

ლეონიდე ბ. ებრალიძე
აღმოსავლეთის პონტიფიკალური ინსტიტუტი
ლატერანის პონტიფიკალური უნივერსიტეტი

**ჟამისწირვათა შესახებ ექვთიმე ათონელისეული ერთი ცნობის
ავთენტურობის საკითხისათვის**

დღეს ბიზანტიური წესის ეკლესიებში, მათ შორის საქართველოშიც, ძირითადად გამოიყენება ორი ანაფორა, რომლებიც ბასილი დიდისა (330-379) და იოანე ოქროპირის (349-407) სახელით არის ცნობილი. საქართველოში ამ ორი ანაფორის გამოყენება მკვიდრდება XI საუკუნის დასაწყისიდან, მას შემდეგ, რაც ათონური სკოლის თვალსაჩინო წარმომადგენლებმა, ექვთიმე (†1028) და გიორგი (1009-1065) მთაწმინდელებმა დაიწყეს საქართველოში ლიტურგიის რეფორმის განხორციელება და ბიზანტიურ ლიტურგიულ წესზე გადასვლა.¹

ბიზანტიური ლიტურგიის ექსპანსიის პროცესი ლიტურგიულ მეცნიერებაში ბიზანტინიზაციის სახელით არის ცნობილი.² ბიზანტინიზაციამდე საქართველოს ეკლესია იყენებდა იერუსალიმურ ლიტურგიულ წესს, რომელშიც ძირითად ევქარისტიულ ლოცვას წარმოადგენდა მოციქულ იაკობის (†62/69) სახელით ცნობილი ანაფორა. მართალია, არ მოგვეპოვება პირდაპირი მტკიცებულება იმისა, რომ ქართველები VIII-IX საუკუნეებიდან იცნობდნენ იოანე ოქროპირისა და ბასილი დიდის ბიზანტიურ ანაფორებს, მაგრამ, მეორე მხრივ, ენრიკო გაბიძაშვილი სავსებით სამართლიანად შენიშნავს, რომ X საუკუნემ-

* მოხსენება წაკითხულია 2019 წ. 19-20 ივლისს თბილისში, კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში გამართულ საერთაშორისო კონფერენციაზე *Georgian Manuscript 2019*.

1 იხ. Michel Tarchnišvili, "Georgia". In *Enciclopedia Cattolica* VI (Città del Vaticano: 1951), 74.

2 ბიზანტინიზაციის ფენომენის შესახებ მოკლედ იხ. Daniel Galadza, "Liturgical Byzantinization in Jerusalem: Al-Biruni's Melkite Calendar in Context". In *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 7 (2010), 69-71.

დე ორი ბიზანტიური ევქარისტია საქართველოში კონკურენციას ვერ გაუწევდა იაკობის იერუსალიმურ ანაფორას:

ბასილი დიდისა და იოანე ოქროპირის რედაქციის უამისწირვები ქართულმა ეკლესიამ ალბათ VIII-IX სს.-დან გაიცნო, მაგრამ X ს-მდე იგი კონკურენციას ვერ გაუწევდა იაკობის უამისწირვას. მას შემდეგ მათი კვალი ქართულ წყაროებში IX ს. ჩანს (არსენ საფარელი 'განყოფისათუს' ზიარების ღვინის გაზავებაზე, ე.ი. ბასილის უამისწირვიდან მოტანილია მოწმობა), მაგრამ საბოლოოდ დამკვიდრდა გიორგი მთაწმიდელის თარგმანით XI ს-დან.³

ბუნებრივია, მას შემდეგაც, რაც ახლო აღმოსავლეთსა და კავკასიის რეგიონებში დაიწყო ლიტურგიების ბიზანტინიზაციის პროცესი და მასთან ერთად იოანე ოქროპირისა და ბასილი დიდის ლიტურგიების გავრცელება, სახალხო მახსოვრობიდან არ გამქრალა იაკობ მოციქულის სახელთან დაკავშირებული ანაფორა, პირიქით, დროის სვლასთან ერთად, მას დაუკავშირდა ზოგიერთი ლეგენდარული წარმოდგენა, მათ შორის ბიზანტიური წესის საეკლესიო წრეებში გავრცელებული მოსაზრება, თითქოს იოანე ოქროპირის უამისწირვა წარმოადგენს ბასილი დიდის უამისწირვის რევიზიას, ხოლო თავისთავად ბასილი დიდის უამისწირვა წარმოადგენს იაკობისეული ანაფორის შემოკლებულ ვერსიას.

ეს ხალხური წარმოდგენა მოგვიანებით შემტკიცდა XX საუკუნის დასაწყისამდე მეტად პოპულარული, ფერდინანდ პრობსტისეული (1816-1899) ლიტურგიათა დივერსიფიკაციის (დაშლის) თეორიითაც, რომლის თანახმადაც, ადრეული ეკლესიის ყველა ქრისტიანულ თემში უნდა არსებულიყო ერთი, სამოციქულო ლიტურგია, საიდანაც უნდა განვითარებულიყო სხვა ყველა ლიტურგიული ტრადიცია. ანუ, პრობსტის თანახმად, მრავალრიცხოვან ადგილობრივ ეკლესიებში არსებულ ტრადიციათა მრავალფეროვნება ჩამოყალიბდა ერთი, სამოციქულო ლიტურგიის დივერსიფიკაციის საფუძველზე.

დივერსიფიკაციის თეორიას გასული საუკუნის დასაწყისში საბოლოოდ დაუსვა წერტილი ანტონ ბაუმშტარკის (1872-1948) ლიტურგიათა უნიფიკაციის (გაერთიანების) თეორიამ, რომლის თანახმადაც, მოციქულთა ეპოქიდან ყველა ქრისტიანულ თემს გააჩნდა საკუთარი ზეპირი ლიტურგიული ტრადიცია. სხვადასხვა ლიტურგიული წესები კი დროთა განმავლობაში ერთიანდებოდნენ მსხვილი საეკლესიო

3 ენრიკო გაბიძაშვილი, *ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები*, ტ. 5, ლიტურგია, *ჰიმნოგრაფია* (თბილისი: სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამომცემლობა, 2011), 25.

ცენტრების ირგვლივ ექვთიმესტიულ ფორმულათა ჩაწერისა და მათი საბოლოო განსაზღვრის კვალდაკვალ.⁴ ასე აიხსნება რომის იმპერიის უმსხვილესი ქალაქების გარშემო პროვინციათა ლიტურგიების უნიფიკაციის პროცესი და ის ფაქტი, რომ უკვე V საუკუნეში ლიტურგიული ოჯახების რუკა დიდწილად შესაბამისობაშია საეკლესიო იურისდიქციების რუკასთან.⁵

მიუხედავად იმისა, რომ ბაუმშტარკის ფუნდამენტური კვლევიდან, რომელიც მან ბელგიაში, შვეეტონის მონასტერში, ორიენტალისტების საერთაშორისო კონგრესზე წარადგინა, უკვე ასი წელი გავიდა, გარკვეულ, ვიწროკონფესიურ და არააკადემიურ წრეებში კვლავაც აგრძელებს არსებობას ლიტურგიათა დივერსიფიკაციის თეორია,⁶ რაც დღემდე ხელს უწყობს ჟამისწირვების რევიზია-შემოკლების ლეგენდის გავრცელებას: თუ ოდესღაც არსებობდა საერთო სამოციქულო ლიტურგია და ყველა სხვა ტრადიცია განვითარდა ამ ერთი საფუძვლიდან, მაშინ ბასილისა და ოქროპირის ანაფორათა გენეალოგიური კავშირი მოციქულ იაკობის ლიტურგიასთან სავსებით ლოგიკური ხდება.

4 ლიტურგიის კვლევის მეთოდებთან, დივერსიფიკაციისა და უნიფიკაციის თეორიებთან დაკავშირებით იხ. Robert F. Taft, *Il Rito Bizantino, Una breve Storia* (Roma: Lipa, 2012), 30–31.

5 იხ. Ephrem Carr, "Liturgical Families in the East". In *Handbook for Liturgical Studies*, Vol. I, *Introduction to the Liturgy*, ed. Anscar Chupungco, (Collegeville: A Pueblo Book, 1997), 11–12.

6 მაგალითისათვის იხ. თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის პუბლიკაცია: ლონგინოზ სუარიშვილი, „ექვთიმესტიული ცთომილებანი ლათინთა და სომეხთა ეკლესიებში“, *თბილისის სასულიერო აკადემიის საღვთისმეტყველო-სამეცნიერო შრომები* 7 (2017), 485–497; ავტორი საუბრობს მოციქულთა დროს არსებულ ერთიან წესზე, რომელსაც, მისი აზრით, გვიან უნდა შეეძინა განსხვავებული ფორმები და მიმართულებები. იგივე სურათს ვხვდებით ბათუმის სასულიერო სემინარიის პედაგოგის მიერ შედგენილ სასწავლო კურსის კონსპექტში, სადაც ავტორი გაუგებარ და გაუმართავ მთლიან თავს უძღვნის ლიტურგიების შემოკლების თეზისს. იხ. გიორგი შაინიძე, *ლიტურგიკის კონსპექტი. კონსპექტი შედგენილია სასულიერო სემინარიის სტუდენტებისათვის წმიდა იოანე ღვთისმეტყველის სახელობის ბათუმის სასულიერო სემინარიის ლიტურგიკის პედაგოგის დეკანოზ გიორგი შაინიძის მიერ* (ბათუმი: 2011), 48–57, <http://batumiseminari.ge/pdf/dekanozi.pdf> (01.10.2019). ამ მხრივ გამონაკლისს არც ქუთაისის სასულიერო სასწავლებელი წარმოადგენს, მაგ. დასახელებული სასწავლებლის ლიტურგიის პედაგოგი რამდენიმე წლის წინ გამოქვეყნებულ სტატიაში, მართალია, პირდაპირ არ ახსენებს „შემოკლების“ თეორიას, მაგრამ მიიჩნევს, რომ საქართველოში მოციქულ იაკობისა და მოციქულ პეტრეს ლიტურგიები პირველი საუკუნეებიდანვე აღესრულებოდა, რაც იმას ნიშნავს, რომ ავტორი იზიარებს ერთიანი სამოციქულო ლიტურგიის არსებობას ადრეულ ეკლესიაში. იხ. ირაკლი ლორთქიფანიძე, „წმინდა იაკობ მოციქულის ჟამისწირვის ისტორიიდან“, *გელათის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის შრომები* 1 (2015), 69–73.

ეს შეხედულება იმდენად გავრცელებულია ქართულ საეკლესიო საზოგადოებაში, რომ მისი გავლენის ქვეშ ისეთი შესანიშნავი ინტელექტუალიც კი მოექცა, როგორც ნეტარხსენებული მიტროპოლიტი გაიოზ კერატიშვილი (1945-2016) იყო. იგი, „საქართველოს ეკლესიის კალენდარში“, იაკობის ჟამისწირვის პირველი მხედრული რეპრინტის შესავალში წერდა:

ერთი რამ ცხადია, რომ [იაკობის] ჟამის წირვაში მოციქულებრივი, ერთავტორებრივი საწყისი ანუ საფუძველი ამ ლიტურგიის პირველი და არსებითი შემადგენელი ნაწილია. [...] ცნობილია, რომ იაკობის ჟამისწირვა ჯერ ვასილი დიდმა განტვირთა გრძელი საიდუმლო ლოცვებისაგან, და მოგვცა ლიტურგიის ცალკე, დამოუკიდებელი წესი, რომელსაც ვასილი დიდის წირვა ეწოდება, ხოლო შემდგომ, V საუკუნეში, ამ უკანასკნელის საიდუმლო ლოცვები განთქმულმა საეკლესიო იერარქმა და ორატორმა იოანე ოქროპირმა შეამოკლა, რომელმაც წირვას შეუნარჩუნა რა თავდაპირველი მოციქულთა დროინდელი რიგი, მას ღრმად რელიგიური და ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიური იერი მიანიჭა.⁷

როგორც ითქვა, დივერსიფიკაციის თეორია იაკობის, ბასილისა და ოქროპირის ლიტურგიების რევიზია-შემოკლების იდეის მხოლოდ ერთი, უახლესი კომპონენტია და წარმოადგენს უკვე არსებული ლეგენდის ერთგვარ „სამეცნიერო“ ინტერპრეტაციის მცდელობას. ეს ლეგენდა კი, ლიტურგიის აკადემიური შესწავლის ტრადიციაზე გაცილებით ძველია, რადგან მოციქულისათვის მიწერილი ექვარისტიული ლიტურგიების რევიზია-შემოკლების მოსაზრებები ჩნდება განვითარებული შუასაუკუნეებიდან, გვიან ჩამოყალიბებული ლიტურგიების სამოციქულო ფესვების ძიების კვალდაკვალ.

საკუთარი ლიტურგიული წესებისა და ფორმების სამოციქულო ფესვების ეს ძიება, უპირველეს ყოვლისა, გამოწვეული იყო სხვადასხვა ტრადიციას შორის არსებული დოქტრინული და ლიტურგიული დავებით: იმისათვის, რომ მოწინააღმდეგე განეიარაღებინათ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა დაემტკიცებინათ საკუთარი ლიტურგიული წესებისა და ფორმების სამოციქულო წარმომავლობა. ასეთი ლიტურგიული დაპირისპირებები კი ბიზანტიის იმპერიის გარშემო ინტენსიური იყო⁸ და ქმნიდა ჩვენთვის საინტერესო ლეგენდის დაბადების კონტექსტს.

7 გაიოზ კერატიშვილი, რედ. „იაკობის ჟამისწირვა“, *საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1977* (თბილისი: 1977), 201–202.

8 იხ. Yury P. Avvakumov, „Sacramental Ritual in Middle and Later Byzantine Theology: Ninth-Fifteenth Centuries“. In *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, eds. Hans Boersma, Matthew Levering (Oxford: Oxford University Press, 2015), 257–261. შტრ. John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York: Fordham University Press, 1983), 94–97.

ცნობილი ლიტურგისტი, სტეფანო პარენტი⁹ ჩამოთვლის ბიზანტიურ საეკლესიო ლიტურგურაში არსებული იმ პასაჟების მთელ რიგს, რომლებიც ცდილობენ სამოციქულო მიწერილობის ლიტურგიის, კერძოდ კი, იაკობისეულის, რევიზიისა და შემოკლების თეორიის შემტკიცებას, მაგალითად მოვიხმობთ რამდენიმე შედარებით ცნობილ წყაროს:

1. სამოციქულო ლიტურგიის რევიზია-შემოკლების ლეგენდა გვხვდება პროკლე კონსტანტინოპოლელისათვის (†446) მიწერილ *De traditione divinae missae*-ში, რომელიც რეალურად კონსტანტინე პალეოკაპას (†1559) კომპილაციას წარმოადგენს.
2. ლეგენდას იცნობს მარკოზ ეგვენიკოსი (1392-1444), თავის *Libellus de consecratione eucharistica*-ში (1439). ასევე კარდინალი ბესარიონიც (1403-1472), რომელიც იგივე ლეგენდას ეგვენიკოსის წინააღმდეგ იყენებს, ეპიკლეზისის (ევექარისტიისას სული წმინდის მოხმობა) შესახებ დავაში.
3. ეგვენიკოსის ცნობას იმეორებს კონსტანტინოპოლის პატრიარქ იოანე IV მმარხველისათვის (†595) მიწერილი ლიტურგიის კომენტარი, რომელმაც მოაღწია 1454 წელს, გიორგოს ალაპიტოსის მიერ გადაწერილი ერთადერთი კრეტული ხელნაწერით და რომელიც რეალურად არის გერმანე კონსტანტინოპოლელის (†740) *Historia ecclesiastica*-ს გვიანდელი ინტრეპოლაცია.
4. უფრო ადრე ლეგენდას იცნობს ქალკედონიის მიტროპოლიტი იოანე კასტამონიტესი (1155-1204).

ასეთი ცნობების რიგში, როგორც ერთ-ერთი უადრესი, ხშირად გაჰყავთ ექვთიმე ათონელის წერილის ერთი რედაქცია, რომელსაც თბილისში, ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული XVII საუკუნის ხელნაწერი A 450 შეიცავს და ხშირად „კითხვა-მიგების“ სახელით მოიხსენიება. დასახელებული წყარო პირველად 1882 წელს გამოაქვეყნა მიხეილ საბინინმა (1845-1900).¹⁰ მიუხედავად საბინინისეული ადრეული პუბლიკაციისა, მის პოპულარობას უდავოდ კორნელი კეკელიძემ (1879-1962) დაუდო სათავე, გამოაქვეყნა რა მისი რუსული

9 მადლობელი ვარ პროფესორ პარენტისა, რომელმაც დიდსულოვნად მომცა ნება, გამომეყენებინა მასალები ანაფორათა ისტორიის შესწავლის შესახებ მისი ახალი წიგნიდან Stefano Parenti, *Lanafora di Crisostomo. Testo e contesti*, რომელიც ქვეყნდება Jerusalem Theologisches Forum (Münster) სერიით და ჯერ კიდევ არ გამოსულა საგამომცემლო სახლიდან.

10 გობრონ მ. საბინინი, *საქართველოს სამოთხე* (პეტერბურგი: 1882), 432-436.

თარგმანი¹¹ 1908 წელს, მოგვიანებით კი „ძველი ქართული არქიერატის კონსტიტუციის“ შესავალშიც გამოიყენა.¹² სავარაუდოდ, სწორედ კორნელი კეკელიძის წყალობით, დასახელებული რედაქცია მალევე გახდა ცნობილი დასავლეთის სამეცნიერო წრეებისთვისაც, უკვე 1930 წლისათვის მას იცნობს იეზუიტი მეცნიერი ჰანსენსი,¹³ 1936 წელს კი დოკუმენტის გერმანული თარგმანი გამოქვეყნდა გრიგოლ ფერაძის მიერ (1899-1942).¹⁴ ამდენად, „კითხვა-მიგება“ იმდენად პოპულარულ ცნობად იქცა, რომ მას თანამედროვე ქართველი ავტორიტეტული მკვლევრებიც კი ხშირად უაპელაციოდ იღებენ, როგორც ავთენტურ ისტორიულ-ლიტურგიულ წყაროს.¹⁵

მიუხედავად მისი მალალი ცნობადობისა და პოპულარობისა, „კითხვა-მიგება“ ექვთიმეს წერილის მხოლოდ ერთ-ერთი რედაქციაა და არა ერთადერთი. საბინინის პუბლიკაციიდან რამდენიმე წელში, 1897 წელს, თედო ჟორდანიამ (1844-1916) გამოაქვეყნა ექვთიმე ათონელის წერილის სხვა, უფრო ძველი რედაქცია, რომელსაც ნამდვილად წერილის ფორმა აქვს და არა კითხვა-მიგებისა, მაგრამ, სამწუხაროდ, ყურადღების მიღმა დარჩა და ვერ ჰპოვა ფართო ინტერესი სამეცნიერო წრეებში.¹⁶ გარდა დასახელებული ორი რედაქციისა, რომლებიც საბოლოოდ გამოიცა „ქართული სამართლის ძეგლებში“,¹⁷ არსებობს მესამე, ჯერ კიდევ გამოუქვეყნებელი რედაქციაც. მაშასადამე, სახეზე

11 Корнелий Кекелидзе, *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение* (Тифлис: 1908), 152-154.

12 Корнелий Кекелидзе, *Древнегрузинский архиепиратикон* (Тифлис: 1912), VI-VII.

13 Ioannes Michael Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, T. 3 (Roma: 1930), 590.

14 Gregor Peradse, „Ein Dokument aus der mittelalterlichen Liturgiegeschichte Georgien“. In *Kyrios* 1(1936), 74-79. საინტერესოა, რომ ექვთიმესეული დასახელებული წყარო ჩვენს დროშიც აგრძელებს ახალ რედაქციებად გარდასახვას. ფერაძის თხზულებათა კრებულის გამოცემისას პოლონურიდან ქართულად უთარგმნიათ გრიგოლ ფერაძის მიერ ძველი ქართულიდან, უურნ. *Kyrios*-ისთვის გერმანულად, მოგვიანებით კი პოლონურად გადათარგმნილი „კითხვა-მიგება“. იხ. გრიგოლ ფერაძე, „შუა საუკუნეების ქართული ლიტურგიკული დოკუმენტი“ (ქართ. თარგმ. ამბროსი გრიშკაშვილი), *წმ. გრიგოლ ფერაძე, თხზულებათა კრებული*, ტ. 2., რედ. დავით ყოლბაია. ვარშავა: ვარშავის უნივერსიტეტი, 2014), 33-41.

15 მაგალითისათვის იხ. ნინო ქაჯაია, *ბასილი კესარიელის თხზულებათა ძველი ქართული თარგმანები* (თბილისი: მეცნიერება, 1992), 115. ასევე იხ. გაბიძაშვილი, 23-24.

16 თედო ჟორდანი, *ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა*, ტ. 2 (თბილისი: 1897), 83-87.

17 ისიდორე დოლიძე, *ქართული სამართლის ძეგლები*, ტ. 3, საეკლესიო საკანონმდებლო ძეგლები (XI-XIX სს.) (თბილისი: მეცნიერება, 1970), 5-18.

გვაქვს ექვთიმეს წერილის სამი რედაქცია, რომლებიც ხელნაწერთა ქრონოლოგიის მიხედვით ასე ლაგდება:

1. A = Ath 79 ივირონის ბიბლიოთეკის ხელნაწერი, რომელსაც ა. ცაგარელი¹⁸ და რ. ბლეიკი¹⁹ უშუალოდ ექვთიმეს ავტოგრაფად მიიჩნევდნენ, თუმცა ხელნაწერში რამდენიმე ხელი ფიქსირდება და როგორც მანანა დოლაქიძე შენიშნავს, რვეულებრივი სათვალავი ხელნაწერს ორ ძირითად ნაწილად ყოფს, ამასთანავე 97r-v-ზე მოთავსებულ ექვთიმეს ანდერძს ერთვის გადამწერის ანდერძი, რაც იმას ნიშნავს, რომ მისმა დათარიღებამ X საუკუნის ბოლოდან XI საუკუნის პირველ ნახევარში უნდა გადმონაცვლოს.²⁰ ჩვენთვის საინტერესო ექვთიმესეული წყარო მოთავსებულია 128v-131r, ტექსტი, რომელიც ჯერ კიდევ გამოუცემელია, წარმოადგენს წერილს (შეკითხვების გარეშე), ადრესატი კი არის ვინმე ხუცესი თეოდორე მრეკალი: „წიგნი რ(ომელი) მამამ(ა)ნ ეფთვმე მიუწერა მთაწმიდით თე(ოდორე)ს ხუცესსა მრეკალსა პასუხად. კირიელეისონ“ (128v).²¹
2. B = A 737 საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული XIII საუკუნის კოდექსი, რომლის 293r-306v შეიცავს ჩვენთვის საინტერესო ექვთიმესეულ წერილს (შეკითხვების გარეშე), რომლის ადრესატი არის დიდი ბერი გიორგი: „წიგნი რომელი მოწერა დიდმან ეფთვმე დიდსა ბერსა გიორგის“.²²
3. C = A 450 საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრში დაცული კოდექსი,²³ 565r-572v შეიცავს ექვთიმესეულ წერილს, რომელიც დიალოგური ფორმისაა (კითხვა-მიგება). ადრესატია ვინმე მღვდელი თეოდორე საბაწმინდელი: „თქმული წმიდისად მამისა ჩუშნისა ეფთვმე მთაწმიდელისა, რომელი იყო ნათესავით ქართველი, რომელმან იგი მრავალნი წიგნნი თარგმნა ს(ა)ლ(მრ) თონი ბერძულისაგან ენისა ქართველთა ენასა, რამეთუ გამოიტ-

18 იხ. Александр Цагарели, *Сведения о памятниках грузинской письменности*, вып. I (Санкт-Петербург: 1886), 92.

19 იხ. Robert P. Blake, “Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laura d’Iviron au mont Athos”. In *Revue de Lorient Chrétien* IX (XXIX) 1933-1934, n. 1 et 2, 114-160.

20 იხ. მანანა დოლაქიძე, „ათონური N.79 ხელნაწერის შედგენილობის შესახებ“, *მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი* 12 (1986), 3-20.

21 ხელნაწერის აღწერილობისთვის იხ. ელენე მეტრეველი რედ. *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ათონური კოლექცია*, ტ. I (თბილისი: მეცნიერება, 1986), 115. ასევე იხ. დოლაქიძე, 14-18.

22 ტექსტისათვის იხ. დოლიძე, 5-11.

23 ხელნაწერის აღწერილობისათვის იხ. ელენე მეტრეველი, რედ. *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა*, ტ. II₁ (თბილისი: მეცნიერება, 1986), 143.

*ყოდა იგი ენათა მადლითა სულისა წმიდისათა და ესე მცირედი კითხვა-მიგებაჲ მოსცა თეოდორეს ხუცესსა საბაჲწმიდელსა, რომელი იგიცა იყო ქართველი მღვდელი კეთილი.*²⁴

იგივე რედაქცია შემონახულია ამავე ცენტრში დაცულ A 381 ხელნაწერში (266v-269r),²⁵ რომელიც XIX საუკუნეშია გადაწერილი და რომელიც უნდა იყოს საბინინისეული გამოცემისათვის დედანი: „ესე კითხვა-მიგება წმიდისა მამისა ევთიმე ქართუჭლისაგან ნათქუამი, რუსეთში ენაბა იერომონახს ტარასი აღექსიევს ერთს ძველ კელნაწერს კურთხევანში, რომელიც ყოფილიყო რუისის ღთაების ეკლესიისა ავალიშვილის მროვლისაგან დაგდებული და მეფეს არჩილს გადაჰყოლოდა რუსეთს და იქილამ გადმოეწერა.“²⁶

როგორც ვხედავთ, სახეზე გვაქვს ერთი წყაროს სამი რედაქცია, სამი სხვადასხვა ადრესატით, რომელთა ვინაობის დადგენაც არსებულ წყაროებზე დაყრდნობით შეუძლებელია: ხუცესი თეოდორე მრეკალი, დიდი ბერი გიორგი და თეოდორე საბაწმიდელი ხუცესი. სამივე დასახელებული რედაქცია გარკვეული ვარიაციებით შეიცავს აკრძალული წიგნების ინდექსს,²⁷ მუხლმოდრეკის, საზოგადო და კერძო მარხვის წესებს, მოძღვრისა და შეგირდის ურთიერთობის ნორმებს, სხვადასხვა ლიტურგიულ მითითებას და სხვ. სამივე რედაქციის ტექსტების დეტალური შედარება და ანალიზი ჯერ კიდევ მომავალი კვლევის თემაა.

ჩვენთვის საინტერესო ცნობას ევქარისტული ლიტურგიების შესახებ ვხდებით მხოლოდ A და C რედაქციებში. როგორც ი. დოლიძე შენიშნავს, B რედაქცია ნაკლულია და წყდება ხელნაწერის 306-ე გვერდზე, მომდევნო გვერდიდან კი იწყება სხვა, განსხვავებული ხელით ნაწერი ტექსტი, ჩანს, ხელნაწერს მთლიანი რვეული აკლია.²⁸ მიუხედავად ამ ნაკლისა, აუხსნელი რჩება B რედაქციაში ევქარისტული ლიტურგიის შესახებ ცნობის გამოტოვება, რადგან B-ში წერილის ბოლო ნაწილია დაკარგული, სამივე რედაქციის სტრუქტურული კომპარაცია კი საშუალებას არ გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ ცნობა

24 ტექსტისათვის იხ. დოლიძე, 12–18.

25 ელენე მეტრეველი, რედ. *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა*, ტ. 14 (თბილისი: მეცნიერება, 1985), 115.

26 იხ. საბინინი, 432–436.

27 ექვთიმეს წერილში აკრძალული წიგნების ნუსხასთან დაკავშირებით პირველადი კვლევისათვის იხ. ედიშერ ჭელიძე, „აპოკრიფულ წიგნთა ევთიმე ათონელისეული ინდექსი“, *საღვთისმეტყველო კრებული* 1(1991), 214–229.

28 დოლიძე, 11.

ევექარისტიული ლიტურგიების შესახებ ამ ბოლო ნაწილთან ერთად შეიძლება დაკარგულიყო, რადგან თუ ასეთი ცნობა არსებობდა ამ რედაქციაში, ის უნდა მოთავსებულიყო დაახლოებით იმ ლოკაციაზე, რომელზეც ორ დანარჩენ რედაქციაში ვხვდებით მას, მით უმეტეს, რომ თემები, რომლებიც წინ უძღვიან და მოსდევენ ამ ცნობას, სამივე რედაქციისათვის საერთოა:

	A და C	B
1	საუფლო დღესასწაულთა და მარხვისათვის	+
2	ჟამის-წირვისათვის	-
3	ძილსა შინა ოცნებისათვის	+

A და C რედაქციები კი შემდეგ ცნობებს გვაწვდიან ევექარისტიული ლიტურგიების შესახებ:

A (129v-130r): *ხ(ოლო) წ(მიდ)ისა ი(ა)კ(ო)ბის ჟამის-წირვად იყო ჰ(ირვე)ლ და სიმოკლისათა ე(რმა)ნ ბასილისი და ოქროპირისა ირ-ჩიეს.*

დიდთა მარხვათა შ(ა)ბ(ა)თ-კ(ვ)რ(ია)კეთა იწირვის ჟ(ამ)ი და ხარე-ბად და დიდსა ხუთშაბათსა, სხ(უა)თა დღეთა გ(ა)ნაახლებენ, ჟ(ამ) ის წირვასა არა აღასრულებენ.

C: *კითხვად: დიდთა მარხვათა ვითარ ჯერ-არს ჟამის-წირვად?*

მიგებად: კათოლიკეთა მარხვათა შაბათ-კვირიაკეთა აღესრულების ჟამის-წირვად; და დიდსა ხუთშაბათსა და ხარებად და სხუათა დღეთა განახლებად ჯერ არს, ხოლო ჟამის-წირვა არა აღესრულების.

კითხვად: რად არს იაკობის ჟამის-წირვად, ჭეშმარიტი არს ანუ არა?

მიგებად: წმიდისა იაკობის ჟამის-წირვად უეჭველად ჭეშმარიტი არს და პირველად იგი იყო ეკლესიათა შინა საბერძნეთისათა. ხოლო ოდეს წმიდამან ბასილი და ნეტარმან იოანე ოქროპირმან ჟამის-წირვანი გამოთქუნეს, სიმოკლისათვს ერმან იგინი [აღირჩია] და წმიდისა იაკობისი მივიწყდა და აწ ყოველნი ოქროპირისსა [ს]წირვენ [და] დიდთა მარხვათა შინა ბასილისსა. და ოდესცა ვის უნდეს, ყოვლადვე კეთილ არს იაკობისაცა, პეტრესიცა, ბასილისა, ოქროპირისა[ცა].²⁹

პირველივე სხვაობა, რომელიც თვალში გვხვდება ამ ორი წყაროს შედარებისას, არის მათი ფორმა, რომელზეც ზემოთვე მივანიშნეთ. A (ზოგადად B-ც) წარმოადგენს მცირე პარაგრაფებისაგან შედგენილ წერილს, C კი – კითხვა-მიგებას. ტექსტების შედარება ნათლად აჩვენებს, რომ C დიალოგური რედაქცია ეფუძნება წინა-

29 დოლიძე, 14–15.

რე ეპისტოლარულ რედაქციებს. ზოგადად, ცნობილია, რომ შუა საუკუნეებში კითხვა-მიგების ჟანრის ნაწარმოებს ხშირად საფუძვლად ედო ეპისტოლარული ჟანრის ნაწარმოები, რაც კონკრეტული ტექსტის ლიტერატურულ გადამუშავებასაც გულისხმობდა, შესაბამისად, იძლეოდა წყაროს მნიშვნელოვანი ინტერპოლაციის საშუალებას³⁰ (როგორც ვნახავთ, ამ მხრივ გამონაკლისს არც ჩვენი ინტერესის საგანი წარმოადგენს).

მომდევნო სხვაობა, რომელიც შეიმჩნევა, არის A-ში და C-ში ადგილების ცვლილება ორ თემას შორის: პირველ შემთხვევაში დიდ მარხვაში წირვის შეზღუდვის თემა მოსდევს ევქარისტიული ლიტურგიების შესახებ ცნობას, როგორც ერთი თემის ლოგიკური გაგრძელება: ადრე გამოიყენებოდა იაკობის ჟამისწირვა, ამჟამად ბასილისა და ოქროპირის, ამასთანავე დიდ მარხვაში არ ტარდება ჟამისწირვა, თვინიერ შაბათ-კვირისა, ხარებისა და დიდი ხუთშაბათისა, დიდი მარხვის სხვა დღეებში აღესრულება პირველშეწირული ძღვენის განახლების ლიტურგია. მეორე შემთხვევაში კი მარხვის თემა წინ უძღვის ჟამისწირვების თემას და ცალკეა გამოყოფილი, რაც იმას ნიშნავს, რომ ამ დიალოგური ტექსტის გადამუშავების ეპოქაში ევქარისტიული ლიტურგიების წარმომავლობა საკმაოდ გამიჯნულია დიდი მარხვის არალიტურგიული დღეების თემისაგან. გარდა ამისა, C გვთავაზობს დამატებით ინტერპოლაციას, აზუსტებს რა, რომ ჩვეულებრივ აღესრულება ოქროპირის, დიდ მარხვაში კი ბასილი დიდის ლიტურგია.

როგორც ცნობილია, XI საუკუნემდე ბასილი დიდის ლიტურგია იყო ძირითადი (ორდინარული), საკვირაო ფორმულარი. მისი შეზღუდული გამოყენება უეჭველად XI საუკუნის შემდგომი მოვლენაა ლიტურგიის ისტორიაში, როდესაც იოანე ოქროპირის ევქარისტიულმა ფორმულამ განდევნა ყოველკვირეული ხმარებიდან ბასილისეული,³¹ რომელიც მხოლოდ მკვეთრ ლიტურგიულ პერიოდებს შემორჩა, მაგ. როგორც არის დიდი მარხვა. ცვლილება აისახა უშუალოდ კოდექს-

30 იხ. Claudio Zamagni, "Is the Question-and-Answer Literary Genre in Early Christian Literature a Homogeneous Group?" In *La littérature des questions et réponses dans l'Antiquité profane et chrétienne: de l'enseignement à l'exégèse*, ed. Marie-Pierre Bussières (Turnhout: Brepols, 2013), 263–265.

31 ბასილი დიდის ფორმულარის ოქროპირისეულით ჩანაცვლების ისტორიისათვის იხ. Stefano Parenti, "La 'vittoria' nella Chiesa di Costantinopoli della liturgia di Crisostomo sulla liturgia di Basilio". In Stefano Parenti, *A oriente e occidente di Costantinopoli. Temi e problemi liturgici di ieri e oggi* (Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 2010), 27–47.

სების შედგენილობაზეც, თუ მანამდე ლიტურგიულ კოდექსებში ბასილის ფორმულარი წინ უძღოდა ოქროპირისას, ამ ცვლილების შემდეგ გადამწერებმა წინ ოქროპირის ფორმულარი დააყენეს და მას მოადევნეს ბასილისა. ქართულ ლიტურგიულ ხელნაწერებში XII საუკუნეშიც კი ვხვდებით ისეთ კოდექსს (*Sin. Geo. O. 89*), სადაც ბასილის ჟამისწირვა, როგორც ძირითადი და ორდინალური წინ უძღვის ოქროპირისას.³² ამდენად, საეჭვოა, ექვთიმე ათონელს უკვე X-XI საუკუნეების მიჯნაზე ესაუბრა ბასილი დიდის ლიტურგიის დიდმარხვაში აღსრულების ჩვეულებაზე. მეტიც, თუ გვიანდელი C რედაქცია ახსენებს ჯერ ოქროპირის, შემდეგ კი ბასილის ლიტურგიებს (*ოქროპირისსა სწირვენ და დიდთა მარხვათა შინა ბასილისსა*), უძველესი A რედაქცია ერთგულად მისდევს XI საუკუნემდე არსებულ წყობას, ჯერ ახსენებს ბასილის, შემდეგ კი ოქროპირს (*ერმან ბასილისი და ოქროპირისაჲ ირჩიეს*).

როგორც C რედაქციის გვიანდელი, XIX საუკუნის (A381) ვერსიიდან ჩანს, დიდმარხვის დღეებში ბასილი დიდის ლიტურგიის ჩატარების თემა კიდევ ერთხელ გამხდარა დამატებითი ინტერპოლაციის საგანი:

*კვრიაკეთა შინა თვნიერ ბზობისა და მას დღესა ოქროპირით შეიწირვის, ეგრეთვე დიდ ხუთშაბათსა, დიდ შაბათსა, შობის წინა დღეს წირვის ვასილით შეწირვა, და უკეთუ ქრისტეს შობა და ნათლის-ლება დაემთხვევა კვირას ანუ ორშაბათს, მაშინაც ჯერ არს ვასილით შეწირვა და წინა დღეს იქმნება ოქროპირით შეწირვა.*³³

იმისთვის, რომ წარმოვიდგინოთ ტექსტში ინტერპოლაციის ხანდაზმულობა, საკმარისია გავიხსენოთ, რომ ბიზანტიური წესის ლიტურგიაში ბასილის ფორმულარის გამოყენებისათვის გათვლილმა დღეებმა, რომლებსაც ჩვენი წყარო ჩამოთვლის, საბოლოო სახე XIV-XV საუკუნიდან მიიღო.³⁴ ამ ცნობასთან დაკავშირებით, თავად კორნელი კეკელიძე აღნიშნავდა, რომ ის უეჭველად გვიანი ჩანართია,³⁵ მაგრამ წყაროს დანარჩენ ნაწილთან მიმართებით არ გამოთქვამდა შესაძლო ინტერპოლაციის ეჭვს.

C-სთან დაკავშირებით, გასული საუკუნის 30-იან წლებში, არამ-

32 აღწერილობისათვის იხ. ქაჯაია, 112–113. ასევე იხ. ელენე მეტრეველი, რედ. *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, სინური კოლექცია*, ტ. III (თბილისი: მეცნიერება, 1987), 201–202.

33 Кекелидзе, *Древнегрузинский архиератикон*, VII.

34 იხ. Parenti, “La ‘vittoria’”, 34–41.

35 Кекелидзе, *Древнегрузинский архиератикон*, VI.

ყარ პოზიციას ამჟღავნებს გრიგოლ ფერაძეც, რომელსაც, როგორც ჩანს, აბნევდა დოკუმენტში ძველი და ახალი შრეების შერეულობა, რის გამოც ორაზროვნად წერდა, რომ: „*შეუძლებელია დამაჯერებლად ვამტკიცოთ, თუ როდის შეიქმნა ეს დოკუმენტი. უფრო სავარაუდოა, რომ ის XI საუკუნის პირველ ნახევარს ეკუთვნოდეს*“.³⁶

კიდევ ერთ ელემენტს, რომელიც არის ნიშანი ინტერპოლაციისა, წარმოადგენს C-ში პეტრეს ჟამისწირვის მოხსენება. ქართულ წყაროებში პეტრეს ჟამისწირვის სახელით ცნობილია რომაული კანონის ბერძნულიდან შესრულებული თარგმანი, საგულისხმო ბიზანტიური ლიტურგიული ჩანარებით, რომელიც „*ერთი რედაქციის ორი ხელნაწერით არის შემორჩენილი, ერთი - ვატიკანის ბიბლიოთეკის XIII-XIV სს. ხელნაწერით,*³⁷ *ხოლო მეორე რუსულად გამოსცა კ. კეკელიძემ*³⁸ *XVIII ს. A 81 ხელნაწერის მიხედვით*“.³⁹ არსებობს სავსებით დაუსაბუთებელი ვარაუდი, რომ პეტრეს ჟამისწირვა იაკობის ჟამისწირვასთან ერთად უნდა თარგმნილიყო ქართულად,⁴⁰ სხვა ვარაუდით ამ ტექსტის თარგმნა უნდა უკავშირდებოდეს XI საუკუნეში ათონის მთაზე ივირონის მონასტერსა და ბენედიქტელთა მონასტერს შორის არსებულ კავშირებს.⁴¹ თუმცა ფაქტია, რომ პეტრეს ჟამისწირვის ბერძნული თარგმანების ხელნაწერები მხოლოდ XI საუკუნიდან გვხვდება ძირითადად იტალო-ბიზანტიურ მონასტრებში, რაც იმას ნიშნავს, რომ XI საუკუნემდე ბიზანტიურ საეკლესიო პრაქტიკაში არ იყო ფართოდ გავრცელებული ეს ჟამისწირვა. შესაბამისად, რთულია ვამტკიცოთ, რომ ქართული ვერსია XI საუკუნისა ან უფრო ძველია.

მეორე ფაქტი, რომელიც უნდა გავითვალისწინოთ, არის ის, რომ ორიდან უადრესი ქართული ნუსხა საუკეთესო შემთხვევაში XIII საუკუნისაა, ნუსხების ნაკლებობა და ქართულ წყაროებში ამ ჟამისწირვის შესახებ ინფორმაციული ვაკუუმი კი გვაფიქრებინებს, რომ ბერძნულიდან შესრულებული ქართული თარგმანი ან წმინდად ინტელექტუალური დანიშნულებისა უნდა ყოფილიყო, ან გათვლილი ძალიან

36 ფერაძე, 33.

37 ტექსტისათვის იხ. Michel Tarchnishvili, *Liturgiae ibericae antiquiores*, CSCO 122-123 (Lovanii: 1950), 84-92.

38 Кекелидзе, *Литургические грузинские памятники*, 201-206.

39 გაბიაშვილი, 24.

40 იხ. გაბიაშვილი, 24.

41 ზოგიერთი დაკვირვებისათვის იხ. James R. Campbell, *A Brief Introduction to the Liturgy of St. Peter* (Woodstock: 1999), 2-9, 63-66.

ვიწრო სამონასტრო საზოგადოებაზე.⁴² ყოველივე ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, შეუძლებელია, რომ უკვე XI საუკუნის დასაწყისისათვის ქართველ ავტორს პეტრეს ლიტურგიის პრობლემატიკაზე ესაუბრა, მით უმეტეს არა უშუალოდ ათონის მთის კონტექსტში, არამედ საქართველოსადმი მიმართულ წერილში.

კიდევ ერთი გაუგებრობა, რომელსაც C ბადებს, არის ის, თუ რატომ დასჭირდა ექვთიმე ათონელს იაკობის ლიტურგიის „ჭეშმარიტების“ მტკიცება, მაშინ, როდესაც ქვეყანაში ბიზანტინიზაციის პროცესი ჯერ დასრულებული არ იყო და იაკობის ჟამისწირვა კიდევ იმარებოდა, მაგ. საქართველოში გადაწერილი იაკობის ჟამისწირვის ერთ-ერთი ბოლო ნუსხა X-XI საუკუნეებისა,⁴³ და თანაც გადაწერილია არა რომელიმე პროვინციული მონასტრის ბიბლიოთეკისათვის, არამედ ქართლის კათალიკოსის ბრძანებით მაწყვერელი ეპისკოპოსის სახმარად (!), რაც იმას ნიშნავს, რომ X-XI საუკუნეებში საქართველოს ეკლესიის მაღალი წრეები ჯერ კიდევ აქტიურად იყენებდნენ იაკობისეულ ფორმულარს. ნიშანდობლივია, რომ სწორედ ამავ ეპოქიდან იწყებენ ქართველები ბასილი დიდისა და ოქროპირის ლიტურგიების თარგმნასაც, ანუ აქტიურ ფაზაში შედის ლიტურგიის ბიზანტინიზაციის პროცესი, რომელიც ნელ-ნელა მიმდინარეობდა,⁴⁴ რაც გაუგებარს ხდის X-XI საუკუნეების მიჯნაზე ქართველთათვის იაკობის ლიტურგიის ავთენტურობის მტკიცების საჭიროებას, მაშინ, როდესაც ლოგიკურად პირიქით, ექვთიმე ათონელს, როგორც ბიზანტინიზაციის ერთ-ერთ პროტაგონისტს, უნდა ემტკიცებინა ბასილისა და ოქროპირის ლიტურგიების ავთენტურობა, რადგან სწორედ ეს ორი იყო ქართველთათვის ახალი და ანაცვლებდა აქამდე არსებულს.

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, C რედაქცია სრულიად ინტერპოლირებულად წარმოგვიდგება, რაც იმას ნიშნავს, რომ უნდა მოხდეს მისი, როგორც ისტორიული წყაროს გადაფასება მკვლევართა შორის. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ C-ში სამი ექვთიმისეული ლიტურგია (იაკობის, ბასილის და ოქროპირის) წარმოდგე-

42 იხ. Campbell, 64.

43 იხ. Кекелидзе, *Древнегрузинский архиепратикон*, 1–75.

44 იხ. Stig Simeon Frøyshov, “The Georgian Witness to the Jerusalem Liturgy: New Sources and Studies”. In *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy (Rome, 17-21 September 2008)*. *Eastern Christian Studies*, eds. Basilius Groen, Steven Hawkes-Teeples, Stefanos Alexopoulos (Leuven: Peeters, 2012), 266–267.

ნილია როგორც ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი, ერთმანეთთან შედარებით მოკლე მსახურებები და არა როგორც ერთმანეთზე დამოკიდებული, ერთმანეთისაგან რევიზია-შემოკლების გზით განვითარებული რედაქციები. ანუ C არ არის პირდაპირი წყარო რევიზია-შემოკლების თეორიისა, მაგრამ იძლევა ამ თეორიისათვის საჭირო ინტერპრეტაციის საშუალებას.

ამასთანავე, ჩვენ არ შეგვიძლია ვისაუბროთ იმაზე, თუ რატომ ტოვებს ჩვენთვის საინტერესო პასაჟს B რედაქცია, მაგრამ, ბუნებრივია, ჩნდება შეკითხვა, საიდან შეიძლება მოხვედრილიყო ეს ლეგენდა, თუნდაც მის მარტივ ფორმაში, უძველეს A რედაქციაში, რომელიც არ შეიცავს ინტერპოლაციის ნიშნებს? ან რა საერთო საფუძველი შეიძლება ჰქონდეთ ამ ლეგენდის ზემოთ მოხმობილ ბერძნულ და ქართულ წყაროებს?

ამ შეკითხვას პასუხი პროფესორმა სტეფანო პარენტიმ გასცა თავის უახლეს პუბლიკაციაში:⁴⁵ X საუკუნიდან კონსტანტინოპოლში ჩნდება ახალი ლიტურგიული წიგნი „სვინაქსარი“, რომელსაც რამდენიმე რედაქციით იცნობს ბიზანტიისტთა სამყარო. იაკობთან დაკავშირებით საინტერესო ცნობას ვხვდებით ბასილი II-ის მენოლოგიონის სახელით ცნობილ სვინაქსარში (შესაბამისად, მისი რედაქციის სხვა სვინაქსარებშიც):

‘Ο ἄγιος Ἰάκωβος πρῶτος ἐπίσκοπος ἐν Ἱερουσολύμοις ἐγένετο παρ’ αὐτοῦ τοῦ Κυρίου χειροτονεῖθεις καὶ πρῶτος τὴν θείαν λειτουργίαν ἔγραψε παρὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτὴν διδαχθεὶς, ἀλλ’ ὕστερον συντομώτεραν αὐτὴν ἐποίησεν ὁ Μέγας Βασίλειος, εἶτα ὁ Χρυσόστομος διὰ τὴν τῶν ἀνθρῶπων ἀσθένειαν.⁴⁶

[წმინდა იაკობი იერუსალიმის პირველი ეპისკოპოსი გახდა, უფლისაგან არჩეული და პირველი საღმრთო ლიტურგია დაწერა, როგორც ქრისტესგან ისწავლა ის. მაგრამ შემდეგ ის შეამოკლა ბასილი დიდმა, შემდეგ კი ოქრპირმაც, ადამიანთა უძლურებისათვის].

ამდენად, სტეფანო პარენტის შენიშვნით, ცხადი ხდება, რომ ლეგენდა ექვარისტიული ლიტურგიების შემოკლების შესახებ კონსტანტინოპოლში გავრცელებული უნდა ყოფილიყო X საუკუნის ბოლოს და არ არის გასაკვირი, რომ მას ექვთიმეც გასცნობოდა სვინაქსარის მეშვეობით, რადგან მიუხედავად იმისა, რომ ექვთიმეს თავად

45 იხ. Parenti, *L'anafora di Crisostomo*.

46 კოდექს *Vat.gr.1613*-ის ვერსიას, ვიმოწმებთ სტეფანო პარენტის წიგნიდან: Parenti, *L'anafora di Crisostomo*.

არ უთარგმნია ეს წიგნი, იგი უეჭველად იცნობდა მას.⁴⁷ ამასთანავე თუ ორიგინალ ვერსიად სწორედ A-ს ჩავთვლით, გამოდის, რომ ექვთიმე სრულად არ იზიარებდა ლეგენდის პათოსს, რომ ჯერ ბასილმა შეამოკლა იაკობის ანაფორა, შემდეგ კი ოქროპირმა, ჩანს, იგი მხოლოდ ცდილობდა თავის წერილში აეხსნა ქართველ ადრესატისათვის ბასილისა და ოქროპირის ანაფორათა უპირატესობა – „სიმოკლისათა“:

დამოწმებანი

- გაბიძაშვილი, ენრიკო. *ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები*, ტ. 5, ლიტურგიკა, ჰიმნოგრაფია. თბილისი: სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამომცემლობა, 2011.
- დოლაქიძე, მანანა. „ათონური №79 ხელნაწერის შედგენილობის შესახებ“, *მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი* 12 (1986), 3–20.
- დოლიძე, ისიდორე. *ქართული სამართლის ძეგლები*, ტ. 3, *საეკლესიო საკანონმდებლო ძეგლები (XI-XIX სს.)*. თბილისი: მეცნიერება, 1970.
- კეკელიძე, კორნელი. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტ. 1. თბილისი: მეცნიერება 1980.
- კერატიშვილი, გაიოზ, რედ. „იაკობის ჟამისწირვა“, *საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1977*. თბილისი: 1977, 201–225.
- ლორთქიფანიძე, ირაკლი. „წმინდა იაკობ მოციქულის ჟამისწირვის ისტორიიდან“, *გელათის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის შრომები* 1 (2015), 69–73.
- მეტრეველი, ელენე, რედ. *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ათონური კოლექცია*, ტ. I. თბილისი: მეცნიერება, 1986.
- მეტრეველი, ელენე, რედ. *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა*, ტ. II₁. თბილისი: მეცნიერება, 1986.
- მეტრეველი, ელენე, რედ. *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა*, ტ. I₄. თბილისი: მეცნიერება, 1985.
- მეტრეველი, ელენე, რედ. *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, სინური კოლექცია*, ტ. III. თბილისი: მეცნიერება, 1987.

47 იხ. კორნელი კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტ. 1 (თბილისი: მეცნიერება 1980), 208.

- ჟორდანია, თედო. *ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა*, ტ. 2. თბილისი: 1897.
- საბინინი, გობრონ მ. *საქართველოს სამოთხე*. პეტერბურგი: 1882.
- სუარიშვილი, ლონგინოზ. „ევქარისტული ცთომილებანი ლათინთა და სომეხთა ეკლესიებში“, *თბილისის სასულიერო აკადემიის საღვთისმეტყველო-სამეცნიერო შრომები* 7 (2017), 485–497.
- ფერაძე, გრიგოლ. „შუა საუკუნეების ქართული ლიტურგიკული დოკუმენტი“ (ქართ. თარგმ. გრიშკაშვილ იამბროსი), *წმ. გრიგოლ ფერაძე, თხზულებათა კრებული*, ტ. 2, რედ. ყოლბაია დავით. 33–41. ვარშავა: ვარშავის უნივერსიტეტი, 2014.
- ქაჯაია, ნინო. *ბასილი კესარიელის თხზულებათა ძველი ქართული თარგმანები*. თბილისი: მეცნიერება, 1992.
- შაინიძე, გიორგი. *ლიტურგიკის კონსპექტი. კონსპექტი შედგენილია სასულიერო სემინარიის სტუდენტებისათვის წმიდა იოანე ღვთისმეტყველის სახელობის ბათუმის სასულიერო სემინარიის ლიტურგიკის პედაგოგის დეკანოზ გიორგი შაინიძის მიერ*. ბათუმი: 2011. <http://batumiseminari.ge/pdf/dekanozi.pdf> (01.10.2019).
- ჭელიძე, ედიშერ. „აპოკრიფულ წიგნთა ეფთვიმე ათონელისეული ინდექსი“, *საღვთისმეტყველო კრებული* 1 (1991), 214–229.
- Avvakumov, Yury P. “Sacramental Ritual in Middle and Later Byzantine Theology: Ninth–Fifteenth Centuries.” In *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, eds. Boersma Hans, Levering Matthew. 249–266. Oxford: Oxford University Press 2015.
- Blake, Robert P. “Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laura d’Ivion au mont Athos”. In *Revue de Lorient Chrétien* IX (XXIX) 1933-1934, n. 1 et 2, 114-160.
- Campbell, James R. *A Brief Introduction to the Liturgy of St. Peter*. Woodstock: 1999.
- Carr, Ephrem. “Liturgical Families in the East”. In *Handbook for Liturgical Studies*, Vol. I, *Introduction to the Liturgy*. ed. Chupungco Anscar. 11–24. Collegville: A Pueblo Book, 1997.
- Frøyshov, Stig Simeon. “The Georgian Witness to the Jerusalem Liturgy: New Sources and Studies”. In *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy (Rome, 17–21 September 2008)*. *Eastern Christian Studies*, eds. Groen Basilius, Hawkes-Teeple Steven, Alexopoulos Stefanos. 227–267. Leuven: Peeters, 2012.
- Galadza, Daniel. “Liturgical Byzantinization in Jerusalem: Al-Biruni’s Melkite Calendar in Context”. In *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 7 (2010), 69-85.

- Hanssens, Ioannes Michael. *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, T. 3. Roma: 1930.
- Meyendorff, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1983.
- Parenti, Stefano. *L'anafora di Crisostomo. Testo e contesti*. Münster: Jerusalem Theologisches Forum (ქვეყნდება).
- Parenti, Stefano. “La ‘vittoria’ nella Chiesa di Costantinopoli della liturgia di Crisostomo sulla liturgia di Basilio”. In Parenti Stefano, *A oriente e occidente di Costantinopoli. Temi e problemi liturgici di ieri e oggi*, 27–47. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 2010.
- Peradse, Gregor. “Ein Dokument aus der mittelalterlichen Liturgiegeschichte Georgien”. In *Kyrios* 1(1936), 74–79.
- Taft, Robert F. *Il Rito Bizantino, Una breve Storia*. Roma: Lipa, 2012.
- Tarchnišvili, Michel. “Georgia”. In *Enciclopedia Cattolica* VI, 64–79. Città del Vaticano 1951.
- Tarchnišvili, Michel. *Liturgiae ibericae antiquiores*, CSCO 122–123. Lovanii: 1950.
- Zamagni, Claudio. “Is the Question-and-Answer Literary Genre in Early Christian Literature a Homogeneous Group?” In *La littérature des questions et réponses dans l'Antiquité profane et chrétienne: de l'enseignement à l'exégèse*, ed. Bussièrès Marie-Pierre. 241–267. Turnhout: Brepols, 2013.
- Кекелидзе, Корнелий. *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение*. Тифлис: 1908.
- Кекелидзе, Корнелий. *Древнегрузинский архиепратикон*. Тифлис: 1912.
- Цагарели, Александр. *Сведения о памятниках грузинской письменности*, вып. I. Санкт-Петербург: 1886.