. ამ თავში პირველად მოიხსენიება პრინცის დედა სახელით].

თავი 11 (ნაკლული ტექსტის შემდეგ) (გვ. 439.96-99): მოთხრობის დასასრული. ტექსტი სრულად: „...11“, უთხრა მას. და ერთი წლის შემდეგ პითაგორა გარდაიცვალა, მისი მამა. , მამის გარდაცვალების შემდეგ, ის იყო სინას მთაზე რვა წელიწადის ბერად ყოფნის ბარლამთან ერთად. შემდეგ, განისვენა უფალში. დიდება მას უკუნითი უკუნისამდე. ამინ (...ἰα' ἔφη αὐτῷ. Καὶ μετὰ χρόνον ἕνα ἀπέθανεν Πυθαγόρας ὁ πατήρ αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῷ ὄρει τῷ Σινᾷ [მს. Βαρλαάμ [აქ ვვარაუდობ, რომ ზოგიერთი სიტყვის გამოტოვებაა lapsus calami, მაგ., μετὰ θανάτου] τοῦ πατρὸς καὶ ἐκοιμήθη ἐν κυρίῳ ἢ δόξα εἰς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. [ფრაზა μετὰ Βαρλαάμ τοῦ πατρὸς, რომელსაც ხელნაწერში ვკითხულობთ, უცნაურად გამოიყურება; იგი უკეთესად აიხსნება, თუ მას პითაგორას გარდაცვალების ქრონოლოგიურ ცნობად წავიკითხავთ].

[ნომერი "11" გამოჩნდება დიალოგის ბოლო მონაკვეთში. ჩვენ არ ვიცით ვინ ლაპარაკობს, მაგრამ, თუ ტექსტი დაუდევრად რედაქტირებული არ არის, უნდა დავასკვნათ, რომ ადრესატი არის იოასაფი. შეიძლება ვივარაუდოთ, მაგრამ არ ვამტკიცოთ, რომ მონაკვეთები, რომელთა რაოდენობაც თერთმეტია, არის წლები, მხოლოდ იმიტომ, რომ წინამდებარე ტექსტში წლები იყო დანომრილი და არა სხვა საგნები (მე-10 თავში „ორი დღის“ გამონაკლისი), და მეტიც, მე-4 თავში თერთმეტი წლის პერიოდი იყო ნახსენები (იოასაფი თერთმეტი წლის იყო, როცა მისი უჩვეულო განათლება დაიწყო). რომ სწორედ ეს პერიოდი იყო ნახსენები დიალოგში, საყურადღებოა, მაგრამ ეს არ არის სარწმუნო. ყოველ შემთხვევაში, რიცხვი 11-ის გათვალისწინების გარეშე, ტექსტში ნახსენები პერიოდების ჯამი არის 50 (იოასაფის დაბადებამდე 18 წელი + ბავშვობის 11 წელი + სპეციფიური განათლების 12 წელი + მამის მონაზვნური ცხოვრების 1 წელი + პრინცის მონაზვნური ცხოვრების 8 ბოლო წელი). ეს არის ლეგენდის ფუნდამენტური სიმბოლიკა, რომელიც უნდა

განვიხილოთ ქვემოთ და გამოვიცხოვროთ არაა, რომ ის კიდევ თერთმეტი წლით დაირღვეს. მაშასადამე, ან ეს თერთმეტი მონაკვეთი არ არის წლები, ან აქ ნახსენებია პრინცის ბავშვობის თერთმეტწლიანი პერიოდი.]

3. წინამდებარე ტექსტი არის ადრინდელი არქეტაქსის შემოკლებული რედაქცია

ზოგიერთი წინასწარი დასკვნა გამომდინარეობს ზემოთ მოყვანილი სინოპსისიდან. უმთავრესი ისაა, რომ ჩვენთვის ხელმისაწვდომი ტექსტი არ არის ლეგენდის ორიგინალური ტექსტი და ამ უკანასკნელის ცვლილებები არ შემოიფარგლება ენის ხალხური ელემენტებით. ტექსტი მკაცრად შემოკლებულია, ზოგჯერ დაუდევრად. პრინცის დედასთან დაკავშირებული სიუჟეტი განსაკუთრებით დაზარალდა და მინიმუმამდე შემცირდა.

50 რიცხვთან დაკავშირებულ სიმბოლიკას ჰაგიოგრაფიაში შეიძლება ჰქონდეს კალენდარული მნიშვნელობა, რაც იმას ნიშნავს, რომ იოსაფატის ხსენების ყველაზე ადრეული დღე, 19 მაისი, სიმბოლურად დაკავშირებული იყო ორმოცდამეათე დღის დღესასწაულთან (Lourie, B., 2011). ჩვენს ლეგენდაში ორმოცდაათი წლის სიმბოლიკა გამჭვირვალეა მოქცევის სცენაში (თავი 8) და მოვლენათა ხანგრძლივობაში, ორმოცდაათი წელი (იხ. ქვემოთ). ეს ფაქტი მიუთითებს იმაზე, რომ ჩვენი ლეგენდის თავდაპირველი ფორმა იყო არა დამრიგებლური თხრობა, არამედ ჩვეულებრივი ცხოვრება, რომელიც შეიცავს ხსენების თარიღ(ებ)ს, შესაძლოა რამდენიმე სხვადასხვა თარიღს სხვადასხვა ადამიანისთვის (მაგ., ერთი იოსაფატისთვის და სხვა ბარლაამისთვის).

4. ბერძნულიდან ლათინურში და ლათინურიდან ბერძნულში

უფლისწულის სახელის, იოსაფატის გარდა, არის სხვა ფაქტები, რომლებიც მიუთითებენ ჩვენი ტექსტის ლათინურ ორიგინალზე. ერთ-ერთი მათგანზე ზემოთ მივუთითეთ: სათაური, სადაც ზედმეტი $\epsilon\kappa$ აშკარად გადმოსცემს ლათინურ *de*.

ლათინური ენის გამოყენება დაეხმარება მე-4 თავში ბუნდოვანი ადგილის გარკვევას: ἡ βασιλισσα <...> καὶ παῖς ἢ πλ. νεκρῶν ἀπὸ τῆς. დაზიანებული სიტყვა ძნელად აღდგება, როგორც ნამდვილი ბერძნული სიტყვა, მაგრამ გასაგებია, როგორც შუასაუკუნეების ლათინური გამოთქმის შედარებით სწორი ტრანსლიტერაცია — *pronunciata* („იდეალური“ ბერძნული ტრანსლიტერაცია იქნება *pron(o)ntika*, მაგრამ იოტაციზმი უდრის *ν*, *ι* და *ει*, ხოლო ცხვირისმიერი თანხმოვნების წინ შეიძლება დაიკარგოს). Du Cange ხსნის გამოთქმას, როგორც "*Sententia, iudicium, pronunciatum, nostris Prononcé*" (Carolus du Fresne Du Cange,

1883–1887), მაგრამ ზმნის pronunciare/pronuntiare მნიშვნელობებს შორის არის "წინასწარ გამოცხადება, წინასწარმეტყველება" (Niermeyer, J. F., 1976., გვ. 861). ლათინურის ბერძნულ ორიგინალში შეიძლება ვივარაუდოთ ისეთი სიტყვა, როგორიცაა, მაგ., προφαντος *προφαντος* „გამოცხადება“¹.

თუ ჩვენი რეკონსტრუქცია ძირითადად სწორია, შეგვიძლია განვმარტოთ მთელი ფრაზა, როგორც დედოფლის პრინცისგან „მთელი თავისი წინასწარმეტყველური საქმიანობით“ იხოლირების მოთხოვნა. დედოფალი გამოცხადების მიმღებად გვევლინება მოგვიანებით, მე-10 თავში. ეს არ გამორიცხავს იმას, რომ მან ადრე კიდევ ერთი გამოცხადება მიიღო. ასეთი მნიშვნელობით გამოთქმა Pronuncia არ იყო იოლად სათარგმნი და ეს იქნებოდა მიზეზი იმისა, რომ იგი უთარგმნელი დარა.

პრინცის ლათინურ სახელს, ლათინურ ფრაზას სათაურში და ჩვენს მოსაზრებებს ბუნდოვანი ადგილის შესახებ მე-4 თავში შეგვიძლია დავამატოთ მეოთხე არგუმენტი, რომელიც ეხება უცნაურ საგანს, სახელად καψακ(ε)ια, რომელსაც ქვემოთ განვიხილავთ. ბერძნულში ჩვენ მოველოდით არა ამ მდედრობით არსებით სახელს, სხვა სახით დაუდასტურებელს, არამედ საშუალო სქესის არსებით სახელს κα(μ)ψακισιν. მდედრობითი სქესის გამოყენებით, ლათინურიდან ბერძნულ ენაზე მთარგმნელს შეეძლო გამოეთვალა ლათინური capsula (ან capsula ან capsella) სქესი, რომელსაც ლათინური მთარგმნელი იყენებს κα(μ)ψακισιν-ის გადმოსაცემად. ეს ოთხი არგუმენტი იძლევა საკმარის მტკიცებულებას, რომ ჩვენი ბერძნული ტექსტი არის თარგმანი ლათინურიდან, ხოლო დაკარგული ლათინური ორიგინალი აშკარად ბერძნულიდან იყო ნათარგმნი.

5. "მეფე იოსაფი" და (ინდოელი) კაცი თავის ქალით.

მოკლე ბერძნული რედაქცია იოსაფატს არცერთხელ არ უწოდებს „მეფის ძეს“, სისტემატურად მოიხსენიებს მას სახელით „მეფე“ (βασιλεὺς), რაც საოცრად ეწინააღმდეგება იმ ფაქტს, რომ სიუჟეტის მიხედვით, ის ნამდვილად არ იყო მეფე. ოთხი ასეთი ადგილია: ერთი მე-7 თავში (ზემოთ ციტირებულია) და სამი მე-8 თავში (ქვემოთ ციტირებული). არ არის სხვა წოდება, რომელიც პრინცის მიმართ გამოიყენება მთელი მოთხრობის მანძილზე.

ცხადია, მოკლე ბერძნული რედაქციის ავტორმა გამოიყენა წყარო - ეს იყო თავის ქალით ბრძენი მრჩევლის ისტორიის რომელიღაც ვერსია - დიდად არ უზრუნვია, რომ იგი მიესადაგებინა მისი მოთხრობის ქარგისათვის.

¹ შეადარე LBG, s. v., თარგმნილი, როგორც "Enthüllung."

მეფის შვილის ნაცვლად მეფის მოქცევა საერთო მახასიათებელია რამდენიმე არაბული რედაქციისათვის (Lourié, B., 2022). არაბული ორიგინალის ავტორმა, რომელიც წინ უძღოდა ვრცელ ქართულ რედაქციას, აირჩია კომპრომისი. ამან გამოიწვია სიუჟეტური ხაზის გადასხვაფერება - იოასაფის მამის გადადგომა და იოასაფის გამეფება. სავარაუდოდ, ამანვე გამოიწვია მექანიკური არევ-დარევა: პრინცის მოხსენიება „მეფედ“.

მოკლე ბერძნულ რედაქციის სიუჟეტის დიდი ნაწილი ჩვენთვის დაკარგულია. ამიტომ არ ვიცით, შეიცავდა თუ არა ტექსტი იოასაფის გამეფების ეპიზოდს, ყოველ შემთხვევაში, ამ რედაქციაზე გავლენა იქონია კაცისა და თავის ქალის ისტორიის მეშვეობით მეფის მოქცევის ტრადიციამ. მეფის მოქცევის ამბავი, რა თქმა უნდა, არ მომდინარეობს ბუდას ბიოგრაფიიდან, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი შეიძლება იყოს ინდური წარმოშობის და გადცემოდა ქრისტიანებს უფლისწულის მოქცევის ისტორიაში გავრცელებული ჩახლართული გზებით. თავის ქალით მოხეტიალე ბერის იდეა ინდურია. შეიძლება გავიხსენოთ კაპალიკები (რომელთა სახელიც kapāla „ქალა“-დან მომდინარეობს) და ლაკულას (Lākulas), თავის ქალის მატარებელთა შაივას (Śaiva) (არა ბუდისტური) მოძრაობები¹. ბერძნულ მოკლე რეცენციაში აშკარად ნათქვამია, რომ ბარლაამს უნდა აეღო თავის ქალა ადამიანის საფლავიდან (ანუ, რა თქმა უნდა, შემთხვევით არ უპოვია ის, როგორც ეს ნორმალური იქნებოდა ქრისტიანული ისტორიისთვის. დაარღვია როგორც ქრისტიანული, ისე იმპერიული აკრძალვები საფლავების შეურაცხყოფისა). თავის ქალის ტარების ინდური პრაქტიკა გულისხმობდა სინანულისა და მონანიების მოტივებს, რითაც ემსგავსება ქრისტიანულ მონაზვნობას. ზოგიერთი ინდური მოძრაობა მოითხოვდა, რომ მათი ადეპტები თავს იმშვენებდნენ ადამიანის ძვლებისგან დამზადებული „თმის სამკაულებით“ (śikhāmaṇi). ინდოელი ასკეტის გამოსახულებას შეიძლება შთაგონებინა ქრისტიანი ასკეტი თავის ქალითა და „ძვირფასეულობით“ ამ სიტყვის სხვა, თუნდაც მეტაფორული მნიშვნელობით.

6. მოქცევის სცენა (თავი 8): მონახაზი

დავიწყოთ მე-8 თავის სრული თარგმანით.

Ἦδε ἔλθων ἐν τῇ παλατίῳ καὶ εὔρεν τὸν βασιλέα τὸν Ἰωσαφάτ καὶ ἀσπάρσαν>το ἀλλήλους, καὶ ἐξενέγκας καὶ τὸ κρᾶνίον ἐκ τοῦ	შემდეგ ის [ბარლაამი] შევიდა სასახლეში და იპოვა მეფე იოსაფატი და ერთმანეთი გადაკოცნეს. და ამოიღო
---	---

¹ შეადარე Törzsök (Törzsök, J., 2011, გვ. 355-361). ამ მითითების და იდეოლოგიურ საკითხებთან დაკავშირებით გაწეული კონსულტაციისთვის ვემადლიერები ნატალია იანჩევსკაიას.

κόλπου αὐτοῦ· καὶ ἦν ἐκεῖ κλίνη παμμεγέθη<ς> καὶ ἔμπροσθεν<ν> αὐτῆς καψακία [ms. καψακεία] μεγάλη, καὶ ἔθ<η>κεν αὐτὴν <τὴν κεφαλὴν> ἐπάνω τοῦ καψακίου [ms. καψακείου]. Καὶ ἰδὼν αὐτὴν ἐξέστη ὁ Ἰωσαφὰν καὶ εἶπεν πρὸς τὸν γέροντα· «Τί ἐστὶν τοῦτο;» Ἦδε λέγει αὐτῷ ὁ γέρων· «Κρανίον ἀνθρώπου ἐστίν, ὃ βασιλεῦ.» Καὶ λέγει πρὸς τὸν γέροντα <ὁ Ἰωσαφάτ>· «Τάχα, πάτερ, οὕτως μέλλομεν καὶ ἡμεῖς γενέσθαι;» Λέγει πρὸς τὸν βασιλέα· «Ἐὰν ἐξακισχλιοστὸν ἔτος ζήσης, οὕτως μέλλει γενέσθαι.» Καὶ τότε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰσῆλθεν εἰς αὐτόν.	უბიდან თავის ქალა. იქ იყო დიდი საწოლი და, მის წინ, დიდი კარადა/ყუთი, და <თავის ქალა> დადო კაბინეტზე/ყუთზე. ეს რომ დაინახა, იოასაფი შემფოთდა და უხუცესს უთხრა: რა არის ეს? მაშინ უხუცესმა უთხრა: „ადამიანის თავის ქალა არის, მეფეო“. და მან <იოასაფმა> უთხრა უფროსს: "იქნებ, მამაო, ჩვენც ასეთი უნდა გავხდეთ?" მან უთხრა მეფეს: „როცა ექვსი ათას წელს იცოცხლებ, ასეთი გახდები“. და ამ დროს სულიწმიდა გადმოვიდა მასზე.
--	--

თხრობა ძალზე შემოკლებული უნდა იყოს. უკვე რომ შევნიშოთ, ბარლაამისა და იოზაფატის საუბარში ძვირფასი ქვა სრულიად დავიწყებულია. სცენა უცნაურად გამოიყურება, რადგანაც მინიშნაა რაღაც რიტუალზე, თავისებურ ნათლობაზე, როდესაც იოსაფატზე სული წმიდა გადმოვიდა; თანაც, როგორც ჩანს, წყლის გარეშე.

გასაოცარი პარალელი, მხოლოდ ფორმულირებით, არის ეთიოპიის დედოფლის, კანდაკიას საჭურისის ნათლობის სცენა (საქმე, 8:39), ბიზანტიური *textus receptus*-ის და მრავალი ხელნაწერისა და უძველესი თარგმანის მიხედვით (ნესტლესა და ალანდის მიერ უარყოფილი კითხვის ვარიანტში): როდესაც მოციქული ფილიპე და საჭურისი გამოვიდნენ წყლიდან, “სული წმიდა გადმოვიდა საჭურისზე” (πνεῦμα ἅγιον ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν εὐνοῦχον). სამწუხაროდ, ჩვენ არ გვაქვს წვდომა ჩვენი ლეგენდის ორიგინალურ ბერძნულ ტექსტზე, რათა დავასკვნათ, იყო თუ არა ეს მუხლი სიტყვასიტყვით ციტირებული.

ეს შესაძლო მინიშნება „ეთიოპიაზე“ (ფაქტობრივად, ნუბია, დედოფალ კანდაკიას სამეფო) ჩვენს ლეგენდაში, სადაც პითაგორას სამეფო უსახელო რჩება, შეიძლება ჩაითვალოს კავშირად, რომელიც აკავშირებს ჩვენს ლეგენდას ბარლაამის და იოასაფის ვრცელ ბერძნულ რედაქციასთან, სადაც იოასაფის მამის სამეფოა ნუბია.

სულიწმიდის მოსვლამდე ლოცვა არ არის და სასახლეში მთელი შეხვედრის განმავლობაში საერთოდ არ არის ნახსენები ლოცვა. მე ვფიქრობ, რომ ეს უნდა იყოს არა ლეგენდის ნამდვილი მახასიათებელი, არამედ შემოკლების შედეგი. ამ სცენის ლიტურგიკულ შინაარსს ქვემოთ დავუბრუნდებით.

7. ესქატოლოგია და სავარაუდო დათარიღება

შემდგომი მსჯელობა გაადვილდება, თუ დავიწყებთ დათარიღებით. ადგილი. ჩვენი ლეგენდის წარმოშობისა ტექსტში თითქმის მკაფიოდ არის მითითებული. ეს არის მონასტერი სინას მთაზე, ან უფრო სწორად მთელი სამონასტრო კომპლექსი სინას მთაზე. სინაი ჩვენს ლეგენდაში წარმოდგენილია, როგორც გლობალური მნიშვნელობის სამონასტრო ცენტრი, რაც გამორიცხავს მისი შედგენის ადრეულ თარიღს, ანუ მეექვსე საუკუნეს (ფერისცვალებისადმი მიძღვნილი სინას მთავარი მონასტერი დაარსდა იუსტინიანეს მიერ 548-565 წლებში). აშკარა terminus post quem არის მეშვიდე საუკუნე და უფრო მეტად ამ საუკუნის შუა, ვიდრე დასაწყისი.

ლეგენდის დათარიღების გასაღებს იძლევა ერთ წინადადება მე-8 ნაწილში. ეს არის ბარლაამის პასუხი Ἐὰν ἐξακισχυλιστὸν ἔτιος ζῆσιν, οὐτὰς μέλλει γενέσθαι. ეს არ ნიშნავს, რომ იოსაფატმა უნდა იცოცხლოს 6000 წლის ასაკამდე. ასეთი ვარაუდი ეწინააღმდეგება სიუჟეტს: იოსაფატი ცხრა წლის მონაზვნური ცხოვრების შემდეგ გარდაიცვალა; არამედ, 6000 Anno Mundi-ს, მსოფლიოს დასასრულის საყოველთაოდ აღიარებულ თარიღს. ჩვენი აგიოგრაფის აუდიტორიას უნდა გაეაზრებინა, რომ იოსაფატი უკვე გარდაიცვალა და, შესაბამისად, სამყაროს აღსასრული გარდაუვალია.

მსოფლიოს აღსასრულის დათარიღება დაახლოებით AM 6000 იყო თითქმის საყოველთაო თვალსაზრისი მესამე საუკუნის დასაწყისიდან, სექსტუს იულიუს აფრიკელისა და იპოლიტე რომელის დროიდან, რომლებმაც „დააკანონეს“ ქრონოლოგია, რომლის მიხედვით ქრისტე დაიბადა დაახლოებით AM 5500 (ქვეყნის გაჩენიდან - ე.ხ.), და სამყარო გააგრძელებს არსებობას AM 6000 წლამდე. ეს კონსესუსი ეჭვის ქვეშ დადგა იმპერატორ ანასტასიუსის დროს (ზეობის ხანა 491-518 წწ.) და ამან გამოიწვია სხვა ესქატოლოგიური მოლოდინები, რომლებიც ქვეყნის დასასრულის თარიღს AM 6500-მდე და AM 7000-მდეც კი გადადებდნენ¹. ჩვენი ლეგენდა კი არ მიჰყვება ამ გამოთვლებს,

¹ დაწვრილებით იხილეთ Wolfram Brandes [Brandes, W., (1997)]; 6000 წლიანი მსოფლიო ისტორიის სხვა მოდელების შესახებ, იხ. Gerhard Podskalsky (Podskalsky, G., 1972), გვ. 92-94). ბიზანტიური და დასავლური ესქატოლოგიური მოლოდინებისთვის, იხ. Wolfram Brandes and Hannes Möhring (Brandes, W., 2021, გვ. 284-299; Möhring, H. 2021, გვ. 269-283). ბოლოდროინდელი ესქატოლოგიური გამოთვლებისთვის, იხ. Agostino Pertusi (Pertusi, A., (1988).

მიუხედავად იმისა, რომ იგი არსებითად AD 500 წელზე გვიანდელია. ამ დროისათვის ძველი კონსესუსი AM 6000 უკვე აღარ იყო აქტიური. მაგრამ 6000-წლიანი ესქატოლოგია ასე ადვილად არ გაყალბებულა.

ამ დროისთვის სხვა თვალსაზრისი ჩამოყალიბდა - ყოველ შემთხვევაში, ლათინურ დასავლეთში. სამყაროს აღსასრულის თარიღი AM 6000 შენარჩუნებული იყო, მაგრამ ფაქტობრივი თარიღი Anno Mundi გადაადგილდა ევსებიუსის ქრონოლოგიის მიხედვით (მის მიერ მეოთხე საუკუნის დასაწყისში შემოთავაზებული), რომლის თანახმადაც ქრისტე დაიბადა არა AM 5500 და არც 5492 წელს, არამედ AM 5199 წელს¹. ამან განაპირობა ქვეყნის დასასრულის თარიღად დაახლოებით ახ.წ. 800 წელი², მაშინ როცა თავად ევსებიუსს ესქატოლოგიური გამოთვლები არ ჩაუტარებია.. ევსებიუსის ქრონოლოგია გაბატონებული გახდა ლათინურ დასავლეთში იერონიმუსის თარგმანის წყალობით (Die Chronik des Hieronymus, 1956)³.

როგორც ამ თემაზე მთავარი სტატიის ავტორმა ხუან გილმა შენიშნა, მერვე საუკუნე სავსე იყო ესქატოლოგიური მოლოდინებით როგორც აღმოსავლეთში, ასევე დასავლეთში⁴. მართლაც, ბერძნულ და სირიულ ენებზე VIII საუკუნით დათარიღებული ესქატოლოგიური დოკუმენტების მნიშვნელოვანი რაოდენობაა. უფრო მეტიც, ევსევის ქრონოგრაფია ასევე გავრცელებული იყო სომხურ ვერსიებში (რომელიც შემონახულია)⁵ და ერთ ან ორ სირიულ ვერსიაში (შენახულია მხოლოდ დიდ ნაწყვეტებში)⁶. თუმცა, მისი ბერძნული ორიგინალი

¹ ევსებიუსელი მონაცემების მიხედვით გამოთვლა შემდეგნაირია: 942 წელი აბრაამიდან წარღვნამდე; ამას დამატებული 2242 წელი წარღვიდან ადამამდე და 2015 წელიწადი აბრაამიდან ქრისტემობამდე - ჯამში 5199 წელიწადი. ამგვარი გამოთვლის შესაძლო ახსნისათვის იხ. Venance Grumel (Grumel, V., 1958, გვ. 24-25). ისტორიოგრაფიაში ზოგადი შესავლისა და ევსევის „ქრონიკის“ პრობლემის შესახებ იხ. Alden A. Mosshammer (Mosshammer, A. A. 1979) და Richard W. Burgess, Witold Witakowski (Burgess, R. W., & Witakowski, W., 1999).

² დასავლური ესქატოლოგიური მოლოდინებისთვის, განსაკუთრებით AD 800 პერიოდამდე, იხ. Juan Gil და Richard Landes (Gil, J., 1978, გვ. 215-247; Landes, R., 1988, გვ. 137-211). შეადარე ასევე Brandes (Brandes, W., 1997, p. 27).

³ აბრაამისგან 2015 წლით ქრისტემობის დათარიღებისთვის, იხ. გვ. 169, შეადარე გვ. 395.

⁴ “De esta guise, aunque por caminos diferentes, las tradiciones apocalípticas de los bizantinos y los reinos bárbaros vienen a enlazarse: el final de la centuria octava marca el comienzo del drama apocalíptico.” (Gil, J., 1978, გვ. 245).

⁵ აბრაამისგან 2015 წლის შემდეგ ქრისტემობის შესახებ შენიშვნისთვის იხ. (Eusebius Pamphilus Caesarensis, 1818, გვ. 260/261). შეადარე (Karst, 1911, p. 211). მნიშვნელოვანი, მაგრამ გამოუქვეყნებელი ხელნაწერის შესახებ, იხ. Armenuhi Drost-Abgaryan (Drost-Abgaryan, A. 2016, გვ. 215-229).

⁶ ამ შემთხვევაში, ქრისტემობა თარიღდება 2016 წლით აბრაამისგან, რაც lapsus calami-ა: (Amir Harrak. 2017, გვ. 106-107). შეადარე ევსევის „ქრონოგრაფიის“ სირიული ტრადიციისათვის, იხ. Paul Keseling

დაიკარგა (საინტეროსოა, რატომ¹) და ჩვენ არ ვიცით, ლათინურის გარდა, არცერთ ენაზე ევსებიუსის ქრონოლოგიაზე დაფუძნებული სამყაროს აღსასრულის თარიღის რაიმე აშკარა გამოთვლა. რაც შეეხება არალათინურ ტექსტებს, რომლებიც შეიცავს ჩვენი წელთაღრიცხვით 800 წლის მახლობლად სამყაროს აღსასრულის მოლოდინებს, აქამდე შეუძლებელი იყო იმის დადგენა, რომ ეს ავტორი გულისხმობდა ევსებიუსის გამოთვლას, თუ მასზე გავლენა მოახდინეს გარე მოვლენებმა, განსაკუთრებით არაბთა შემოსევებთან დაკავშირებულმა მოვლენებმა.

ჩვენი ლეგენდასთვის ძნელია terminus ante quem-ის დადგენა. სავარაუდოდ, ლეგენდა მიეკუთვნება იმ პერიოდს, როდესაც სინაი აღმოსავლური სამონასტრო ცხოვრების მთავარი ცენტრი იყო, მეშვიდე-მერვე საუკუნეებს შორის. ამ ვარაუდს ადასტურებს ესქატოლოგიური ქრონოლოგია, რომელიც გულისხმობს, რომ მოქმედება ხდება AM 6000-მდე ცოტა ხნით ადრე. ეს ორი მახასიათებელი VIII საუკუნის დასასრულით დათარიღებას საკმაოდ შესაძლებელს. მაგრამ ჯერ კიდევ არა ადამაჯერებელს ხდის.

ხაზგასმით ვიტყვი: ზემოთ მოყვანილი თვალსაზრისები ეხება დაკარგულ ბერძნულ ლეგენდას, რომლისგანაც წინამდებარე მოკლე ბერძნული რედაქცია სამი პროცედურის საშუალებით იქნა მიღებული. მე მათ ჩამოვთვლი თვითნებური თანმიმდევრობით: (1) შემოკლება, (2) თარგმნა ლათინურად და (3) ისევ ბერძნულად თარგმნა .

8. ყუთი მის აღმოსავლურ წყაროებში

პრინციის სასახლის მთელი სცენის მთავარი ინტერპრეტაცია არის ის, თუ როგორ ესმით ავეჯის ორი ძირითადი ობიექტი, დიდი საწოლი და დიდი კარადა ან ყუთი. სიტყვა καψακία, მიუხედავად იმისა, რომ ამოდის ლათინურიდან (capsa), მეტ-ნაკლებად აქტუალურია ბიზანტიურ ბერძნულში². თუმცა ეს ფაქტი საკმარისი არ არის იმის დასადგენად, თუ რა საგანია იგი.

და Witold Witakowski (Keseling, P., 1927, გვ. 23-48, 223-241, 33-56, 24; Witakowski, W., 1999-2000, 419-437).

¹ შესაძლოა, ვიფიქროთ, რომ ევსების „ქრონიკის“ ბერძნული ვერსიის გაქრობა გარკვეულწილად ხელოვნური იყო, თუმცა, ლათინურ, სირიულ და სომხურ ენებზე ის პოპულარობას ინარჩუნებდა. აღნიშნულ ენებზე თხზულების ამგვარი პოპულარობა მიუთითებს მის ფართო გავრცელებაზე მე-6 და მე-7 საუკუნეების ბიზანტიაში, სანამ ბიზანტია გაემიჯნებოდა ლათინურ და სირიულ კულტურებს მე-8 საუკუნეში.

² ფორმა καψακ(ε)ია არ ჩანს ლექსიკონებში (LSJ, Lampe, LBG, Kriaras). მსგავსი ფორმები მოიძებნება LSJ-ში: καψακίον and καψάκίον (\მ\-ის გაჩენა \p\-მდე ნასესხებ სიტყვებში ბერძნულისთვის

იდუმალი ყუთი ნაკლებად იდუმალი ხდება აღმოსავლური რედაქციების ფონზე. იქ ბარლაამი მიდის უფლისწულთან, რომელსაც ხელში აქვს ყუთი წიგნებისა თუ თავისი ნივთებისთვის. კერძოდ, რედაქციების მიხედვით:

ქართული ვრცელი (აბულაძე, ი., 1957, გვ. 30): ბარლაამი მივიდა პრინცის სასახლეში „დაიჭირა პატარა ყუთი, თითქოს რაღაც ძვირფასეულობა იყო მასში.“

ქართული მოკლე (აბულაძე, ი., 1957, გვ. 27): იგი უფრო ლაკონურია, მაგრამ იგივე სიტყვას იყენებს “casket”: “და აღაიღო მოთხე მცირე” - და აიღო პატარა ყუთი. “მოთხე” რაღაც გადასატან ჩანთას ნიშნავს (Sardshweladse, S., & Fähnrich, H., 1999; აბულაძე, ი., 1973).

არაბული ვრცელი (Gimaret, D., 1972, გვ. 34): السفت هذا في سلعتي فقال كُنْتُ لَهُ فِيهِ سَفْطاً بلوهر فأخذ: “Bilawhar prit un coffret où il avait des livres, et dit: ‘Ma merchandise est dans ce coffret (Gimaret, D., 1971).

Arabic short (Ibn Bābawayh, 1984/1985, გვ. 591): حمل معه سَفْطاً فيه كتب له ، فقال الحاضن: ما هذا السفت؟ قال : في هذا السفت سلعتي فكاتبه: كتوب. საკვანძო სიტყვა არაბულრეცენზიაში არის سَفْطُ “ყუთი“, რომელიც მშვენივრად მიესადაგება ქართულ „მოთხე მცირე-ს“.

ამ სცენის შემდეგ ყუთი/ყუთი ქრება ამ რედაქციებიდანაც კი. მიუხედავად ამისა, მაინც შეგვიძლია ამ ობიექტში ამოცნობა მოკლე ბერძნულ რეცენციაში ბარლაამის მიერ გამოყენებული ყუთისა. თუმცა, იქ წიგნების ან სამკაულების ყოფილი ყუთი მნიშვნელოვნად გაიზარდა და მიაღწია მაგიდის ზომებს. რა დაემართა მას? პასუხის მოსაძებნად, ჩვენ უნდა გამოვიკვლიოთ ნათლობისა და ევქარისტიული რიტუალები ორ ბერძნულ რედაქციაში და კიდევ ერთ მათთან მჭიდროდ დაკავშირებულ ჰაგიოგრაფიულ დოკუმენტში, „თეოდორე ედესელის ცხოვრება“. ჩვენ დავასკვნით, რომ ყუთმა ჩაანაცვლა საკურთხევის მაგიდა და მიითვისა ამ უკანასკნელის ზომები.

ამ ეტაპზე ჩვენ ვაჩვენებთ, რომ მოკლე ბერძნული რედაქცია მიემართება რომანის აღმოსავლურ წყაროებს ვრცელი ბერძნული რედაქციისაგან დამოუკიდებლად. მოკლე ბერძნულმა რედაქციამ ეს „ყუთი“ აიღო აღმოსავლური რედაქციებისაგან დამოუკიდებლად ვრცელი ბერძნული ტექსტისა, სადაც ეს „ყუთი“ არ არის. ეს ფაქტი შეესაბამება მოკლე ბერძნული რედაქციის ჩვენს სავარაუდო დათარიღებას დაახლოებით 800 წლით. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, გავრცელებული ვარაუდი, რომ ვრცელი ბერძნული რედაქცია

დამახასიათებელი იყო: Henry George Liddell და Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*. გადამუშავებული და შევსებული Henry Stuart Jones-ის მიერ Roderick McKenzie-თან და სხვა მეცნიერებთან ერთად [9th ed., 1940]. გადამუშავებული დანართი 1996 (Oxford: Clarendon Press, 1996) 873, s.v. κάψα „კალათა, ყუთი“, რომელშიც ნაწარმოები სიტყვებისთვის κα(μ)ψάκις მოცემულია მნიშვნელობები “დოქი, მათარა”; cf. ასევე “დოქი” καψάκις-თვის და “მათარა” καψάκις-თვის იხ.: G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961) 700 და 739 გვერდებზე.”

არის პირველი ტექსტი ბერძნულ ენაზე ბარლაამისა და იოასაფის შესახებ, მცდარია. ეს ახალ შუეს მოჰყვანს დისკუსიას ვრცელი ბერძნული რედაქციის თაობაზე, განსაკუთრებით ბოლო მცდელობაზე, უარყოს ეფთვიმიუს ათონელის ავტორობა, რომელიც ეკუთვნის ალექსანდრე კაჟდანს და ამ მცდელობის უარყოფა რობერტ ფოლკის მიერ. ფოლკს ვეთანხმები დასკვნაში, მაგრამ არა ყველა მის არგუმენტში.

9. ნათლობა და ევქარისტია: ქრისტიანული რედაქციების გავრცელების გასაღები

მოკლე ბერძნული რედაქციის მე-8 თავი შეიცავს იოასაფის ქრისტიანულ ინიციაციას. ჩვეულებრივ, ამ ადგილას მოსალოდნელი იყო იოასაფის ნათლობის აღწერა, მაგრამ, ამის ნაცვლად, ჩვენ მხოლოდ „ეთიოპიის“ დედოფალ კანდაკიას საჭურისის ნათლობა შეიძლება გავისხენოთ. ტექსტის შემონახულ რედაქციაში რაღაც, რა თქმა უნდა, გამოტოვებულია.

როდესაც ვემბთ პარალელურ სცენებს სხვა ქრისტიანულ რედაქციებში, სიტუაცია კიდევ უფრო უცნაური ხდება. ორ ქართულ რედაქციაში სიტყვაც არ არის ნათქვამი საკუთრივ იოასაფის ნათლობის შესახებ, მიუხედავად იმისა, რომ დიდ ყურადღებას მიქცეული მამამისის და მთელი ქვეყნის ნათლობისთვის. ასეთი გამოტოვება გასაოცარი და განსაკუთრებით საეჭვოა, როდესაც განვიხილავთ სარედაქციო მაქინაციებს, რომლებიც შეინიშნება მოკლე ბერძნულ რედაქციაში. ძნელი არ უნდა იყოს იმის გარკვევა, როდის მოინათლა იოასაფი, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ორივე ქართულ რედაქციაში საუბარია მისი მამის და ქვეყნის მთელი მოსახლეობის ნათლობაზე. ამ ეტაპზე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამ ქართული ტექსტების წინა რედაქციებში არ იყო იოასაფის ნათლობის მხოლოდ ხსენება (ასეთი ხსენებები, რა თქმა უნდა შენარჩუნებული იქნებოდა), მაგრამ ეს აღწერა მთლიანად გაწმენდილ იქნა. აქ ნათლობის ლიტურგიების ისტორიკოსი შეიძლება შეეცადოს რაღაცის გამოცნობას, ამჯერად კი ჩვენ შევეცდებით ინტრიგით სვლას. დაბოლოს, ბერძნულ ვრცელ რედაქციაში შეგვიძლია ვიპოვოთ აღწერილობის მთელი რიტუალისა ორ ნაწილად, ნათლობა და ზიარება. თუმცა იგი ძალიან მოკლეა და იმთავითვე უამრავ კითხვას იწვევს.

ბარლაამის ერთ-ერთი ვრცელი გამოსვლის შემდეგ, თხრობა წყდება ამგვარად (ტექსტს ორ ნაწილად ვყოფ, მაგრამ ციტირება სრულია):

Baptism	Ταῦτα εἰπὼν ὁ Βαρλαάμ καὶ τὸ τῆς πίστεως σύμβολον, τὸ ἐκτεθὲν ἐν τῇ κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ, διδάξας τὸν τοῦ βασιλέως	თქვა რა ეს [ლიტურგიულ კონტექსტში, ბარლაამის წინა სიტყვა უნდა გავიგოთ, როგორც კატეხიტიკური ქადაგება] და
----------------	---	--

	υἰόν, ἐβάπτισεν αὐτὸν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος εἰς τὴν κοლυμβήθραν τοῦ ὕδατος τὴν οὐσαν ἐν τῷ παραδείσῳ αὐτοῦ· καὶ ἦλθεν ἐπ’ αὐτὸν ἡ χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος (p. 187.106-110).	დამოდვრა მეფის ძე ნიკეის კრების მიერ გამოცხადებული რწმენის სიმბოლოთი, მოინათლა იგი მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა სახელით [მთ.28:19, ციტირებულია აქ როგორც ზოგადი ფორმულა ნათლობის ბევრი რიტუალისა] წყალში, რომელიც მის ბაღში იყო. და სულიწმიდის მადლი გადმოვიდა მასზე.
Communion	Ἐπανελθὼν δὲ εἰς τὸν αὐτοῦ κοιτῶνα καὶ τὴν ἱερὰν ἐπιτελέσας μυσταγωγίαν τῆς ἀναιμάκτου θυσίας μετέδωκεν αὐτῷ τῶν ἀχράντων τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων, καὶ ἡγαλῖατο τῷ πνεύματι ὁ Ἰωάννης δόξαν ἀναπέμπων Χριστῷ τῷ θεῷ (p. 187.110-113).	შემდეგ შვეიდა რა საძინებელში და შეასრულა უსისხლო მსხვერპლშეწირვის წმინდა ლიტურგია (მისტაგოგია), აზიარა იგი ქრისტეს უბიწო საიდუმლოებს. და იოასაფმა სულით გაიხარა [ლუკა 10:21, კითხვის ვარიანტი] აღავლინა დიდება [ჩვეულებრივი ლიტურგიული ფორმულა, მიმანიშნებელი ბიზანტიური ეკქარისტიული ლიტურგიების მადლიერების ლოცვაზე] ქრისტე ღმერთს მიმართ.

ლიტურგიის ისტორიკოსი დაბნეული იქნება ნათლობის დროს ხელდასხმის ლოცვით (ჩვენ მას ქვემოთ განვიხილავთ) და ეკქარისტიით საძინებელში, და არა უფრო საპატიო დარბაზში. მინიშნება ჩანს მხოლოდ ბიზანტიური ეკქარისტიული მადლიერების ლოცვაზე

¹. ამასთან, ესეც აღსანიშნავია როგორც დამატებითი საბუთი იმისა, რომ ზემოხსენებული მონაკვეთი შთაგონებულია ლიტურგიკული ტექსტებით.

ზოგიერთ ასეთ კითხვაზე პასუხის გაცემა შესაძლებელია ქრისტიანული ინიციაციის მსგავსი და, ზოგიერთ ნაწილში, იდენტური აღწერით სხვა ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში, კერძოდ თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში. ცოტა ხნის წინ, ეს თხზულება, რომელშიც რამდენიმე დამთხვევა გამოვლინდა ვრცელ ბერძნულ რედაქციასთან, ერთ-ერთ მთავარ დაბრკოლებად იქცა ამ უკანასკნელის ეფთვიმიოს ათონისადმი მიკუთვნებაში. ეს დაბრკოლება სრულად ვერ გადალახა რობერტ ფოლკმა. მე მიმაჩნია, რომ ეს დაბრკოლება გადაულახავი იქნება, სანამ ჩვენ დავრჩებით იმ თვალსაზრისზე, რომ ბარლაამისა და იოასაფის შესახებ რაიმე ბერძნული ტექსტი არ არსებობდა ვრცელი ბერძნული რედაქციის შექმნამდე.

ქვემოთ ვიმედოვნებ, წარმოვაჩინო, რომ ინიციაციის რიტუალი (რომელიც შედგება ორი ნაწილისაგან, ნათლობა და ევქარისტია), რომელიც საზიაროა ბარლაამისა და იოასაფის ვრცელი ბერძნული რედაქციისა და *თეოდორე ედესელის ცხოვრებისა*, ეკუთვნის მათ საერთო წყაროს ბერძნულ ენაზე; ეს წყარო იყო ბარლაამისა და იოასაფის კიდევ ერთი თხზულება და მისი ინიციაციის რიტუალი მოიგონეს იმისთვის, რომ შეეცვალათ ინიციაციის რიტუალი კიდევ უფრო ადრეულ ბერძნულ რედაქციისა, რომლის მემკვიდრეა ჩვენი მოკლე ბერძნული რედაქცია. მოკლედ: მოკლე ბერძნული რედაქცია ნამდვილად გვიანდელია, მაგრამ მისი არქექტიპი იყო მეშვიდე საუკუნის ტექსტი, სადაც ინიციაციის რიტუალი შეიცავდა ბიზანტიაში აბსოლუტურად მიუღებელ ელემენტებს.

10. ბარლაამი და იოასაფი და *თეოდორე ედესელის ცხოვრება* (BHG 1744)

პაულ პეტერსმა პირველმა შეამჩნია ახლო პარალელები *თეოდორე ედესელის ცხოვრებასა* (BHG 1744) და *ბარლაამსა და იოასაფს* შორის (Peeters, P., 1931, გვ. 297-298). მის შემდეგ ალექსანდრე კაჟდანმა უფრო მეტი ადგილი მიიჩნია ტექსტურ მსგავსებად (Kazhdan, A., 1988, გვ. 1187-1209), და ბოლოს, რობერტ ფოლკმა, ვრცელი ბერძნული რედაქციის კრიტიკულ გამოცემაში, კიდევ უფრო მეტი მათგანი გაითვალისწინა კრიტიკულ აპარატში. კაჟდანისთვის ამ ცხოვრებამ წარმოაჩინა მთელი რიგი მნიშვნელოვანი არგუმენტები იმის სამტკიცებლად, რომ ვრცელი ბერძნული რედაქცია უფრო ადრეულია, რითაც შეუთავსებელია ეფთვიმიუს ათონელის სიცოცხლის პერიოდისათვის. ვეტანხმები ფოლკს

¹ იოანე ოქროპირისა და ბასილი დიდის ლიტურგიების ბოლოს შემდეგი სიტყვები ხმამაღლა წარმოითქმება: "Θεὸς εἰς ὁ ἀγαπᾷ ἡμᾶς, καὶ τοὶ τῆς δόξης ἀναπύρομεν, τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ ἁπλῶς, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνες τῶν αἰώνων."

მის საბოლოო დასკვნაში ეფთვიმიუსის ავტორობის შესახებ. თუმცა, ვერ დავეთანხმები მის მეთოდს, რომლითაც უარყოფს თეოდორეს ცხოვრებაზე დამყარებულ კაჟდანის არგუმენტებს.

ფოლკმა წამოაყენა საკუთარი ჰიპოთეზა: ორივე - BHG 1744 და *ბარლაამ და იოასაფი* დაწერილი იყო ეფთვიმიუს ათონელის მიერ, რადგან მათ ბერძნულ ტექსტებს ბევრი საერთო აქვთ როგორც ასკეტური (განსაკუთრებით სამონასტრო) შთაგონების მიმართულებით, ასევე ფორმულირებებში, რაც ზოგჯერ კი სიტყვა-სიტყვითაც კი ემთხვევა (Volk, R., 2009, გვ. 84-85). მართლაც, საკითხების ასეთი შემობრუნება საშუალებას გვაძლევს უარვყოთ კაჟდანის ყველა არგუმენტი, რომელიც ეფუძნება *თეოდორეს ცხოვრებას*. თუმცა, ფოლკმა არ განიხილა, თუ რატომ არ დაუშვა კონსენსუსის მოსაზრებამ ეფთვიმიუს ათონელი, მთელი *თეოდორეს ცხოვრების* ავტორი ყოფილიყო. ჩვენ უნდა განვიხილოთ ეს საკითხები, სანამ ჩვენს ანალიზში *თეოდორეს ცხოვრების* პარალელებს გამოვიყენებთ.

თეოდორე ედესელის ცხოვრების სიუჟეტი აგებულია აბასიდის ხალიფის ბიზანტიურ ასკეტურ ქრისტიანობაზე მოქცევისა და შემდგომში მოწამეობრივი სიკვდილის გარშემო. ეს არ არის ნამდვილი ისტორია, მაგრამ ეს არის ნამდვილი ისტორიული, არა მხოლოდ აგიოგრაფიული, რომანი¹. მისი თარიღი პეტერსმა ძალიან მტკიცე საფუძველზე დაადგინა, როგორც მეათე საუკუნის მეორე ნახევარი (Peeters, P., 1930, გვ. 65-91, 91)². მისი სიუჟეტი ბარლაამისა და იოასაფის შეთქმულების მსგავსია, მაგრამ განსაკუთრებით იმ რედაქციებში, სადაც არა უფლისწულის, არამედ მეფის მოქცევაზეა საუბარი.

ამბის თხრობის დასაწყისში *ცხოვრებაში* იკითხება "ჩასმული რომანი", *საბაწმიდელი ბერის მიქაელის წამება*. ეს არის კიდევ ერთი ჰაგიოგრაფიული რომანი, სადაც მოქმედების ადგილი არის ომაიანთა ხალიფის კარი (ხალიფის იერუსალიმში პილიგრიმობის დროს) მეშვიდე საუკუნის მეორე ნახევარში და ასევე შესამჩნევია ამ ეპოქის ზოგიერთი თავისებური ისტორიული დეტალები (მათ შორის მუსულმანთა იერუსალიმში მომლოცველობის ჩვეულება და არა ჯერ კიდევ მესამე). *თეოდორეს ცხოვრების* ავტორისთვის ეს ამბავი მის საკუთარ ეპოქას ეკუთვნის, რაც აშკარა ანაქრონიზმია.

¹ მე-9 საუკუნის ვითარების შესახებ თეოდორეს ცხოვრებაში იხ. A Vasiliev (Vasiliev, A., 1942-1943, გვ. 165-225). ვასილევს არგუმენტების უმეტესობა მიუღებლად არის მიჩნეული; cf. იხ. ბიბლიოგრაფია ქვემოთ (განსაკუთრებით Gouillard-ის და Griffith-ის სტატიები).

² დაწვრილებით იხ. (Griffith, S. H., 2001, გვ. 147-169, 153, fn. 39) თუმცა, ეს მეთოდოლოგიურად მიუღებელია, რადგან ჩვენ საქმე გვაქვს არა ქრონიკასთან, არამედ „ეპიკურ“ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებასთან, რომელშიც ქმედებას წარსულში უნდა ჰქონდეს ადგილი. ეს გულისხმობს, რომ აგიოგრაფისთვის არა მხოლოდ 842 წელი, არამედ 856 წელიც კი გამქრალია თანამედროვე თაობის მეხსიერებიდან.

წმინდა მიქაელის საბაწმიდელოს წამება ცალკე სახით ცნობილია ქართულ თარგმანში, რომელიც შესრულებულია დაკარგული არაბული ორიგინალიდან (ქართული რედაქცია A ამ წამებისა) (კეკელიძე, კ., 1918, გვ. 165-174)¹, სადაც ამბავი მოთხრობილია სინელი განდგილის, თეოდორე აბუკურას (აბუკურა, არაბული „Abū Qurrah“) მიერ². თეოდორეს ცხოვრება მოხსნის ამ ცნობას აბუკურაზე და ბერსა და მოწამე მიქაელს მისი მთავარი გმირის თეოდორე ედესელის ნათესავად აქცევს. მართლაც, არსებობს ძლიერი ეჭვი, რომელიც პირველად გამოთქვა პეტერსმა (Peeters, P. 1930, გვ. 82-83), რომ ლეგენდარული თეოდორე ედესელის ფიგურა შთაგონებული იყო თეოდორე აბუკურას ნამდვილი პერსონით³,⁴.

თეოდორე ედესელის ცხოვრება მიქაელის წამების ჩათვლით შემორჩენილია ბერძნულ (Pomialovsky, I. V., 1892), არაბულ⁵, ქართულ⁶ და სლავურ⁷ ენებზე. ქართული და სლავური,

¹ პეტერსის კვლევა ლათინური თარგმანის თანხლებით (Peeters, P., 1930). შეადარე ინგლისურ ვერსიას..

² ეს თეოდორე აბუკურა დანამდვილებით არ არის ისტორიული თეოდორე აბუკურა (Theodore Abū Qurrah) (ca 740–ca 820), ცნობილი ქალკედონი თეოლოგი და ჰარანის (Harrān) ეპისკოპოსი, რომელიც არასდროს ყოფილა სინას მთის მონაზონი; cf. John Lamoreaux (Lamoreaux, J., 2002, გვ. 25-40).

მიუხედავად ამისა, არ გამოვრიცხავ სინის მთის აგიოგრაფის მიერ ასეთი ავტორიტეტული ფიგურის „მითვისების ფაქტს“, როგორც ამას პეტერსი ვარაუდობს. იხ. ქვემოთ.

³ არის რამდენიმე თხზულება, რომელიც თეოდორე ედესელს მიეწერება, თუმცა ბუნდოვანია მათი რეალური არსებობა პირველ ათასწლეულში. შეადარე Jean Gouillard (Gouillard, J., 1947, გვ. 137-157). დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ თეოდორე ედესელის ისტორიულ კვალს მხოლოდ მის „ცხოვრებაში“ ვხედავთ.

⁴ როგორც ჩანს, დღეს არსებულმა სამეცნიერო ჰიპოთეზებმა თეოდორე აბუკურასა და თეოდორე ედესელის ურთიერთდაკავშირების ლოგიკური შესაძლებლობები ამოწურა. შეადარე ნინო მღებრიშვილი (მღებრიშვილი, ნ., 2012).

⁵ გამოუქვეყნებელი (გამოცემა მომზადების პროცესშია, გამომცემელი John Lamoreaux). შეადარე Griffith (Griffith, S. H., 2001). არაბული ვერსიას გავცანი თხზულების ვრცელ მონაკვეთებში, რომელიც ვასილიევის მიერ იყო ნათარგმნი, „ცხოვრება“, 193-197. უნდა აღინიშნოს, რომ არაბული არ წარმოადგენს ლიტერალურ თარგმანს.

⁶ გამოუქვეყნებელი, მაგრამ კ. კეკელიძის კვლევა მიქაელის წამების ტექსტიტურთ (ნაწილი) (კეკელიძე, კ., 1960, გვ. 18-40).

⁷ უადრესი რეცენზია დაცულია ორ ხელნაწერში, რომელიც გამოუქვეყნებელია. მე მოვიხმობ ციტატებს ყველაზე ადრეული ხელნაწერიდან (გვიანი მე-15 საუკუნე): რუსეთის სახელმწიფო ბიბლიოთეკა (მოსკოვი), უნდოლსკის კოლექცია (found 310), No. 1081, ff. 1o3r-193v. ვფიქრობ, რომ ეს ბერძნულის ლიტერალური თარგმანია. ყველაზე პოპულარულის (შემონახულია უამრავ ხელნაწერში) მეორე რეცენზია შესრულებულია კირილ ვერშინინის მიხედვით, ბერძნულთან შედარების გარეშე: (Vershinin, K., 2021, გვ. 473-483, 474).

რა თქმა უნდა, და არაბული, დიდი ალბათობით (დღისათვის მიღებული თვალსაზრისის თანახმად) ჩვენთვის ხელმისაწვდომი ბერძნული რედაქციიდანაა ნათარგმნი.

ეფთვიმიოს ათონელის აგიოგრაფის, გიორგი ათონელის მოწმობით, „აბუკურა“ ეწოდებოდა ეფთვიმიოსის მიერ ქართულიდან ბერძნულად თარგმნილი ორი წიგნიდან მეორეს; პირველი იყო *ბარლაამი და იოასაფი*. გასაგებია, რომ მეცნიერთა კონსენსუსი (პავლე ინგოროყვას 1939 წლის სტატიის შემდეგ (ინგოროყვა, პ., 1939, გვ. 249-254)¹ დღეისათვის ეფთვიმიუსის მიერ თარგმნილ „აბუკურას“ აიგივებს მიქაელის წამებასთან. ლეილა დათიაშვილმა შთამბეჭდავი შედარება მოახდინა წამების მრავალი პარალელური ფრაგმენტისა სამ რედაქციაში: ქართული რედაქცია A, ბერძნული *თეოდორეს ცხოვრება* და ქართული B (*თეოდორეს ცხოვრების* ქართული ვერსიიდან). ეფთვიმიუსის ბერძნული არის ქართული A-ს ელევანტური მეტაფრაზირება, ხოლო ქართული B არის მისი ბერძნული ორიგინალის პირდაპირი თარგმანი (დათიაშვილი, ლ., 1973, გვ. 144-174). დათიაშვილის ამ კვლევამ აჩვენა, რომ ქართული A არის *წამების* ყველაზე ადრეული რედაქცია და რომ მისი ჩართვა *თეოდორეს ცხოვრებაში* არის ინტერპოლაცია ბერძნულ ტექსტში, ეფთვიმიოსის ქართულიდან შესრულებული ბერძნული მეტაფრაზის გამოყენებით. დათიაშვილს არც კი უხსენებია, როგორც შესაძლებლობა, რომ ეფთვიმიუსმა დაწერა ბერძნული ცხოვრების მთელი ტექსტი. მისი თქმით, ეს გააკეთა "ვიღაც დაინტერესებულმა პირმა", რომელმაც ამგვარად შექმნა ტექსტი უხეში ანაქრონიზმებითა და დამახინჯებით, რომელიც აუცილებელი იყო წამების მისთვის უცხო ნარატიულ ჩარჩოში მოქცევისთვის (დათიაშვილი, ლ., 1973, გვ. 173). მაშასადამე, ფოლკამდე არავის ეგონა, რომ ეფთვიმიუსი შესაძლოა პასუხისმგებელი ყოფილიყო ისეთ ნაკლებად სრულყოფილ ნაწარმოებზე, როგორიც არის *თეოდორე ედესელის ცხოვრება*.

კაჟდანის თვალსაზრისის უარსაყოფად საკმარისი არ იყო იმის სარწმუნოდ მიჩნევა, რომ *მიქაელის წამების* დაკარგული ბერძნული ტექსტი არის ეფთვიმიუსის მიერ ბერძნულად ნათარგმნი „აბუკურა“: ყველა ტექსტური კვეთა თეოდორესა და ბარლაამისა და იოასაფის *ცხოვრებებს* შორის არის *ცხოვრების* იმ ნაწილის მიღმა, სადაც მიქაელის წამებაზეა საუბარი. ამიტომ ფოლკმა შემდგომი ნაბიჯი გადადგა.

ნაკლებად სარწმუნოა, რომ განათლებული ავტორი, როგორიცაა ეფთვიმიოს ათონელი, შექმნიდა მოთხრობას ხალიფის მოქცევის შესახებ, რომელშიაც მითითებული იქნებოდა ამ ხალიფის ზუსტი სახელი და მოვლენები დათარიღებული იქნებოდა ბიზანტიელი ისტორიკოსების მიერ დეტალურად აღწერილი პერიოდით. განათლებულებმა იცოდნენ

¹ ინგოროყვას მოსაზრებას მისდევდა კ. კეკელიძე (კეკელიძე, “რომანი ‘აბუკურა’”) და სხვა მეცნიერები.

მატიანეები. ეს არის პირველი, მაგრამ მთავარი არგუმენტი წინააღმდეგ ფოლკის ჰიპოთეზისა ეფთვიმიუსის მიერ მთელი *თეოდორეს ცხოვრების* ავტორობის შესახებ.

მეორე არგუმენტი არის პეტერსისეული. *თეოდორეს ცხოვრების* სავარაუდო ავტორი თავის თავს წარმოადგენს თეოდორეს ძმისშვილად: ბასილი, წმინდა საბას მონასტრის ყოფილი ბერი და ამჟამად ემესის ეპისკოპოსი. საბაწმიდელი ბერი ბასილის სახელი, როგორც პეტერსმა შენიშნა, აღებულია მიქაელ საბაწმიდელის წამებიდან, სადაც მთხრობელი თავის თავს წარმოადგენს საბაწმიდელ ბერად, სახელად ბასილი (თუმცა ის არ აცხადებს პრეტენზიას ემესის ეპისკოპოსობაზე) (Peeters, P., 1930, გვ. 85)¹. *თეოდორე ედესელის* აგიოგრაფმა, რომელმაც მიქაელ საბაწმიდელი თეოდორეს ნათესავი გახადა, როგორც ჩანს, დაივიწყა ეს დეტალი და, შესაბამისად, ისიც თავის ნათესავად აქცია. ის სხვადასხვა დროს აცხადებს, რომ ერთი წმინდანის, თეოდორეს ძმისშვილია, მაგრამ არასოდეს უთქვამს, რომ ის ასევე არის სხვა წმინდანის, მიქაელის ნათესავი, რომელიც, მისი თქმით, თეოდორეს ასე ახლობელი იყო. აგიოგრაფის ასეთი დაუდევრობა ცხადყოფს, რომ მეორე ბასილი, თეოდორეს აგიოგრაფი, არ არის იგივე პიროვნება - პირველი ბასილი, მიქაელის აგიოგრაფი; მაგრამ მეორემ თავი შეაფარა პირველის სახელს, ისარგებლა რა მიქაელის წამების წინასიტყვაობით (სადაც მიქაელის აგიოგრაფმა ბასილიმ წარმოადგინა თავის თავი და აბუკურა), რომელიც თავის კომპილაციაში გამოტოვა (Peeters, P., 1930, გვ. 84). პეტერსის ეს მოსაზრებები სასარგებლოა ფოლკის ჰიპოთეზის განსახილველად. ეფთვიმიოს ათონელი გულდასმით მუშაობდა ბასილის ტექსტის ქართული ვერსიის *მიქაელის წამების* ბერძნულ ენაზე გადასატანად. თუ მან გადააკეთა თავისი ბერძნული ვერსია ვრცელ აგიოგრაფიულ თხზულებად, შედეგი იქნებოდა *ბარლაამისა და იოასაფის* ხარისხის მწყობრი ტექსტი, თვით ერთი უხეში პლასტის გარეშე.

ქვემოთ, ინიციატივის რიტუალების ჩემს ანალიზში, ვიმედოვნებ, დავამტკიცო, რომ იგივე რიტუალის აღწერა *ბარლაამის* და *იოასაფის* ვრცელ ბერძნულ რედაქციაში უფრო დამახინჯებულია, ვიდრე *თეოდორეს ცხოვრებაში*. ეს ფაქტი გამორიცხავს ფოლკის მიერ ნავარაუდევ იგივეობას ავტორებისა; და, მაშასადამე, ეს იქნება არგუმენტი მისი ჰიპოთეზის წინააღმდეგ. მაგრამ არა მესამე, არამედ მეოთხე. მესამე არგუმენტი უკვე წამოაყენა კაჟდანმა და დაუსაბუთებელი დატოვა ფოლკმა. იგი ახლა იმიტომ მახსენდება, რომ ჩემი მეოთხე არგუმენტი ორ ინტერპრეტაციას იძლევა: ან ეფთვიმიოს ათონელმა ისესხა *თეოდორეს ცხოვრებიდან*, ან ორივე ნასესხები იყო საერთო წყაროდან (ან განსხვავებული, მაგრამ მჭიდროდ დაკავშირებული წყაროებიდან). წინა ინტერპრეტაციის გამოსარიცხად კაჟდანის არგუმენტს უნდა მივმართოთ (Kazhdan, A., 1988, გვ. 1202-1203).

¹ პაულ პეტერსმა მოიხსენია ბასილი საბაიტელი ემესის ეპისკოპოსად, თუმცა ქართულ ტექსტზე დაყრდნობის გარეშე.

ბარლაამისა და იოასაფის ვრცელი ბერძნული რედაქცია ხშირად ციტირებს აგაპეტოს დიაკონის ტრაქტატს, რომელიც დაწერილია იმპერატორ იუსტინიანეს (r. 527–565); ეს ციტატები ეფუძნება არა ფლორილეგიას, არამედ აგაპეტოსის ავთენტურ ტექსტს¹. თეოდორეს ცხოვრება მხოლოდ ერთხელ ციტირებს აგაპეტოსს და მისი ციტატა ემთხვევა ბარლაამისა და იოასაფის ერთ ადგილს; თუმცა, თეოდორეს ჰაგიოგრაფმა შემოიტანა თავისი ციტატა ფრაზით γέγραπται γὰρ ἐν τοῖς κατ’ ἡμᾶς τῶν ἱερῶν πατέρων λόγοις (გვ. 108) „ჩვენი წმიდა მამათა ტრაქტატებში წერია“. აგაპეტოსი არასოდეს ყოფილა მოხსენიებული, როგორც წმინდანი, მაგრამ აშკარაა, რომ ცხოვრების ავტორმა მისი ციტირება მოახდინა წყაროდან, რომელიც მას წმინდა მამის ნაწარმოებად მიაჩნდა. კაჟდანის ეს დაკვირვება გადამწყვეტი არგუმენტია ეფთვიმიუსის მიერ თეოდორეს ცხოვრების ავტორობის წინააღმდეგ.

კაჟდანმა შუამავლად აგაპეტოსსა და თეოდორეს ცხოვრებათა შორის ბარლაამი და იოასაფი მიიჩნია. თუმცა მისი დაკვირვება უფრო თავსებადია საერთო წყაროს ჰიპოთეზასთან. მოდით შევადაროთ სამი ტექსტი (ცხრილი 1) (Agapetos Diakonos, 1995, გვ. 33.9-13):[....]

ცხოვრების ფორმულირება უფრო ახლოსაა აგაპეტოსის ორიგინალურ ფორმულირებასთან. ცხოვრება იწარმოებს ფრაზის Κύκλος τις τῶν ἀνθραπίνων περιτρέχει παραγμάτων (მინიმალური ცვლილებით: κύκλος τις τῶν ἡμετέρων περιτρέχει παραγμάτων), ხოლო ბარლაამი და იოასაფი მას მკვეთრად ცვლის (Τὸν κύκλον πρόσεχε, εἴ τις περιτρέχει τῶν ἀνθραπίνων παραγμάτων). მაშასადამე, უნდა გამოირიცხოს, რომ ცხოვრება სესხულობს ბარლაამისა და იოასაფისგან და ძალაში რჩება მხოლოდ საერთო წყაროს ჰიპოთეზა (ან განსხვავებული, მაგრამ მჭიდროდ დაკავშირებული წყაროებისა).

და ბოლოს, კიდევ ერთი ცნობა აგაპეტოსის შესახებ ბარლაამსა და იოასაფში. იგი უზვად არის ციტირებული, მაგრამ მხოლოდ ორ შემთხვევაში (როდესაც აღწერს მეფე იოასაფის მმართველობას, თავ. 34, და იოასაფის დარიგებებისას მისი მემკვიდრე მეფე ბარაქიასადმი, თავ. 36), ქართულ რედაქციებში პარალელური ადგილების გარეშე. იოასაფის ინიციაციის რიტუალების აღწერაც ქართული პარალელების გარეშეა, მაგრამ ასევე აქვს პარალელი თეოდორეს ცხოვრებაში. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ აგაპეტოსიც და ინიციაციის რიტუალიც ეფუძნებიან საერთო წყაროს ბერძნულ ენაზე და ეს წყარო არის მეფის (არა პრინცის) მოქცევის ამბავი.

11. სად იზეიმა ბარლაამმა ევქარისტია?

¹ აგაპეტოსისთვის „ვარლაამ და იოასაფში“, იხ. Volk, *Einführung*, 135-138, კერძოდ, გვ. 137.

უფრო მოსახერხებელია ინიციაციის რიტუალების განხილვა ევქარისტიიდან და ზიარებიდან დავიწყოთ. ამ ნაწილში წარმოვადგენთ წინასწარ თვალსაზრისს კითხვაზე, სად აღავლინა ბარლაამმა ევქარისტია. საბოლოო პასუხს მომდევნო განყოფილებაში წარმოვადგენთ, სადაც ასევე *თეოდორე ედესელის ცხოვრების* მონაცემებიც განიხილება.

მოკლე ბერძნულ რედაქციაში მოხსენიებულია დიდი საწოლი პრინცის ოთახში, სადაც ის სტუმრებს იღებს. ეს უცნაურად გამოიყურება და ყურადღების გამახვილება ავეჯის ამ საგანზე, რაც ხდება მოკლე ბერძნულ რედაქციაში, განსაკუთრებით არამოტივირებულია. სიტუაცია სრულიად განსხვავებული ხდება, როდესაც გავაცნობიერებთ, რომ ეს არის შესანიშნავი საწოლი საბანკეტო დარბაზში ბევრი სტუმრისთვის¹.

საბანკეტო დარბაზის კიდევ ერთი აუცილებელი ავეჯი არის მაგიდა ან რამდენიმე მაგიდა, მაგრამ არა კარადები ან ყუთები. მაგიდა ბარლაამისთვის პოტენციური ალტარი შეიძლება იყოს. თუმცა, ბერძნულად, ნებისმიერი სახის მაგიდას, როგორც საბანკეტო დარბაზში, ისე ეკლესიის საკურთხეველში, უნდა ეწოდოს *τράπεζα*, რომელიც ჩვეულებრივ ლათინურად უნდა ითარგმნოს როგორც *mensa*² ან, ზოგიერთ კონტექსტში, შესაძლოა, *tabula* (Blaise, A., 1975), მაგრამ არასდროს *capsa* ან მისი წარმოებულები. შეიძლება მცირედი ეჭვი შევიდეს, რომ მოკლე ბერძნული რედაქციის ორიგინალურ ტექსტში ბარლაამი შევიდა სასახლის ერთ-ერთ წინა ოთახში, საბანკეტო დარბაზში. ბარლაამმა თავის ქალა საბანკეტო მაგიდაზე დადო. ეს არის არქეტიპული ვითარება, როდესაც მიცვალებულს ათავსებენ მდიდრული საკვებისთვის განკუთვნილ ადგილზე³.

თუმცა, ტექსტის შემდგომ რედაქციებში მაგიდა ქრება. ერთადერთი, რასაც ჰქონდა უბრალო სახურავი, დარჩა ყუთი და ამიტომ მისი ზომები, განსაკუთრებით სიმაღლე, ასე სწრაფად გაიზარდა. შესაძლოა, შესაბამისმა რედაქტორმა წარმოიდგინა პრინცის საძინებელში ტანსაცმლის რაღაც კარადა, ნაცვლად მაგიდისა პრინცის საბანკეტო დარბაზში.

ვრცელ ბერძნულ რედაქციაში, პრინცის საძინებელი ნახსენებია აშკარად მოულოდნელ გარემოებაში - როგორც ადგილი, სადაც ბარლაამი ემსახურება ევქარისტიას უფლისწულსათვის. რომანში საძინებლის ხსენების ეს ერთადერთი შემთხვევაა. სხვა

¹ ავეჯის დეტალებისთვის იხ. Katherine M. D. Dunbabin (Dunbabin, K. M. D., 2010).

² ქრისტიანულ კულტურაში გამოყენებისთვის იხ. Niermeyer და Albert Blaise (Niermeyer, J. F., 1976; Blaise, A., 1975).

³ რუსულ კულტურაში გავრილა რომანოვიჩ დერჟვინის ოდის ერთი სტროფი (1743–1816) ანდაზად იქცა: *“Гдѣ столъ былъ яствъ, тамъ гробъ стоитъ - სადაც ვახშამი იმართებოდა, იქ ახლა კუბოა”* (პრინც მეშჩერსკის სიკვდილის შესახებ) [“O, Voice of time! O, metal’s clang!”], 1779.

რედაქციებში ექპარისტია არასოდეს ყოფილა ნახსენები. უნიკალური გამოჩენისაა არაბული ქრისტიანული რედაქცია, რომელზედაც აქამდე არ გვისაუბრია.

რატომ გრძნობდა საძინებლის ხსენების აუცილებლობას ვრცელი ბერძნული რედაქციის ავტორი? ჩემი პასუხი ისაა, რომ ის ცდილობდა მიჰყოლოდა თავის წყაროს, რომელიც აღწერდა უფლისწულის ნათლობას და ზიარებას. საბოლოო დასკვნით, ეს იყო წყარო, სადაც ინიციატიის რიტუალს ბევრი საერთო ჰქონდა მოკლე რედაქციის არქტიპში აღწერილ რიტუალთან, მოკლე რედაქციაში კი საუბრის მთელი მიზანსცენა გულისხმობს, რომ იოასაფმა ბარლაამი საძინებელში მიიღო. როგორც ვხედავთ, ორი ბერძნული რედაქცია არც ისე განსხვავდება ერთმანეთისგან, როგორც ერთი შეხედვით ჩანს: გავიხსენოთ, რომ ორივე დაკავშირებულია ნუბიასთან (ვრცელი - აშკარად მისი გეოგრაფიით, მოკლე - ფარულად, მისი ფორმულირებით, რაც მიანიშნებს ნუბიის დედოფლის კანდაკის საჭურისის ნათლობაზე).

როგორც ვრცელი, ისე მოკლე რედაქცია იზიარებს ინიციატიის რიტუალის აღწერილობის გაუგებრობას, სადაც, მართლაც, საწოლი უნდა ყოფილიყო ნახსენები, მაგრამ სამეფო საბანკეტო დარბაზის დიდი საწოლის მნიშვნელობით. ამ აღწერილობის ერთგვარი გამოძახილი შესამჩნევია ჯერ კიდევ გამოუქვეყნებელ ქრისტიანულ არაბულ რედაქციაში, რომელიც დაცულია ხელნაწერში Balamand 147 (მე-13 ს.)¹, როგორც მის ტექსტში, ასევე მის მინიატურაში, რომელიც ასახავს იოასაფის ზიარებას. ტექსტი და მისი ილუსტრაცია ზუსტად არ ემთხვევა ერთმანეთს და თითოეულ მათგანს აქვს თავისი ღირებულება.

ტექსტში, იოასაფის მონათლვისთანავე, ბარლაამი შედის პრინცის საწოლ ოთახში (სიტყვასიტყვით, "განსასვენებელი ოთახი", مصجعه غره), "და (ბარლაამმა) ააშენა უჩვეულო (?) საკურთხეველი" (محتيرا هيكلا وصنع); მე არ ვიცი როგორ ვთარგმნო امحتيرا კონტექსტში (Sminé, R. E., 1993, გვ. 189)², ხოლო هيكلا, როგორც კონტექსტიდან ირკვევა, აქ ნიშნავს

¹ ჯერ კიდევ გამოუქვეყნებელი ხელნაწერის დეტალური კვლევისთვის, იხ. Rima E. Sminé, (Sminé, R. E., 1993, გვ. 171-229). სტატიაში ყველა მინიატურა გამოქვეყნებულია, თუმცა შავ-თეთრი ფოტოთი. იგივე მინიატურები, ასევე შავ-თეთრი გამოქვეყნდა Sylvie Agémian-ის მიერ რამდენიმე თვის წინ (Agémian, S., 1992, გვ. 577-601). საბოლოოდ, მინიატურების სრული წყება (ფერადი) ხელმეორედ გამოიცა ბალამანდის ხელნაწერთა კატალოგში:

ريما سمين غنّاجة, "منمنمات قصة برلام ويواصف في مخطوط البلمند", المخطوطات العربية في الاديرة الارثوذكسية الأنطاكية في لبنان. الجزء الثاني. دير سيّدة البلمند (بيروت: قسم التوثيق والدراسات الأنطاكية, <1994>) 21-36.

(Sminé Gannāḡa, R., 1994, 21-36). (მადლობას ვუხდით Carsten Walbiner-ს პუბლიკაციის ასლისთვის). ხელნაწერის დიგიტალური ასლი ხელმისაწვდომია Hill Museum-ისა and Manuscript Library-ის სამკითხველო დარბაზში; ასევე მადლობას ვუხდით Dmitry Morozov-სა და Josh Mugler (Curator of Eastern Christian and Islam Manuscripts in HMML) ხელნაწერის ასლის მოპოვების საქმეში.

² Sminé თარგმნის: „და მან ააშენა განსაკუთრებული/გამორჩეული საკურთხეველი“, მიუხედავად იმისა, რომ მისი თარგმანი ჩემი თარგმანით აშკარად საკამათოა.

„საკურთხეველს“ და არა „ტამარს“. *თეოდორეს ცხოვრება* დაგვეხმარება იმის გაგებაში, რომ თავდაპირველად ეს იყო „იმპროვიზირებული“ საკურთხეველი, მაგრამ ჯერ ამოვწუროთ არაბული ხელნაწერის მონაცემები.

მოკლე ბერძნულ რედაქციაში, ბარლაამმა ასევე ააშენა რაღაც დანადგარი, ერთგვარი საკურთხეველი. *ბალამანდის* არაბული რედაქციის ფორმულირებაში, რა თქმა უნდა, საქმე გვაქვს რედაქტორის წარუმატებელ შედეგთან ამბის სხვადასხვა ვერსიის ჰარმონიზაციისა. არაბული მთარგმნელი ეძებდა კომპრომისს თავისი ბერძნული ორიგინალის ტექსტს (თავისი „სამინებლით“) და მისთვის ადრე ცნობილ (სავარაუდოდ, არაბულად) ამბის სხვა ვერსიას შორის, სადაც საკურთხევლის მაგიდა უკვე იდგა და მხოლოდ მისი სხვა გამოყენებისთვის მომზადება იყო საჭირო.

ბალამანდის ხელნაწერში შესაბამისი მინიატურის მონაცემები კიდევ უფრო მდიდარია, რადგან ამ მინიატურას, როგორც ამ ხელნაწერის თითოეულ მინიატურას, აქვს შესაბამისი წარწერა, რაც დამოკიდებულია ილუმინაციის ტრადიციებზე და არა ტექსტზე. ამ ხელნაწერის ილუმინაციის ტრადიცია შერეულია: იგი მიჰყვება როგორც ბიზანტიურ მოდელებს (ბიზანტიური ილუმინაციები ჩვენი რომანის შესახებ დადასტურებულია მეთერთმეტე საუკუნიდან), ასევე ახლო აღმოსავლურ ტრადიციებს¹. ყოველ შემთხვევაში, ეს მინიატურები, როგორც ჩანს, დამოუკიდებელია ჩვენი არაბულად მთარგმნელის შემოქმედებისაგან და, შესაბამისად, უნდა განიხილებოდეს, როგორც ლიტერატურული (არა მხოლოდ საილუსტრაციო) ტრადიციის დამოუკიდებელი ნიმუში.

ზედა ოთახი არის ბუნდოვანი მითითება სიონის ზედა ოთახსა და ორმოცდამეათე დღის დღესასწაულზე, რითაც თანხმობაა მოკლე ბერძნული რედაქციის ორმოცდაათიანელთა სიმბოლიკასთან, სადაც სულიწმიდა გადმოვიდა იოასაფზე, როდესაც ის ოთახში იყო და არა ნათლობის წყლებში. ჩვენ მოგვიწევს ამ მომენტთან დაბრუნება იოასაფის ნათლობის განხილვისას. ახლა შეიძლება გავიხსენოთ, რომ ორმოცდაათიანელთა სიმბოლიზმი არის მოკლე რედაქციის მახასიათებელი სიუჟეტის დონეზეც, სადაც მთელი სამოქმედო დრო 50 წელია.

წარწერის ქვეშ მყოფი ილუსტრაცია წარმოადგენს ოთახს, რომელიც, რა თქმა უნდა, არ არის სამინებელი (ნახ. 1). [...]

ცხადია, რომ ეს კონკრეტული მინიატურა ბიზანტიურ მოდელს მიჰყვება, ...ხოლო მარცხნივ მდებარე შენობა, როგორც იმავე ხელნაწერის რამდენიმე სხვა მინიატურაში მსგავსი ნაგებობები, წარმოადგენს სამეფო სასახლეს. ბარლაამის ზურგს უკან საკმაოდ რთული კონსტრუქცია, რა თქმა უნდა, საკურთხეველია, მაგრამ მისი განლაგების

¹ შეადარე Sminé-ს დასკვნები (Sminé, R. E., 1993).

ლიტურგიულ ახსნას ვერ გავხედავ (Sminé, R. E., 1993, გვ. 189)¹. არაერთი ბიზანტიური მინიატურა ასახავს იოასაფის ზიარებას², მაგრამ არცერთი მათგანი არ აყენებს ამ სცენას საწოლი ოთახის ინტერიერში, ხოლო თითოეული მათგანი, ისევე როგორც ბალამანდის ხელნაწერში არსებული მინიატურა, შეესაბამება ამ ადგილის, როგორც ზედა ოთახის ინტერპრეტაციას. ეს ნიშნავს, რომ არსებობდა ძლიერი ტრადიცია, რომ გამოესახათ ევქარისტის მსახურება და იოასაფის ზიარება, უფრო პატივცემულ და შესაფერის ადგილას, ვიდრე საძინებელია. [...]

უნდა დავასკვნათ, რომ განათების(დეკორირების) ტრადიცია იმთავითვე არ ეთანხმებოდა იმ აზრს, რომ ბარლაამმა ევქარისტია საძინებელში აღავლინა. ვივარაუდოთ, როგორც არგუმენტი, რომ მხატვრებმა წმინდა მხატვრული თვალსაზრისით ამჯობინეს ბერძნული ვრცელი რედაქციის ტექსტიდან გამოსვლა. ამ შემთხვევაშიც კი, ბალამანდის ხელნაწერის წარწერა მოწმობს, რომ ამ მოვლენის „ნამდვილი“ ადგილი მეხსიერებაში გარკვეულწილად შემონახული იყო. მე აქ „ნამდვილს“ ვუწოდებ იმ ადგილს, რომელიც გამოყოფილი იყო ევქარისტული ლიტურგიისთვის ჩვენი რომანის რედაქციით, სადაც პირველად შემოვიდა ევქარისტის სცენა. ეს ადგილი არ იყო საძინებელი, არამედ სასახლის წინა დარბაზი, შესაძლოა, ზედა ოთახი (العلية = τὸ ὑπερῶν). თუმცა, იმისთვის, რომ დაზუსტებით ვუპასუხოთ, რომელ ოთახში აღევლინა ევქარისტია ამ რიტუალის ორიგინალური ვერსიის მიხედვით, უნდა მივმართოთ *თეოდორე ედესელის ცხოვრებას*.

12. ნათლობა და ევქარისტია თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში

თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში ხალიფა მონათლა ეპისკოპოსმა თეოდორემ თავის სამ ერთგულ კარისკაცთან ერთად ტიგროსის წყლებში. [...]

სად აღავლინა ბარლაამმა ევქარისტია

ევქარისტის აღსანიშნავ ადგილს, თეოდორეს ცხოვრებაში, τὸ ταμειῖον „საგანძურის ადგილი“ ეწოდება. „ცხოვრება“ ხუთჯერ ახსენებს ამ პალატას და შეგვიძლია დარწმუნებულები ვიყოთ, რომ ის მართლაც იყო საგანძურის ადგილი, მაგრამ ასევე პალატა ევქარისტის აღსანიშნავად და ყველაზე მნიშვნელოვანი საუბრებისთვის. ხალიფამ სთხოვა თეოდორეს, წაეკითხა მისთვის სახარება, როდესაც ისინი მივიდნენ εἰς τὸ ἐνδότερον <...> ταμειῖον (გვ.84) „ყველაზე შინაგან საგანძურის ადგილას“ (თავი 81). [...]

¹ Sminé დეტალების სავარაუდო ახსნას იძლევა, თუმცა თავისი ინტერპრეტაციების დამტკიცების გარეშე.

² მათთვის ძირითად კვლევად კვლავ რჩება Sirarpie Der Nersessian-ის შრომა (Der Nersessian, S., 1937).

შესაძლოა, ბარლაამისა და იოასაფის ბალამანდის არაბული ხელნაწერის „ზედა ოთახი“ არ არის ამ „ყველაზე შინაგანი საგანძურის“ სრულყოფილი გადმოცემა, მაგრამ, რა თქმა უნდა, არც ისე ცუდი. [...]

თეოდორეს ცხოვრებაში, ევქარისტის პალატა, ამავე დროს, არის ყველაზე მნიშვნელოვანი საუბრების ადგილი, რაც იწვევს ხალიფას მოქცევას. მოკლე ბერძნულ რედაქციაში, დარბაზი, სადაც მოხდა იოასაფის მოქცევა, ასევე არის ინიციაციის რიტუალის ადგილი, მიუხედავად იმისა, რომ ევქარისტის სცენა არ არის შემონახულ რედაქციაში. ვრცელ ბერძნულ რედაქციაში, სცენის უეცარი გადატანა საწოლ ოთახში თითქოს მოტივირებული არ არის. . ამის პროვოცირება მოხდა გაუგებრობით იმისა, რომ ეს სცენა საბანკეტო დარბაზში გაიმართა , რაც შეიძლება გამოსწორდეს მოკლე რედაქციიდან.

ზემოაღნიშნული განხილვიდან გამომდინარეობს, რომ ქრისტიანული ინიციაციის რიტუალები, რომლებიც აღწერილია, ერთი მხრივ, *თეოდორეს ცხოვრებაში* და ბარლაამისა და იოასაფის ვრცელ ბერძნულ და ბალამანდის არაბულ რედაქციებში და, მეორე მხრივ, ამ უკანასკნელის მოკლე ბერძნულ რედაქციაში, რა თქმა უნდა, დაკავშირებულია ერთმანეთთან, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი სრულიად განსხვავდებიან.

თეოდორეს ცხოვრების რიტუალმა შემოინახა მინიშნება კანდაკიის საჭურისის ნათლობაზე და „ადგილის ერთიანობაზე“ საუბრებისა, რომელიც იწვევს მოქცევასა და რიტუალის დაწყებას; მას საერთო აქვს ბარლაამის და იოასაფის მოკლე ბერძნულ რედაქციასთან. მოკლე ბერძნულმა რედაქციამ შეინარჩუნა, თავისი წყაროდან და წინააღმდეგ საკუთარი სიუჟეტისა, იოასაფის როგორც მეფის სტატუსი (მას ბარლაამი მიმართავს მეფედ და არასდროს სხვაგვარად). [...]

ნათლობის ლიტურგია

ერთადერთი შესაძლო დასკვნა შემდეგია: ქრისტიანული ინიციაციის რიტუალი, რომელსაც იზიარებს *თეოდორეს ცხოვრება* და ბარლაამისა და იოასაფის ვრცელი ბერძნული რედაქცია, არის ზოგიერთი ადრინდელი რიტუალის რედაქტირებული ვერსია, რომელიც მიუღებელი იყო რედაქტორებისთვის, თუნდაც ეს რედაქტორები ყოფილიყვნენ იერუსალიმში არაბთა მმართველობის დროს. ამიტომ, ამ რედაქტორებმა შეიტანეს ცვლილებები, მაგრამ ხელოვნური და უსარგებლო.

ხელოვნური რიტუალი შეიქმნა *ცხოვრებისა* და ბარლაამის და იოასაფის ვრცელი რედაქციის საერთო წყაროში. ორი ავტორი უშვებს განსხვავებულ შეცდომებს ინიციაციის რიტუალების შესახებ (ვრცელ ბერძნულ ბარლაამში, მოქმედების აბსურდული გადატანა საწოლ ოთახში აშკარად ჩანს, მაგრამ მირონცხების სწორი პოზიციის პოვნასთან

დაკავშირებული პრობლემები კიდევ უფრო მწვავეა). ადგილი რჩება მხოლოდ საერთო წყაროს ჰიპოთეზისათვის.[...]

13. ინიციაციის რიტუალი, რომელიც იგულისხმება მოკლე ბერძნულ რედაქციაში

დაბოლოს, ჩვენ შეგვიძლია განვახორციელოთ ინიციაციის რიტუალის ლიტურგიკული რეკონსტრუქცია, რომლის ნაშთები შემონახულია მოკლე ბერძნული რედაქციის მე-8 თავში. ეს რიტუალი უნდა იყოს ის, რაც მიუღებელი იყო იერუსალიმელი რედაქტორებისთვის.

მთავარი განსხვავება მელქიტურ (დიოფიზიტურ, მაგრამ არა ბიზანტიურ, განურჩევლად იმისა, მონოთელეტური თუ არა) და მარონიტულ (სირიული მონოთელეტური) ინიციაციის რიტუალებსა და, მეორეს მხრივ, კონსტანტინოპოლის და იერუსალიმის რიტუალებს შორის, პირველ ათასწლეულში შედგებოდა წყალში ჩაძირვისა და მირონცხების თანმიმდევრობაში. ქრისტიანულ სამყაროში ყველაზე გავრცელებული თანმიმდევრობა იყო ჯერ ჩაძირვა და შემდეგ ცხება, მაგრამ ძველი სირიული თანმიმდევრობა საპირისპირო იყო. თუმცა, მეშვიდე საუკუნისთვის, სირიის უმთავრეს კონფესიებმა დამკვიდრებული ჩვეულებიდან გარკვეული კომპრომისები მიიღეს, ძირითადად, ნათლობის მირონცხების ნაირსახეობით¹. თუმცა, ორი სირიული დიოფიზიტური დაჯგუფება - არა მხოლოდ მარონიტები, არამედ სირიული მელქიტური - ერთგული დარჩა გვიან ეპოქამდე, შესაძლოა მეთორმეტე საუკუნემდეც კი, ნათლობამდე მირონცხების უძველესი ჩვეულებისა (Mouhanna, A., 1980, გვ. 119-130)². [...]

სიმბოლიკა ნათლობის წინ მირონცხებისა ისეთივე იყო, როგორც ყველა სხვა რიტუალში (სულიწმინდის მონაწილეობა), მაგრამ თანმიმდევრობა იყო განსხვავებული. სხვა რიტუალებში სულიწმინდის მოსვლა და მირონცხება, როგორც მისი სიმბოლური გამოხატულება, წყალში ჩაძირვის შემდეგ უნდა ყოფილიყო³. ჩვენ ვიხილეთ ამ თანმიმდევრობის „ადდგენის“ მცდელობა „იერუსალიმის“ რიტუალში, რომელიც შემონახულია *თეოდორე ედესელის ცხოვრებისა* და ბარლაამის ვრცელი ბერძნული რედაქციით. ეს მცდელობა განსაკუთრებით წარმატებული არ იყო, რადგან მან სულის

¹ ამ საკითხზე იხილე Gabriele Winkler და Sebastian Brock, also Baby Varghese (Winkler, G., 1978, გვ. 24-45; Brock, S., 1981, გვ. 249-257; Varghese, B., 1989).

² სირიული მელქიტური (არამარონიტული) წესისთვის იხილე Sebastian Brock (Brock, S., 1972, გვ. 119-130).

³ შეადარე Varghese Varghese (Varghese, B., 1989, გვ. 304).

მოფენა წყალს მიამაგრა და არა მირონს (მაგრამ, ხელდასხმის რიტუალის ფორმულაც კი შემოიღო). [...]

ეკქარისტის რაღაც კვალი შემონახულია მე-8 თავში. კერძოდ, ბარლაამის ხელში „ყუთის“ გამოსახულება შეენაცვლა მაგიდის გამოსახულებას, ამგვარად შეიქმნა დიდი „ყუთი“, რომელიც ფიგურირებს მოკლე რედაქციის მოღწეულ ტექსტში. თხზულების არქეტიპში ეს საგნები ჯერ კიდევ განსხვავებული იყო და მაგიდა (τράπεζα) გამოიყენებოდა როგორც საკურთხევლის მაგიდა (ასევე უწოდებენ τράπεζα) ეკქარისტის ჩასატარებლად. მოკლე ბერძნული რედაქციის ამ არქეტიპის რიტუალს ბევრი საერთო ჰქონდა „იერუსალიმის“ რიტუალთან, კერძოდ საუბრებისა და ეკქარისტის „ადგილის ერთიანობა“ და მინიშნებები ნუბიის დედოფლის საჭურისის ნათლობაზე.

ზეთისცხებასა და ზიარებას შორის, რა თქმა უნდა, იყო ნათლობა უშუალოდ წყალში ჩადირვით და, რა თქმა უნდა, სადღაც გარეთ. მაგრამ სად? მდინარეში თუ უფლისწულის ბაღში? ბარლაამისა და იოასაფის ვრცელი ბერძნული რედაქცია თითქოს უფრო ახლოსაა მოკლესთან, ვიდრე თეოდორეს ცხოვრება და, შესაბამისად, ბაღი ყველაზე სავარაუდო ადგილად უნდა ჩაითვალოს.

და ბოლოს, ჩვენ შეგვიძლია შემოგთავაზოთ ინიციაციის რიტუალის ჩვენი რეკონსტრუქცია, რომელიც იგულისხმებოდა მოკლე ბერძნული რედაქციის არქეტიპში (ცხრილი 3). „იერუსალიმის“ რიტუალი ხელოვნურად შეიქმნა, რათა ის უფრო შეესაბამებოდეს იერუსალიმის და/ან კონსტანტინოპოლის ლიტურგიკულ წეს-ჩვეულებებს. ლიტერატურული ნაწარმოები, რომლის ფარგლებშიც შეიქმნა „იერუსალიმის“ რიტუალი, გახდა *თეოდორე ედესელის ცხოვრებისა* და ბარლაამისა და იოასაფის ვრცელი ბერძნული რედაქციის საერთო წყარო. ამ წყაროს შემდეგ ნაწილში განვიხილავთ. [...]

14. ნათლობის რიტუალი ადრინდელ ქრისტიანულ ხანაში

შემოთავაზებული ლიტურგიული რეკონსტრუქცია მიგვიყვანს საკვანძო კითხვამდე: იყო თუ არა პასუხისმგებელი მოკლე ბერძნული რედაქციის არქეტიპი ამ სირიული ინიციაციის რიტუალზე, თუ მისმა ავტორმა იპოვა იგი მის წყაროში, ანუ ბარლაამის და იოასაფის ადრეულ ლეგენდაში?

პასუხი დამოკიდებულია ყველაზე ადრეული ქრისტიანული რეცენზიის მონაცემებზე, რომლიც ჩვენთვის ხელმისაწვდომია მხოლოდ ორი ქართული რედაქციით (ხელმისაწვდომი არაბული რედაქციები ისლამიზებულია და, შესაბამისად, შეუსაბამო). ორივენი იოასაფის ნათლობის შესახებ ხმამაღალი დუმილით გვხვდებიან: ეს არც კია ნახსენები, განსხვავებით იოასაფის მამისა და ქვეყნის ხალხის ნათლობის აღწერისაგან. ეს

არ ჰგავს რაიმე ჭეშმარიტ მახასიათებელს. ამ ლიტურგიკული აღდგენის ფონზე სიტუაცია უფრო ნათელი გახდება.

იოასაფის ნათლობის ფაქტის შესახებ ორი ქართული რედაქციის დუმილი სხვაგვარად არ შეიძლება იყოს გაგებული, თუ არა როგორც მიზანმიმართული გამოტოვება. ასეთ გამოტოვებას უნდა ჰქონოდა მიზეზი, მაგალითად, მიუღებელი რიტუალი, თუ ეს აღწერილი იყო მათ წყაროებში. იმის გათვალისწინებით, რომ ორი ქართული რედაქცია, დაკარგული არაბული ორიგინალების მეშვეობით, დამოუკიდებლად უბრუნდება ბარლაამისა და იოასაფის ადრინდელ ლეგენდებს, ეს სირიული რიტუალი უნდა ყოფილიყო ასახული ძალიან ადრეულ რედაქციაში.

ასეთ ადრეულ პერიოდში, მეშვიდე საუკუნის პირველ ნახევარში, რიტუალი უნიკალური საცხებისა წყალში შესვლამდე სულაც არაა აუცილებელი, რომ მონოთელიტური ყოფილიყო. უფრო სწორი იქნებოდა, მას უბრალოდ სირიული არაბიზანტიური ვულგატით. თუმცა, მერვე საუკუნის ბოლოს (ან უფრო გვიან) მოკლე ბერძნული რედაქციის არქექტიპში ასეთი რიტუალი გამოიყურება მონოთელიტურად.

15. სირიული რიტუალები და ორი სირიული ლეგენდა ბერძნულად

ჩვენი ჰიპოთეზა, რომ მოკლე ბერძნული რედაქცია გულისხმობს ლიტურგიკულ რიტუალს სირიულ ენაზე, დასტურდება იმით, რომ *თეოდორე ედესელის ცხოვრების* მიხედვით, ხალიფასა და მისი თანამოაზრეების ინიციაციის რიტუალი ასევე, როგორც ჩანს, სირიულ ენაზე სრულდებოდა [...]

არ არსებობს საკმარისი საფუძველი ეჭვის შეტანისა იმაში, რომ ბარლაამისა და იოასაფის მოკლე ბერძნული რედაქციის არქექტიპი ბერძნულ ენაზე იქნებოდა დაწერილი. ზემოთ, მასში ნაგულისხმევი ესქატოლოგიური გაანგარიშების საფუძველზე, მის ყველაზე ადრეულ თარიღად ჩვენ ჩავთვალეთ 800 წელი, არა უგვიანეს. მიუხედავად ამისა, მის ავტორს ხელი მიუწვდებოდა ბარლაამის და იოასაფის ლეგენდებზე, რომლებიც მის ეპოქაში ბერძნულად არ არსებობდა. ვგულისხმობ როგორც ჰაგიოგრაფიულ ლეგენდას, სადაც რომანის „ინდოეთი“ იყო ლოკალიზებული ნუბიაში (და, იმავე ლეგენდიდან, ავტორმა გადმოიტანა „ყუთი“ ბარლაამის ხელში), ასევე ლეგენდა მეფის მოქცევის შესახებ (სადაც ჩვენმა ავტორმა აიღო ამბავი თავის ქალას შესახებ).

ავტორი ლეგენდისა, რომელიც ჩვენ ვიცით, როგორც მოკლე ბერძნულ რედაქცია, ცხოვრობდა VIII საუკუნის ბოლოს (ან უფრო გვიან), და იყო ორენოვანი, შეეძლო არაბული მასალების გამოყენება საკუთარი ტექსტის ბერძნულ ენაზე დასაწერად; ან თავად წერდა

არაბულად, ხოლო დღევანდელი მოკლე ბერძნული რედაქციის ბერძნული არქეტიპი იყო თარგმანი არაბულიდან.

მე მიმაჩნია ეს ორი შესაძლებლობა თანაბრად დამაჯერებლად, ...მიუხედავად იმისა, თავდაპირველად არაბულად იყო დაწერილი თუ ბერძნულად. ეს იყო სირიული მელქიური მრავალენოვანი საზოგადოება ბიზანტიის გარეთ, ხალიფატის ტერიტორიაზე, რომლის ლიტურგიული ენა იყო სირიული. მაშასადამე, მე ამ ლეგენდას მივიჩნევ მოკლე ბერძნული რედაქციის არქეტიპად, თუმცა არ ვივიწყებ, რომ შესაძლოა გარკვეული დრო არსებობდა ამ ლეგენდის ადრეულ ბერძნულ ფორმასა და მის ჰიპოთეტურ არაბულ ორიგინალს შორის. ძალიან შესაძლოა, რომ ეს ლეგენდა შეიქმნილიყო მონოთელიტურ გარემოში.[...]

ნათელია, რომ ეს ლეგენდა უნდა დაწერილიყო სხვა ლეგენდის ჩასანაცვლებლად, სადაც ბარლაამი და იოასაფი ნათლობის რიტუალის გამო მონოთელიტებად გამოიყურებოდნენ. ჰაგიოგრაფიული „ომების“ წესების მიხედვით, ლეგენდის (და შესაბამისი ჰაგიოგრაფიული დოკუმენტ(ებ)ის) უარყოფის ერთადერთი ეფექტური მეთოდია ახალი ლეგენდის (დოკუმენტ(ებ)ის) შექმნა, რომელსაც შეუძლია შეცვალოს პირველი¹. [...]

დიდი ალბათობით, თუმცა არ არის აუცილებელი, რომ ლეგენდა „რომლის წინააღმდეგ“ შეიქმნა „იერუსალიმის“ ლეგენდა, იყო მოკლე ბერძნული რედაქციის არქეტიპი. არსებობს რამდენიმე გაცილებით ნაკლებად სავარაუდო შესაძლებლობა, რომელიც ასევე უნდა მოვიხსენიოთ. ისინი გულისხმობენ, რომ „იერუსალიმის“ რედაქცია განზრახული იყო შეეცვალა ერთ-ერთი ადრეული რედაქცია, სადაც სირიის თავისებური ნათლობის რიტუალი ჯერ კიდევ მონოთელიტიზმთან კავშირის გარეშე იყო წარმოდგენილი. ეს შესაძლებლობები ნაკლებად სავარაუდო მეჩვენება. [...]

თუ არ მივაქცევთ ყურადღებას ასეთ საეჭვო სცენარებს, ჩვენ შეგვიძლია ვივარაუდოთ ორი ლეგენდა, მოკლე ბერძნული რედაქციის არქეტიპი და ლეგენდები „იერუსალიმი“, როგორც ბარლაამის და იოასაფის ორი ურთიერთგამომრიცხავი მოთხრობა, შექმნილი ბერძნულ ენაზე ადრინდელი ქრისტიანული ლეგენდების გამოყენებით, რომლებიც ხელმისაწვდომი იყო არაბულად სირიაში სხვადასხვა (მაგრამ დიოფიზიტურ) გარემოში . [...]

„იერუსალიმის“ ლეგენდა წარმოადგენდა სიუჟეტის იმ ვარიანტს, სადაც მეფე და არა პრინცი მოიქცია. ეს არ ნიშნავს, რომ მან გავლენა მოახდინა ვრცელ ქართულ რედაქციაზე (სადაც პრინცი მცირე ხნით გამეფდა), რადგან ეს უკანასკნელი იყო არაბულიდან თარგმანი მაგრამ არაბულში სიუჟეტის ეს ვარიანტი საკმაოდ კარგად იყო წარმოდგენილი. თუმცა,

¹ “Rien n’élimine mieux un document que la création d’un parallèle destiné à le remplacer.” შეადარე Esbroeck (Esbroeck, M. van., 1989).

ყველაზე ხანგრძლივ ქართულ რეცენციასთან ერთად, „იერუსალიმის“ ლეგენდა გამოიყენა ეფთვიმე ათონელმა ვრცელი ბერძნული რომანის შესაქმნელად. [...]

16. დასკვნები

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარეობს ორი ძირითადი დასკვნა:

1. ვრცელი ბერძნული რედაქციის ბერძნული ტექსტი შეადგინა ეფთვიმე ათონელმა არა მხოლოდ ვრცელი ქართული რედაქციის ნიადაგზე, არამედ ბერძნულ ენაზე დაკარგული რედაქციის გამოყენებით, რომელიც ასევე გამოიყენა თეოდორე ედესელის ცხოვრების ავტორმა. ყოველ შემთხვევაში, ქრისტიანული ინიციაციის რიტუალები და ციტატები აგაპიოსიდან ამ წყაროდან მომდინარეობენ.

2. ეს დაკარგული ბერძნული რედაქცია შედგენილი იყო მოკლე ბერძნული რედაქციის (დაკარგული) არქეტიპის ჩასანაცვლებლად მონოთელიტების, მელქიტების ან მარონიტების მიერ.

17. დანართი: ბერძნული ანტიკურობა მოკლე ბერძნულ რეცენციაში.

მოკლე ბერძნულ რეცენციაში შეიძლება შევნიშნოთ, რომ იგი გაჯერებული იყო ბერძნული კულტურისა და მითოლოგიის მოტივებით. მათ შორის ყველაზე აშკარა უკავშირდება იოასაფის მშობლების, პითაგორასა და ფილიპას სახელებს. ქვემოთ მივუთითებ ამ მიმართულებით სამომავლო კვლევებისთვის რამდენიმე პერსპექტივას.

ფილიპა

"ეპიკური" ჰაგიოგრაფიის მეორეხარისხოვანი პერსონაჟების სახელები ხშირად იყო აღებული სხვა ლეგენდებიდან. წმინდა ფილიპეს სახელი იშვიათია და, შესაბამისად, ამ მხრივ ინფორმატიული. ფილიპას როლი მოკლე ბერძნული რედაქციის არქეტიპში სრულად ვერ აღდგება. მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, მისი წინასწარმეტყველური სიზმარი, აღწერილი მე-10 თავში „ოქროს ფრთებიანი არწივის“ შესახებ, რომელმაც იოასაფი წაიღო, ძალიან ჰგავს განიმედის მითს.

ჰაგიოგრაფიაში წმინდა ფილიპა ცნობილია მხოლოდ როგორც მოწამე თეოდორე პერგელის დედა. ის თავად წმინდანია. [...]

არსებობს ამ *წამების* ქართული ვერსიაც და მისი თარგმანი ბერძნულიდან ქართულად მიეწერება ეფთვიმიოს ათონელს (გაბიძაშვილი, ე., 2004, გვ. 213). სამწუხაროდ, ის არც გამოქვეყნებულია და თითქმის შეუსწავლელიცაა.

პითაგორა

სახელი პითაგორა დაუკავშირდა ჩვენი რომანის ბარლაამის სახელს, მაგრამ არ ვიცით როდის და სად. ჩვენ მხოლოდ ის ვიცით, რომ ეს ასოციაცია მეათე საუკუნის ირანში ფაქტი იყო. ამას მოწმობს მეათე საუკუნის *სიწმინდის ძმების ეპისტოლეები* (Rasā'il Iḥwan al-Ṣafā')¹ — „არაბული ლიტერატურის ერთ-ერთი უდიდესი ნაწარმოები, რომლის ავტორების შესახებ ჩვენ თითქმის არაფერი ვიცით“ (Netton, I. R., 1991). *ეპისტოლეები*, რა თქმა უნდა, ირანულია, თუმცა მათი ზუსტი წარმოშობის ადგილი სადავოა. ავტორთა პიროვნებები დაფარულია (მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი ვარაუდი იყო წარმოდგენილი). მათი შეხედულებები იყო არატრადიციონულ ისლამური, გარკვეულწილად სინკრეტული ისლამსა და ქრისტიანობას შორის. ხოლო ამ უკანასკნელს ჰქონდა მიდრეკილება ნესტორიანიზმისადმი (Netton, I. R., [1991], გვ. 53-71]. ისინი *ბარლაამსა და იოასაფს* ინტენსიურად იყენებდნენ, მაგრამ ბარლაამს (ბილავჰარს) აშკარად მხოლოდ ერთი უნიკალური ციტატა მიეწერება [Gimaret, D., (1971), გვ. 36-38; Netton, I. R., 1991, გვ. 89-92). [...]

სიწმინდის ძმების ეპისტოლეები ადასტურებს ჩვენს დასკვნას, რომ მოკლე ბერძნული რედაქციის არქექტიპი შეიქმნა ბიზანტიის გარეთ. ბიზანტიაში ასეთი კავშირი ბარლაამსა და პითაგორას შორის არ დაუდასტურდება. სავარაუდოა, რომ ასეთი კავშირი სპეციფიკური იყო ირანისთვის, მაგრამ ჩვენ არ გვაქვს მონაცემები მისი Sitz im Leben-ის განსაზღვრისთვის.

გამოყენებული ლიტერატურა

აბულაძე, ი. (1957). *ბალავარიანის ქართული რედაქციები*. გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ (ძველი ქართული ენის ძეგლები, 10; თბილისი : საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამ-ბა.

აბულაძე, ი. (1973). ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბილისი: მეცნიერება.

Agémian, S. (1992). Deux manuscrits arabes chrétiens illustrés du *Roman de Barlaam et Joasaph*. *Revue des études arméniennes*, 23.

Amir Harrak. (2017). *The chronicle of Zuqnān. Parts I and II: From the creation to the year 506/7 AD* (Gorgias Chronicles of Late Antiquity, 2). Piscataway, NJ: Gorgias Press.

Agapetos Diakonos. (1995). *Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos* (R. Riedinger, Ed.; Vol. 1, pp. 33.9-13). Athens: Hētaireia Philōn tou Laou, Kētron Erevnēs Byzantou. (Original work translated

¹ იხილეთ Y[ves] Marquet (Marquet, Y. 1986, გვ. 1071-1076).

in Bell, P. N., 2009, *Three political voices from the age of Justinian*, pp. 103–104. Liverpool: Liverpool University Press)

Barlaam and Joasaph. (1914). In S. J. Damscene (Trans. G. R. Woodward & H. Mattingly), *Barlaam and Ioasaph* (Loeb Classical Library, 34, pp. 555). London: W. Heinemann; New York: Macmillan.

Blaise, A. (1975). *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen-Âge / Lexicon latinitatis medii aevi praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis). Turnhout: Brepols.

Blanchard, M. J. (1994). The Georgian version of the Martyrdom of Saint Michael, monk of Mar Sabas Monastery. *ARAM*, 6, 149–163.

Brandes, W. (1997). Anastasios ὁ Δίκωπος: Endzeiterwartung und Kaiserkritik in Byzanz um 500 n. Chr. *Byzantinische Zeitschrift*, 90.

Brandes, W. (2021). Traditions and expectations in the medieval Eastern Christian world. In M. Heiduk et al. (Eds.), *Prognostication in the medieval world: A handbook* (Vol. 1). Berlin/Boston: W. de Gruyter.

Burgess, R. W., & Witakowski, W. (1999). *Studies in Eusebian and post-Eusebian chronography* (Historia Einzelschriften, 135). Stuttgart: F. Steiner.

Brock, S. (1981). The transition to a post-baptismal anointing in the Antiochene rite. In B. D. Spinks (Ed.), *The sacrifice of praise: Studies in honour of A.H. Couratin* (Bibliotheca “Ephemerides Liturgicae”, Subsidia 19, pp. 249–257). Rome: Libreria Editrice Vaticana. (Reprinted 2013, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, 3rd ed., Piscataway: Gorgias Press)

Brock, S. (1972). A short Melkite baptismal service in Syriac. *Parole de l’Orient*, 3, 119–130.

Carolus du Fresne Du Cange. (1883–1887). *Glossarium mediae et infimae Latinitatis* (L. Favre, Ed.; Vol. 6, col. 530b). Niort: L. Favre.

დათიაშვილი, ლ. (1973). “თედორე ედესელის ცხოვრება” და “აბუკურა”. *ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები, წიგნი V*. თბილისი: მეცნიერება.

Die Chronik des Hieronymus. (1956). *Hieronymi Chronicon* (R. Helm, Ed.; 2nd ed., GCS, 47; Eusebius Werke, 7). Berlin: Akademie-Verlag.

Drost-Abgaryan, A. (2016). The reception of Eusebius of Caesarea (ca. 264–339) in Armenia. In F. Gazzano, L. Pagani, & G. Traina (Eds.), *Greek texts and Armenian traditions: An interdisciplinary approach* (Trends in Classics — Supplementary Volumes, 39, pp. 215–229). Berlin/New York: W. de Gruyter.

Dunbabin, K. M. D. (2010). *The Roman banquet: Images of conviviality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eusebius Pamphilius Caesarensis. (1818). *Chronicon bipartitum nunc primum ex armeniaco textu in latinum conversum adnotationibus auctum graecis fragmentis exornatum* (J. B. Aucher, Ed., pars II, pp. 260–261). Venice: Typis coenobii PP. Armenorum in insula S. Lazari. (Compare: Eusebius, *Die Chronik*, ed. J. Karst, 1911, Leipzig, p. 211)

Esbroeck, M. van. (1989). La Lettre sur le Dimanche, descendue du ciel. *Analecta Bollandiana*, 107.

გაბიძაშვილი, ე. (2004). ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფია. თბილისი.

Gil, J. (1978). Los terrores del año 800. In *Actas del Simposio para el estudio de los códices del Comentario sobre el Apocalipsis de Beato de Liébana* (Vol. I). Madrid: Joyas Bibliográficas.

Gimaret, D. (1971). *Le Livre de Bilawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne* (Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IVe Section de l'École pratique des Hautes Études, IV. Hautes Études islamiques et orientales d'histoire comparée, 3). Genève/Paris: Droz.

Griffith, S. H. (2001). The life of Theodore of Edessa: History, hagiography, and religious apologetics in Mar Saba Monastery in early Abbasid times. In J. Patrich (Ed.), *The Sabaite heritage in the Orthodox Church from the fifth century to the present* (OLA, 98). Leuven: Peeters.

Gouillard, J. (1947). Supercheries et méprises littéraires: L'œuvre de Saint Théodore d'Édesse. *Revue des études byzantines*, 5, 24.

Grumel, V. (1958). La chronologie (Bibliothèque byzantine; Traité d'études byzantines, I). Paris: Presses universitaires de France. 25.

Ibn Bābawayh. (1984/1985). *Kitāb 'ikmāl ad-dīn wa 'itmām an-ni'mah* ('A. A. al-Ġaffārī, Ed., 1405 AH). Qum.

ინგოროვცა, პ. (1939). “მოთხრობა აბუკურადის მიქაელისთვის საბაწმიდელისა ანუ ‘აბუკურად’,” მნათობი, No. 10-11, 249-254.

Karst, J. (Ed. & Trans.). (1911). *Eusebius: Die Chronik* (GCS 20; Eusebius Werke 5). Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Kazhdan, A. (1988). Where, when and by whom was the Greek Barlaam and Joasaph not written. In G. Wirth (Ed.), *Zu Alexander der Große. Festschrift G. Wirth zum 60. Geburtstag am 9.12.86* (Vol. 2, pp. 1187–1209). Amsterdam: A. M. Hakkert. (Reprinted in Kazhdan, *Authors and Texts in Byzantium* (CS400), Aldershot–Brookfield: Variorum, 1993, ch. IX), esp. 1201-1203.

კეკელიძე, კ. (1918). ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები. ნაწილი I. კიმენი. ტომი I, იანვრის, თებერვლის, მარტის, აპრილის და მაისის თვეთა ტექსტები. თბილისი: საქართველოს რკინიგზის სამმართველოს ტიპო-ლიტოგრაფია.

კეკელიძე, კ. (1960). რომანი ‘აბუკურა’ და მისი ორი რედაქცია ძველ ქართულ მწერობაში. კ. კეკელიძე, *ეტუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, ტ. VI, 18–40). თბილისი. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

- Keseling, P. (1927).** Die Chronik des Eusebius in der syrischen Überlieferung. *Oriens Christianus*, 23.
- Gimaret, D. (Ed.). (1972).** *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth, Nouvelle série, A. Langue arabe et pensée islamique, T. VI). Beyrouth: Dar el-Machreq.
- Lamoreaux, J. (2002).** The biography of Theodore Abū Qurrah revisited. *Dumbarton Oaks Papers*, 56.
- Landes, R. (1988).** Lest the millennium be fulfilled: Apocalyptic expectations and the pattern of Western chronography 100–800 CE. In W. Verbeke, D. Verhelst, & A. Welkenhuysen (Eds.), *The use and abuse of eschatology in the Middle Ages* (Mediaevalia Lovaniensia, Series I / Studia XV). Leuven: Leuven University Press.
- Lourié, B. (2011).** India 'far beyond Egypt': Barlaam and Ioasaph and Nubia in the 6th century. In D. Bumazhnov, E. Grypeou, T. B. Sailors, & A. Toepel (Eds.), *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 187). Leuven: Peeters.
- Lourié, B. (2022).** Josaphat, son of Pythagoras: The short Greek recension and the hagiographical dossier of Sts Barlaam and Joasaph. In M. Deeg, B. Lourié, & A. Piras (Eds.), *The pervading power of a narrative: The story and history of the Barlaam and Josaphat legend*. Leiden: Brill.
- Marquet, Y. (1986).** Ikhwān al-Ṣafā'. In B. Lewis, et al. (Eds.), *The Encyclopaedia of Islam* (New edition, Vol. 3, H–Iram, pp. 1071–1076). Leiden: Brill; London: Luzac & Co.
- მღებრიშვილი, ნ. (2012).** „ძველ ქართულ ნათარგმნ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში მოხსენიებული აბუკურასა და თეოდორე ედესელის ურთიერთმიმართების საკითხისათვის“. *სპეკალი*. <https://doi.org/10.55804/jtsu-1987-8583-15-8>
- Mouhanna, A. (1980).** *Les rites de l'initiation dans l'Église Maronite* (OCA, 212). Rome: PIO.
- Mosshammer, A. A. (1979).** *The chronicle of Eusebius and Greek chronographic tradition*. Lewisburg: Bucknell University Press; London: Associated University Press.
- Möhrling, H. (2021).** Traditions and Expectations in the Medieval Western Christian World. In M. Heiduk, K. Herbers & H. Lehner (Ed.), *Prognostication in the Medieval World: A Handbook* (pp. 269–283). Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110499773-010>
- Netton, I. R. (1991).** Muslim Neoplatonists: An introduction to the thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā') (pbk reprint with corrections of the 1982 hardback ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Niermeyer, J. F. (1976).** *Mediae Latinitatis lexicon minus: Lexique latin médiéval—français/anglais* (C. van de Kieft, Ed.). Leiden: Brill. 861–862, at 861.

- Peeters, P. (1931).** La première traduction latine de Barlaam et Josaphat et son original grec. *Analecta Bollandiana*, 49.
- Peeters, P. (1930).** La Passion de S. Michel le Sabaïte. *Analecta Bollandiana*, 48.
- Pérez, M. I. (1996).** Apuntes sobre la historia del texto bizantino de la Historia edificante de Barlaam y Josafat. *Erytheia*, 17, pp. 159–177.
- Pertusi, A. (1988).** *Fine di Bisanzio e fine del mondo: Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Orient e in Occidente* (posthumous edition, E. Morini, Ed.). Rome: Istituto storico italiano per il Medio Evo.
- Podskalsky, G. (1972).** Byzantinische Reichseschatologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung (Münchener Universitäts-Schriften, Reihe der philosophischen Fakultät, 9). München: W. Fink.
- Pomialovsky, I. V. (1892).** *Žitie iže vo svâtyh" otca našego Ėeodora arhiepiskopa Edesskago. Po dvum" rukopisâm" Moskovskoj Svnodal'noj biblioteki.* [The life of our father among the saints Theodore the Archbishop of Edessa: According to two manuscripts of the Moscow Synodal Library] (Notices of the Historical and Philological Department of the Imperial Saint Petersburg University, Part 29). St Petersburg: Typography of the Imperial Academy of Sciences.
- Sardshweladse, S. & Fähnrich, H. (1999).** *Altgeorgisch-Deutsch Wörterbuch* (Lexicographia orientalis, 5). Hamburg: H. Buske.
- Der Nersessian, S. (1937).** *L'illustration du Roman de Barlaam et Joasaph* (2 vols.). Paris: E. de Boccard.
51. Sminé, R. E. (1993). The miniatures of a Christian Arabic Barlaam and Joasaph: Balamand 147. *Parole de l'Orient*, 18, 171–229.
- Sminé Ġannāġa, R. (1994).** Miniatures of the history of Barlaam and Joasaph in the manuscript of Balamand. In *The Arabic manuscripts in the monasteries of the Orthodox Patriarchate of Antioch in Lebanon* (Vol. 2, The Monastery of the Theotokos Balamand). Beirut: Department of Documents and Studies.
- Törszök, J. (2011).** Kāpālikas. In K. A. Jacobsen (Ed.), *Brill's encyclopedia of Hinduism* (Vol. 3, pp. 355–361). Leiden: Brill.
- Varghese, B. (1989).** *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne* (CSCO, 512; Subsidia, 82). Leuven: Peeters.
- Vasiliev, A. (1942–1943).** The life of St. Theodore of Edessa. *Byzantion*, 16.
- Vershinin, K. V. (2021).** Pervaâ redakciâ slavânskogo perevoda Žitiâ Feodora Ėdesskogo, [The first recension of the Slavonic translation of the life of Theodore of Edessa]. In A. A. Pichkhadze et al.

- (Eds.), Slova, konstrukcii i teksty v istorii russkoj pis'mennosti: Sbornik statej k 70-letiu akademika A. M. Moldovana [Words, constructions, and texts in the history of Russian writing: Collection of articles for the 70th anniversary of Academician A. M. Moldovan]. Sankt-Peterburg: Nestor-Istoriia.
- Volk, R. (2006).** Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd VI/2: Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Text und zehn Appendices (Patristische Texte und Studien, 60). Berlin & New York: W. de Gruyter.
- Volk, R. (2009).** Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. VI/1: Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Einführung (Patristische Texte und Studien, 61). Berlin & New York: W. de Gruyter.
- Wawryk, M. (1968).** *Initiatio monastica in liturgia byzantina: Officiorum schematis monastici magni et parvi necnon rasophoratus exordia et evolution* (OCA, 180). Rome: Pont. Institutum Orientalium Studiorum.
- Witakowski, W. (1999–2000).** The Chronicle of Eusebius: Its type and continuation in Syriac historiography. *ARAM*, 11–12.
- Witakowski, W. (2021).** Syriac eschatology in antiquity. In H. Marlow, K. Pollmann, & H. Van Noorden (Eds.), *Eschatology in antiquity: Forms and functions*. London/New York: Routledge.
- Winkler, G. (1978).** The original meaning of the prebaptismal anointing and its implications. *Worship*, 52(1), 24–45. (Reprinted 1997, in *Studies in early Christian liturgy and its context*, CS 593, Ashgate)