

მარია ჩხარტიშვილი

ქართული ეთნიკური
კვლევითი მოქცევის ეპოქაში

სამეცნიერო სერია

ქართული ერთობა და მისი იდენტობა:
იდეები, სიმბოლოები, პერცეფციები

ტომი III

Scientific Series

GEORGIAN COMMUNITY AND ITS IDENTITY:
IDEAS, SYMBOLS, PERCEPTIONS

Volume III

Mariam Chkhartishvili

**Georgian Ethnie
in the Epoch of Religious Conversion**

**Tbilisi
Universali
2009**

მარიამ ჩხარტიშვილი

ქართული ეთნიკური
რელიგიური მოქცევის ეპოქაში

თბილისი
უნივერსალი
2009

კვლევის ფოკუსს წარმოადგენს ეთნიკ. რომელიც მოსახლეობდა თანამედროვე საქართველოს ტერიტორიაზე, როგორც მის აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ ნაწილში. *ქართლი* იყო ამ ერთობის თვითსახელწოდება, რაც შემდგომში ხსენებული ეთნიკური ჯგუფის მიერ კონტროლირებადი ტერიტორიის აღმნიშვნელ ტერმინად იქცა. სწორედ ეთნიკ *ქართლის* განვითარების შედეგად X-XI საუკუნეებში წარმოიშვა მტკიცე შიდა სოციალური შეჭიდულობის მქონე *საქართველო-კოლექტივი* ანუ პრემოდერნული ქართული ნაცია, ხოლო XIX საუკუნეში ამ უკანასკნელს დაეფუძნა მოდერნული ქართული ნაცია. როგორც კოლექტიურ კულტურულ იდენტობაზე აღმოცენებული ყოველი ჩვენ-ჯგუფისათვის, ქართული ეთნიკის განვითარებისათვისაც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა რელიგიას. მოქცევამ ქრისტიანობაზე კი სრულიად განსაკუთრებული როლი ითამაშა მისი წილობის ხანგრძლივ პროცესში. ქრისტიანიზაციის შემდეგ ქართულმა ეთნიკმა საკუთარი თავის მოაზრება დაიწყო მსოფლიოს საკრალურ ცენტრში მცხოვრებ განსაკუთრებული მისიის მქონე ერთობად. რელიგიური მოქცევა იყო მძლავრი სოციალური გამოწვევა. მან გამოაგლინა ეთნიკური ჯგუფის დიდი შინაგანი ენერჯია, რომელიც აისახა ეთნიკური რჩეულობის იდეოლოგიაში. ეს კი, თავის მხრივ, აღმოჩნდა მრავალი საუკუნის განმავლობაში ქართული ეთნიკის არაჩვეულებრივი განგრძობადობისა და მედეგობის განმაპირობებელი ფაქტორი.

გამოკვლევა არის ნაწილი პროექტისა, რომელიც განხორციელდა სსიპ ქართველოლოგიის, პუბლიცისტური და სოციალური მეცნიერებების ფონდის (რუსთაველის ფონდის) გრანტით № 005-08.

The study is focused on the ethnic inhabiting the territory of contemporary Georgia, its both eastern and western parts. *Kartli* was the self-designation of that community, which later became the term denoting the territory controlled by the ethnic group in question. It was the development of ethnic *Kartli* that in the 10th-11th cc yielded in the emergence of *Sakartvelo-community*, characterized of firm inner links, that is, the pre-modern Georgian nation, and, in the 19th c, the latter served as a basis for the modern Georgian nation. Like every community, based upon collective cultural identity, religion was of great significance for the development of the Georgian ethnic. The conversion into Christianity played a particular role in the long-term process of its shaping. After Christianization, the Georgian ethnic started to conceptualize itself as a community of a particular mission living in the world's sacral center. Religious conversion was a powerful social challenge. It disclosed the great intrinsic energy of the ethnic group, reflected in the ideology of ethnic election. And that, in its turn, appeared to be the determining factor of the Georgian ethnic's unparalleled continuity and durability over many centuries.

The present research is a part of the project, implemented with the support of the Grant No 005-08 received from the LEPL Foundation for Georgian Studies, Humanities and Social Sciences (Rustaveli Foundation).

- © მარიამ ჩხარტიშვილი, 2009
Mariam Chkhartishvili, 2009
- © გარეკანის დიზაინი: კოტე ნიშნიანიძე, 2009
Cover Design: Kote Nishnianidze, 2009

შინაარსი

წინასიტყვა	7
შესავალი	9
თავი I: <i>ქონების კონცეპტი ეთნოსიმბოლისტური პარადიგმის თვალთახედვით</i>	23
თავი II: ქართული იდენტობა და მისი მთავარი მარკერი – თვითსახელწოდება	35
თავი III: ქართული ერთობის რელიგიური გამოცდილება ქრისტიანობამდე ხანაში “მოქცევაჲ ქართლისაჲსა” და “ქართლის ცხოვრების” მიხედვით	66
თავი IV: იდენტობრივი პერცეფციები ქართლის სამეფოში ქრისტიანობის ოფიციალურად დამკვიდრების უშუალოდ წინა პერიოდში	80
თავი V: იდეოლოგიური ბზაჯვარედინი	88
§ 1. მეფე მირიანი – ცეცხლთაყვანისმცემელი და არმაზის ქურუმი	88
§ 2. კოლექტიური მეხსიერების წარმართულ-ქრისტიანული ხატი: <i>დედა-ნინო</i>	117
§ 3. გაქრისტიანებული ქართული ერთობის საკრალიზაცია	133
ა) ეთნიკური რჩეულობა	135
ბ) ჰიეროტოპიული პროექტი “მცხეთა – ახალი იერუსალიმი”	147
ბოლოსიტყვა	166
რეზიუმე ინგლისურ ენაზე	169

CONTENTS

PREFACE	7
INTRODUCTION	9
CHAPTER I: THE CONCEPT OF <i>ETHNIE</i> FROM THE VIEWPOINT OF THE ETHNOSYMBOLIC PARADIGM	23
CHAPTER II: GEORGIAN IDENTITY AND ITS MAIN MARKER – SELF-DESIGNATION	35
CHAPTER III: RELIGIOUS EXPERIENCE OF THE GEORGIAN COMMUNITY IN THE PRE-CHRISTIAN ERA BASED ON <i>CONVERSION OF KARTLI (GEORGIA)</i> AND <i>LIFE OF KARTLI (GEORGIA)</i>	66
CHAPTER IV: IDENTITY PERCEPTIONS IN THE PERIOD IMMEDIATELY PRECEDING THE OFFICIAL ESTABLISHMENT OF CHRISTIANITY IN THE KINGDOM OF KARTLI	80
CHAPTER V: IDEOLOGICAL CROSSROADS	88
§ 1. King Mirian – a fire-worshipper and a priest of Armazi	88
§ 2. Pagan-Christian image of the collective memory: <i>Mother-Nino</i>	117
§ 3. Sacralization of the Christianized Georgian community	133
a) Ethnic electivity	135
b) Hierotopic project “Mtskheta – <i>New Jerusalem</i> ”	147
EPYLOGUE	166
SUMMARY IN ENGLISH	169

წინასიტყვა

დროსა და ისტორიას მრავალგვარი ცვლილება მოაქვს და ეს ბუნებრივია. ამ ცვლილებებს ცოცხალი პოლიტიკური თუ სოციალური ორგანიზმი ადგეკვატურად პასუხობს, ის თავად იცვლება დროსთან ერთად, მაგრამ იმავდროულად საკუთარ თავთან იგივეობას ინარჩუნებს. ინარჩუნებს იმგვარ ნიშნებს, რომლებიც მას წარსულში საკუთარ თავს ამოაცნობინებს და ათქმევინებს: ეს *ჩემი* წარსულია, აქ *ჩვენ* ვცხოვრობდით, ეს *ჩემი* წინაპრების დანატოვარია. კულტურა არის სწორედ ის სისტემური მექანიზმი, რომლის მეშვეობითაც საუკუნეთა მანძილზე იდენტობრივი თვითიგივეობა შესაძლებელი ხდება. კულტურას, როგორც არიადნეს ძაფს, ისე ეჭიდება ერთობა, როდესაც საკუთარი თავის ამოცნობისათვის ისტორიის ლაბირინთში უწევს გზის გაკვლევა. კულტურაში დევს როგორც ერთობის არსებობის, მოღვაწეობის კვალის ამოცნობის, ასევე ამ კვალის შექმნისა და გარდაქმნის შესაძლებლობები. მომხდარი რადიკალური ცვლილებების შემთხვევაშიც კი, მაგალითად, როგორც არის ახალი რელიგიის შემოსვლა, რელიგიური რეფორმა, ან სულაც წამყვანი რელიგიის ცვლილება, კოლექტიურ ცნობიერებას აქვს უნარი კულტურაშივე გამონახოს იდენტობის სხვა საყრდენები.

კოლექტიური კულტურული იდენტობა მეტად რთული, მრავალგანზომილებიანი, ცვალებადი და განგრძობადი ფენომენია. დღესდღეობით კულტურისა და ისტორიის მიმართულების კვლევებში ამ ფენომენის გაუთვალისწინებლობა წარმოუდგენლად გვესახება. განსაკუთრებით მნიშვნელოვან ფაქტად მივიჩნევთ ასეთი ფენომენის კვლევის აქტუალიზაციას. ქართული ერთობის მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის რეკონსტრუქცია ერთი გამოკვლევის ფარგლებში და ერთი ავტორისთვის ძნელად დასაძლევია ამოცანა. ამიტომ გადავწყვიტეთ ჩამოგვეყალიბებინა სამეცნიერო შრომათა სერია “ქართული ერთობა და მისი იდენტობა: იდეები, სიმბოლოები, პერცეფციები” და მონოგრაფიული ნაშრომების ციკლის მეშვეობით წარმოგვედგინა ქართული იდენტობის განვითარების მრავალმხრივი სურათი სხვადასხვა ისტორიული ეპოქის თუ კულტურის სხვადასხვა პლასტის აქცენტირებით.

ამ სერიას ვიწვებთ სსიპ ქართველოლოგიის, ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებების ფონდის (რუსთაველის ფონდი) მოპოვებული გრანტის (№ 005-08) ფარგლებში (პროექტის ხელმძღვანელი ლ. პატარიძე) შესრულებული გამოკვლევით.

ჩვენ ერთად ვმუშაობდით და ამ სერიის ფოკუსში მეოფ კვლევის ობიექტს – კოლექტიურ კულტურული იდენტობის ფენომენსაც – ერთგვარად გავიაზრებთ, თუმცა რიგი კონკრეტული საკითხების გადაჭრისას ჩვენი შეხედულებები სხვაობს. ჩვენ არ გვიცდია მოგვეხდინა ამ განსხვავებათა ნიველირება, რადგან დარწმუნებული ვართ, რომ მრავალწახნაგოვანი სინამდვილის ასახვა შესაძლოა მხოლოდ მრავალპლანიანი ისტორიული რეკონსტრუქციით. აღნიშნული არის ახსნა იმისა, რომ ერთობლივი კვლევის შედეგებს სამ მონოგრაფიად წარმოვადგენთ. წინამდებარე წიგნი ერთ-ერთია ამ სამთავან.

† ლელა პატარიძე
ზურაბ კიკნაძე
მარიამ ჩხარტიშვილი

შესავალი

ამ წიგნის ცალკეული ნაწილები წლების მანძილზე ქვეყნდებოდა სამეცნიერო სტატიების თუ კონფერენციებზე წაკითხული მოხსენებების სახით. მიღებული შედეგების მონოგრაფიულ ნაშრომად ჩამოყალიბება შესაძლებელი გახდა ბოლო ორი წლის ინტენსიური მუშაობით სსიპ ქართველოლოგიის, ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებების ფონდის (რუსთაველის ფონდი) მოპოვებული გრანტის ფარგლებში.

კვლევის ფოკუსს წარმოადგენს ეთნიე, რომელიც მოსახლეობდა თანამედროვე საქართველოს ტერიტორიაზე, როგორც მის აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ ნაწილში. *ქართლი* იყო ამ ერთობის თვითსახელწოდება, რაც შემდგომში ხსენებული ეთნიკური ჯგუფის მიერ კონტროლირებადი ტერიტორიის აღმნიშვნელ ტერმინად იქცა. სწორედ ეთნიე *ქართლის* განვითარების შედეგად X-XI საუკუნეებში წარმოიშვა მტკიცე შიდა სოციალური შეჭიდულობის მქონე *საქართველო-კოლექტივი* ანუ პრემოდერნული ქართული ნაცია და ხოლო XIX საუკუნეში ამ უკანასკნელს დაეფუძნა მოდერნული ქართული ნაცია.

ასე რომ, ეთნიე *ქართლი* წარმოადგენს იმ ნაციონალური ერთობის ეთნიკურ საყრდენს, რომელსაც დღეს მიემართება სახელწოდება *ქართველი ერი*.

ეთნიე *ქართლი* ქართული ეთნიკურობის ისტორიის მხოლოდ ერთი, განვითარების თვალსაზრისით საკმაოდ წინწასული, სტადიაა. ამაზე უადრესი, ასევე განვითარებული, სტადიები და თავად ერთობის “დაბადების” ფაქტი ძალიან შორეულ წარსულს უკავშირდება.

როგორც ყოველი, კოლექტიურ კულტურულ იდენტობაზე აღმოცენებული, ერთობისათვის ქართული ეთნიეს განვითარებისათვისაც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა რელიგიას. მოქცევამ ქრისტიანობაზე კი სრულიად განსაკუთრებული როლი ითამაშა მისი წრთობის ხანგრძლივ პროცესში. ქრისტიანობა უკვე I საუკუნიდან ვრცელდებოდა საქართველოში და I-III საუკუნეებში ქართული ეთნიეს შიგნით ამ რელიგიის აღმსარებელი სოციალური ჯგუფების თუ ცალკეული პირების არსებობაზე მიუთითებს ისტორიული წყაროები. მაგრამ მთელი ერთობის გამოცდილებად

ქრისტიანობა მხოლოდ ქართული სახელმწიფოს მიერ ქრისტიანობის ოფიციალურ სარწმუნოებად აღიარების შემდგომ იქცა, რასაც ადგილი ჰქონდა 326 წელს. სწორედ ამ დროიდან შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ქრისტიანობის იმპულსზე ქართული ეთნიკის, როგორც ერთიანი სოციალური ორგანიზმის, ისტორიაში.

ქრისტიანულ ოიკუმენაში ქართული ეთნიკური ერთობის ინტეგრაციამ და სხვა ხალხების პირისპირ მისმა უშუალოდ დადგომამ, გაამძაფრა შიდაჯგუფური სოლიდარობის სენტიმენტები და გააინტენსიურა ეთნიკური კონსოლიდაციის პროცესი. ამასთან ქრისტიანობის გადაქცევამ იდენტობის იდეოლოგიურ საფუძვლად თვისებრივად შეცვალა შიდა-ჯგუფური სოციალური ბმების ხასიათი: ჩაკეტილი, სისხლით ნათესაობაზე დაფუძნებული ერთობიდან ქართულმა ეთნიკმა იწყო გარდაქმნა ინკლუზიურ ჯგუფად, რომელიც სულ უფრო და უფრო ხდებოდა ორიენტირებული უცხოთა მიღებაზე. ქრისტიანობამ შეცვალა ქართული ეთნიკის კულტურულ-პოლიტიკური ორბიტაც. როგორც ცნობილია, *დასავლურისა და აღმოსავლურის ცნებები* სხვადასხვა ეპოქაში სხვადასხვა კულტურული შინაარსის და გეოგრაფიული არეალის მომცველი კონცეპტებია. ერთ-ერთი მკაფიო მახასიათებელი *დასავლურობისა*, უდავოდ არის ქრისტიანობა. გვიან ანტიკურობაში, როცა ქართლი მოიქცა, *დასავლეთს* აშკარად განასახიერებდა ქრისტიანული რომი, ხოლო *აღმოსავლეთს* – ცეცხლთაყვანისმცემელი ირანის იმპერია. ამ ორს შორის ქართულმა ერთობამ არჩევანი პირველზე გააკეთა, მიუხედავად იმისა, რომ იმ დროს ირანის არა მარტო პოლიტიკური, არამედ ღრმა კულტურული გავლენის ქვეშ მყოფი ქვეყანა იყო. სწორედ იმიტომ, რომ ეთნიკე *ქართლი* მკაფიო თვითმყოფადობის მქონე სოციალურ ორგანიზმს წარმოადგენდა, პოლიტიკური იძულების მიუხედავად, მან შეძლო ირანულ კულტურულ სივრცეს არ შერწყმოდა და საკუთარი იდენტობის გადასარჩენად ქრისტიანობა მოიშველია. ასე რომ, ევროპული მომავალისაკენ პირველი ნაბიჯი, რომელიც სამართლიანად არის დასახული დღეს ერთადერთ შესაძლო მომავლად ქართველობისათვის (საქართველოს პრეზიდენტის ბატონ მიხეილ სააკაშვილის სიტყვებია: “საქართველოს ერთადერთი მომავალი არის მისი ევროპული მომავალი”), გადაიდგა IV საუკუნეში, მაშინ როცა ქართული იდენტობა ჯერ კიდევ ეთნიკური დადგინების ეტაპზე იმყოფებოდა.

რელიგიური მოქცევის მთავარ აქტორს მეფე მირიანი წარმოადგენს. თუმცა წარმოშობით იგი სპარსელი უფლისწული იყო, სწორედ მან მიიღო გადაწყვეტილება *ქართლის* სამეფო მოეწვიტა ირანული კულტურული და პოლიტიკური წრისათვის და მოახერხა კიდევ მშვიდობიანად მიეყვანა იგი ქრისტიანული სამყაროს ნავსაყუდელში.

ამ არაორდინარულ გადაწყვეტილებას და გვიანი ანტიკურობის იმგვარად არაორდინალურ პიროვნებას, როგორც იყო ქართლის მეფე მირიანი, უკავშირდება გამოკვლევაში წარმოდგენილი ისტორიული რეკონსტრუქციის უმნიშვნელოვანესი ნაწილი. ნაშრომი არის ცდა იმისა, რომ თვალი მიადევნოს მენტალურ პროცესს: ქართლის უზენაესი ხელისუფლის გონებაში რელიგიური ტრანსფორმაციის გადაწყვეტილების თანდათანობით მომწიფებას, მიღებას, დაბოლოს, რეალიზების თანმდევ იდეოლოგიურ პროექტებს და ამ ფაქტების გავლენას ქართული ეთნიკს კონსოლიდაციაზე.

აღნიშნული ამბიციური ამოცანის გადაჭრას შესაძლებელს ხდის ისეთი ხელშემწეობი გარემოება, როგორცაა გამოკვლევის უმთავრესი წყაროს – ქართველთა განმანათლებელი ქალის ცხოვრების აღმწერი ჰაგიოგრაფიული ძეგლის – “წმ. ნინოს ცხოვრების” ჩვენამდე შემორჩენილი ყველაზე ადრეული, ე.წ. ვრცელი რედაქციის, ავთენტურობა: თხზულება შექმნილია მასში დაფიქსირებული ქართლის მოქცევის ფაქტის თითქმის თანადროულად. სწორედ ეს ძეგლი და ასევე დიდი ინფორმაციული ღირებულების მქონე მედიევალურ ქართულ ისტორიოგრაფიულ თხზულებათა კრებულის –“ქართლის ცხოვრების” შემადგენელი თხზულება “ქართველ მეფეთა ცხოვრება”, რომელიც ეკუთვნის XI საუკუნის ქართველ ისტორიკოსს ლეონტი მროველს, საშუალებას გვაძლევს თვალი მივადევნოთ ქართული ეთნიკს განვითარებას ჩვენთვის საინტერესო ეპოქაში.

რელიგიური ტრანსფორმაციის ისტორიასთან დაკავშირებული ფაქტების რეკონსტრუქცია წარმოდგენილია ნაშრომის მესამე, მეოთხე და მეხუთე თავებში. მათთვის ერთგვარი გასაღების როლს ასრულებს პირველი ორი თავი.

პირველ თავში საუბარია გამოკვლევის თეორიულ საფუძველზე და უმთავრესი კონცეპტის *ეთნიკს* – დეფინიციაზე. აქ ავტორი მიზნად არ ისახავს რაიმე ახალი სოციალური თეორიის შექმნას. იგი *ნაციასა* და მასთან მჭიდროდ დაკავშირებულ – ფენომენს – *ეთნიკს* განმარტავს

ეთნოსიმბოლისტური პარადიგმის ჩარჩოებში, კერძოდ, მისთვის ამოსავალია ბრიტანელი მეცნიერის ედ. სმიტის ნაშრომები. მხოლოდ დროდადრო შემოქმედებითად განავრცობს იგი ამა თუ იმ შემოთავაზებულ თეზისს. ამ თავის მთავარი მესიჯი ისაა, რომ ეთნიკ კოლექტიურ კულტურულ იდენტობაზე დაფუძნებული ერთობაა ანუ არსებითად კულტურული კონსტრუქტია, მიუხედავად იმისა, რომ ეთნიკურ პერცეფციებში კულტურული უნიკალობის განცდის გარდა დიდი ადგილი უკავია საერთო წარმომავლობის ანუ სისხლით ერთიანობის რწმენას. მთავარი *ეთნიკსათვის*, ისევე როგორც კოლექტიური კულტურული იდენტობის საფუძველზე აღმოცენებული ერთობის სხვა ფორმის – *ნაციისათვის* – არის სუბიექტური ფაქტორები: საერთო ფასეულობები, მასსოვრობები, სიმბოლოები. ამ თავში სწორედ აღნიშნული გარემოება არის ხაზგასმული, რადგან ქართველი მკითხველისათვის, რომელიც მიხვეულია დისკურსს მარქსისტული სოციოლოგიის ფარგლებში (და იმ აზრს, რომ საზოგადოების განვითარებაში გადამწყვეტია, ამ სოციოლოგიის ტერმინოლოგია რომ გამოვიყენოთ, “ბაზისი” და მეორადია “ზედნაშენი”), საკითხის ამგვარად დაყენება რამდენადმე მოულოდნელია.

მეორე თავი წარმოადგენს ქართული იდენტობის ისტორიის მოკლე გადმოცემას. მისი მიზანია კვლევის ობიექტის ანუ ეთნიკ *ქართლისათვის* სათანადო ისტორიული კონტექსტის შექმნა. მსჯელობა ფოკუსირებულია თვითსახელწოდებაზე, რომელიც კოლექტიური კულტურული იდენტობის სრულიად განსაკუთრებული მარკერია, რამდენადაც მასში აისახება ერთობის წევრების მიერ შიდა სოციალური ბმების რაობის აღქმა და ერთად ყოფნის ფაქტის გაცნობიერება. საკითხის ანალიზი იწყება ტერმინით *საქართველო*, რომელიც დღეს მიემართება როგორც ნაციონალურ კოლექტივს, ასე ამ კოლექტივის მიერ დაკავებულ ტერიტორიას. აღნიშნული ტერმინის და ამ კოლექტივის წევრის სახელწოდების – *ქართველი* – განხილვა მოჰყვება ტერმინ *საქართველოს* ანალიზს. სწორედ ამგვარი გზით ანუ დღევანდელიდან, უფრო კარგად ნაცნობიდან და უშუალოდ განცდილიდან, გადადის მსჯელობა ადრეული პერიოდის შესახებ. ირკვევა, რომ ერთობის განვითარების, იდენტობის მარკერების პერცეფციების კვალობაზე იცვლებოდა როგორც მთლიანად ქართული ერთობის, ასევე მისი წევრის აღმნიშვნელი ტერმინები. დღეს არსებულ ტერმინთა ფორმალური ანალიზი

და ისტორიული რეალების გათვალისწინება ადრეული სახელწოდებების რეკონსტრუქციის საშუალებას იძლევა. *საქართველო* ანუ ქართველთა ერთობა კოლექტივის სახელწოდებად ჩნდება მხოლოდ გარკვეული პერიოდიდან. უფრო ადრე კოლექტივის სახელწოდება იყო ზემოთ უკვე აღნიშნული *ქართლი*, რაც ქართველთა ერთობლიობას ნიშნავს, ამაზე უადრეს კი – *ქარი* ან მისი ფონეტიკური ვარიაცია *კოლი*. საინტერესო ისაა, რომ ქართული ერთობის ძველი სახელწოდებების ამოკითხვა მორფოლოგიური და ფონეტიკური ანალიზის შედეგად შესაძლებელია თანამედროვე სახელწოდებაში, რაც ეთნიკური დონიდან ნაციონალურ დონემდე ქართული იდენტობის უწყვეტად განვითარებაზე მიუთითებს. თვითსახელწოდების ამგვარი მოდიფიკაციების გაჩენა, ცხადია, არაა უბრალოდ ენობრივი მოვლენა, ეს ფაქტი ასახავს ფუნდამენტურ ცვლილებას შიდასოციალური ბმების არსებაში და ჯგუფის წევრების მიერ ამის პერცეფციას. ეთნიკური შინაარსით ტერმინ *ქართველის* ავსება შედარებით გვიანდელი მოვლენაა. ამ ტერმინით ადრე ტერიტორიულ და პოლიტიკურ იდენტობას აღნიშნებოდა. სწორედ ასეთი აზრით მის გამოყენებას ვიდასტურებთ ამ გამოკვლევის უმთავრეს წყაროში – ზემოთ ნახსენებ “წმ. ნინო ცხოვრების” უძველეს რედაქციაში. ძალიან საინტერესოა, რომ ქართული საზოგადოება უკვე გვიან ანტიკურობაში მკაფიოდ მიჯნავდა ერთმანეთისაგან კოლექტიურ კულტურულ (ეთნიკურ) იდენტობას ანუ *ქართობას* და პოლიტიკურ-ტერიტორიულ იდენტობას ანუ *ქართველობას*. მორფოლოგიურადაც *ქართველი* სადაურობის აღმნიშვნელი სიტყვაა და გარკვეულ ტერიტორიასთან ინდივიდის კავშირს მიუთითებს. *ქართი* კი ინდივიდის კოლექტივისადმი კუთვნილებას აღნიშნავს. ქართული იდენტობის ისტორიასთან და ქართული ერთობის თვითსახელწოდებასთან დაკავშირებით არაერთ სხვა ამგვარ ნიუანსს ეფინება ნათელი ამ თავში.

მესამე თავი მიზნად ისახავს გაქრისტიანებამდე ქართველთა აღმსარებლობის, უფრო ზუსტად კი, ოფიციალური კულტის ისტორიის რეკონსტრუქციას. სწორედ ამ ამოცანისათვის არის რეპრეზენტატული ის წყაროები, რომელსაც ავტორი იყენებს ამ შემთხვევაში. კერძოდ, “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ისტორიული ქრონიკა და ლეონტი მროველის “ქართველ მეფეთა ცხოვრება”. ეს უკანასკნელი, როგორც ითქვა, XI საუკუნის ძეგლია, თუმც სრულიად

უეჭველია, რომ მისი დეტალური და მეტად ნიშანდობლივი ცნობები კარგად ინფორმირებულ ძველ წყაროებს ეფუძნება. რაც შეეხება, “მოქცევაჲ ქართლისაჲს”, მისი თავდაპირველი რედაქცია შეიქნა V საუკუნეში, შესავალი ნაწილი ანუ ისტორიული ქრონიკა კი რომელიღაც მოუღწეველი წარმართული ისტორიოგრაფიული ძეგლიდან მომდინარე ჩანს. აღნიშნული წყაროების საშუალებით ჩვენ წინ იშლება ქართული ოფიციალური კულტის ისტორიის საკმაოდ დეტალური სურათი: მირიანის დროს წარმართული პანთეონი ითვლიდა სულ შვიდ კერპს. როგორც ირკვევა, მათი შემომატება თანდათან ხდებოდა. პირველი კერპები ამ პანთეონში იყვნენ გაცი და გაცა, ისინი თავის მშობლიური არიან-ქართლიდან მოიტანა მეფე აზომ – ცენტრით მცხეთაში ქართლის სამეფოს დამფუძნებელმა. ისინი ანუ კაცი და კაცა, როგორც ჩანს, წარმოადგენდნენ აზოს საგვარეულო კერპებს ანუ საქმე გვაქვს წინაპრის კულტთან. მეორე მცხეთელმა მეფემ ფარნავაზმა, რომელმაც, როგორც ლეონტი მროველი გადმოგვცემს, ძალადობრივად წაართვა აზოს ხელისუფლება, მართალია, დაინარჩუნა ეს კერპები, მაგრამ შეცვალა არსი: როცა მათ შუაში არმაზის კერპი ჩააყენა, გაცი და გაცა არმაზის დაქვემდებარებულ, მსახურ ღვთაებებად იქნენ გააზრებულნი და ის ფაქტი, რომ ისინი ღვთაებრივი წყვილია, ამ დროს უნდა “ჩამქრალიყო”. ფარნავაზის უშუალო მემკვიდრემ (სხვა ცნობით, მემკვიდრის მემკვიდრემ) აინინას და დანინას (სხვა ცნობით, დანანას) კერპები აღმართეს. ეს, ჩანს, იყო ძველ სამყაროში საყოველთაოდ გავრცელებული დედა ქალღვთაების ნანა/ნინას ორი სხვადასხვა იპოსტასის გამომხატველი კერპები. ეტყობა, რომ ისინი არმაზის მსახურ ღვთაებათა რიგს არ განეკუთვნებოდნენ (რამდენადმე მოშორებით იყვნენ აღმართულნი), მაგრამ არც მასთან დაპირისპირებულნი ჩანან. არმაზის ალტერნატივის შექმნის ცდა ეკუთვნის მეფე ფარნაჯობს (ძვ. წ. II ს 80-70-იანი წლები). ეს იყო კერპი ზადენი, აღმართული სხვა მთაზე. მოგვიანებით აღნიშნულმა მეფემ ცეცხლთაყვანისმცემლობა გაამჟღავნა და კერპების აშკარა გმობა დაიწყო. მემკვიდრე აჩვენებს, რომ ქართლის მკვიდრებისათვის ანუ მოქალაქეებისათვის კერპების გმობა მოუთმენელი იყო, რადგან ეს მკვიდრები, ჩანს, რელიგიურად მარკირებულ ერთობას ქმნიდნენ ანუ კერპები აღიქმებოდა მათ უმთავრეს იდენტობრივ ნიშად. ფარნაჯომი მოკლეს, არც მისი შვილი გაამეფეს, მიუსხდავად დაპირებისა,

რომ შერს არ იძიებდა და მამათა სარწმუნოებას დააბრუნებდა. ამკარაა, რომ ფარნაჯომის ცდა შეეცვალა კერპთაყვანისმცემლობა ცეცხლთაყვანისმცემლობით, ასახავდა უკვე არსებულ რელიგიურ კრიზისს, რომელიც დანარჩუნდა მომდევნო მრავალი საუკუნის განმავლობაში და დასრულდა მხოლოდ ქრისტიანობის აღიარების შედეგად. ფარნაჯომის შემდგომი თექვსმეტი მეფის შესახებ ისე არის საუბარი ორივე წყაროში, რომ ერთი სიტყვაც არაა თქმული მათ რელიგიურ მოღვაწეობაზე. მხოლოდ III საუკუნეში მეფე რეე მართალმა, რომელსაც, მემბტიანის სიტყვით, ქრისტიანული სახარების შესახებ გარკვეული ინფორმაცია გააჩნდა, თავისი სეპტიკური დამოკიდებულება კერპებისადმი გამოხატა იმით, რომ აკრძალა მათთვის ადამიანის მსხვერპლად (რეგამდე პირმშოს იმეტებდნენ ამისათვის) შეწირვა. ეს, თავისი მნიშვნელობით უპრეცედენტოდ რეგოლუციური, აქტი რეეს ოღონდაც (ჩანს, დაშინებულს ფარნაჯომის ისტორიით) განუხორციელებია კერპთაყვანისმცემლური “დაბალანსების” პირობებში: მისმა ბერძენმა ცოლმა სამშობლოდან მოიტანა აფროდიტეს კერპი და აღმართა. აფროდიტეს კერპი იყო ქართულ ოფიციალურ წარმართულ პანთეონს შემატებული უკანასკნელი კერპი. ამგვარად, ქართული ოფიციალური წარმართობა სრულიად ეკლექტური იყო, იგი სტიქიურად ჩამოყალიბებულ რწმენა-წარმოდგენების ერთობლიობას წარმოადგენდა. მიუხედავად ამისა, ის გვევლინება ანტიკურ ეპოქაში ქართული ეთნიკურობის უმნიშვნელოვანეს მარკერად.

მეოთხე თავში გრძელდება დაკვირვება იდენტობრივ პერცეფციებზე. ამჯერად სიტყვა შეეხება უშუალოდ მოქცევის წინა პერიოდს. ამ თავში წარმოდგენილი რეკონსტრუქცია მთლიანად ეფუძნება “წმ. ნინოს ცხოვრების” ხსენებულ რედაქციას. აღნიშნული ძეგლი ყოველთვის გამოიყენებოდა ქართლის მოქცევის ფაქტის რეკონსტრუქციისათვის, მაგრამ არასოდეს იგი არ ყოფილა განხილული (თუ არ ჩავთვლით თავად ამ წიგნის ავტორის სტატიებს) ქართული იდენტობის ისტორიის თვალთახედვით, რადგან ქართულ ისტორიოგრაფიაში საერთოდ არ ისმოდა ქართველთა იდენტობრივი განვითარების კვლევის პრობლემა. თუ წინა თავში საუბარი იყო ქართული იდენტობის მხოლოდ რელიგიურ მარკერზე, ამ თავში წყაროში დაცული ინფორმაცია განხილულია ყველა უმთავრესი ეთნიკური მარკერის თვალსაზრისით. კერძოდ, ესენია, შიდაჯგუფური კავშირების

რაობა, ენა, რელიგია, ტერიტორიალურობა, საერთო ბედი, უცხოთა პერცეფცია საანალიზო ჩვენ-ჯგუფის წევრების მიერ. ირკვევა, რომ “წმ. ნინოს ცხოვრების” უძველეს რედაქციაში წარმოდგენილია ეთნიკურ განზომილებათა მთელი სიმრავლე და დასტურდება ქართული ერთობის გამოკვეთილი ეთნიკური ცნობიერება. აღნიშნული გარემოება მიუთითებს შიდა-ჯგუფური კონსოლიდაციის მაღალ დონეს. ისე ჩანს, რომ დაკვირვების მომენტიდან ეთნიკური სენტიმენტები გამძაფრებულიც კი არის. ამგვარად, მესამე და მეოთხე თავებში წარმოდგენილი კვლევით სრულიად აშკარა ხდება, რომ მოქცევის ეპოქაში ქართული ერთობა კოლექტიური კულტურული იდენტობის შკალაზე უნდა განისაზღვროს როგორც *ეთნო*.

მეხუთე თავი შეეხება უშუალოდ რელიგიური ტრანსფორმაციის პროცესს. ეს თავი შედგება სამი პარაგრაფისაგან. როგორც ისტორიულად კარგად არის ცნობილი, რელიგიური რეფორმების შინაარსსა და ცხოვრებაში მათ დანერგვას მნიშვნელოვან კვალს ამჩნევს არა მარტო ამ რეფორმების წარმომშობი სოციალური ვითარება, არამედ რეფორმატორთა პიროვნული თვისებებიც. მათი ბიოგრაფიის სხვადასხვა დეტალი ზოგჯერ საზოგადოების დრმა მენტალური გარდასახვის პროცესის კატალიზატორად იქცევა. გამომდინარე ამ პოსტულატიდან პირველი პარაგრაფი ეძღვნება მირიანის ბიოგრაფიული დეტალების რეკონსტრუქციას. პარაგრაფის დასაწყისში განხილულია ის თვალსაზრისები, რომლებიც არსებობს სპეციალურ ლიტერატურაში მირიანის წარმომავლობის საკითხზე. საქმე ისაა, რომ ამ ფაქტთან დაკავშირებით “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ისტორიული ქრონიკის და ლეონტი მროველის “ქართველ მეფეთა ცხოვრების” მონაცემები ერთმანეთს არ ემთხვევა. “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” მიხედვით, მირიანის მამა ლევია, ხოლო ლეონტით – მირიანი ირანის შაჰის მხევლისაგან ნაშობი შვილი იყო. ამ წიგნში ნაჩვენებია, რომ აღნიშნულ წყაროებს შორის არავითარი წინააღმდეგობა არ არის მირიანის წარმომავლობასთან დაკავშირებით: მირიანი, ჩანს, მართლაც იყო სპარსეთის სამეფო სახლის შთამომავალი, როგორც მითითებულია კიდევ “ქართლის ცხოვრებაში”, ხოლო ლევი მისი მამობილი ანუ რეგენტი. პრობლემის გადაწყვეტისათვის უმნიშვნელოვანესია ის შებრკოლების ლოდი, რომელიც ახლავს ინფორმაციას ლევის შესახებ. მკვლევრები მას შეცდომით მეფეს უწოდებენ,

მაგრამ წყაროში ის მეფედ არ არის მოხსენიებული. “მოქცევაჲ ქართლისაჲში” ლევთან დაკავშირებით მთავარი ინფორმაცია ის არის, რომ იგი მირიანის მამაა. ლევი მეფე არ ყოფილა, მაგრამ ამავე დროს მირიანის ცხოვრებაში ამ პიროვნების განსაკუთრებული როლის უარყოფაც არ შეიძლება. ამაზე მიუთითებს სპეციალურ ლიტერატურაში არაერთხელ აღნიშნული ფაქტი, რომ მირიანის უფროს ძეს ასევე რევი/ლევი ერქვა. თუ ლევი მირიანის მამა არ არის (და ეს ცხადია) გვრჩება ვივარაუდოთ, რომ ის მამობილი ანუ მამამძუძე იყო.

მირიანი ქართლის ტახტზე აღმოჩნდა იმ კომპრომისული პოლიტიკური შეთანხმების თანახმად, რომლის მიხედვითაც ქართველები მიიღებდნენ ირანელ უფლისწულს ტახტზე იმ პირობით, რომ იგი დაუნარჩუნებდა მათ კერპებს ანუ იდენტობას. ამ კომპრომისის შედეგს, ჩანს, ორივე მხარე სათავისოდ ხედავდა. ირანი პოლიტიკურად დამორჩილებული ქართლის მშვიდობიან, თანდათანობით ინტეგრაციას ვარაუდობდა ირანულ კულტურულ სივრცეში, ქართლი საკუთარი თვითმყოფადობის გადარჩენას საერთაშორისო არენაზე უფრო ხელსაყრელ სიტუაციის შექმნამდე. გამართლდა ამ უკანასკნელთა მოლოდინი, მაგრამ მოხდა ყველაფერი სულ სხვაგვარად, ვიდრე ამას გეგმავდნენ ქართლის მესვეურები: ქართული იდენტობა გადარჩა, მაგრამ არა კერპების დანარჩუნების წყალობით, არამედ სწორედ მათი მოსპობით და ქრისტიანობის დანერგვით. თავიდან მირიანი იყო ორივე სარწმუნოების ამლიარებელი, როგორც ქართველთა კერპების, ასევე ცეცხლის, როგორც ბევრი სხვაც იმდროინდელ ქართულ პოლიტიკურ ელიტაში. ამავე დროს მირიანმა მშობლიური ენა დაივიწყა და ამის სანაცვლოდ ისწავლა ქართული და არსებითად ქართველი გახდა. თავისი მოღვაწეობის საზრისად მირიანმა ქართული იდენტობის გაძლიერება გაიხადა, რისი გარეგნული გამოხატულება მის მიერ ფარნავაზის – ცენტრით მცხეთაში ქართული სახელმწიფოს ფაქტობრივი დამაარსებლის – საფლავის შემოკობა იყო. მანვე დაიწყო კერპების შემოკობაც და ქართული წარმართული პანთეონის სისტემატიზებაც მოახდინა. არმაზის კულტმსახურებას შესძინა შთამბეჭდავი პერფომანტულობა. თავად, ჩანს, რომ იყო უზენაესი ქურუმი და არმაზობის დღესასწაულზე, რომელსაც უძღვებოდა დედოფალ ნანასთან (ანუ უზენაეს ქურუმ ქალთან) ერთად, არმაზს განასახიერებდა. ამავე დროს, როგორც ითქვა, მირიანი ინარჩუნებდა ღლიალობას მამათა ანუ სპარსთა რჯულის ანუ

ცეცხლთაყვანისმცემლობისადმი. მირიანის მსოფლადქმა, რომელიც ერთდროულად იყო არმაზის კულტის მიმდევარიცა და ცეცხლთაყვანისმცემელიც, უნდა ვიფიქროთ, ძალიან ახლოს უნდა ყოფილიყო ათეიზმთან, ისევე როგორც ეთნიკ *ქართლის* წევრთა უმრავლესობის მსოფლხედვაც მოქცევის უშუალო წინა პერიოდში. ქართული საზოგადოება პოლიკონფესიური საზოგადოება იყო. არმაზის კულტის მიმდევრთა გვერდით ყველა მნიშვნელოვან ურბანულ ცენტრს, ჩანს, ჰქონდა სინაგოგა და მოგვთა.

სპარსელი უფლისწულის მიერ ქართული იდენტობის მიღება კიდევ ერთი დამატებითი დასტურია ქართული ეთნიკ სიმწიფისა უშუალოდ მოქცევის წინა პერიოდში. ეს ფაქტი ასაჩინოებს, რომ ვინც არ უნდა აღმოჩენილიყო ქართული ერთობის სათავეში, გნებავთ, თავად ირანის სამეფო სახლის წარმომადგენელი, როგორსაც წარმოადგენდა მირიანი, გახდებოდა ქართული იდენტობის მატარებელი და იმოქმედებდა გამომდინარე სწორედ ამ იდენტობის საჭიროებებიდან. აღნიშნული ფაქტი, ჩანს, მირიანის შემთხვევის შემდგომ სათანადოდ იქნა გაცნობიერებული ირანის მმართველ წრეებში. ამიტომაც, მომდევნო ხანაში ირანი საქმეს აღარ იჭერს ქართლის უზუნაეს ხელისუფალთან და არც ქართლის ირანულ სამყაროში მშვიდობიანი ინტეგრაციის იმედი აქვს, არამედ უპირისპირდება ქართლის მეფეებს და მოქმედებს ქართლის სამეფოს სეპარატისტ რეგიონალურ მმართველებთან უნისონში.

ამ თავის მეორე პარაგრაფი შეეხება აქამდე სპეციალურ ლიტერატურაში სრულიად უყურადღებოდ დატოვებულ ფაქტებს, კერძოდ, მირიანის შუალედურ რელიგიურ პროექტს, რომელიც მან შეიმუშავა არმაზის, გაცისა და გაცას კერპების მეხის დაცემით მოულოდნელად განადგურების (ჰაგიოგრაფის მითითებით, ეს იყო უფლისადმი წმ. ნინოს ლოცვის შედეგი) შემდგომ ქართლის მოქცევამდე პერიოდში. ეს გეგმა მიზნად ისახავდა წარმართული კულტის რეანიმაციას მისიონერი ქალის მეშვეობით, რომელიც ამ პერიოდში თავისი უმანკო ცხოვრების წესითა და უწამლოდ კურნების უნარით ძალიან პოპულარული გახდარიყო ქართლის მოსახლეობაში, იმდენად მნიშვნელოვანი, რომ წარმართული დედა ღვთაების ატრიბუტები შეეძინა. შემთხვევითი სულაც არაა, რომ მისი სახელი *ნინო* ემთხვევა ამ ქალღვთაების სახელს. დღემდე სხვადასხვა ხმოვნით გაუღერებული *ნნ* ძირით ქართულში

აღინიშნება დედა. ასე რომ, მისიონერ ქალს ნინოს ანუ დედაოს ეძახდნენ, ისევე როგორც აღნიშნულ ქალღვთაებასაც. სწორედ ამ გარემოებამ, ჩანს, მირიანს გაუჩინა აზრი იმის შესახებ, რომ შეეთავაზებინა ქრისტიანი მისიონერისათვის არმაზის ქურუმი ქალის ანუ დედა-მაწონებელის იგივე ნინოს სოციალურად მეტად საპატიო პოზიცია და, ამგვარად, ახალი სიცოცხლე მიენიჭებინა ქართული წარმართობისათვის. ნინო არის მისიონერი ქალის ზედსახელი, რაც დედას ნიშნავს, და არა საკუთარი სახელი. ჩანს, ნინოები ანუ ქურუმი ქალები ანუ დედები შეადგენდნენ დედათა შორის უმთავრესის ანუ დედოფლის, იგივე უზენაესი ქურუმი ქალის, ამაღლას. ნანაც, ისევე როგორც ნინო, ქართული ენის რეგიონალურ ინვარიანტებში დედას ნიშნავს. საინტერესო ისაა, რომ მისიონერ ქალს მისი ქრისტიანი მოწაფეებიც დედას ანუ ნინოს ეძახდნენ. ქრისტიანული თემებისათვის დამახასიათებელია მიმართვის ასეთი – ნათესაური – ფორმები, რადგან ეს თემები, მიუხედავად იმისა, რომ სწორედ ნათესაური იდენტობის დაძლევის გზით არიან აღმოცენებულნი, ემსგავსებიან სწორედ საერთო წარმომავლობის რწმენის მქონე ჩვენ-ჯგუფებს. ამ პარაგრაფშივე განხილულია ფოლკლორული გადმოცემები ერთხანს ქართველთა განმანათლებლის მთის გამოქვაბულში ცხოვრების და აქ რძეგამშრალი დედებისათვის რძის მიმნიჭებელი სასწაულებრივი წყაროს აღმოცენების შესახებ. გამოქვაბულიც, მთაც და, განსაკუთრებით კი, რძე დედაქალღვთაებასთან მყარი ასოციაციური ბმის მქონე პარადიგმული სახეებია. “წმ. ნინოს ცხოვრების” სხვადასხვა რედაქციების ტექსტების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ რძის გაჩენის ამსახველი ეპიზოდი, რომელიც დღეს მხოლოდ ფოლკლორულმა გადმოცემამ შემოგვინახა, წერილობით წყაროებშიც ანუ “წმ. ნინოს ცხოვრების” რედაქციებშიც უნდა ყოფილიყო, მაგრამ მერე ამოუღიათ. ჩანს, ეს მოხდა ამ ეპიზოდის მეტად აშკარა ასოციაციური კავშირის გამო წარმართულ ქალღვთაებასთან, რომლის ერთ-ერთი უმთავრესი ატრიბუტი იყო სწორედ რძის მინიჭება ანუ მაწონებლობა. მისიონერი ქალის დედად გააზრება ინტერესს იწვევს კოლექტიურ მესსიერებაში ქრისტიანობის მიერ წარმართობის ჩანაცვლების პროცესის დამზერის თვალსაზრისით. წარმართული ქალღვთაების ნანა/ნინას ანუ მაწონებელი დედის ხატის ადგილს იკავებს ქრისტიანი განმანათლებელი

ქალის ხატი, რომელიც ასევე დედად იწოდება ანუ ნინოა და სასწაულებრივად რძის მომნიჭებელიცაა.

ამ თავის მესამე პარაგრაფი ორ ნაწილად იყოფა. პირველი შეეხება ქართველთა ეთნიკური რჩეულობის იდეოლოგიას. როგორც გამოჩვენებულია, სპეციალურ ლიტერატურაში (ე. სმითი და სხვ.) ეთნიკური რჩეულობის მითებს აქვთ გადამწვევტი მნიშვნელობა ეთნიკების თვითშენახვისათვის. ამიტომ საგანგებო ყურადღებით შეისწავლება ეს საკითხი. აქამდე ქართული მეხიანიზმის გაჩენას უკავშირებდნენ ბაგრატიონთა დინასტიას, და, ამგვარად, მის წარმოშობას ქართველთა მოქცევის ხანაზე ბევრად გვიან ვარაუდობდნენ. მაგრამ ირკვევა, ქრისტიანობაზე მოქცევის ეპოქაში წარმოიშვა ქართველთა განსაკუთრებულობის იდეოლოგია (ანუ ეთნიკური რჩეულობის მითი, როგორც ამგვარ აზრობრივ სისტემებს უწოდებენ თეორიულ ლიტერატურაში). რელიგიური მოქცევის ეპოქა ამგვარი ფენომენის წარმოშობისათვის სავსებით შესაფერისი დროა, რადგან მოქცევამ შეცვალა თავად ერთობის კონცეფცია. არმაზის “საყმოს” (არმაზული რელიგიით მარკირებული საერთო წარმომავლობის და ამიტომ ექსკლუზიური კოდექსი) გადაიქცა სულიერი კავშირით შეკრულ და ამიტომაც ინკლუზიურ ერთობად ქრისტეში. გაქრისტიანებულ ქართული ეთნიკს, აღმოჩნდა რა ქრისტიანულ ოიკუმენაში ანუ ჰომოგენურ რელიგიურ სივრცეში, უფრო გაუმძაფრდა შიდაჯგუფური სოლიდარობის სენტიმენტები და ამ ოიკუმენაში საკუთარი ადგილის გამონახვის პრობლემა გაუჩნდა. ამას ის შეეცადა ეთნიკური რჩეულობის იდეოლოგიის კულტივირების გზით. უპირველეს ყოვლისა, თავად ერთობის შიგნით. ამ პარაგრაფში “წმ. ნინოს ცხოვრების” უძველესი რედაქციის საფუძველზე აღდგენილია ქართული ეთნიკური რჩეულობის იდეოლოგია. ირკვევა, იგი შედგებოდა სამი ურთიერთდაკავშირებული მტკიცებულებისაგან: (1) ქრისტეს ჯვარცმის შემდგომ ებრაელობამ დაკარგა უფლის მადლი; (2) ეს მადლი მიიღო და, შესაბამისად, ახალ დროში უფლის რჩეული ერის ადგილი დაიკავა, აქამდე უცნობმა ერმა (“უცხო ნათესავმა”) ანუ ქართველობამ; (3) ქართველთა მიმართ უფლის განსაკუთრებული დამოკიდებულების მანვენებელი და მათ საკაცობრიო მისიაზე მიმანიშნებელი არის ქართველთა სატახტო ქალაქ მცხეთაში უფლის კვართის დაფლულობა. ქართველთა ეთნიკური რჩეულობის იდეოლოგია ეფუძნებოდა უშუალოდ წმინდა წერილს. იგი ერთ-ერთი უძველესი ეთნიკური

რჩეულობის ქრისტიანული იდეოლოგიაა მსოფლიოში. მას არ ეტყობა კონსტანტინე დიდის პოლიტიკური თეოლოგიის გავლენა, რადგან ამ უკანასკნელის პარალელურად ყალიბდებოდა.

ერთობის ახალ კონცეფციასთან და ეთნიკური რჩეულობის იდეოლოგიასთან მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ეთნიკურ *ქართლის* მიერ კონტროლირებადი ტერიტორიის ახლებური ხედვა. რჩეული ერის კუთვნილი მიწაც საგანგებო მისიის აღსრულებისათვის შესაბამის სივრცედ მოიაზრებოდა. სატახტო ქალაქი მცხეთა იმის გამო, რომ მისი მიწა ინახავდა უმნიშვნელოვანეს კონტაქტურ რელიკვიას – უფლის კვართს, ჩანს, რომ მიიჩნეოდა ოიკუმენის საკრალურ ცენტრად. სამეფო ბაღის დიზაინი, სადაც დაკრძალული იყო კვართი, მისი ამ ზესაკრალური მნიშვნელობის შესატყვისი იყო. მენტალური სახეებით ხდებოდა აპოკალიფსური მისტიკური ქალაქის – ზეციური იერუსალიმის – უმთავრესი მარკერების რეპროდუქცია. მაგრამ ეს ჰიეროტოპიული პროექტი, რომელიც ბაღის პატრონს ანუ მეფე მირიანს ეკუთვნოდა, საშიში სოციალური მუხტის მატარებელი აღმოჩნდა თავისი ხილვასტური ელფერის გამო. უკვე მირიანის მემკვიდრის დროს იგი ჩანაცვლდა უფრო ზომიერი პროექტით, რომელიც მცხეთაში ქმნიდა მიწიერი იერუსალიმის რეპლიკას ისტორიული იერუსალიმის ქრისტიანული ტოპონიმიკის განმეორებით.

მისწრაფება *ახალი იერუსალიმების* დაფუძნებისა თანამედროვე სოციალური ცხოვრების თვალსაწიერიდან საკმაოდ უცნაურად გამოიყურება, თუმც ამ ფენომენის არსში ჩაღრმავება, მისი საზოგადოებრივი ფუნქციის გამოკვეთა, გვიჩვენებს, რომ ამგვარი აქტივობა არსებითად არის სოციალური უნივერსალის გამოვლინება და გარკვეულად უკავშირდება უზენაესი ხელისუფლების ლეგიტიმაციის საკითხსაც. მეფობის საკრალიზაციის თემა ცენტრალური იყო შუა საუკუნეების პოლიტიკური თეოლოგიისათვის. ამ ინსტიტუტის დვთაებრივი წარმომავლობა და საკრალურობა სხვადასხვა კულტურაში სხვადასხვაგვარად საბუთდებოდა. ქრისტიანულ საზოგადოებებში მნიშვნელოვან საშუალებას წარმოადგენდა სწორედ *ახალი იერუსალიმის* კონცეპტი, რომელიც იდეოლოგიურად ასაფუძვლებდა სამყაროს საკრალური ცენტრის გადანაცვლებას ამა თუ იმ ადგილას. სწორედ ეს იყო არსებითი მმართველობის კანონიერების

საჩვენებლად: მხოლოდ საკრალური ცენტრიდან (იერუსალიმი კი ქრისტიანულ მსოფლგაგებაში უპირობოდ იყო მიჩნეული სამყაროს საკრალურ ცენტრად) შეიძლება განხორციელებულიყო მართვა. ხელისუფლების ლეგიტიმაციის მექანიზმები ძალზე არსებითი მახასიათებელია ყოველი საზოგადოებისათვის. ეთნიკს ცენტრირება ხდებოდა უზენაესი ხელისუფლის მეშვეობით. ჯგუფის მედეგობის ერთ-ერთი წინაპირობა იყო სწორედ ღოიადობა მეფისადმი. ამიტომ რელიგიური ტრანსფორმაციის ეპოქაში ამ საკითხის მოწესრიგებას არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა. მირიანის მიერ შემოთავაზებული ჰიეროტოპიული პროექტის ფარგლებში ეს პრობლემაც გადაჭრილ იქნა.

თავი I: *ქონიუს* კონცეპტი ეთნოსიმბოლისტური პარადიგმის თვალთახედვით

ძალიან ზოგადად თუ ვიტყვით, იდენტობა ნიშნავს გარკვეულ ჯგუფთან საზიარო უნიკალურ მახასიათებლებს.¹ ეს მახასიათებლები წარმოადგენს ერთობის წარმოქმნის წინაპირობას: ინდივიდი, რომელიც მარკირებულია ამა თუ იმ ნიშნებით, შესაბამისად ამა თუ იმ კოლექტივის წევრია.

გასაგებია, რომ სპეციფიკურ ნიშანთა კომბინაცია შეიძლება იყოს უსასრულოდ მრავალგვარი; ამის კვალობაზე მრავალგვარია ადამიანთა იდენტობანიც. ისინი ერთმანეთისაგან სხვაობს მრავალი მომენტი, კერძოდ: ჩვენ-ჯგუფის რიცხოვნობით; შიდაჯგუფური შეჭიდულობის ინტენსივობით; გარემო პირობების ცვალებადობის მიმართ ჯგუფის მდებარეობით; დროში განგრძობადობით; ღიაობის ხარისხით და ა.შ.

ისტორიული შემეცნების თვალსაზრისით, ადამიანთა იდენტობის ყველა ტიპი ინტერესს იწვევს. თუმცა, მათ შორის, განსაკუთრებული მნიშვნელობა (თუნდაც დიდი მდებარეობის გამო) აქვთ კოლექტიური კულტურული იდენტობის საფუძველზე აღმოცენებულ ჩვენ-ჯგუფებს. თუ საერთო კულტურის უნიკალობის განცდის გარდა ჯგუფის წევრებს

¹ თანამედროვე სპეციალურ ლიტერატურაში გავრცელებული ერთ-ერთი თვალსაზრისით, იდენტობა არის მნიშვნელოვან “სხვებთან” მიმართებაში მოქმედ პირთა (აქტორთა) მიერ ინდივიდუალობისა და განსხვავებულობის (თვითობის – selfhood) დროში მოდიფიცირებად სახეთა ქონა და მათი პროექცია. იხ. R.L. Jepperson, A. Wendt, P.J. Katzenstein. Norms, identity, and culture in national security. The culture of national security: Norms and identity in world politics (Ed. P.J. Katzenstein). New York: Columbia University Press, 1996, p. 56, fn 31. ვიმოწმებ შემდეგი ნაშრომის მიხედვით: D. Philpott. The religious roots of modern international relations. World Politics (Quart. J. Int. Rel.), Vol. 52, N 2, 2000, p. 217, fn 33. სიცხადისათვის ალბათ ზედმეტი არ იქნება შევნიშნოთ, რომ დღეს ტერმინით *identity* აღინიშნება სოციალური ფენომენი, რომელსაც შედარებით ადრეულ სპეციალურ ლიტერატურაში მიემართებოდა ტერმინები *self-understanding* ან *self-definition*. როგორც შენიშნულია, ტერმინი *identity* უფრო “მოდურია” თანამედროვე მკვლევრებს შორის. იხ. J.D.G. Dunn. Who did Paul think He was? A study of Jewish-Christian identity. New Testament Studies, Vol. 45, 1999, p. 176.

ერთმანეთთან აკავშირებთ გენეტიური ერთგვაროვნების რწმენაც ანუ *საერთო წინაპრის მითი*, მაშინ საქმე გვაქვს განსაკუთრებულ სოციალურ ფენომენთან, რომელსაც სპეციალისტები *ეთნიკურობას* უწოდებენ.

ეთნიკურობით მარკირებულ ჯგუფებს ეწოდებათ *ეთნოსები* ან *ეთნიკები*. ეს ტერმინები, ცხადია, აბსოლუტურად სხვადასხვა რეალობას არ მიემართება, მაგრამ მაინც არ შეიძლება განვიხილოთ ისინი როგორც სინონიმები. უკანასკნელი მათგანი შედარებით ახლო წარსულში შემოიღო ეთნიკური და ნაციონალური კვლევების აღიარებულმა სპეციალისტმა ენტონი სმითმა. რადგან წინამდებარე გამოკვლევა შესრულებულია იმ თეორიის ჩარჩოებში, რომელიც აღნიშნულმა მკვლევარმა შემოგუთავაზა *ნაციისა* და *ნაციონალიზმის* კონცეპტების ინტერპრეტაციისას *ეთნოსიმბოლისტური* მიდგომის სახით, ქვემოთ მე ყველგან გამოვიყენებ სწორედ მის მიერ რეკომენდებულ ტერმინ *ეთნოს* და არა არა ტრადიციულ *ეთნოსს*, რომელიც თანამედროვე კვლევებისათვის შედარებით ნაკლებად ადეკვატური მეჩვენება თუნდაც იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ იგი “დამძიმებულია” მოძველებული სოციოლოგიური კონტექსტით.

ეთნოსიმბოლისტურ მიდგომაზე ქვემოთ კიდევ მექნება საუბარი. ახლა ყურადღება მინდა გავამახვილო ზემოთ გამოყენებულ ფრაზაზე: *საერთო წინაპრის მითი*. შესაძლოა, მკითხველი მოელოდა, რომ უფრო ბუნებრივი იქნებოდა *საერთო წარმომავლობა*, მაგრამ მე ვთქვი *საერთო წინაპრის მითი* და ეს გავაკეთე სწორედ ეთნოსიმბოლისტური პოზიციიდან გამომდინარე, რომლისათვის გადამწყვეტია არა მარტო ის თუ რა არის ფაქტი, არამედ ისიც (და უფრო მეტადაც) თუ როგორია ამ ფაქტის აღქმა ანუ პერცეფცია ჯგუფის წევრების მიერ.

აღნიშნული ფრაზით იმის საზგასმაც მსურდა, რომ *ეთნიკურობა* არ უნდა იქნეს გააზრებული როგორც ბიოლოგიური ფენომენი, მიუხედავად იმისა, რომ *ეთნოს* ჩამოყალიბებაში ერთი წარმომავლობის მოსახლეობის მნიშვნელობის, როგორც ჯგუფის ბირთვის, საერთოდ გამორიცხვაც მართებული არ მგონია.

სისხლით ნათესაობაზე რეალურად დაფუძნებულ ჩვენ-ჯგუფებს წარმოადგენენ გვარები, ოჯახები. მაგრამ ისინი, ცხადია, ვერ ჩაითვლება ეთნიკური იდენტობის მქონე კოლექტივებად, რადგან მცირერიცხოვნობის მიზეზით ამგვარი

ჩვენ-ჯგუფები ვერ ქმნის უნიკალურ კულტურულ ნიშას; უნიკალური კულტურისათვის ნიშის გამოკვეთა მხოლოდ შედარებით მრავალრიცხოვან ერთობებს შეუძლიათ, რომელნიც არ არიან ერთი წარმომავლობისა სწორედ მათი მრავალრიცხოვნობის გამო.

მართალია, ეთნიკური ჩვენ-ჯგუფები კულტურული წარმონაქმნებია, მაგრამ მათი ორგანიზების პრინციპი ბიოლოგიური ჯგუფის პრინციპის ანალოგიურია და მათი არსების ამოცნობას ზოგჯერ სწორედ ეს ართულებს. ეთნიკურად მარკირებულ ჯგუფს – არსებითად კულტურულ წარმონაქმნს – ახასიათებს ნათესაურ იდენტობაზე დაფუძნებული ჯგუფის “მიმიკრია”. ამის მიზეზი ისაა, რომ ჯგუფის წევრობის სისხლით ნათესაობის ანუ ბიოლოგიური პრინციპი უზრუნველყოფს ჯგუფის ჩაკეტილობას, რაც საწყის ეტაპზე ერთობის დადგინების აუცილებელი წინაპირობაა.

ასე რომ, ეთნიკების თვითაღქმა განსხვავდება მათი რეალური სოციალური საზრისისაგან: მიუხედავად იმისა, რომ ისინი, როგორც უკვე ითქვა, კულტურული კონსტრუქტებია, თავს წარმოადგენენ როგორც გენეტიურად განსაზღვრული ერთობები.

სპეციალურ ლიტერატურაში არსებობს მრავალი თვალსაზრისი იმის შესახებ, თუ როგორია სინამდვილეში სისხლით ერთიანობის როლი *ეთნიკურობის* ფორმირებაში ანუ როგორია ბიოლოგიურისა და კულტურულის შეფარდება ეთნიკურობაში. ამაზე, მართლაც, შეიძლება აზრთა სხვადასხვაობა იყოს. მაგრამ ის, რომ ეთნიკური იდენტობის მქონე ჩვენ-ჯგუფი ანუ ეთნიკე კულტურით მკაფიოდ მარკირებულ კოლექტივს წარმოადგენს, ვფიქრობ, ეს ყოველგვარ ეჭვს გარეშეა.

მე უკვე ვახსენე ის მიდგომა, რომელიც თეორიულ საფუძველს წარმოადგენს ამ გამოკვლევისათვის: ესაა ეთნოსიმბოლიზმი; და არსებითად დავიწყე კიდევ უმთავრესი ცნებების *ეთნიკსა* და *ეთნიკურობის* შესახებ საუბარი. ახლა მინდა ამ საკითხებს რამდენადმე უფრო ვრცლად შევეხო. ჩემი მიზანი არაა რაიმე ახალი სოციალური თეორიის შექმნა. მე ისტორიკოსი ვარ და თეორია ჩემთვის საინტერესოა არა თავისთავად, არამედ როგორც საშუალება, რომელიც ფაქტების მოძიებაში, სისტემატიზებასა თუ ანალიზში დამეხმარება. ამიტომაც ქვემოთ მოყვანილ მსჯელობას თეორიის სფეროში არა აქვს ორიგინალურობის პრეტენზია, მისთვის ამოსავალია

ე. სმითისეული შეხედულებები, რომელთაც რიგ შემთხვევაში უცვლელად ვიღებ, რიგ შემთხვევაში კი შემოქმედებითად ვიაზრებ.

თავიდანვე მინდა ხაზი გავუსვა ეთნოსიმბოლიზმის მთავარ მახასიათებელს: ეთნიკური და ნაციონალური ერთობების წარმოსობის პროცესის ანალიზისას ეს თეორია გადამწყვეტ როლს აკუთვნებს სუბიექტურ ფაქტორს: ჩვენ-ჯგუფის წევრების მიერ ეთნიკურ სიმბოლოთა, ღირებულებათა მიჯაჭვულობათა პერცეფციებს და შედარებით ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებს ობიექტურ მოცემულობებს, განსხვავებით, მაგალითად, მარქსისტული სოციოლოგიისაგან.

ეთნიკე შეიძლება განისაზღვროს, როგორც “ადამიანთა თვითდასახელების მქონე ერთობა, რომელიც დაკავშირებულია სამშობლო მიწასთან, აქვს საერთო მითები წინაპართა შესახებ, საზიარო კულტურის ერთი ან მეტი ელემენტი და გარკვეული ხარისხის სოლიდარობა ელიტის შიგნით მაინც”.²

ესაა ეთნიკის დეფინიცია, რომელსაც მე არსებითად ვიზიარებ.

სოციალური ფენომენები მუდმივად ცვალებადნი არიან, ე.ი. ისინი არ არიან პრიმორდიალური ანუ ერთხელ და სამუდამოდ ჩამოყალიბებული და გაქვავებული მოცემულობანი. ეს, ბუნებრივია, განსაკუთრებით შეეხებათ ჯგუფებს, რომელთაც თავიანთი განვითარების გზაზე მრავალი გრადაცია შეიძლება განვლონ.

ეთნიკურობის განცდა დღეს დაახლოებით ისეთივე მოცემულობაა ადამიანისათვის, როგორც დრო და სივრცე, რომელთა არარსებობის წარმოდგენა მის წარმოსახვას უჭირს. მაგრამ ჩვენ უნდა შევეცადოთ და მოვიაზროთ ის ეპოქაც, როცა ეთნიკურობა საერთოდ არ იყო და ეთნიკურობის საფუძველზე აღმოცენებული ჯგუფები არ არსებობდნენ, როცა *ეთნიკე* ყალიბდებოდა და, როცა ეთნიკურობა აღარ იქნება. ეს უკანასკნელი მდგომარეობა არსებითად (თუმცა გამოცხადების და არა რაციონალური შემეცნების საფუძველზე) უკვე აღწერილია “აპოკალიფსისის” მეტაისტორიულ ნარატივში. აქ დახატული ადამიანური ყოფიერების დონე აღბეჭდილია არა ადამიანთა კოლექტივების, არამედ ცალკეული ინდივიდთა

² ე.დ. სმითი. ნაციონალიზმი. თეორია, იდეოლოგია, ისტორია (თარგმ. ინგლ. მ. ჩხარტიშვილისა, ქართ. ტექსტის რედ. რ. ამირჯიბი-მალენი). თბ.: ქართ. ენის საერთ. ცენტრი, 2004, გვ. 36 (შემდგომში: ე.დ. სმითი. ნაციონალიზმი).

არსებობით: არა ეთნიკები ან ერები დგანან უფლის წინაშე, არამედ ინდივიდები.

საწყის ანუ ქმნადობის ეტაპზე შეიძლება წარმოვიდგინოთ ეთნიკური მასალის მოძრაობა, რომელიც განუწყვეტლივ ერთდება და იშლება, რის გამოც სურათი დაუდგენელია. ვითარების ყოველი ცვლილება განსხვავებულ კომბინაციას გვაძლევს. მაგრამ გარკვეულ ეტაპზე ცვალებადობა შეიძლება დროებით შეჩერდეს (უფრო ზუსტად, არ იყოს მკვეთრი) და ეთნიკურმა წარმონაქმნებმა ერთგვარი დადგინება მოასწორონ და მანამდე “თხევად” მდგომარეობაში არსებულ “მასალაში” წარმოიქმნას ეთნიკური “შესქვლება”, რომლის გამყარებას შემდგომში ძალიან დიდი დრო სჭირდება. ესაა უშუალოდ პრეეთნიკს მდგომარეობა ანუ ეთნიკს ქმნადობის საწყისი ეტაპი. ამ ეტაპს, ვფიქრობ, შესაძლებელია მიეუსადაგოთ სპეციალურ ლიტერატურაში გამოყოფილი ორი გრადაცია: *ეთნიკური კატეგორია* და *ეთნიკური ქსელი*. მათ და, საერთოდ, კოლექტიურ კულტურულ იდენტობებზე დაფუძნებული ერთობების ურთიერთმიმართების ძალიან არსებით აღწერილობას იძლევა ესმითი:

“ადრეულ ეპოქებში ორი ან სამი მოდელი წარმოიქმნა – ეთნიკური კატეგორიები, ქსელები და ერთობები. და მოსახლეობა გამუდმებით მოძრაობს ამ ეთნიკურ წარმონაქმნებს შორის. რასაკვირველია, ეს საფეხური არ შემოფარგლება ოდენ ადრეული ანტიკურობით და პირველი ფიქსირებული ისტორიებით. ეთნიკურ დაჯგუფებათა მრავალფეროვნებას – კატეგორიებს, ქსელებსა და ერთობებს – თვით მოდერნულ ეპოქაშიც შეხვდებით, არა მარტო აფრიკასა და აზიაში, არამედ ზოგიერთ ევროპულ პოპულაციაშიც კი. ეს იმის მაუწყებელია, რომ კოლექტიური კულტურული იდენტობების მოდელები, რომლებსაც აქ მოკლედ შევხვებ, ევოლუციურ მწკრივებს ვერ ქმნის. ნიმუშები საგრძნობ მდინარებასა და ურთიერთგადაფარვას ავლენენ, და მათი ისტორიული თანამიმდევრობაც გაურკვეველია, შეუქცევადობაზე რომ არაფერი ვთქვათ”.³

მას შემდეგ რაც ეთნიკურობა, როგორც უნიკალური კულტურის არსებობის ფორმა, საბოლოოდ ჩამოყალიბდება, იწყება მისი თანდათანობითი რაფინირება და წრთობა, რაც ნიშნავს განვითარებას უკვე დადგენილი კულტურული ჩარჩოს

³ ე.დ. სმითი. ნაციონალიზმი, გვ. 156-157.

ფარგლებში. აღნიშნული პროცესი, როგორც კულტურული მოცემულობების სელექცია და რეინტერპრეტაცია, კარგად არის ნაჩვენები სპეციალურ თეორიულ ლიტერატურაში. განუწყვეტელია განვითარება, მუდმივია ცვლილებები, მაგრამ რაღაც ძალიან არსებითი – ეთნიკური კულტურის ბირთვი – ნარჩუნდება.

ეთნიკს განვითარება შეიძლება შევადაროთ ენის განვითარებას, კერძოდ, კი მის ისეთ თვისებას, რომელსაც ტერმინით *მოქნილი სტაბილურობა* აღნიშნავენ. სწორედ ამ თვისებით გამოირჩევიან ის ეთნიკები, რომლებმაც ჩვენამდე მოაღწიეს და აგრეთვე ისინიც, რომლებიც შედარებით ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში არსებობდნენ. ხოლო ისინი, რომელთაც არ აღმოაჩნდათ საკმარისი კულტურული რესურსი გაეძლიათ ცვლილებებისათვის, მუდმივად განახლებულიყვნენ და ამავე დროს საკუთარი არსების თვითიგივეური დარჩენილიყვნენ, ბუნებრივია, რომ ვერ გადარჩნენ და დაიღუპნენ (ან მომავალში დაიღუპებიან), რაც ნიშნავს ერთობის დეგრადაციას პრეეთნიკურ ვითარებამდე.

ეთნიკს დესტრუქცია შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც თანდათანობითი და ხანგრძლივი პროცესი (ასეთი რამ უფრო იმანენტურად დაყოფილი მანკის შედეგი შეიძლება იყოს), ასევე შოკურად მყისიერი ფაქტი (ასეთი რამ ძალადობრივი გზით არის შესაძლებელი). ანუ ეთნიკს განქარვება შეიძლება შედარდეს ცოცხალი ორგანიზმის ბუნებრივ ან ძალადობრივ სიკვდილს. ეთნიკე შეიძლება განქარდეს იმ მიზეზით, რომ ჩვენ-ჯგუფის წევრები ფიზიკურად გადაშენდნენ (გენოციდი), ან იმის გამო რომ მოხდა მისი კულტურული ასიმილაცია (ეთნოციდი) სხვა ეთნიკს მიერ.

მეორე მხრივ, ეთნიკე შეიძლება ადამიანთა ორგანიზაციის ისეთ განვითარებულ მოდელში ტრანსფორმირდეს, როგორცაა ნაცია. ნაცია შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი ეთნიკს განვითარების შედეგი ან წამოიშვას რამდენიმე ეთნიკს შერწყმის საფუძველზე. ნაცია ეთნიკს განვითარების და მისი გამოვლინების სპეციფიკური ფორმაა. ნაცია შეიძლება განისაზღვროს როგორც “ადამიანთა თვითდასახელების მქონე ერთობა, რომელსაც უკავია სამშობლო მიწა და აქვს საერთო მითები და საზიარო ისტორია, საერთო საჯარო კულტურა,

ერთიანი ეკონომიკა და ყველა წევრისათვის საერთო უფლებამოვალეობანი”.⁴

ნაცია, ისევე როგორც ეთნიკ. უპირველეს ყოვლისა, არის კულტურის (და არა პოლიტიკური ინსტიტუციების ერთობლიობა, როგორც მიიჩნევენ მკვლევართა ერთი ნაწილი) ფორმა, მაგრამ ესაა, როგორც განმარტებიდანაც ჩანს, კულტურის სპეციფიკური სახე: საჯარო კულტურა. კულტურის მასობრიობა განასხვავებს ნაციას ეთნიკსაგან. ამ უკანასკნელის ფარგლებში უმაღლესი კულტურა გასაჯაროებული კი არ არის, არამედ ცირკულირებს კოლექტივის მხოლოდ ერთ, სოციალურად პრივილეგირებულ და ინტელექტუალურად ელიტარულ, ნაწილში. სწორედ კულტურის ცირკულაციის ეს თავისებურება და ამგვარი შინაგანი სოციალური არაერთგვაროვნება განასხვავებს, უპირველეს ყოვლისა, ეთნიკს ნაციისაგან და არა ის, რომ ნაცია უკავშირდება (უფრო მჭიდროდ ვიდრე ეთნიკ) პოლიტიკურ ინსტიტუციებს და რეალური პოლიტიკური საზღვრებით დეტერმინირებულ რეალობას წარმოადგენს.

ნაციის ზემოთ მოყვანილი განმარტებებიდან გამომდინარე, რა თქმა უნდა, უფრო მისაღები ჩანს, რომ ვისაუბროთ ნაციაზე როგორც მოდერნულ ფენომენზე, რადგან სოციალურად ჰომოგენური საზოგადოება, რომელიც საჯარო კულტურის აუცილებელი წინაპირობაა, არსებითად მოდერნული ეპოქისათვის არის დამახასიათებელი. თუმცა ე. სმითი გარკვეული პირობითობით საუბრობს პრემოდერნულ ნაციებზეც. მათ რიცხვში იგი ასახელებს ებრაელებსა და სომხებს. ამ სიას მე დავუმატებდი ქართველებს. როგორც ცნობილია, X საუკუნის მიწურულსა და XI საუკუნეში ხდება ქართულენოვანი სამყაროს მოქცევა ახალ, ადრინდელზე უფრო ფართო და მძლავრ, პოლიტიკურ ჩარჩოში. ქართული კულტურა ამ სახელმწიფოს მთავარ საზრუნავად იქცევა. XII საუკუნეში ქართული ეთნიკური ერთობა ვითარდება პანკავკასიური იმპერიის ფარგლებში: ამ იმპერიის მასშტაბით ქართული კულტურის ექსპანსია არის ქართული ჩვენ-ჯგუფის განვითარების უმთავრესი მახასიათებელი აღნიშნულ პერიოდში. ასე რომ, რაღაც მიახლოებით შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ქართულ ნაციაზე.

⁴ ე.დ. სმითი. ნაციონალიზმი, გვ. 36.

თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ქართველი ერი ანუ ქართული ნაცია წარმოიქმნა შუა საუკუნეებში, უკვე გამოთქმულია ქართულ ისტორიოგრაფიაში.⁵ ეს შეხედულება, როგორც ითქვა, არსებითად მართებულია, მაგრამ აუცილებლად უნდა დაზუსტეს, რომ სიტყვა ეხება პრემოდერნულ ქართულ ნაციას.

ძალიან საგულისხმოა იმის გაცნობიერებაც, რომ თუმცა ეთნიკს საფუძველზე წარმოიშობა ნაცია, ეს არ ნიშნავს, რომ ისინი ურთიერთის მიმართ ევოლუციურ მწკრივებს წარმოადგენენ, როგორც ამაზე ყურადღებას სამართლიანად ამახვილებს ე. სმითი. მსოფლიოს სხვადასხვა რეგიონის განვითარება კოლექტიური კულტურული იდენტობის თვალსაზრისით ერთგვაროვანი არ არის. ამიტომაც, რომ თანამედროვე მსოფლიოში სინქრონულად არსებობენ *ნაციები, ეთნიკები, ეთნიკური ქსელები და ეთნიკური კატეგორიები*. ჩემი

⁵ ქართველი ერის მოდერნულ დროში წარმოშობის შესახებ აზრი პირველად გამოთქვა ი. სტალინმა. ქართულ საბჭოთა ისტორიოგრაფიაში ამ შეხედულებამ თავისებური განვითარება ჰპოვა. ს. ჯანაშია მიიხსენებს, რომ ქართველი ერის ჩამოყალიბება დაიწყო უძველეს დროში და დასრულდა XIX საუკუნეში. ს. ჯანაშიას თვალსაზრისი არსებითად უცვლელად გაზიარებული იქნა არაერთი მეცნიერის მიერ. პარალელურად ვრცელდებოდა ამ შეხედულების მოდიფიკაციები, მაგალითად, მტკიცება ქართველი ფეოდალური ერის შესახებ (იხ. ი. კაჭარავა. ქართველი ერის სათავეებთან. დასკვნები და განზოგადებანი. გაზ. “კომუნისტი”, 1988, 17 სექტემბერი). სპეციალისტთა ერთი ნაწილი საჭიროდ მიიხსენებს ხაზი გაესვა, რომ მოდერნულ დროში (მხედველობაში ჰქონდათ XIX საუკუნის II ნახევარი) წარმოიშვა ბურჟუაზიული ქართველი ერი (იხ. მ. გაფრინდაშვილი. ქართველი ერი და ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა XIX ს მეორე ნახევარში. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. საქართველო XIX ს 30-90-იან წლებში. რედაქტორი ი. ანთელავა. თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1970, ტ. V, გვ. 454-459). პრეინდუსტრიულ ეპოქაში ქართველი ერის არსებობის თაობაზე გამოითქვა შეხედულებები უშუალოდ საბჭოთა იმპერიის მსხვერვის წინა პერიოდშიც (იხ. ვ. ვაშაკიძე, დ. პაიჭაძე. ქართველი ერის ჩამოყალიბება, თბ., 1990; გ. ყორანაშვილი. განა მხოლოდ პატრიოტიზმშია საქმე? ანუ ისევ ქართველი ერის ჩამოყალიბების თაობაზე. – გაზ. “თბილისი”, 1988, 25 ივნისი). პოსტსაბჭოთა პერიოდში ქართველი ერის პრემოდერნულ ხანაში ჩამოყალიბების შესახებ თვალსაზრისი გაიმეორა დ. მუსხელიშვილმა. იხ. მისი: საქართველო IV-VIII საუკუნეებში, თბ.: მემატიანე, 2003, გვ. 451 (შემდგომში: საქართველო IV-VIII საუკუნეებში).

აზრით, შესაძლოა ისეთი ვითარებაც, როცა პარალელურად არსებობს ნაცია და იმ ეთნიკურ ფრაგმენტს, რომლისაგანაც თავის დროზე ეს ნაცია წარმოიშვა. ამას მაფიქრებინებს ქართული გამოცდილება: თანამედროვე ქართული ნაცია და თანამედროვე ლაზები. ეს უკანასკნელი აშკარად წარმოადგენს ქართული ეთნიკურ ფრაგმენტს, რომელსაც არ განუცდია ნაციონალური კონსოლიდაციის პროცესი. ამიტომ მიმდინარეობს მისი დესტრუქცია არა იმ გაგებით, რომ ეს ჯგუფი ფიზიკურად ილუპება, არამედ იმ აზრით, რომ იგი მოწყვეტილია ქართულ ორბიტას უმთავრესი იდენტობრივი ჯაჭვის – ისტორიული მახსოვრობის – არქონის გამო. თუმცა მეორე უმძლავრესი იდენტობრივი მარკერი – ენა – დანარჩუნებული აქვს.

როგორც ყოველი სოციალური მოვლენა, ეთნიკურობაც ხასიათდება გარკვეული დროითი კოორდინატებით. იყო დრო, როცა იგი საერთოდ არ არსებობდა ან როცა ყალიბდებოდა, არის დრო, როცა იგი მსოფლიო წესრიგის უმთავრესი კატეგორიაა, იქნება (აღბათ) დრო (თუ უდროობა – “უჟამო ჟამი”), როცა იგი კვლავ აღარ იქნება.

ყველაზე მეტად დამახასიათებელი ეთნიკური ჯგუფის ცხოვრებისათვის არის ერთიანობის განცდა. სწორედ შიდა-ჯგუფური სოლიდარობის ინტენსივობა შეიძლება აღებულ იქნეს ეთნიკურ დასახასიათებლად. ჯგუფური იდენტობის განცდის ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო გამოხატულებაა კოლექტიური სახელი, ჯგუფის თვითსახელწოდება, რომლის გაჩენაც იმის მომასწავებელია, რომ ჯგუფის წევრებმა გააცნობიერეს თავიანთი ერთად ყოფნა და განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიანიჭეს ამ ფაქტს.

ჯგუფი შეიძლება შეიცვალოს ამ ცნობიერების შესაბამისად და, პირიქით, ცვლილების ფაქტმა – შეცვალოს ჯგუფის ცნობიერება. ამიტომ შეიძლება შეიცვალოს თვითსახელწოდებაც. თუ ჯგუფს წარმოქმნის დროიდან დღემდე (იმ დრომდე, როცა ჩვენ მას ვაკვირდებით) აქვს უწყვეტი განვითარება, შეცვლილ სახელწოდებაში შესაძლებელი იქნება თავდაპირველი სახელის ამოკითხვა, ისევე როგორც თანამედროვე ენით შესაძლებელია პრაენის რეკონსტრუქცია.

ვინაიდან ეთნიკურობა გენეტიკური ჯგუფის კატეგორიებით მოაზრება (რაც ხშირად ფიქტიურია), ეთნიკურ წევრების მიერ ეთნიკურ აქვს შესაბამისი ანუ სისხლის ერთობაზე დამყარებული ერთობებისათვის დამახასიათებელი ჯგუფის

წევრობის პრინციპი. ამ პრინციპის თანახმად ეთნიკური კოლექტივის წევრებად მოაზრებიან არა მარტო ცოცხლები, არამედ გარდაცვლილები და ჯერარშობილნიც.

ისტორიული მასსოვრობა, რომელიც აგრეთვე კოლექტიურ კულტურულ იდენტობაზე დაფუძნებული ერთობების ერთ-ერთი უმთავრესი მარკერია, უზრუნველყოფს ამგვარი პრინციპის რეალიზებას იმით, რომ ინახავს გარდაცვლილ წევრთა სახელებს, უფრო ზუსტად, კი სახეებს. სიმბოლოები, გამოგონილი ისტორიები ისევე მოქმედებენ, როგორც რეალური. ანუ გამონაგონიც, არსებობის თვალსაზრისით, რეალურია. ის იკავებს ნიშას, რომელსაც კოლექტიურ მესხიერებაში შეესაბამება უჯრედი “წინაპარი”. როგორც მართებულად არის შენიშნული სპეციალურ ლიტერატურაში, ეთნიკური ერთობები მნემონიკური კოლექტივებია.⁶ მათი არსება სწორედ მასსოვრობით არის განსაზღვრული. რამდენად მძლავრია ეს მასსოვრობა, რამდენად ღრმაა იგი, იმდენად დიდია მოლოდინი იმისა, რომ ეთნიკე თავს შეინარჩუნებს და, მეტიც, შეძლებს თავის მითების გადატანას ნაციონალიზმის მოდერნულ იდეოლოგიაში.

როგორც ითქვა, თანამედროვე სოციოლოგიურ ლიტერატურაში პრემოდერნულ ეპოქისათვის კოლექტიური კულტურული იდენტობების საფუძველზე აღმოცენებული რამდენიმე ფორმა გამოიყოფა, კერძოდ, ესენია: *ეთნიკური კატეგორია*, *ეთნიკური ქსელი* და *ეთნიკე*.⁷

პირველი ფორმა ანუ *ეთნიკური კატეგორია* არსებითად მხოლოდ მოაზრებადი, თავისი არამდგრადობის გამო არტეფაქტებში თითქმის არაფიქსირებადი, ფორმაა; დანარჩენი ორი, განსაკუთრებით კი უკანასკნელი, ჩვეულებრივ ძალიან კარგადაა დოკუმენტირებული. ამ ფორმებს ურთიერთისაგან განასხვავებს ერთობის შიგნით კულტურის ცირკულაციის

⁶ E. Zerubavel. Time maps. Collective memory and social shape of the past. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004, p. 4; კოლექტიური მესხიერების და კოლექტიური კულტურული იდენტობის საფუძველზე აღმოცენებული ერთობების ურთიერთმიმართების შესახებ იხ. M. Todorova (Ed.). Balkan identities. Nation and mamory. NY: New York University Press, 2004; საკითხთან დაკავშირებული სპეციალური ლიტერატურის მიმოხილვისათვის იხ. V. Roudometof. Collective memory and culttural politics. J. Political & Military Sociology, Vol. 35, No 1: Special Issue – Collective memory and cultural politics (Ed. V. Roudometof), 2007, pp. 1-15.

⁷ ე.დ. სმითი. ნაციონალიზმი, გვ. 156-157.

ინტენსივობა და, შესაბამისად, შიდასოციალური შეჭიდულობის სიმძლავრე. კოლექტიური კულტურული იდენტობის ყველა ფორმისათვის, გარდა *ეთნიკური კატეგორიისა*, რომელშიც შიდაჯგუფური სოლიდარობის სენტიმენტები ჯერ კიდევ სათანადოდ არაა გამოკვეთილი, საერთო მახასიათებელია საკრალიზმი, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ერთობის წევრებს აქვთ არა მარტო საერთო წარმომავლობის რწმენა და კულტურული უნიკალობის განცდა, ისინი თავიანთ ერთად ყოფნას იაზრებენ როგორც უზენაესი ნებით განპირობებულ ხდომილებას. ეს მათ განასხვავებთ უბრალო ინტერესთა ჯგუფებისაგან, ანიჭებთ რა არაჩვეულებრივ მდებარეობასა და ახალი ვითარების შესაბამისად ტრანსფორმირების უნარს ძველის გარკვეული დოზით დანარჩუნების პირობებში. პოლიტიკურ ინსტიტუტებთან იმგვარად მჭიდროდ დაკავშირებული ჩვენ-ჯგუფისათვისაც კი როგორც არის ნაცია, საკმარისი როდია მის წევრთა ანუ მოქალაქეთა ლოიალობა კანონმდებლობისადმი. საერთო კანონებისადმი მორჩილების გარდა და ამაზე უფრო მეტადაც ნაციის წევრებს აკავშირებს მორალური ურთიერთვალებულებანი, იმ უზენაესი წესრიგით დაკისრებული მისიის შეგნება, რომელიც უმაღლეს დირებულებად აღიქმება და რომლის აღსრულება მხოლოდ ჯგუფის წევრობის გზით მოიაზრება შესაძლებლად.⁸

ამგვარად, რელიგია არის იდენტობების ამ ტიპისათვის არა მხოლოდ ერთ-ერთი მარკერი, არამედ ფაქტობრივ არსებობის აუცილებელი პირობაც. საკმაოდ გამომსახველად აქვს აღწერილი ე. სმითს რელიგიის როლი ეთნიკს თვითშენახვის პროცესში და რელიგიურ-რეფორმატორული მოძრაობის მნიშვნელობა ეთნიკური თვითგანახლების სტიმულირებაში: “რელიგიამ შეიძლება გარკვეული დროის მანძილზე, ასე ვთქვათ, ჭურში მოაქციოს და დაიცვას საერთო ეთნიკურობის განცდა . . . მაგრამ თუ ახალმა მოძრაობებმა და მიმდინარეობებმა არ ააფორიაქეს სული რელიგიური სტრუქტურის შიგნით, შესაძლოა, თვით რელიგიის კონსერვატიზმა გამოიწვიოს ეთნის სიკვდილი ან სულთმობრძავი იდენტობის ნაჭუჭად აქციოს იგი”.⁹

⁸ კოლექტიური კულტურული იდენტობის საფუძველზე აღმოცენებული ერთობების საკრალიზმის შესახებ იხ. ე.დ. სმითი. ნაციონალიზმი, გვ. 197-201.

⁹ ე. სმითი. ნაციონალური იდენტობა (თარგ. ლ. პატარიძემ). თბ.: ლოგოს პრესი, 2008, გვ. 43-44 (შემდგომში: ნაციონალური იდენტობა).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, გასაგებია ის მნიშვნელობა, რომელიც უნდა ჰქონოდა ქართული ეთნიკური ცხოვრებაში რელიგიურ მოქცევას, მით უმეტეს, ისეთ შემთხვევას, როგორც ამ გამოკვლევის საგანს წარმოადგენს: ლოკალური ღვთაებათა (არმაზის მოთავეობით არსებული ქართული წარმართული პანთეონი, როგორც ცნობილია, შვიდი ღვთაების კერპს მოიცავდა) კულტის ჩანაცვლებას ტრანსეთნიკური ქრისტიანობით. ქართული ეთნიკური ცხოვრებაში ეს იყო უმნიშვნელოვანესი ტეხილი, რომელმაც გამოიწვია კულტურისა და, შესაბამისად, ეთნიკური ერთობის, როგორც სტრუქტურის, ასე ცალკეული ელემენტების შეცვლა და რადიკალური გადაწყობა.¹⁰

როგორც ითქვა, ქრისტიანობა საქართველოში იქადაგეს ჯერ კიდევ მოციქულებმა და ამის შემდეგაც საქართველოში ქრისტიანიზაციის პროცესის განვითარების მანევრებელი არაერთი (არქეოლოგიური თუ წერილობითი წყაროებიდან მომდინარე) ფაქტია ცნობილი. მაგრამ I-III საუკუნეებში მოქცევა ეხებოდა ქართული ეთნიკური ცალკეულ წევრებს. ეს იყო მოქცევის, ასე ვთქვათ, ინდივიდუალური დონე. ქართული ეთნიკური, როგორც ერთობის, გამოცდილებად ქრისტიანობა გადაიქცა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც იგი აღიარებული იქნა ქართლის სამეფოს ოფიციალურ რელიგიად. სწორედ ამიტომ ქართული ეთნიკური რელიგიური მოქცევის ეპოქის დასაწყისად ამ გამოკვლევაში IV საუკუნე, კერძოდ, კი ამ საუკუნის 20-იანი წლებია მიჩნეული.

¹⁰ ქართული იდენტობის ისტორიაში რელიგიური მარკერის მნიშვნელობის შესახებ იხ. მ. ჩხარტიშვილი. ქრისტიანობა, როგორც ქართული იდენტობის მარკერი. ლოგოსი – სამეც. ჟურნ., IV (რედ.: შ. აფრიდონიძე, ნ. ებრაღიძე). თბ.: საქართველოს საპატრიარქო – ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის ცენტრი, 2007, გვ. 15-24; M. Chkhartishvili. On Georgian identity religious marker. მოხსენება წარდგენილი მე-2 საერთ. სიმპოზიუმზე “ქრისტიანობა ჩვენს ცხოვრებაში: წარსული, აწმყო, მომავალი” (თბილისი, საქართველო, 2005 წლის 24 ნოემბერი). საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები, IX (რედ. მ. ჩხარტიშვილი). თბ.: უნივერსალი, 2008, გვ. 223-227.

თავი II: ქართული იდენტობა და მისი მთავარი მარკერი – თვითსახელწოდება

როგორც უკვე აღინიშნა, თვითსახელწოდება შიდა-ჯგუფური პერცეფციების ყველაზე უფრო თვალსაჩინო ამსახველია: “კოლექტიური სახელი ეთნიკური ერთობის უტყუარი ნიშანი და ემბლემაა, რომლის მეშვეობით ეთნიკური ერთობა თავს გარეშეთაგან მიჯნავს და რომელშიც საკუთარი არსის იმგვარ შეჯამებას ახდენს, თითქოს სახელში მდგომარეობდეს მისი არსებობის მაგიურობა და გადარჩენის გარანტია. კოლექტიურ სახელს თილისმის მსგავსი მისტიკური კონოტაცია აქვს”.¹¹

ზემოთქმულიდან გამომდინარე ამ გამოკვლევისათვის საჭიროა გაირკვეს ქართული ერთობის სახელწოდება კონკრეტულად ქართლის მოქცევის ეპოქაში. მე ქვემოთ ვცდილობ ამის გაკეთებას, მაგრამ საუბარს არა უშუალოდ აღნიშნულ პერიოდზე მსჯელობით დავიწყებ, არამედ ჯერ გადმოვცემ ქართული ერთობის თვითსახელწოდების განვითარების ისტორიას, რაც, არსებითად, გარკვეული კუთხით წარმოჩენილი ქართული იდენტობის ისტორიაა. თვითსახელწოდების ადრეული ფორმების რეკონსტრუქცია იმდენად რთული ამოცანაა, რომ შეუძლებელია განცალკევებულად საუბარი მოქცევის ეპოქაზე. საკითხში გასარკვევად საჭიროა თანამედროვე ვითარების განხილვაც, რათა ნაცნობიდან, კარგად გასაგებიდან და უშუალოდ განცდილიდან გადავიდეთ შორეული და უცნობი ფენომენების შემეცნებაზე.

დღეს, როგორც ცნობილია, ქართულ ერთობას ეწოდება *საქართველო*. ეს ტერმინი შეიძლება შემდეგნაირად იქნეს გაგებული: როგორც ქართველებისაგან შემდგარი კოლექტივი: *სა* პრეფიქსისა და *ო* სუფიქსის მეშვეობით სწორედ ამგვარი გაგება მიიღწევა. ანალოგიური სიტყვებია, მაგალითად, *სანათესაო*, *სამეზობლო*, რომლებიც ნათესავთა, მეზობელთა ერთობლიობას ნიშნავს.

მაგრამ იგივე მორფემებით შეიძლება მივიღოთ ტოპონიმებიც: *საქართველო* შეიძლება გაგებულ იქნეს,

¹¹ A.D. Smith. The ethnic origins of nations. New York: Blackwell, 1987, p. 23.

როგორც გარკვეული კოლექტივის ანუ ქართველების კუთვნილი ტერიტორია. ანალოგიურია *ხავურამო* ანუ გურამიშვილების მამული, *საბარათიანო* ანუ ბარათაშვილების საგამგებლო ტერიტორიები და ა.შ.

დღეს *საქართველოს* აქვს ორივე ეს გაგება ანუ ტერმინი *საქართველო* გამოიყენება როგორც კოლექტივის, ასევე კოლექტივის კუთვნილი ტერიტორიის აზრით.

საქართველო-კოლექტივის წევრს ეწოდება *ქართველი*. ამ ტერმინით საბჭოთა იმპერიაში საქართველოს ყოფნის პერიოდში და საბჭოთა იმპერიის დაშლის შემდგომაც სულ უკანასკნელ ხანებამდე აღინიშნებოდა ექსკლუზიურად ეთნიკურად *ქართველი*. მხოლოდ *ვარდების რევოლუციის* შემდგომ ვითარება მკვეთრად შეიცვალა და დაიწყო ეთნიკური მნიშვნელობის პარალელურად *ქართველის* გამოყენება ნაციონალური მნიშვნელობითაც. გაჩნდა *მრავალეთნიკური ქართველი ერის* ცნება.¹²

მიუხედავად იმისა, რომ ტერმინი *ქართველი* კარგა ხნის მანძილზე, როგორც ითქვა, ექსკლუზიურად ეთნიკური შინაარსის მატარებელი ტერმინი იყო, ფორმით იგი სადაურობის აღმნიშვნელი სიტყვაა (*ელ სუფიქსი*, რომელიც სიტყვის ძირითად სემანტიკურ ელემენტს სადაურობის მაწარმოებელ სუფიქსს წარმოადგენს) ანუ რეგიონალური იდენტობის გამომხატველია. ასე რომ, ამგვარი მორფოლოგიური მოცემულობიდან გამომდინარე, ტერმინი *ქართველისათვის* ბუნებრივია ნაციონალური აზრით გამოყენება. მას აქვს რესურსი იტვირთოს ქართული მოქალაქეობრივი ნაციის წევრის აღნიშვნელი სიტყვის ფუნქცია ანუ *ქართველი* გამოყენებულ იქნეს მოქალაქის მნიშვნელობით.

ეთნიკური შინაარსის მატარებელი იყო ტერმინი *ქართველი* XIX საუკუნეშიც, როცა წარმოიშვა მოდერნული ქართული

¹² ეს ტენდენცია, უპირველეს ყოვლისა, მომდინარეობს პოლიტიკური ელიტიდან. მაგალითისათვის კმარა 2008 წლის 12 აგვისტოს რუსეთის აგრესიის საწინააღმდეგო სოლიდარობის მიტინგზე საქართველოს პრეზიდენტის და საქართველოს პარლამენტის თავმჯდომარის გამოსვლები, რომლებშიც დავაფიქსირე ისეთი გამოთქმები, როგორიცაა *ქართველი უკრაინელები, ქართველი ოსები, ქართველი აფხაზები* და ა.შ. ანუ ტერმინი *ქართველი* გამოიყენებულ იქნა არა როგორც მხოლოდ ეთნიკური, არამედ ნაციონალური აზრითაც.

ნაცია. ქართული ნაცია გენეტიურად განეკუთვნება ეთნონაციათა ტიპს. იგი ჩამოყალიბდა ეთნოკულტურული ნაციონალიზმის საფუძველზე.¹³ ქართული ეთნიკს გადაზრდა ნაციაში განპირობებული იყო მრავალი ფაქტორით, მათ შორის, ეკონომიკური და პოლიტიკური პომოგენიზაციით, რუსული იმპერიალისტური დაწოლით, ევროპაში ნაციების წარმოშობის პროცესით, ახალი ტიპის მედია საშუალებით – ბეჭდური სიტყვის განვითარებით და ა.შ. სწორედ ამ დროს ტერმინი *ქართველი* იქნეს კოლექტიურ კულტურულ იდენტობაზე დაფუძნებული ერთობის წევრის აღმნიშვნელი სიტყვის მნიშვნელობას. ქართული ნაციონალიზმის არქიტექტორი და “ნაციის დამფუძნებელი მამა” ილია ჭავჭავაძე, ძალისხმევას არ იშურებდა იმისათვის, რომ ეს სიტყვა გამოყენებული არ ყოფილიყო რეგიონალური იდენტობის აზრით ანუ აღმოსავლეთ საქართველოს ერთ-ერთი კუთხის – ქართლის – მაცხოვრებლის მნიშვნელობით, არამედ ჰქონოდა მას ზოგადი ანუ ეთნონაციონალური გაგება.

აღნიშნულის პარალელურად ქართული იდენტობის ისტორიაში ადგილი აქვს ერთ უაღრესად მნიშვნელოვანს ფაქტს. შუა საუკუნეებში კოლექტიური კულტურული იდენტობის საფუძველზე წარმოქნილი ჯგუფის აღსანიშნავად ქართულ სინამდვილეში გამოიყენებოდა ტერმინი *ნათესავი*. XIX საუკუნეში კი მას ჩაენაცვლა სიტყვა *ერი*.

ამ უკანასკნელს დღეს ევროპული ნაციის შესატყვისად იყენებენ საქართველოში. აღნიშნული ტენდენცია არსებითად ილია ჭავჭავაძიდან მოდის. ცნობილია, რომ მან ე. რენანის ნაშრომის სათაური “რა არის ნაცია?” ქართულად თარგმნა როგორც “რა არის ერი?”.¹⁴ მაგრამ *ერი* და *ნაცია* მაშინ და შემდგომაც საბჭოთა პერიოდში და დღემდეც ზუსტად აზრობრივად არ ემთხვევიან ერთმანეთს, რაზედაც ყურადღება უკვე იყო გამახვილებული სპეციალურ ლიტერატურაში.¹⁵

¹³ მ. ჩხარტიშვილი. ნაციონალიზმის იდეოლოგიის უნივერსალიები ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებასა და საზოგადოებრივ მოღვაწეობაში. ილია ჭავჭავაძე – 170 (საიუბ. კრ.). თბ., 2007, გვ. 215-243.

¹⁴ ჯ. კაშია. ცალკეული შენიშვნები პატრიოტიზმის თემაზე. საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე (მთ. რედ. ზ. კიკნაძე). თბ.: არეტი, 2005, გვ. 95.

¹⁵ ლ. პატარიძე. ერი – სიტყვა და ცნება უწინ და დღეს. ეთნიკურობა და ნაციონალიზმი, I (რედ. დ. მუსხელიშვილი,

მაგრამ *ერი* თავიდან კოლექტიურ კულტურულ იდენტობაზე აღმოცენებული ჯგუფის აღმნიშვნელი არ ყოფილა. პრემოდერნულ ეპოქაში დასტურდება მისი გამოყენება სოციალური იდენტობის მქონე სხვადასხვა ჯგუფების აღსანიშნავად. კოლექტიურ კულტურულ იდენტობაზე დაფუძნებული ჯგუფის მიმართ მისი გამოყენება კი, როგორც ითქვა, XIX საუკუნის მოვლენაა.

ქართველთა ნათესავი და *ქართველი ერი* სრულიად სხვადასხვა ხედვაა ერთობის შიდაჯგუფური კავშირებისა: *ნათესავი*, როგორც სიტყვაც გვიჩვენებს, არის საერთო წარმომავლობაზე დაფუძნებული ერთობა, მაშინ როცა *ერის* შემთხვევაში სისხლით ნათესაობა არ გამოირიცხება, არ გამოირიცხება არც არავითარი სხვა საფუძველი კოლექტივის შექმნისა¹⁶ და ეს განაპირობებს სხვადასხვა კონტექსტში მისი გამოყენების შესაძლებლობას.

ნათესავის ერთი ჩანაცვლება დიდი ტეხილი იყო ქართული იდენტობის ისტორიაში. იგი მიუთითებს ნამდვილად მოდერნული ნაციის ფორმირების ფაქტს. მიუხედავად ერთი ეთნიკური ამოზრდისა, ქართულმა ერთობამ თავისი თავი მოიაზრა როგორც *ერმა* ანუ ჩვენ-ჯგუფის წევრობის სისხლისმიერი პრინციპი ფაქტობრივად ჩააქრო. ალბათ ზედმეტი არ იქნება აქვე შევნიშნოთ, რომ აღნიშნული შტრიხი, სულაც არაა დამახასიათებელი ყველა ნაციისათვის სამხრეთ კავკასიაში, თუნდაც ქართულივით განგრძობადი სომხური იდენტობისათვის. სომხურ სინამდვილეში არათუ XIX საუკუნეში არ მომხდარა ეთნიკურ მარკურთა პერცეფციებში მოსაბრუნის ამსახველი მსგავსი ტერმინოლოგიური ცვლილება, არამედ სომხები დღემდე ევროპული ნაციის შესატყვისად იყენებენ ტერმინს *սփյ*, რაც ტომს, ნათესავს ნიშნავს. მართლაც პარადოქსულია, რომ ერთა ლიგას სომხურად ეწოდება ნათესავთა (იგივე ტომთა) ლიგა: *սփյեփի լիգա*.¹⁷ შიდაჯგუფური კავშირების ამგვარი აღქმა აჩვენებს, რომ სომხური ჩვენ-ჯგუფი დღემდე პრინციპულად ექსკლუზიური კოლექტივია ანუ მას აქვს თავისი არსებობის, როგორც დიასპორა ჩვენ-ჯგუფის, განცდა და არა

მ. ჩხარტიშვილი). თბ.: ინტელექტი, 2002, გვ. 7-14; მ. ჩხარტიშვილი. მთარგმნელის წინასიტყვაობა. ე.დ. სმითი. ნაციონალიზმი, გვ. 8.

¹⁶ ჯგუფური იდენტობის საფუძვლის არასპეციფიკურობა არის ტერმინ *ერის* სპეციფიკა.

¹⁷ Армяно-Русский словарь. Ереван: Изд. АН Арм. ССР, 1984, с. 3.

ნაციონალური ჩვენ-ჯგუფისა. თვითშენახვის ეს სტრატეგია, ფაქტობრივად არ უშვებს ჯგუფში უცხოთა ინტეგრაციის შესაძლებლობას და ართულებს ერთობის გადაქცევას სამოქალაქო საზოგადოებად.¹⁸ კოლექტიურ კულტურულ იდენტობაზე დაფუძნებულ ერთობას, რომელსაც აქვს მხოლოდ სხვათაგან გამიჯვნის მექანიზმები და არა აქვს ერთობაში უცხოთა ინტეგრირების სქემა, ჩემი აზრით, ობიექტურად დიდი პრობლემები ექმნება სახელმწიფოებრივი ცხოვრების მოწესრიგებაში, რომელიც დღეს წარმოუდგენელია მრავალეთნიკურობით გაჯერებული სამოქალაქო საზოგადოების გარეშე.

მაგრამ ეს სხვათა შორის. დავუბრუნდეთ ქართულ სინამდვილეს.

ქართული ერთობის განვითარებისათვის სამოქალაქო საზოგადოება ბუნებრივი და ლოგიკური გზა ჩანდა თავიდანვე. მართალია, ქართული ნაცია, როგორც ითქვა, არსებითად იყო ეთნოკულტურული პროექტი (იგი ჩამოყალიბდა მაშინ, როცა სუვერენული ქართული სახელმწიფო არ არსებობდა) და იგი, უპირველესად ყოველისა, წარმოადგენდა ერთიანი წარმომავლობის იდეის და კოლექტიური კულტურის უნიკალობის განცდის მქონე რეალობას, თვითსახელწოდებად სადაურობის აღმნიშვნელი სიტყვის *ქართველის* დამკვიდრება და ერთობის *ერად* აღქმა, გვაფიქრებინებს, რომ ქართული ჩვენ-ჯგუფი პოტენციურად მიდრეკილი იყო და მაღევე შეიძენდა კიდევ მოქალაქეობრივი ნაციის ნიშნებს სრულად. მაგრამ ტერმინ *ქართველის* შინაარსში სამოქალაქო განზომილებამ მოდერნული ეპოქის პირველი ქართული სახელმწიფოს – საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის (1918-1921) – არსებობის მოკლე პერიოდში ვერ მოასწრო სათანადო განვითარება. საბჭოთა იმპერიაში ქართული ერთობის ყოფნა და ქართული ნაციონალური სუვერენული სახელმწიფოს ფაქტობრივი არარსებობა კი მოქალაქეობრივი პერცეფციების განვითარებისათვის არ იყო ხელშემწყობი გარემოება.

¹⁸ პოსტსაბჭოურ სომხეთში გენური ნაციონალიზმის ერთ შემთხვევას სპეციალურად ეხება ამერიკელი სოვეტოლოგი რ. სუნი. იხ. საინტერნეტო გამოცემა: R.G. Suny. Constructing primordialism. Old histories for new nations. The University of Chicago, pp. 35-36.

საბჭოთა ეპოქაში *ქართველის* მოქალაქეობრივი შინაარსის სრულიად ჩაქრობას და მის ეთნიკურად გააზრებას ხელი შეგნებულად ეწეობოდა, თუმცა ოფიციალური საბჭოთა დოქტრინა იყო ფართო მასშტაბის ინტერნაციონალიზმი. აღნიშნულ, ერთი შეხედვით, პარადოქსულ ფაქტს, მარტივი ახსნა აქვს: საქართველო პოლიეთნიკურ ქვეყანას წარმოადგენდა (და ასეთი არის დღესაც). ნაციის მოქალაქეობრივი კონცეფცია ხელს შეუწყობდა ქართული სახელმწიფოებრივი პატრიოტიზმის განვითარებას, საშუალებას მისცემდა საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობების კულტურებს სათანადო ადგილი გამოენახათ ქართულ ნაციონალურ კულტურაში, ხოლო თავად ეთნიკურ ჯგუფებს გაეცნობიერებინათ ეთნიკურ და ნაციონალურ იდენტობათა იერარქიულობა ანუ ეთნიკურობის დანარჩუნების პირობებში ჰქონოდათ ქართული ნაციონალური იდენტობა, რაც ნიადაგს მოამზადებდა საქართველოს რეალური ავტონომიისათვის და, საბოლოო ჯამში, საბჭოთა იმპერიისაგან გამოყოფისათვის. მოვლენათა ამგვარი განვითარების დასაბრკოლებლად ხელი ეწეობოდა ქართულ ეთნიკურ ნაციონალიზმს (ისევე როგორც საქართველოში მცხოვრები სხვა ხალხების, მაგალითად, სომხების ეთნიკურ ნაციონალიზმს), რათა მკაფიოდ დაპირისპირებოდნენ ერთმანეთს ქართველები და საქართველოს საბჭოთა რესპუბლიკის ტერიტორიაზე მოსახლე ეთნიკური უმცირესობები, არ მომხდარიყო შიდა კონსოლიდაცია ნაციონალური ჩვენ-ჯგუფის წარმოქმნით. საბჭოთა იმპერიაში ფაქტობრივად არსებობდა ქართული ეთნიკე და არა ქართველი ერი, შესაბამისად, *ქართველი* ფაქტობრივად ეთნიკური შინაარსის მატარებელი ტერმინი იყო.

ქართული ეთნიკური ნაციონალიზმის უზარმაზარმა ენერგიამ ამოხეთქა საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდგომ. განმათავისუფლებელი მოძრაობა, რომელიც 90-იან წლებში განვითარდა, იყო სწორედ ეთნიკურ-ნაციონალისტური. მასში საქართველოში მცხოვრებ ეროვნულ უმცირესობებს მონაწილეობა არ მიუღიათ, პირიქით, ისინი მას ეწინააღმდეგებოდნენ, რადგან აშკარად აშინებდათ შეუწყნარებლობის ის მუხტი, რომელიც ეთნიკურ ნაციონალიზმს მოაქვს და საბჭოთა ორბიტიდან მოწყვეტის პერსპექტივაც.

მხოლოდ ვარდების რევოლუციის შემდგომი პერიოდიდან, როგორც ითქვა, გზას რეალურად (თუმცა გარკვეული დაბრკოლებების გადალახვით) იკაფავს ქართულ საზოგადოებაში ნაციის მოქალაქეობრივი კონცეფცია და შეინიშნება მკაფიო ტენდენცია იმისა, რომ ტერმინმა *ერმა* შეიძინოს ზუსტად იგივე აზრობრივი დატვირთვა, რაც აქვს ევროპულ *ნაციას*, ხოლო ტერმინმა *ქართველმა* ეთნიკურთან ერთად მიიღოს მოქალაქის აღმნიშვნელი ტერმინის აზრი.

კოლექტიურ კულტურულ იდენტობაზე დაფუძნებული ჩვენ-ჯგუფის წევრის აღმნიშვნელი სიტყვის მნიშვნელობა *ქართველს* აქვს უკვე XI საუკუნეში. იმ ზღვა მასალიდან, რომლის მოხმობა შესაძლებელია ამ შემთხვევაში, მე დავიმოწმებ მხოლოდ რამდენიმეს:

ასე მაგალითად, “წმ. იოვანესა და ექვთიმე ათონელების ცხოვრებაში”, რომელიც გიორგი მთაწმინდელის კალამს ეკუთვნის, ვკითხულობთ: “ხოლო იყო რად თორნიკ აღმოსავლეთს, მრავალნი ფიჩოსანნი და სახელოვანნი მონაზონნი ჩამოიტანნა, სიმრავლე არამცირედი, და ენება, რადთა ქართველნი ოდენ იყვნენ მონასტრისა ამის მკვდრნი ყოველნი. გარნა, ვინადთგან ამისი ქმნად შეუძლებელ იყო, იიძულეს ბერძენთაცა შემოყვანება”.¹⁹

შდრ.: “წმ. გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება”: “ესე წმიდად მამად ჩუენი იყო ნათესავით ქართველი”.²⁰

ან კიდევ ფრაზა, რომელიც არაერთხელ ყოფილა სპეციალურ ლიტერატურაში სხვადასხვა თვალსაზრისით განხილვის საგანი: “დაღაცათუ ნათესავით ქართველი ხარ, სხვთა კულა ყოვლითა სწავლულებითა სრულიად ბერძენი ხარ. ხოლო მითხარ ნათესავისა შენისათუს”.²¹

ესაა, როგორც ცნობილია, ნაწევრები თევდოსი ანტიოქიის პატრიარქის მიმართვიდან წმ. გიორგი მთაწმინდელისადმი, რომელიც ნათლად აჩვენებს, რომ განმასხვავებელი ხაზი პატრიარქსა და მის მოსაუბრეს შორის სწორედ ეთნიკურობაზე გადის ანუ ეთნიკურობა აღქმადი კატეგორიაა ამ დროს.

¹⁹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ. II: XI-XV სს ძეგლები (დასაბუჯლად მოამზადა ავტორთა კოლექტივმა ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით). თბ.: მეცნიერება, 1967, გვ. 49 (შემდგომში: ძეგლები II).

²⁰ ძეგლები II, გვ. 109.

²¹ ძეგლები II, გვ. 151.

XIV საუკუნეში უამთაადმწერლად ცნობილ ანონიმ ქართველ ისტორიკოსსაც ეთნიკური შინაარსით ესმის ტერმინი ქართველი: “ეგრეთვე იქმნა ნათესავსაცა ამას შინა ქართველსა, რამეთუ განძღეს და იშუებდეს და უწესობად მიდრკეს სიძვათა”.²²

და კიდევ: “ამისა შემდგომად უდიდესნი ბოროტნი შეიცვიდეს ნათესავსა ქართველთასა”.²³

და კიდევ: “შესმა სიმაგრე ქუეყანისა და ქართველთა ნათესავისა სიმკნე წყობათა შინა”.²⁴

მოყვანილი ციტატებიდან სრულიად აშკარაა, რომ *ქართველი* კოლექტიურ კულტურულ იდენტობაზე დაფუძნებული ერთობის წევრს მიემართება. თუმც ადნიშნულის პარალელურად დასტურდება *ქართველის* მოქალაქის აზრითაც გამოიყენება, ხოლო ეთნიკურად *ქართველის* აღმნიშვნელად ამ პერიოდის ნაციონალური ისტორიოგრაფიის ფუძემდებელს ლეონტი მროველს შემოაქვს ტერმინი *ქართლოსიანი*, რომელიც ეთნარქ ქართლოსიდან ნაწარმოები ტერმინია: “და განამრავლნა [ფარნავაზმა. – მ.წ.] ყოველნი მკვედარნი ქართლოსიანნი, განაწესნა ერისთავნი რვანი და სპასპეტი”.²⁵

შთაბეჭდილება ისეთია, რომ, ერთი მხრივ, ქართულ ერთობას სურს გაემიჯნოს საქართველოს ტერიტორიაზე მცხოვრებ სხვა ეთნიკურ ჯგუფებს, ამას იგი აკეთებს ტერმინით *ქართლოსიანი*; მეორე მხრივ, პირიქით, ზღვარი წაშლილია და ქართველი მეფის ყველა ქვეშევრდომის (განურჩევლად მისი ეთნიკურობისა) და სახელმწიფოს დომინანტური ჩვენ-ჯგუფის წევრის ანუ ეთნიკურად ქართველის აღმნიშვნელი ტერმინი ერთი და იგივეა. ესაა *ქართველი*. აღნიშნული სიტუაცია ძალიან წააგავს იმას, რაც დღეს ხდება, თუმც *ქართლოსიანი* აღარ არის აქტუალური, არა

²² უამთაადმწერელი. ასწლოვანი მატიანე (ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო რ. კიკნაძემ). თბ.:მეცნიერება, 1987, გვ. 43 (შემდგომში: ასწლოვანი მატიანე).

²³ ასწლოვანი მატიანე, გვ. 56.

²⁴ ასწლოვანი მატიანე, გვ. 58.

²⁵ ქართლის ცხოვრება, ტ. I (ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ). თბ.: სახელგამი, 1955, გვ. 24 (შემდგომში: ქართლის ცხოვრება I).

მარტო თანამედროვე კულტურულ კონტექსტთან მისი სრული შეუთავსებლობის გამო, არამედ იმიტომაც, რომ დღეს გამიჯვნის სხვა მექანიზმები მოქმედებს და ასეთი ანუ გენეტურობაზე გამავალი ზღვარი აღარ არის აუცილებელი.

აღნიშნული ტენდენცია დომინანტური ეთნიკური ერთობის ანუ ქართული ერთობის სხვათა ინტეგრირებაზე მიმართული სტრატეგიის გამოხატულებაა. როგორც წარსულთან ანალოგია ცხადყოფს, სხვადასხვა დროს ეს სიტუაცია შეიძლება განმეორდეს. ფაქტობრივად, ორი პარალელური პროცესის მოწმე ვხდებით: ერთი მხრივ, ქართული ერთობა განუწყვეტლივ თავს იმიჯნავს სხვათაგან, რათა თავი შეინარჩუნოს, მეორე მხრივ, ასევე განუწყვეტლივ შლის განმასხვავებელ ზღვარს, რათა ამ გზით სხვების ინტეგრირება და შეთვისება შეძლოს.

XIII საუკუნიდან იწყება X-XII საუკუნეებში შექმნილი პოლიტიკური ჩარჩოს თანდათანობითი დასუსტება. საბოლოოდ, XV საუკუნიდან ეს ჩარჩო საერთოდაც იშლება. ტერმინი *ქართველის* ეთნიკური შინაარსი იჩრდილება და ერთიანი საქართველოს სახელმწიფოს ნანგრევებზე აღმოცენებული ერთ-ერთი პოლიტიკური ერთეულის – ქართლის სამეფოს – მოსახლის სახელწოდებად წარმოჩნდება. თუმცა ვერ ვიტყვი, რომ ამასთან ერთად მოხდა ქართული ეთნიკის, როგორც ერთობის, დაშლა. დესტრუქცია არსებითად შეეხო მხოლოდ სულ რამდენიმე საუკუნით ადრე ჩამოყალიბებულ პოლიტიკურ ჩარჩოს და არა საერთო კულტურას, რომლის ფესვები შორეულ წარსულში იკარგებოდა. კულტურის დონეზე ერთიანობა, ბევრად უფრო ძველი ვიდრე ეს სახელმწიფო, მთლიანად დანარჩუნდა. ამ დროს ხელშესახებია ყველა ის მარკერი, რომელიც წინარე პერიოდში ჩამოყალიბდა როგორც სპეციფიკური. ისინი განაგრძობენ არსებობას ამ ახალ პოლიტიკურ რეალობაში. რაც მოხდა, შეიძლება სახოგნად ასე აღიწეროს: ქართულმა ერთობამ ნაციონალური დონიდან უკან დაიხია ეთნიკის დონეზე და “გადაიღვარა” რამდენიმე უფრო მომცრო ზომის პოლიტიკურ “ჭურჭელში”, რომელნიც ყველანი ცალკ-ცალკე გახდნენ ქართული ეთნიკურობის მატარებელნი.

ქართული ერთობის პოლიტიკური ფრაგმენტაცია შეიძლება განვიხილოთ როგორც უმძიმეს საგარეო გამოწვევებზე პასუხი, რომელიც წარმოიშვა სწორედ კულტურისა და იდენტობის გადარჩენის მიზნით.

რომ პოლიტიკურ დეზინტეგრაციას ქართული ეთნიკის დესტრუქცია არ გამოუწვევია, ეს კარგად ჩანს არაერთი

ფაქტით და განსაკუთრებით თვალსაჩინოდ კი XVIII საუკუნეში შექმნილი ერთ დოკუმენტით, რომელიც ხშირად არის სპეციალურ ლიტერატურაში დამოწმებული შესაბამისი ეპოქის საზოგადოებრივი პერცეფციების შესახებ წარმოდგენის შექმნის მიზნით. ესაა საქართველოს ტერიტორიაზე ამ დროს არსებულ პოლიტიკურ გაერთიანებათა – სამეფო-სამთავროების შორის 1790 წელს დადებული ხელშეკრულება ურთიერთდაუხსმელობისა და საგარეო საფრთხის შემთხვევაში სოლიდარობის შესახებ: “ტრახტატი ივერიელთა მეფეთა და მთავართაგან დამტკიცებული, საზოგადოებისათვის შეერთებისა ქართლისა, კახეთისა, იმერთა, ოდიშისა და გურიისა, აღწერილი სამეუფოსა ქალაქსა თფილისს 1790 წელს”.²⁶

აქ ვკითხულობთ შემდეგს: “ვინაიდან ყოველთავე ივერიელთა, მსახლობელთა სამეფოსა შინა ქართლისა, კახეთისა, იმერთა, ოდიშისა და გურიისათა, აქვსთ ერთმორწმუნეობა, არიან ძენი ერთისა კათოლიკე ეკლესიისაგან შობილნი და ერთისა ენისა მქონებელნი, აქვსთ მავასხებლობითაცა სიყვარული, ვითარცა სისხლით ნათესავთა და მოყვრობით შეკრულთა ურთიერთთა შორის, ამისთვის ჩვენ, ზემოსხენებულთა ქუეყანათა ივერიისათა მეფენი და მთავარნი აღუვსთქვამთ მტკიცესა ამას ერობასა”.²⁷

როგორც ვხედავთ, ესაა პოლიტიკური დოკუმენტი. მაგრამ საინტერესო ისაა, რომ ამ პოლიტიკური ხელშეკრულების საფუძვლად და ფაქტობრივად მის ლეგიტიმაციად დასახელებულია ყველა ამ ერთეულის საერთო კოლექტიური იდენტობა, კერძოდ კი, ჩამოთვლილია კონკრეტული ეთნიკური მარკერები: საერთო წარმომავლობა, რელიგია, ენა, ისტორია.

²⁶ სპეციალურ ლიტერატურაში ხშირად შევხვებით ამ დოკუმენტის განმარტებას. იხ., მაგალითად, ს. ჯანაშია. ქართველი ერის წარმოშობის შესახებ. შრომები, VI. თბ.: მეცნიერება, 1988, გვ. 187. შდრ.: დ. მუსხელიშვილი. ქართველთა თვითსახელწოდების ისტორიისათვის. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია (რედ. გ. პაიჭაძე). თბ.: მეცნიერება, 1993, გვ. 374; აგრეთვე, რ. თოფჩიშვილი. ქართველი ერის ეთნიკური განვითარება (მოკლე ეთნოისტორიული მიმოხილვა). ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი (რედ. დ. მუსხელიშვილი). თბ.: მემატიანე, 2002, გვ. 146-147.

²⁷ ი. დოლიძე. ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, თბ.: მეცნიერება, 1965, გვ. 501.

ამ მეტაპოლიტიკური ანუ კოლექტიურ კულტურულ იდენტობაზე დაფუძნებული ერთობის თვითსახელწოდებად კი გამონახულია ახალი ტერმინი “ივერია”.

სრულიად ახალი *ივერია*, ცხადია, არ იყო, ასე მოიხსენებდნენ ბერძნულ სამყაროში ქართველთა ქვეყანას. მაგრამ ახლა მას ჰქონდა ფართო კრებითი შინაარსი. სპეციალურ ლიტერატურაში სავსებით მართებულად არის ახსნილი ამ ტერმინის აღორძინების მიზეზი: *ქართველი ანუ დღევანდელი ეთნიკური ტერმინი, მაშინ მხოლოდ საქართველოს აღმოსავლეთი ნაწილის ან კონკრეტულად ქართლის მოსახლის აღმნიშვნელი იყო. ანუ რახან ერთ-ერთი პოლიტიკურ ერთეულის მოსახლეს ერქვა და ეს სახელი და პოლიტიკური შინაარსით იტვირთებოდა, აიღეს ტერმინი, რომელიც ასეთი შინაარსის მქონე არ იყო იმ დროს, ხოლო წარსულში კი გაერთიანებულ საქართველოს აღნიშნავდა.*

საინტერესოა, რომ ტერმინოლოგიური ძიებანი იმ ეპოქისათვის მეტად აქტუალური ყოფილა. ქართული ერთიანობის გამძაფრებული განცდა შესაბამისი ტერმინით გამოხატულებას საჭიროებდა. შემთხვევითი არაა, რომ თეიმურაზ ბაგრატიონმა (1782-1846) თავის ისტორიოგრაფიულ ნაშრომს უწოდა “ივერიის ისტორია”. ამ თხზულებაში, იქ სადაც ავტორი მსჯელობს არგონავტთა შესახებაც (ამ ისტორიას იგი საქართველოს წარსულის განუყოფელ ნაწილად მიიჩნევს), განმარტავს იმას თუ რა უნდა ვიგულისხმოთ ტერმინ “ივერიაში” გეოგრაფიული და პოლიტიკური რეალობის თვალსაზრისით. ამით იგი თავის მკითხველს ანახევებს ერთიანობას ყველა პერიოდში. როგორც ცნობილია, თეიმურაზის დროს შეუძლებელი იყო პოლიტიკურ ერთიანობაზე საუბარი. აშკარად, მხედველობაშია სწორედ ეთნიკური ერთიანობა. ისტორიკოსს საჭიროდ მიაჩნია აჩვენოს, რომ ეს ერთიანობა თავიდანვე იყო:

“საუწყებელ არს ესე წარმკითხველთათვის, რომელ ჟამთა მათ ყოველი ივერია, ე.ი. ზემოდ და ქუემოდ საქართველო იყო ერთი და ყოველი ერი ქუეყანისა ამის კასპიის ზღვიდან ვიდრე შავს ზღვადმდე და ვიდრე ზღვადმდე სპერისა ერთ საზოგადოება იყვნენ ყოველნი”.²⁸

რა თქმა უნდა, შემთხვევითი არაა ისიც, რომ ილია ჭავჭავაძის რედაქტორობით გამოშვებულ პერიოდულ გამოცემა

²⁸ გ. შარაძე. თეიმურაზ ბაგრატიონი. II: შემოქმედება. თბ.: მეცნიერება, 1974, გვ. 50-51, სქოლიო.

ერქვა “ივერია”, მაგრამ არც ისაა შემთხვევითი, რომ ასევე ილიას რედაქტორობით გამოშვებულ მეორე პერიოდულ გამოცემას ერქვა “საქართველოს მოამბე.” ანუ ერთი და იმავე საზოგადოებას ილია მიმართავდა ორივე სახელით: *ივერია* და *საქართველო*. აშკარაა, რომ *ივერია* *საქართველოს* ალტერნატივად განიხილებოდა ამ დროს.

XIX საუკუნეში პირველი ტერმინი მაინც არ მიიღო და კოლექტიური კულტურული იდენტობის საფუძველზე აღმოცენებული ჯგუფის წევრის სახელწოდებად *ქართველი* დაამკვიდრა. სწორედ ამ დროს ჩნდება, ჩანს, სიტყვა *ქართლელი*, რომ აღრევა არ მოხდეს რეგიონალურ პოლიტიკურ იდენტობასთან დაკავშირებული ტერმინსა და კოლექტიურ კულტურულ იდენტობაზე ანუ ეთნიკურობაზე დაფუძნებულ იდენტობას შორის.

ამგვარად, მიუხედავად XV-XVIII სს პოლიტიკური დეზინტეგრაციისა XIX საუკუნის დასაწყისისათვის ანუ უშუალოდ მოდერნული ნაციის შექმნის წინარე ხანაში ქართული ჩვენ-ჯგუფი სახეებით გამოკვეთილი ეთნიკური იდენტობის მქონე ერთობას ანუ ეთნიკს წარმოადგენდა.

ახლა უნდა დავუბრუნდეთ *ქართველისა* და *საქართველოს* მიმართების საკითხს. ითქვა, რომ *ქართველი* მორფოლოგიურად სადაურობის აღმნიშნელი სიტყვაა: ამგვარი სიტყვები ტოპონიმებზე *ელ* სუფიქსის დართვით იწარმოება. მაგრამ რომელია ის ტოპონიმი, რომლისაგანაც *ქართველი* მომდინარეობს? სრულიად აშკარაა, რომ ეს არაა *საქართველო*. *საქართველო*, პირიქით, *ქართველისაგან* მომდინარეობს.

სპეციალურ ლიტერატურაში *ქართველის* მომდინარეობის საკითხი საგანგებოდ არც ისმოდა. მიიჩნეოდა, რომ *ქართველი* *ქართლისაგან* წარმომავლობს. ისტორიულად გეოგრაფიულ ადგილ *ქართლს*, მართლაც უკავშირდება ქართველი, მაგრამ მორფოლოგიური თვალსაზრისით თუ მივუდგებით, ეს კავშირი სულაც არ არის უეჭველი.

განვიხილოთ *ქართ-ე-ელ-ი*. *ქართ* ამ სიტყვის ძირითადი სემანტიკა, რომელსაც დაერთვის მატოპონიმირებელი *ე* სუფიქსი, მერე სადაურობის მაწარმოებელი *ელ* სუფიქსი, ბოლოს – ბრუნვის ნიშანი. შუა საუკუნეებში დასტურდება მისი ფონეტიკური ვარიაცია *ქართ-უ-ელ-ი*. ამ ვარიაციის გაჩენის წარმოშობის მოაზრება სირთულეს არ წარმოადგენს: ადრე უმარცვლო *უნი* და თანხმოვანი *ვინი* მკაფიოდ იყო გამიჯნული. შემდგომში ამ ორ ბგერას შორის ფონემატური ოპოზიცია

დასუსტდა და მოიშალა. შედეგად მეტყველებაში ბგერათა ურთიერთმონაცვლეობა დაიწყო, რაც დაწერილობაშიც აისახა. სწორედ ასე ქართ-უ-ელ-ისაგან წარმოდგა ქართ-ე-ელ-ი.²⁹

ცალკეულ მორფემებად სიტყვის დაშლა კიდევ უფრო ნათლად აჩვენებს, რომ *ქართველი ქართლისაგან* არ მომდინარეობს. ამ სიტყვებს, მართალია, აქვთ საერთო სეგმენტი *ქართ*, მაგრამ *ქართ-ლ-ში* ამის დამატებით გვაქვს *ლ* სუფიქსი, რომელიც არ არის *ქართ-უ-ელ-ში*, ხოლო *ქართ-უ-ელ-ში – უ* სუფიქსი (შემდგომში, როგორც ითქვა – *ე*), რომელიც არ არის *ქართ-ლ-ში*.

ისმის ასეთი კითხვა: რომელია ის ტოპონიმი, რომლისაგან თავის დროზე წარმოდგა *ქართველი*? ამ კითხვაზე პასუხი მორფოლოგიის თვალსაზრისით სირთულეს არ წარმოადგენს: რა თქმა უნდა, *ქართ-ე-ი* იგივე ქართუ (*ქართუ* ან *ქართუდ*), სადაც *ქართ* ძირითად სეგმენტს დაერთვის ტოპონიმის მაწარმოებელი *ე* სუფიქსი. ასე გაფორმებული ტოპონიმი ქართული სინამდვილისათვის უცხო არ არის. მაგალითად, “წმიდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში”, გვხვდება ტოპონიმი *ნეძ-ე*.³⁰ *ნეძ-ე*, უეჭველია, ნაძვნარს ნიშნავს. *ქართ-ე-ც* ანალოგიურად უნდა გავიგოთ როგორც ტერიტორია, რომელიც დასახლებულია *ქართ-ე-ბ-ით*.³¹

მიუხედავად იმისა, რომ ტერმინ *ქართველს* ჩემამდე არაერთი სპეციალისტი შეხებია, არავის არ აღუდგენია მისი საშუალებით ტოპონიმი ქართუ. მისი საშუალებით, თორემ ქართუ და კარდუ რომ ქართველთა სამშობლოს სახელი უნდა ყოფილიყო, ამ აზრს თითქმის ყველა სპეციალისტი

²⁹ *ე* და *უ-ბრჯგუ* ფონემების ურთიერთმონაცვლეობის და მათი შესატყვისი გრაფემების შესახებ მსჯელობისათვის და სპეციალური ლიტერატურისათვის იხ. ზ. სარჯველაძე. ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი. თბილისი: განათლება, 1984, გვ. 291-294.

³⁰ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ. I (გამოსცა ავტორთა კოლექტივმა ი. აბულაძის რედაქციით). თბ.: მეცნიერება, 1963, გვ. 279^{12,24} (შემდგომში: ძეგლები I).

³¹ მ. ჩხარტიშვილი. ქართლის მოქცევის ისტორია ეთნიკურობის კვლევის პრობლემატიკის თვალთახედვით. ეთნიკურობა და ნაციონალიზმი I (რედ. დ. მუსხელიშვილი, მ. ჩხარტიშვილი). თბ.: ინტელექტი, 2002, გვ. 32-47. შდრ. თ. გამყრელიძე. “ქართუ” - “Kartu” როგორც “ქართველის”, “ქართველთა ქვეყნის” აღმნიშვნელი უძველესი ქართველური სახელი. თ. გამყრელიძე. ენა და ენობრივი ნიშანი (სტატიების კრებული). თბილისი, 2008, გვ. 177-178 (სტატია პირველად დაიბეჭდა 2006 წელს).

გამოთქვამდა, ვინც კი ამ საკითხებს ოდესმე შეხებია. არადა, ეს აღდგენა ისე ბუნებრივია. მაგრამ, როგორც ითქვა, ყველა თვლიდა, რომ *ქართული ქართლისაგან* არის წარმომდგარი და აქ პრობლემა არ არსებობს.

ამგვარად, ქართუ ქართვეთ დასახლებულ ტერიტორიას ნიშნავს. ახლა უნდა მივუბრუნდეთ *ქართლს*. რაღას ნიშნავს იგი?

იმისათვის, რომ *ქართული ქართლისაგან* მომდინარეობდეს, დაცული უნდა იყოს ერთი უმთავრესი პირობა: *ქართლი* ტოპონიმს უნდა წარმოადგენდეს. დღეს, ისევე როგორც ძალიან ხშირად ჩვენთვის ხელმისაწვდომ ისტორიულ წყაროებში, ეს ტერმინი სწორედ ტოპონიმადაა გაგებული. მაგრამ აღნიშნული ვითარება იმას როდი ამტკიცებს, რომ ტერმინს ყოველთვის ეს მნიშვნელობა ჰქონდა.

“წმ. ნინოს ცხოვრების” არქეტპულ რედაქციაში (IV ს) გვხვდება ფრაზა *ქუეყანა ქართლისაჲ*. “ხოლო ამას ქუეყანასა ქართლისასა იყვნეს ორნი მთანი და მათ ზედა ორნი კერპნი, არმაზ და ზადენ”.³²

მსოფლიო ისტორიამ ანალოგიური სტრუქტურის უამრავი ხორონიმი იცის. მათი შემადგენელი ორი სიტყვიდან ერთ-ერთი უეჭველად არის საზღვრული, რომელიც, როგორც წესი, ტერიტორიის აღმნიშვნელი სიტყვაა, მეორე კი მის მსაზღვრელს წარმოადგენს. მსაზღვრელის საშუალებით ხან მიწის სიმწვანეა აღნიშნული, ხან მისი ყინულოვნება, ხან სიწმინდე, ხან სიახლოვე ზღვასთან და ა.შ., ხან კი ისაა განმარტებული თუ ვის კუთვნილებას წარმოადგენს ეს მიწა.

ფრაზაში *ქუეყანა ქართლისა* პირველი სიტყვა არის საზღვრული და იგი წარმოადგენს ტერიტორიის აღმნიშვნელ სიტყვას. ამიტომ გამორიცხებულია, რომ მსაზღვრელიც, ე.ი. *ქართლი*, ასევე ტერიტორიის აღმნიშვნელი ტერმინი იყოს. ის ნათესაობით ბრუნვაში დგას და მიუთითებს კუთვნილებაზე. აქედან იმ დასკვნის გაკეთება შეიძლება, რომ *ქართლი* იმ ხალხის სახელია, ვისაც ეკუთვნის ეს ქუეყანა. ამგვარად, პასუხი ეცემა კითხვას თუ რატომ არ წარმოდგება *ქართული ქართლისაგან*. სადაურობის აღმნიშვნელი სიტყვა (ასეთია

³² ძეგლები I, გვ. 125.

ქართული მორფოლოგიურად) არ შეიძლება წარმოებულ იქნეს ეთნონიმიდან (ასეთია ქართლი, როგორც გაირკვა).³³

ყველა, ვინც კი შეხებია სიტყვა ქართლ-ს, მასში გამოჰყოფს ქართ ძირითად სეგმენტს და ლ სუფიქსს.³⁴ მაგრამ თითქმის არავინ განმარტავს რა ფუნქციისაა ეს სუფიქსი. “ქართ-ლ-ი ხომ არ არის იგივე ქართ-ნ-ი?” ამ კითხვას სვამდა ნ. ბერძენიშვილი.³⁵ ეს კითხვა მაფიქრებინებს, რომ მკვლევარი არ გამოირიცხავდა, რომ ლ სუფიქსი მრავლობითის მაწარმოებელი სუფიქსია. ლ სუფიქსს სიტყვა ქართლში მრავლობითის მაწარმოებლად მიიჩნევდა ს. კაკაბაძეც, თუმც მისი შეხედულება თავად ქართლის შინაარსის შესახებ სულ სხვაა. იგი აქ არა კოლექტივის წევრების სიმრავლეს, არამედ შენობათა სიმრავლეს გულისხმობდა.³⁶ ასე რომ, ქართლს ს. კაკაბაძეც ტოპონიმად მიიჩნევდა. მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩემთვის საინტერესოა ლ სუფიქსის ფუნქციის შესახებ მისი თვალსაზრისი.

პასუხი ნ. ბერძენიშვილის დასმულ კითხვაზე, ვფიქრობ, დადებითი უნდა იყოს: ბუნებრივია, რომ კოლექტივის სახელწოდება მრავლობის გაგებას შეიცავდეს. ოღონდაც, ჩემი დაკვირვებით, ლ სუფიქსი ნ სუფიქსის იგივეობრივი არაა, არამედ მრავლობითის სპეციფიკური მაწარმოებელია. სიტყვები, რომლებსაც ეს სუფიქსი მოუღის, არიან, როგორც წესი, ორგვარი შინაარსის: ან აღნიშნავენ განურჩევლად ერთგვაროვანთა კრებულს, ერთობას, რომლის ცალკეულ ელემენტებს ჯგუფისაგან დამოუკიდებელი მნიშვნელობა არა აქვთ და მათი აღქმა განცალკევებულად არ ხდება (მუმ-ლი,

³³ მ. ჩხარტიშვილი. ქართული იდენტობის მთავარი მარკერი. საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე (მთ. რედ. ზ. კიკნაძე). თბილისი: არეტე, 2005, გვ. 227-241.

³⁴ ჰ. ფენრიხი, ზ. სარჯველაძე. ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი (მეორე შევსებული გამოცემა). თბ.: სულხან-საბა ორბელიანის სახ. თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2000, გვ. 486 (შემდგომში: ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი).

³⁵ ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. მასალები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისათვის (მეორე გამოცემა). თბ.: მეცნიერება, 1990, გვ. 88; შდრ., აგრეთვე გვ. 244.

³⁶ ს. კაკაბაძე. ქართული სახელმწიფოებრიობის გენეზისის საკითხები. საისტორიო მოამბე, წ. I. ტფ., 1924, გვ. 5-7. ვიძოვებ ე. ხინთიბიძის წიგნის მიხედვით: ქართველთა სახელწოდებები და მათი ეტიმოლოგია. თბ.: თსუ გამომც., 1998, გვ. 32.

ხომ-ლ-ი, თეს-ლ-ი და ა.შ.); ანდა – არსს, ნივთიერებას, სტიქიას, რომლებიც სუბსტანციურ ერთს წარმოადგენენ, მთელ სამყაროში განფენილობის მიუხედავად (მად-ლ-ი, ვერცხ-ლ-ი, ცეცხ-ლ-ი და ა.შ.). ის, რომ ასეთ სიტყვებს თანამედროვე ქართულისათვის დამახასიათებელი ებ-იანი მრავლობითი არ ეწარმოებათ, დამატებითი არგუმენტია იმ აზრის სასარგებლოდ, რომ მრავლობითის გაგებას მათში *ლ* სუფიქსი იძლევა.

ერთობა, რომელსაც მიემართებოდა თვითდასახელება *ქართლი*, თავს ჰომოგენურ, სუბსტანციურად განუყოფელ სოციალურ ორგანიზმად მოიაზრებდა. ამაზე მეტყველებს სუფიქსი *ლ*. მისი საშუალებით ძალიან მნიშვნელოვან ინფორმაციას ვიღებთ. შეჭიდულობის ამგვარი განცდა სისხლით ერთიანობის იდეის საფუძველზე შეიძლება წარმოიშვას. ხალხის მოაზრება ჰომოგენური, სიმრავლის სახით ფსიქოლოგიური უნივერსალია ჩანს: ბერძნული სიტყვა *ეთნოსი*, როგორც ეს არაერთხელ იყო ხაზგასმული სპეციალურ ლიტერატურაში, არა მარტო ადამიანთა პოპულაციის, არამედ საზოგადოდ ჰომოგენური ერთობის აღმნიშვნელი ტერმინია, იგი მიემართებოდა არა მარტო ხალხებს, არამედ ჩიტების გუნდს, ფუტკრების ნაყარს და ა.შ.³⁷

ამრიგად, იყო დრო, იყო ქვეყანა, სახელად *ქართვ* და მასზე მოსახლე კოლექტივს ეწოდებოდა *ქართლი*. მაგრამ თუ *ქართლი* ეთნოტერმინი იყო, რაღა იყო მაშინ *ქართული/ქართველი*? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის საშუალებას იგივე ძეგლი იძლევა. *ქართველი* აქ გამოყენებულია ეთნიკურად არაქართველთა, კერძოდ, ებრაელთა მიმართ: “ხოლო სამოსელი იგი ხუდა ქართველთა ჰურიათა”.³⁸

ქართული/ქართველი ნიშნავდა *ქართველს* (ე.ი. *ქართლი-კოლექტივის*) მიერ კონტროლირებადი ტერიტორიის მოსახლეს, ეტყობა, ზოგჯერ სწორედ *არაქართს*. *ქართლი-კოლექტივის* აზროვნება ერთმანეთისაგან მკაფიოდ მიჯნავდა (არა ფიზიკური საზღვრით, არამედ აზრობრივ, და ეს ძალიან მნიშვნელოვანია) საკუთარ ერთობას უცხოთაგან. ეს იყო *ქართლი-იდენტობის* ექსკლუზიური განვითარების პროცესი “საკუთარ” უცხოთა პირისპირ. *ქართლი-კოლექტივის* მიერ

³⁷ Ethnicity (Eds. J. Hutchinson, A.D. Smith). Oxford – NewYork: Oxford University Press, 1996, p. 4.

³⁸ ძეგლები I, გვ. 129.

კონტროლირებადი ტერიტორია, რომ პოლიეთნიკური იყო, ამაზე ლეონტი მროველის ცნობა ექვს ენაზე მოლაპარაკე მოსახლეობის შესახებაც მეტყველებს. ლეონტისაც გააზრებელი აქვს ზემოთ აღნიშნული *ჩვენ-სხვა* საზღვარი და, როგორც ითქვა, შემოაქვს *ქართლი-კოლექტივის* ეკვივალენტური ტერმინი – *ქართლოსიანი*. *ქართლოსი ქართლი-ერთობის* საერთო წინაპრის სახელია. იგი ტოპონიმ *ქართლიდან* კი არ წარმოდგება, როგორც ჰგონიათ ხოლმე, არამედ ეთნონიმ *ქართლიდან*: საერთო წინაპარი შეიძლება ჯგუფს ჰყავდეს და არა ტერიტორიას (შდრ. “ქართლის ცხოვრება” – აქაც, ბუნებრივია, კოლექტივის ცხოვრებას ეხება საქმე და არა ტერიტორიის ან გეოგრაფიული რეგიონის). აშკარაა, ლეონტი მროველმაც იცოდა, რომ *ქართლი* ეთნონიმი იყო, თუმც, უმეტეს შემთხვევაში, ამ სიტყვას იგი, მისი ეპოქის შესატყვისად, ტოპონიმის აზრით იყენებს.

ახლა გასაგები ხდება, თუ რატომ არსებობდა კოლექტიურ თვითსახელწოდების *ქართლის* პარალელურად *ქართველი* ანუ ქართველის სამყოფელი ტერიტორიის მაცხოვრებლის აღმნიშვნელი არაეთნიკური შინაარსის მქონე ზოგადი ტერმინი.

ქართლი-კოლექტივი ნიშნავს ქართველის სიმრავლეს, საქართველო-კოლექტივი – ქართველების სიმრავლეს. ამგვარად, *ქართლი* და *საქართველო* კოლექტიურ კულტურულ იდენტობაზე დაფუძნებული ერთობის თვითსახელწოდებანია მისი განვითარების სხვადასხვა პერიოდში. ცხადია, სახელწოდების ცვლილება უკავშირდება გარკვეულ ცვლილებებს ჯგუფის ავტოპერცეფციებში. *ქართლი* უფრო “ეთნიკურია”, *საქართველო* უფრო “ნაციონალური”: მას შემდეგაც, რაც *ქართლს საქართველო* ჩაენაცვლა, *ქართლი* მაინც ინარჩუნებდა (და ინარჩუნებს დღესაც) განსაკუთრებულ მნიშვნელობას, როგორც მოდგმის, ჯიშის აღმნიშვნელი სიტყვა. საინტერესოა თამარის გარდაცვალების ფაქტთან დაკავშირებით მისი მეორე ისტორიკოსის მიერ *ქართლის* გამოყენება მთელ ერთობასთან მიმართებით: “მაშინ განვიდეს ყოველნი მწარედ მტირალნი. და თამარ დაიძინა ძილი იგი მართალთა თვესა იანვარსა იშ. და აღივსო მზე ქართლისა”.³⁹

³⁹ ქართლის ცხოვრება, ტ. II (ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ). თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1959, გვ. 1462 (შემდგომში: ქართლის ცხოვრება II).

და ეს მაშინ, როცა არსებობს *საქართველო* და ვიწრო გეოგრაფიული აზრით გაგებული *ქართლი*. სხვათა შორის, აღნიშნული მაგალითი მოჰყავდა ს. ჯანაშიას, იმის საჩვენებლად, რომ *ქართლს* ფართო მნიშვნელობაც ჰქონდა. ს. ჯანაშია ამ ტერმინს აღნიშნულ კონტექსტშიც კი პოლიტიკური ერთობის აღმნიშვნელ ტერმინად მიიჩნევდა,⁴⁰ რაც არამართებულია. სწორედ აქ ჩანს გამოკვეთილად, რომ *ქართლი*, როგორც მოდგმის აღმნიშვნელი ტერმინი, უპირისპირდება პოლიტიკურად გაგებულ *საქართველო-ერთობას*. როცა ჩვენ ვამბობთ *ქართლის დედა*, ცხადია, *ქართლში* ვგულისხმობთ მთელ მოდგმას და არა მარტოდენ საქართველოს ერთ-ერთი ეთნოგრაფიული კუთხის – *ქართლის* – მოსახლეობას.

მკითხველი, რომელიც საკითხზე არსებულ სპეციალურ ლიტერატურას იცნობს, ალბათ შეამჩნევს განსხვავებას: ტრადიციულად *ქართი* მიჩნეულია ტომის ანუ კოლექტივის სახელწოდებად,⁴¹ ჩემი მსჯელობის მიხედვით კი ესაა კოლექტივის ანუ ეთნიკს *ქართლის* ინდივიდუალური წევრის აღმნიშვნელი ტერმინი.

ამგვარად, ქართლი ერთი კუთხის სახელწოდება კი არ იყო თავიდან, როგორც ეს დღესაა, ან ერთ-ერთი პოლიტიკური ერთეულის, როგორც ეს გვიან შუა საუკუნეებში იყო, არამედ წარმოადგენდა კოლექტივის სახელწოდებას – ქართველის სიმრავლეს. ანუ *ქართი* იყო *ქართლი-კოლექტივის* ინდივიდუალური წევრის სახელი, ისევე როგორც *საქართველო-კოლექტივის* ინდივიდუალური წევრის სახელია *ქართველი*.

სპეციალურ ლიტერატურაში ვხდებით მსჯელობას ტერმინ *ქართის* შესახებ, მაგრამ ჩემი შეხედულებისაგან განსხვავებით, ტრადიციულად ეს ტერმინი გამოიყენება სატომო სახელის აზრით. ამ ტომს კი სრულიად განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს მინიჭებული ქართველთა ეთნოგენეზის ისტორიაში. აი, როგორ კონტექსტშია ეს ტერმინი ქართულ საბჭოთა ენციკლოპედიაში მოხსენიებული: “აღმოსავლურ-ქართული

⁴⁰ ს. ჯანაშია. ქართველი ერის წარმოშობის შესახებ. შრომები, ტ. VI. თბ.: მეცნიერება, 1988, გვ. 180.

⁴¹ იხ. სტატია *ქართველი ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიაში*: ისტორიული ქართლის მოსახლეობა, ქართული ტომების აღმოსავლური შტოს სახელწოდება (ტ. 10. თბ.: ქსე, 1986, გვ. 458). ავტორია გ. მელიქიშვილი, რომელიც თვლის, რომ *ქართი* თანამედროვე ტერმინია, ნაწარმოები სახელწოდებიდან “ქართველი”.

სახელმწიფოს – ქართლის სამეფოს ანუ იბერიის წარმოქმნა მნიშვნელოვანი საფეხური იყო ქართველთა ეთნოგენეზისში. ეს ნიშნავდა ტომობრივი ზღუდეების მოშლას და ტომთა კონსოლიდაციას აღმოსავლურ-ქართულ ეროვნებად, რაც ხელს უწყობდა და აჩქარებდა არაქართველი ტომების ასიმილაციას და დანარჩენ ქართველ ტომთა ინტეგრაციას. ქართული და უცხოური წყაროების თანახმად, ეს ეთნოგენეტიკური პროცესი მიჩნეულია არა მხოლოდ პოლიტიკურ ექსპანსიად, არამედ ქართის ტომების შეღწევა-ინფილტრაციად არაქართულ და არაქართველურ ტომებში. ამ უაღრესად მნიშვნელოვანი მოვლენის შედეგად, რასაც შეგნებულად უჭერდნენ მხარს იმ სახელმწიფოთა მესვეურები, სადაც შეაღწევა ქართლის ელემენტი, ვრცელდებოდა ქართული ენა და აღმოსავლურ-ქართული კულტურა. ასეთი ვითარება შეიქმნა არა მხოლოდ აღმოსავლეთით ჰერეთის (ალბანეთის) ტერიტორიაზე, არამედ დასავლეთ საქართველოშიც. მართალია, დასავლეთ საქართველოში სახელმწიფოებრიობა უძველესი დროიდანვე არსებობდა (იხ. კოლხეთის სამეფო), მაგრამ კლასობრივი საზოგადოების სარბიელის სივიწროვე, პირველყოფილი თემური წყობილების დონეზე მდგომი მთიელების სიჭარბე, ეთნიკური სიჭრელე, ბერძნული კულტურისა და ენის მოძალბება და შემდეგ დამოუკიდებლობის დაკარგვა დიდად აფერხებდა დასავლეთ ქართველი ტომების ეროვნებად კონსოლიდაციას. მეორე მხრივ, დასავლეთ საქართველოში ქართის ტომების ძველთაგანვე შეღწევამ და შემდეგ ქართის მადაღვანვითარებული სახელმწიფოს ძლიერმა გავლენამ საფუძველი დაუდო ერთიანი ქართველი ერის ჩამოყალიბებას”.⁴²

ამგვარად, აქ არსებითად შემდეგი აზრია გატარებული: ქართის ტომი (ქართის ტომები) ახდენდა პოლიტიკურ და კულტურულ ექსპანსიას როგორც აღმოსავლეთით, ისე დასავლეთით, რიც შედეგადაც როგორც ქართველი, ასე არაქართველი ტომების ასიმილაციას ჰქონდა ადგილი. პირველთა შემთხვევაში ანუ ქართველ ტომთა მისამართით, გამოყენებულია ტერმინი ინტეგრაცია და არა ასიმილაცია, მაგრამ ისმის კითხვა, თუ ეს ტომები ჯერ კიდევ არ იყვნენ ინტეგრირებულნი ქართში (როგორც მერე ირკვევა, სწორედ

⁴² მ. აბდუშელიშვილი, დ. მუსხელიშვილი, ი. სურგულაძე. *ქართველები*. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 10, თბ.: ქსე, 1986, გვ. 460.

ქართში ინტეგრაციის შედეგად წარმოუდგენიათ სტატიის ავტორებს ქართველი ერის შექმნა, როგორღა შეიძლება მათი განხილვა ქართულ ტომებად?!

ეს, გაუმართავი არა მარტო თეორიული საფუძვლის, არამედ ლოგიკის მხრივაც, თვალსაზრისი, მიუხედავად წყაროებზე აპელირებისა, სინამდვილეში არავითარ წყაროს არ ეფუძნება. უმთავრესი ინფორმაცია, რომელიც ამ მსჯელობიდან მოდის, არის “საქართველოს აღმოსავლეთ და დასავლეთ ნაწილებად დაყოფის ღიხის ქედთან მიბმული სტერეოტიპი”.⁴³ ანუ მსჯელობანი აღმოსავლურქართული და დასავლურქართული ეროვნებების შესახებ, რომელთა კონსოლიდაციის შედეგად წარმოუდგენიათ ქართველი ერი. მაგრამ, რადგან არსებული კულტურა ქართულია, ფიქრობენ, რომ ეს კონსოლიდაცია წარიმართა ქართების ანუ აღმოსავლეთ-ქართველთა დომინანტით. და თუმც, ამასთან ერთად, ყოველთვის განსაკუთრებულად ესმება ხაზი “დასავლური ქართული ეროვნების” მონაწილეობას ამ პროცესში, გარეშე დამკვირვებლისათვის ანუ უცხოელი სპეციალისტების თუ უბრალოდ დაინტერესებული პირებისათვის მაინც საეჭვოა: თუკი არსებობდა ორი ეროვნება – აღმოსავლურქართული და დასავლურქართული და ისინი შეერწყა ერთმანეთს და ამის შედეგად აღმოსავლურქართული

⁴³ ღიხის ქედთან მიბმული სტერეოტიპი – ეს ფრაზა, რომელიც, ჩემი აზრით, ძალიან ზუსტად არის შერჩეული, ეკუთვნის ი. გავოშიძეს (იხ. მისი: კოლხური კულტურა, კოლხეთი, იბერია. ქართველური მემკვიდრეობა. ქუთაისი: ქსუ, 2003, გვ. 91) და არსებითად ახასიათებს ვითარებას ქართველთა ეთნოგენეზისის პრობლემის არგუმენტირების თვალსაზრისით. აღნიშნული პრაქტიკის უმართებულობის (რაც კოლექტიური კულტურული იდენტობის და პოლიტიკური იდენტობის აღრევას ნიშნავს) შესახებ შენიშნავენ სხვა სპეციალისტებიც: “ქართულ მეცნიერებაში კარგა ხანია დამკვიდრდა ისეთი ტერმინები, როგორებიცაა “დასავლურქართული ეთნოსი, აღმოსავლურქართული ეთნოსი”. გამოდის, რომ დასავლეთ საქართველოში მცხოვრები ქართველები სხვა ხალხი იყო და აღმოსავლეთ საქართველოში სხვანი. აქ ბუნებრივად ისმის კითხვა: ერთ ეთნოსს არ შეეძლო ორი ან რამდენიმე სახელმწიფოებრივი ერთეულის შექმნა? რა თქმა უნდა, შეეძლო”. იხ. რ. თოფჩიშვილი. ქართველთა ეთნოგენეზისა და ეთნიკური ისტორიის პრობლემები. თბ.: უნივერსალი, 2008, გვ. 28 (შემდგომში: ქართველთა ეთნოგენეზისა და ეთნიკური ისტორიის პრობლემები).

კულტურა გაბატონდა, როგორღა ვამბობთ, რომ ორივე ეროვნების მონაწილეობა თანაბარია ქართველ ერის ჩამოყალიბებაში?! ამიტომაც მათ ხშირად ამ ე.წ. “თანაბარი მონაწილეობის” შესახებ თეზისი თანამედროვე ქართული სახელმწიფოს პოლიტიკური დაკვეთით ნაკარნახევი ჰკონიათ. აქედან გამომდინარე გასაკვირი როდია, რომ ბევრი მათგანი მიიჩნევს: ქართველი ისტორიკოსები პატრიოტული მოსაზრებებით ღიხსიქით და ღიხსაქეთ სამყაროს აკავშირებენ, და სინამდვილეში დაუკავშირებელი ერთიანობის მითის შემქნელებად გვევლინებიან. ასეთი შთაბეჭდილება ლოგიკურია გამომდინარე იმისაგან, რაც ქართულ ისტორიოგრაფიაში, სამწუხაროდ, დღემდე წარმოადგენს ფართოდ გავრცელებულ შეხედულებას ქართველთა ეთნოგენეზის შესახებ.

მართალია, ამ “თეორიამ” ქართველ მკვლევართა ერთი ნაწილის კრიტიკა დაიმსახურა, მაგრამ ეს კრიტიკა ნაკლებად ეხება აღნიშნული “თეორიის” არსებით მხარეებს, იგი უმეტესად მის შესაძლო პოლიტიკური შედეგებზე ამახვილებს ყურადღებას.

აი, რას ვკითხულობთ, მაგალითად, ა. ჯაფარიძის ერთ-ერთი გამოკვლევის ანოტაციაში: “ნაშრომში განხილულია XX ს დასაწყისში რუსულ იმპერიულ სამეცნიერო სკოლებში ჩამოყალიბებული “ქართიზაციის” თეორია, რომელსაც ამჟამად წარმატებით იყენებენ სეპარატისტები საქართველოს კუთხეთა მისაკუთრების მიზნით. “ქართიზაციის” თეორია თავის დროზე შეიქმნა ძველ ქართულ მატრიანებსა და წყაროებში გამოთქმული იმ თვალსაზრისის საპირისპიროდ, რომლის მიხედვითაც ქართველი ხალხი ერთიანი იყო ქრისტიანობამდე დიდი ხნით ადრე და ამიტომაც შეძლო მან დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს მოცვით ერთიანი სახელმწიფოს შექმნა მეფე ფარნავაზის დროს ერთი ენითა და კულტურით. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ უნდა აღსდგეს ძველქართული თეორია ქართველი ერის ჩამოყალიბების დროის შესახებ და უკუგდებულ იქნას “ქართიზაცია-ქართველიზაცია” თეორია, რომელიც ამჟამად აფერხებს ქართველი ერის კონსოლიდაციას და საქართველოს დაშლა-დანაწევრებას უწყობს ხელს”.⁴⁴

ქართიზაცია-ქართველიზაცია, როგორც ვხედავთ, ამ გამოკვლევაში ერთ სიბრტყეზეა დასმული, რაც არაა

⁴⁴ ა. ჯაფარიძე. “ორი თეორია” ქართველი ხალხის ჩამოყალიბების დროის შესახებ. თბ., 2003.

მართებული.⁴⁵ როგორც ზემოთ ითქვა, ეთნოტერმინები *ქართი* და *ქართველი* ქართული იდენტობის განვითარების თვისებრივ განსხვავებულ ეტაპებს უკავშირდება.

ტ. ფუტკარაძეც, ყურადღებას ამახვილებს იმ ტენდენციაზე, რომ ქართიზაციის “თეორიის” გაბატონება შეიძლება გახდეს დღევანდელი საქართველოს დაქუცმაცების საფუძველი, და, ჩემი აზრით, ნაწილობრივ ამ მოსაზრების მიზეზითაც საერთოდ უარყოფს ქართის არსებობას: “სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებობს მოსაზრება, რომ უძველესი დროიდან (მაგ. ძვ. წ. III ათასწლეულიდან, ზოგის მიხედვით კი – V ათასწლეულიდანაც) არსებობდა სამი ქართველური ტომი სამი განსხვავებული ენით: ქართვები, ზანები (მეგრულ-ჭანები) და სვანები; ვარაუდობენ, რომ შემდგომ პერიოდში ქართველთაგან მოხდა სხვა ტომთა ასიმილაცია-ქართიზაცია. გაჩნდა საოცრად არაადეკვატური ფრაზაც: ქართი – ტომიყლაპია (ბერძენიშვილი). არადა, არც ერთ წყაროს მითითებით არ ჩანს ქართის ტომის არსებობის კვალიც კი”.⁴⁶

ქართის ტომი არა, მაგრამ ტერმინი *ქართი* რომ არსებობდა, ამაზე არაერთი წყარო მიგვითითებს. ჯერ ერთი, იგი აღდგება თავად ტერმინ *ქართველის* მეშვეობით და ამაზე ავთენტური წყარო სხვა რა უნდა იყოს. ამავე დროს, მოსალოდნელი არცაა, რომ ტერმინი ქართი თავის პირვანდელი მნიშვნელობით შემორჩენილიყო ქართულ მედიევალურ ისტორიოგრაფიაში: თუ ეს ძეგლები შეიქნა მაშინ, როცა კონსოლოდაციის *ქართი* დონე განვლილი იყო (და ეს აშკარად ასეა), პირიქით, კანონზომიერია, რომ ტერმინი *ქართი* მათში არ დადასტურდეს, თუ არა რაღაც შემთხვევითობა. ძველი ისტორიკოსი, კიდევ რომ სცოდნოდა ეს ტერმინი, არ გამოიყენებდა მას, თუ მისი მოღვაწეობის ეპოქაში ამ ტერმინის შესატყვისი რეალობა აღარ არსებობდა: ანუ რადგან ლეონტი მროველის დროს ქართული ერთობის წევრს *ქართი* აღარ ეწოდებოდა, ლეონტი მას არ გამოიყენებდა თუნდაც წინარე ეპოქის აღსაწერად. აღნიშნული

⁴⁵ ამის შესახებ ჩემს ადრინდელ ნაშრომებში უკვე შევნიშნავდი. იხ., მაგალითად, მ. ჩხარტიშვილი. თვითდასახელება როგორც ქართული იდენტობის მარკერი. ქართული წყაროთმცოდნეობა, XI (რედ. გ. ალასანია). თბ.: მემატიანე, 2006, გვ. 212-214. შდრ.: მ. ჩხარტიშვილი. ქართული იდენტობის მთავარი მარკერი. საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე, გვ. 227-241.

⁴⁶ ტ. ფუტკარაძე. ქართველები. ნაწ. I: ქრისტიანობამდელი ეპოქა. ქუთაისი: ქსუ, 2005, გვ. 79.

გარემოება აუცილებლად უნდა გვქონდეს გათვალისწინებული, როცა ვმსჯელობთ ტერმინებზე.

ძველმა ქართულმა ისტორიოგრაფიამ არა (ისტორიოგრაფია, როგორც ითქვა, შეგნებულად ცხრილავდა ამგვარ ფაქტებს), მაგრამ საერთოდ ქართულმა სინამდვილემ, კერძოდ, ტოპონიმიკურმა წყაროებმა, შემოგვინახა ეს ტერმინი. მეგრულ ქართულში, მაგალითად, *ქართი* ეწოდება თბილისს.⁴⁷ *ქართი* შემორჩენილია სვანურ ქართულშიც: *ქართიშ* ნიშნავს აღმოსავლეთ საქართველოს.⁴⁸ შდრ.: საქართველოს სსრ გეოგრაფიული სახელების ორთოგრაფიული ლექსიკონი: ქართის წყალი – მდინარე ბორჯომის რაიონში, ნეძვისწყლის მარკვენა შენაკადი; პატარა ქართა – მთა ხაშურის რაიონში, თრიალეთის ქედზე.⁴⁹

საინტერესოა, რომ ქართამი ჰქვია ლეონტი მროველის მიერ მოხსენიებულ ერთ-ერთ მეფეს. ესაა ქუჯი ერისთავის შვილიშვილი: “ხოლო ამას ბარტომ მეფესა არა ესუა ძე, არამედ ასული ერთი, და სიცოცხლესავე მისსა მოეყვანა ეგრისით ძისწული ქუჯისი, სახელით ქართამ, რომელსა შესდგმიდა ფარნავაზიანობა”.⁵⁰

ეთნიკური სახელისაგან საკუთარი სახელის წარმოება საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია.

დღემდე არსებულ სხვა არაერთ ტოპონიმში დასტურდება *ქართა*: ასეთია, მაგალითად, სოფელი ქართვანი, მესტიის რაიონში, რომელსაც ფაქტობრივად შემოუნახავს ჩემ მიერ ზემოთ აღდგენილი ტოპონიმი *ქართუ*, ასევე *ქართი*.

⁴⁷ კოლხური (მეგრულ-ლაზური) ენა (შემდ. რ. ამირეჯიბი-მაღვინი; რედ. ნ. დანელია, ი. დუნდუა). თბ.: უნივერსალი, 2006, გვ. 352 (შემდგომში: კოლხური ენა). *ქართი* უნდა იყოს თბილისის უძველესი ანუ ვახტანგამდელი დასახლების სახელწოდება, პრინციპში, ალბათ, ანალოგიური *ქუთახი* ანუ *ქუთახისი*.

⁴⁸ კ. დუნდუა. სვანურ-ქართულ-რუსული ლექსიკონი (ლაშხური დიალექტი). თბ.: სულხან-საბა ორბელიანის სახ. თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2001, გვ. 304 (შემდგომში: სვანურ-ქართულ-რუსული ლექსიკონი).

⁴⁹ საქართველოს სსრ გეოგრაფიული სახელების ორთოგრაფიული ლექსიკონი – მასალები (რედ. ი. აფხაზავა, ი. გიგინეიშვილი, ა. კობაიძე, დ. უკლება, მ. ჭაბაშვილი). თბ.: ქსე, 1987 (შემდგომში: საქართველოს სსრ გეოგრაფიული სახელების ორთოგრაფიული ლექსიკონი).

⁵⁰ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 32.

განსაკუთრებულ ინტერესს მაინც იწვევს ტოპონიმი ლექართი, რომელსაც მოიხსენიებენ წყაროები. დღეს ამ პუნქტს ისტორიულ ჰერეთში და ახლა აზერბაიჯანის ტერტორიაზე მდებარეს ეწოდება ლექეთი.⁵¹ ქართულმა ტოპონიმიკამ შემოგვინახა არაერთი ტოპონიმი *ლე* პრეფიქსით. ჩვეულებრივ ამ პრეფიქსს მეგრულ და სვანურ ქართულს უკავშირებენ, თუმც, როგორც ვხედავთ, მისი გავრცელება ქართული ენის დასავლური ინვარიანტებით სულაც არ შემოიფარგლება. *ლე* ანალოგიურია *სა* პრეფიქსისა, მაგრამ საინტერესო ის არის, რომ აქვს მრავლობითის მნიშვნელობაც. მაგალითად, ლესიჭინე – სოფლის სახელწოდება სამეგრელოში, ნიშნავს სიჭინავებისას, კუთვნილებას გამოსატაცეს, მაგრამ ესაა კუთვნილება კოლექტივისა. ლე-სიჭინე არ შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც ერთი რომელიმე სიჭინავას კუთვნილი მიწა, არამედ სიჭინავების გვარის. ანუ *ლე* არის კოლექტივისაღმდომი კუთვნილების გამხატველი მორფემა. ასე რომ, *ლექართი* უნდა გავიგოთ როგორც *ქართებისა* იგივეა რაც *საქართი*.⁵² *ლექართი* არსებითად იგივე უნდა იყოს, რაც *ქართლი*. განსხვავება ისაა, რომ ლექართის შემთხვევაში მრავლობითი რიცხვი იწარმოება არა სუფიქსით, არამედ პრეფიქსით.⁵³

⁵¹ დ. მუსხელიშვილი. *ლექეთი*. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 6. თბ.: ქსე, 1983, გვ. 203.

⁵² გვაქვს კიდევ ტოპონიმი *საქართლი*, რომლის შესახებაც ყურადღებას ამახვილებდა ნ. ბერძენიშვილი. იხ. მისი: საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბ.: მეცნიერება, 1990, გვ. 22 (შემდგომში: საქართველოს ისტორიის საკითხები).

⁵³ აღნიშნულ პრეფიქსთან დაკავშირებით ძალიან საინტერესოდ მსჯელობს ს. ჯანაშია *ლენხუმთან* მიმართებით: იგი იზიარებს ს. ყაუხჩიშვილის თვალსაზრისს იმის შესახებ, რომ ბერძნულ წყაროებში *ლენხუმის* შესატყვისია *სკეიმნია*. ოღონდ ს. ყაუხჩიშვილს *ნ* ზედმეტი ჰგონია *ლენხუმიდან* გამომდინარე. ს. ჯანაშია კი საკითხს უღებდა შემდგენაირად:

“ჩვენ ვფიქრობთ, რომ “ნ” ამ ფორმაში ზედმეტი არ არის; პირიქით, მის გარეშე ვერც ავხსნით, თუ რატომ არ არის წარმოდგენილი ბერძნულ გარდმოცემაში “ლენხუმ”-ის ლე პრეფიქსი. ჩანს, რომ მეგრულ-სვანური ფორმა “ლენხუმ”-ის გვერდით არსებობდა მისი შესატყვისი ქართული ფორმა “ნხუმ-ნი”, სადაც “ნ” მრავლ. რიცხვის სუფიქსია. ეს ქართული ფორმა დადასტურებული აქვს (გაბერძნულებულის სახით – ია!) ბიზანტიურ მწერლობასაც”. იხ.: ს. ჯანაშია. უძველესი ეროვნული ცნობა ქართველთა პირველსაცხოვრების შესახებ, შრომები, ტ. II, თბ.: საქართ. სსრ მეცნ. აკად. გამ., 1952, გვ. 100.

ამგვარად, ისტორიულ სინამდვილეში ტერმინ ქართის არარსებობის მტკიცება არ არის სწორი, თუმცა ამავე დროს არამართებულია, ქართიზაციის “თეორიაც”, მაგრამ მისი უარყოფა შესაძლებელია, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, იმისაგან რადიკალურად განსხვავებულად, ვიდრე ამას აქამდე აკეთებდნენ.

ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში ქართ წარმოდგენილია ძირად ანუ ისეთ ფუძედ, რომელიც აღარ იშლება.⁵⁴ მაგრამ არსებობს რამდენიმე გარემოება, რომლებიც მაგბეებს, რომ ქართ დაუშლელ ფუძედ ანუ ძირად შეიძლება იქნეს მიხნეული. როგორც ითქვა, ქართი არა კოლექტივის (ანუ ტომის ტრადიციული ტერმინოლოგიით) სახელწოდებაა, როგორც აქამდე ითვლებოდა, არამედ კოლექტივის ინდივიდუალური წევრის დასახელება. ასეთ შემთხვევაში კი დიდი ალბათობითაა მოსალოდნელი, რომ თ ფორმანტი არ იყოს ფუძისეული. საქმე ისაა, რომ ამ ფორმანტით იწარმოება გვარები. არსებითად იგი აჩვენებს ინდივიდის კუთვნილებას კოლექტივისადმი ანუ გვარისადმი. ჩანს, უკავშირდება ნართანიან მრავლობითის ნათესობით ბრუნვას. ქვემოთ მე მოვიყვან რამდენადმე ვრცელ ამონარდს ლექსიკონიდან, რომ მკითხველს ადვილად მიეცეს საშუალება წარმოიდგინოს ამ სუფიქსის ფუნქცია:

“თ – სუფიქსი, მრავლობითი რიცხვის ფორმანტი. რომელიც 1. -ნ სუფიქსით ნაწარმოებ გვარსახელთაგან აწარმოებს კუთვნილებით ფორმას (გამოსატავს ნათესაობითი ბრუნვის ფუნქციას): ქოთილ-ნ->ქოთილ-თ-(ა) განა (ქოთილაძეების განა). 2. ანალოგიური დანიშნულებით გამოიყენება საზოგადო სახელებთან. 3. აწარმოებს გვარის განაყოფთა სახელებს: დათა-თ გიორგი – გიორგი დათა-თ-ი, თამარა-თ შველა – შველა თამარა-თ-ი: ნიშნავს გიორგი დათაშვილი, შველა თამარაშვილი”.⁵⁵

როგორც ვხედავთ, ს. ჯანაშიას შემხნეული აქვს ლე პრეფიქსის ორმაგი ფუნქცია: იგი არა მარტო კუთვნილების, არამედ მრავლობითობის მანქანებელიცაა.

⁵⁴ კ. ფენრიხი, ზ. სარჯველაძე. ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, გვ. 486. ძირის განმარტებისათვის იხ.: ა. შანიძე. ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები: მორფოლოგია (მეორე გამოცემა). თბ.: თსუ, 1973, გვ. 33.

⁵⁵ ბ. ჯორბენაძე, მ. კობაიძე, მ. ბერიძე. ქართული ენის მორფემებისა და მოღალური ელემენტების ლექსიკონი. თბ.:

და კიდევ: “(-თ-ი) – სახელთა მრავლობითი რიცხვის -თ სუფიქსი, გართულებული ემფატიკურად მიჩნეული -ი ხმოვნით: ბალახ-თ-ი, ცხოველ-თ-ი იგივეა, რაც -თ-ა: ბალახ-თა, ცხოველ-თ-ა. -თ-ი დაბოლოება ჩვეულებრივია გვაროვნულ სახელებში (უპირატესად – აღმოსავლეთ საქართველოში: ოთარაან-თ-ი. ქავთარა-თ-ი”.⁵⁶

თუ ასე გავიაზრებთ *თ* ფორმანტს, და, ვფიქრობ, აშკარაა, რომ ეს ასე უნდა გავიაზროთ, მაშინ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ *ქართი* უკავშირდება არა მარტო *ქართლი*-კოლექტივს, არამედ *ქრო*-კოლექტივსაც. ზემომოყვანილი მაგალითების ანალოგიით ქართ გიორგი და დათათ გიორგი ანუ ქართი გიორგი და დათათი გიორგი ერთმანეთისაგან არაფრით განსხვავდება: ერთ შემთხვევაში გიორგი არის იმ კოლექტივის წევრი, რომელსაც ეწოდება ქარი, მეორე შემთხვევაში გიორგი არის იმ კოლექტივის წევრი, რომელსაც ეწოდება დათა.

ამიტომ ვფიქრობ, რომ, *თ* ფორმანტი *ქართ*-ში არ უნდა იყოს ფუძისეული, იგი მრავლობითი რიცხვისა და ნათესაობითი ბრუნვის ნიშანია.

ეს ნიშნავს: ერთი მხრივ, ყოფილა კოლექტივი *ქართლი*, იგი ქართების სიმრავლეს გულისხმობდა. მეორე მხრივ, ჩანს, ამაზე უადრეს არსებობდა კოლექტივი, რომელსაც ერქვა *ქარი*, რომლის ინდივიდუალური წევრი აგრეთვე ქართად იწოდებოდა, მაგრამ *ქარისათვის* კოლექტიურობის რამდენადმე სხვაგვარი გაგება უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი, ვიდრე *ქართლისათვის*: *ქარი-კოლექტივი*, რომ *ქართების* სიმრავლეა, არ ჩანს ანუ სიმრავლის წევრები მასში არ განირჩევა,⁵⁷ მაშინ როცა *ქართლი* სიმრავლის ცალკეული ერთეულები თვალსაჩინოა, *ქართლი* სწორედაც ქართების ერთობლიობას

მეცნიერება, 1988, გვ. 186 (შემდგომში: ქართული ენის მორფემებისა და მოდალური ელემენტების ლექსიკონი).

⁵⁶ ბ. ჯორბენაძე, მ. კობაიძე, მ. ბერიძე. ქართული ენის მორფემებისა და მოდალური ელემენტების ლექსიკონი, გვ. 193-194.

⁵⁷ ამ შემთხვევაში საინტერესოდ მეჩვენება ნ. ბერძენიშვილის მსჯელობა ქართული გვარსახელების თაობაზე, იმის შესახებ, რომ განსხვავებული დაბოლოება აჩვენებს ინდივიდისა და კოლექტივის განსხვავებულ ურთიერთმიმართებას. გვიანდელ სტადიაზე ინდივიდი და კოლექტივი განსხვავებულია, მაგრამ ადრეულ ეპოქაში კოლექტივის წევრის გამოცალკეება კოლექტივისაგან ფაქტობრივად არ ხდება. იხ. ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, გვ. 125. როგორც ცნობილია, *ინდივიდის* და *ინდივიდუალურობის* ფენომენების სრულფასოვანი აღქმა ახალი დროის მოვლენაა.

ნიშნავს. ანუ *ქართლ-კოლექტივში* ინდივიდი მეტად შესამჩნევია, ვიდრე *ქარ-კოლექტივში*. *ქართლი*, მართალია, ერთგვაროვანთა სიმრავლეა, მაგრამ რომ ამ სიმრავლის ერთეულები ანუ წევრები ქართველს შეადგენენ, ეს მკაფიოდ ჩანს.

ამგვარად, თვითსახელწოდება ასახავს ქართული ეთნიკს განვითარების (ეს განვითარება კი, უპირველეს ყოვლისა, შეიძლება განვიხილოთ როგორც შიდაჯგუფური კონსოლიდაციის პროცესი) სხვადასხვა დონეს.

ქართლზე თუ *ქართველზე* მსჯელობისას ჩვენთვის პრობლემას არ წარმოადგენდა ამ ტერმინების კონკრეტულ ისტორიულ სინამდვილესთან დაკავშირება. მაგრამ *ქარი?* ჰპოვა კი წყაროებში რაიმე ასახვა ქართული ეთნიკს განვითარების იმ ეტაპმა, როცა მას ერქვა *ქარი?* ანუ ეს არის კითხვა იმის შესახებ, თუ როგორ მოვახდინოთ ეთნიკ *ქარის* იდენტიფიცირება არსებულ ისტორიულ მასალასთან.

ქართულმა სინამდვილემ შემოგვინახა საინტერესო მასალა: გვარსახელები: ქარი-ა, ქარ-უმი-ძე, ქარ-ს-ელ-ა-ძე და ა.შ., აგრეთვე, ტოპონიმები: ქარელი (ქალაქი), ქარიანი – სოფელი დმანისის რაიონში.⁵⁸ მაგრამ იდენტიფიცირებასთან დაკავშირებით საინტერესოა ისაა, რომ *ქარის* ფონეტიკური ინვარიანტი არის *კოლი*.

ვფიქრობ, ჩემი ეს მოსაზრება დეტალურ განმარტებას არც საჭიროებს, იგი საკმაოდ თვალსაჩინოა, მაგრამ სრული სიცხადისათვის მას მაინც უფრო ვრცლად ვიტყვი: *ქ* და *კ* სამეტყველო აპარატში წარმოების მიხედვით იდენტური (უკანა სასისმიერი ხშულ-მსკდომი), ე.ი. ჰომოგენური და ჰომორგანული ბგერებია და მათი ურთიერთმონაცვლეობა განპირობებულია ობიექტური ანატომიურ-ფიზიოლოგიური, აკუსტიკური მოცემულობებით. იგივე ითქმის სონორი თანხმოვნების ალვეოლარი *რ* და ლატერალი *ლ* და *ა* და *ო* ხმოვნების შესახებაც, რომლებიც ერთმანეთს ენაცვლებიან მრავალ ენაში, მათ შორის, ქართულშიც.

რაც შეეხება *ხ* სუფიქსს, რომელიც დასტურდება *კოლ-ხ-ში*, იგი კუთვნილების სუფიქსია, კოლექტივის წევრობის მაჩვენებელი.⁵⁹ ანუ ფუნქციურად იგი *თ* სუფიქსის ფარდია: *კოლხ* ფარნავაზი ნიშნავს *კოლი-ერთობის* წევრ ფარნავაზს.

⁵⁸ საქართველოს სსრ გეოგრაფიული სახელების ორთოგრაფიული ლექსიკონი, გვ. 105.

⁵⁹ ეს აზრი მისაღებია უკლებლივ ყველა მკვლევრისათვის, ვინც ანალოგიური შედგენილობის სიტყვების საკითხს შეხებია. ეს არის

ამგვარად, *ქარ* და *კოლ* ფონეტიკური ინვარიანტებია, *ბ* და *თ* ერთგვარი ფუნქციის მქონე ფორმანტები. ამიტომ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ *ქარი* ეთნიკ. ეს იგივეა, რაც *კოლი* ეთნიკ. ხოლო *ქართი* იგივე *კოლხია*. ამ ფაქტის გამოვლენის შემდგომ, ცხადია, *ქარი* ეთნიკს ისტორიულ რეალიებთან მისადაგება პრობლემას აღარ წარმოადგენს: ყველაფერი რაც შეეხება კოლხს, უკავშირდება ეთნიკ ქარს, რადგან *ქარ-ი*, ჩანს, *კოლ-*ის გაუფერების ვარიაციას წარმოადგენს.

დაკვირვება ქარისა და კოლის იდენტურობის შესახებ დამატებით ფაქტობრივი სიცხადეს ანიჭებს საკითხს იმის თაობაზე თუ რატომ არის ქართიზაციის “თეორია” მცდარი. ქართიზაციას შეუძლებელია ადგილი ჰქონოდა იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე ქარი (კოლი) ეთნიკს და მისი წევრის ქართის (კოლხის) გარდა არაფერი არ ჩანს იქ. სადამდეც ისტორიულ თვალსაწიერზე ჩვენი მზერა ამ ერთობას წვდება.

ჩვენთვის ძნელია ვისაუბროთ *ქარი* ეთნიკს დადგინების თაობაზე. XIV-XIII სს ძვ. წ. არგონავტებზე გადმოცემის მეშვეობით ჩვენ შეგვიძლია ვიმსჯელოთ აია-კოლხისის სახელმწიფოზე. სწორედ ეთნიკ *კოლის* ანუ იგივე ეთნიკ *ქარის* ეს სახელმწიფოებრივი “სიცოცხლე” შეიძლება განვიხილოთ *ქარი* კოლექტივის უძველეს დოკუმენტირებად, თუმცა, ცხადია, სახელმწიფოებრივი არსებობა არ შეიძლება მიჩნეულ იქნეს, როგორც ეთნიკს დადგინების სულ თავდაპირველი ეტაპი ანუ დაბადება. სახელმწიფო ხელს უწყობს ეთნიკს (ისევე როგორც ნაციის) წრთობას, მაგრამ შიდაჯგუფური კონსოლიდაციის რაღაც დონის გარეშე სახელმწიფო ვერ წარმოიქმნება. კულტურა ქმნის პოლიტიკური დაცვის მექანიზმებს, ხოლო მას შემდეგ რაც ეს მექანიზმები შექმნილია, ისინი კულტურის განმტკიცებას თავად უწყობენ ხელს. ასე რომ, კოლექტიური კულტურული იდენტობის საფუძველზე აღმოცენებული ჩვენ-ჯგუფისა და სახელმწიფოს ურთიერთობა შემხვედრი პროცესია. აია-კოლხისად რეალიზდა ეთნიკ *კოლი* (*ქარი*) იმიტომ, რომ მას ამის აუცილებლობა და შესაბამისი რესურსიც გააჩნდა. თავის მხრივ, აია-კოლხისის ჩარჩოში მოქცევამ გამოაწროთ ეთნიკ

საერთოკავკასიური და, უფრო ზოგადად, წინააზიურ-კავკასიური სუფიქსი ეთნიკური სახელების მაწარმოებელი, რომლის სხვადასხვა ფონეტიკურ ვარიაციასაც ვხდებით. საკითხის ისტორიისათვის იხ. რ. აბაშია. კავკასიის უძველეს ეთნოტოპონიმთა წარმოშობის ისტორიიდან. ქართული ონომასტიკა, II. თბ.: თსუ, 2004, გვ. 40-48.

კოლი და არსებითად აქცია იგი ქართული ეთნიკურობის ბირთვად.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში ყოველთვის გააკვირვებას იწვევდა ის ფაქტი, რომ კოლხი, კოლხისი – ასე პოპულარული ტერმინები ბერძნულ მწერლობაში, საერთოდ უცნობია ქართული წყაროებისათვის. ამ ვითარებას ასახავს, მაგალითად, რ. გორდეზიანის შემდეგი მსჯელობა: “კოლხების სახელი აშკარა მიმართებას გვიჩვენებს ურარტულ წყაროებში დადასტურებული მნიშვნელოვანი გაერთიანების სახელთან კულხა, რომელიც, შესაძლოა, გამოითქმოდა, როგორც კოლხა. ქართველურ ტრადიციას ეს სახელი არ შემოუნახავს, რისი ახსნის რამდენიმე შესაძლებლობა არსებობს: ა) ეს სახელი იყო ქართულ ტრადიციაში, მაგრამ მას შემდეგ, რაც ქართველურ ტომთა ერთი ნაწილის ამ განმაზოგადებელმა აღმნიშვნელმა დაკარგა თავისი კონკრეტული შინაარსი, იგი ქართულმა ტრადიციამ დაივიწყა. ამ შემთხვევაში დაბრკოლებას ქმნის ტერმინის გამოყენების საკმაოდ მყარი ტრადიცია ბერძნულ სამყაროში. ძნელი დასაშვებია, რომ დასავლეთ საქართველოს მკვიდრთაგან ბერძნების მიერ შეთვისებული ეს სახელწოდება უკვალოდ დაეკარგათ ზანებს, სვანებს, ქართვეს, მითუმეტეს, რომ მათ ესოდენ მჭიდრო კავშირი ჰქონდათ ბერძნულ სამყაროსთან; ბ) ბერძნული ტერმინი წარმოადგენს სახეცვლილ ფორმას, რომელიდაც ადგილობრივი სახელწოდებისა, რომლითაც აღინიშნებოდა დასავლეთ საქართველოში მცხოვრებ ტომთა მიერ შექმნილი გაერთიანება. ამ თვალსაზრისის მიღებას დაბრკოლებას უქმნის ტერმინ კოლხის ქართველური ვარიაციის თუ ვარიანტის არარსებობა. გ) ბერძნული ტერმინი მიღებულია იმ ენობრივი გარემოდან, რომელიც წამყვანი იყო ელინთა აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში გამოჩენის მომენტისათვის. თავის მხრივ, ამ უკანასკნელში სახელწოდება გაჩნდა რომელიდაც ქართველური ტომის სახელიდან, რომელიც შედიოდა ამ გაერთიანებაში და რომელიც სახელმძღვანელო მიერ აღქმულ იქნა როგორც ამ გაერთიანების ერთ-ერთი ძირითადი წარმომადგენელი. ჩვენ ეს უკანასკნელი შესაძლებლობა მიგვაჩნია უფრო რეალურად”.⁶⁰

რ. გორდეზიანის თვალსაზრისის საპირისპიროა ზემოთ მოძიებული მასალა: დაერწმუნდით, ქართულში ტერმინი *კოლი* (*ქარი*) იყო, მაგრამ თვითსახელწოდებად არ შემორჩა, იმიტომ

⁶⁰ რ. გორდეზიანი. ქართული თვითშეგნების ჩამოყალიბების პრობლემა. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1993, გვ. 45.

რომ განვითარების სხვა დონეზე ავიდა ქართული ერთობა ანუ ის რეალობა, რომელსაც ტერმინი მიემართებოდა განვითარდა და, შესაბამისად, სახელწოდებაც მოდიფიცირდა.

აქ მინდა გავაკეთო ერთი ასეთი შენიშვნა: როცა ვიკვლევთ ეთნოგენეტიკურ პროცესებს, პრინციპულია იმის გაცნობიერება თუ რისი დამზერა შეგვიძლია და რისი მხოლოდ მოაზრება, რომ ცდომილებაში არ ჩავვარდეთ. კულტურის დამზერა შეიძლება. ამიტომ, როცა ეთნიკურ იდენტობაზე დაფუძნებული ჯგუფი არსებობს ან თუნდაც როცა ჩამოყალიბების რაღაც ეტაპზეა, ჩვენ შეიძლება გვქონდეს ამ პროცესის დოკუმენტირებული ისტორია. მაგრამ, როცა არ არსებობს ეთნიკურობა ჩანასახშიც კი, ამ მდგომარეობის ჩვენ მხოლოდ და მხოლოდ მოაზრება შეგვიძლია. ხშირად სწორედ ეს რჩება მხედველობიდან ზოგიერთ მკვლევარს. გვიანდელ ფაქტებს, რომელთა მოპოვებასაც ასევე ხედავენ, მიიჩნევენ ეთნიკს დადგინებაში უფრო წინარე ეტაპის ამსახველად. ეს კი გაუმართლებლად აახალგაზრდავებს ქართველთა ეთნოგენეზისის პროცესს, გადმოსწევს ქართული ეთნიკს დაბადების თარიღს.⁶¹ მედიევალური ქართული ისტორიოგრაფია, თუნდაც ბერძნული მითოლოგია, შეიძლება ინფორმაციას შეიცავდეს ეთნიკს განვითარების ამა თუ იმ ეტაპის შესახებ, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში იმ ვითარებაზე, როცა ეს განვითარება ჯერ არ იყო დაწყებული. ამიტომ ეთნოგენეზისის პროცესის დასაწყისზე ქართული მედიევალური ისტორიოგრაფიის თვალსაზრისს ანუ პირდაპირ ინფორმაციას იმაზე მეტი ფასი არ შეიძლება ჰქონდეს, ვიდრე თანამედროვე მეცნიერისას: ეთნიკური ერთობის დაბადების მოწმე არც ერთი და არც მეორე ყოფილა, არც ძველი ისტორიკოსი და არც მისი დღევანდელი კოლეგა. ამ უკანასკნელს უპირატესობაც უნდა ჰქონდეს აღნიშნული ფაქტის შემეცნებაში, როგორც თეორიით უკეთ შეიარაღებულ პიროვნებას, თუმც, სამწუხაროდ, ზოგჯერ ეს ასე სულაც არაა.

ახლა კიდევ ერთხელ შევაჯამოთ. ე.წ. ქართიზაციის "თეორია" არ არის სწორი: არა იმიტომ, რომ ქართი არ არსებობდა, არამედ, პირიქით, იმიტომ რომ მთელი

⁶¹ ამ პრობლემის შესახებ შენიშნულია სპეციალურ ლიტერატურაში: რ. თოფჩიშვილი. ქართველთა ეთნოგენეზისა და ეთნიკური ისტორიის პრობლემები, გვ. 24; ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან: აფხაზეთი უძველესი დროიდან დღემდე (პროექტის ხელმ. ჯ. გამახარია). თბ.: ინტელექტი, 2007, გვ. 42.

დღევანდელი საქართველოს ტერიტორიაზე და მის მიღმაც გარკვეულ პერიმეტრში არსებობდა მხოლოდ და მხოლოდ *ქართი* და ის ერთობა, რომელსაც *ქართი*, როგორც ჩვენ-ჯგუფის წევრი, განეკუთვნებოდა. ეს ერთობა იყო ეთნიკური (ერთი გაუღერებით) ან ეთნიკური *კოლი* (მეორე გაუღერებით). შესაბამისად ვერანაირი ეთნიკური ასიმილაცია თუ ინტეგრაცია ვერ განხორციელდებოდა ამ ტერიტორიაზე მოსახლე პოპულაციაში. როცა ჩვენ მის დამზერას ვახერხებთ, იგი ეთნიკური თვალსაზრისით უკვე ერთიანი იყო.

ლიხსიქეთ და ლიხსაქეთ კულტურის ერთიანობას დიდი ხანია არქეოლოგიური მონაცემების საფუძველზე მიუთითებენ სპეციალისტები.⁶² როგორც ირკვევა, ეს ერთიანობა აისახება არა მარტო ობიექტურ მოცემულობებში, არამედ სუბიექტურშიც ანუ ჯგუფის საზოგადოებრივ პერცეფციებში. აღნიშნულის გამოსატყულებას კი, როგორც ითქვა, წარმოადგენს თვითსახელწოდება. როგორც გაირკვა, იგი ერთი ჰქონდა საქართველოს ორივე ნაწილში განფენილი მოსახლეობას. აი, ეს არის ზემოთ მოყვანილი მსჯელობის მთავარი დასკვნა. აღნიშნულის გათვალისწინება აუცილებელია ქვემოთ წარმოდგენილი ისტორიული რეკონსტრუქციის შედეგების სწორად გაგებისათვის. საზოგადოება, რომელსაც უშუალოდ შეეხება რელიგიური ტრანსფორმაცია არის არა “აღმოსავლურქართული ეთნოსი”, არამედ ლიხსაქეთ და ლიხსიქეთ განფენილი ქართული ეთნიკური ნაწილი.⁶³

⁶² ი. გაგოშიძე. კოლხური კულტურა, კოლხეთი, იბერია. ქართველური მემკვიდრეობა, VII. ქუთაისი, 2003, გვ. 90-101.

⁶³ პრემოდერნულ ეპოქაში ლიხსიქეთ და ლიხსაქეთ სამყაროს სახელმწიფოებრივი, ეკლესიური და კულტურული ერთიანობის შესახებ არაერთხელ თქმულა ქართველოლოგიაში (საკითხის შესახებ ვრცლად იხ. ა. ჯაფარიძე საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია ოთხ ტომად, თბ.: მერანი, 1996, ტ1, 1998, ტ.2) ოღონდაც აღნიშნული თეზისის არგუმენტირება ხდებოდა სრულიად განსხვავებულად ამ წიგნში წარმოდგენილი კვლევისაგან.

**თავი III: ქართული ერთობის რელიგიური
გამოცდილება ქრისტიანობამდე ხანაში
“მოქცევაჲ ქართლისაჲს” და “ქართლის
ცხოვრების’ მიხედვით**

გამოკვლევის ცნებითი აპარატის და თეორიული ჩარჩოს განმარტების, აგრეთვე ქართული იდენტობის საერთო კონტექსტის წარმოდგენის შემდგომ მე გადავდივარ კონკრეტულ ისტორიულ რეკონსტრუქციაზე. ამ თავში წარმოდგენილია ქართული ერთობის რელიგიური გამოცდილება მეფე მირიანამდე. დავეყრდნობი ორ წყაროს: “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” და “ქართლის ცხოვრებას”, კერძოდ, ლეონტი მროველის “ქართველ მეფეთა ცხოვრებას”.

ზემოთ უკვე აღინიშნა ამ ძეგლების ინფორმატულობის თაობაზე. მათი წყაროთმცოდნეობითი ღირებულების შესახებ ახლა ვიტყვი ოდნავ უფრო ვრცლად. უმთავრესია “წმ. ნინოს ცხოვრება”, კერძოდ, მისი უძველესი რედაქცია, რომელიც დღეს “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” მეორე ნაწილია. აღნიშნული თხზულება შედგენილია IV საუკუნის შუა ხანებში და, მიუხედავად ზოგი გვიანდელი პერიოდის დანაშრევისა, თავდაპირველ კომპოზიციას და შინაარსს, როგორც ყველა მაღალი ხარისხის საკრალიზაციის მქონე ტექსტი, არსებითად ინარჩუნებს. ძეგლს განმანათლებლისა და მისი უახლოესი მოწაფეების მოგონებების კრებულის ფორმა აქვს. მისი შემდგენელია ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფის მირიანის ძის რევის მეუღლე სალომე უყარმელი.

“მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ისტორიული ქრონიკა და მასში ჩართული “წმ. ნინოს ცხოვრების” მცირე რედაქცია აგრეთვე წარმოადგენენ გამოკვლევის უმნიშვნელოვანეს წყაროებს. ისტორიული ქრონიკა აფიქსირებს “ატომარულ” ანუ მარტივ, დაუნაწევრებელ ფაქტებს და ამ მიზეზით ხასიათდება მაღალი ინფორმაციული სიზუსტით. რაც შეეხება “წმ. ნინოს ცხოვრების” მცირე რედაქციას, იგი ვრცელი რედაქციისაგან განსხვავებული დედნიდან მომდინარე ჩანს. მისი ახლანდელი ფორმა V საუკუნეს, კერძოდ, “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” შექმნას უკავშირდება.

ლეონტი მროველის “ქართველ მეფეთა ცხოვრება” და “წმ. ნინოს ცხოვრების” ლეონტისეული რედაქცია აგრეთვე განეკუთვნება გამოკვლევის ძირითად წყაროთა რიგს. ლეონტი

მროველი “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” იყენებს, როგორც წყაროს, მაგრამ არცთუ იშვიათად ამ ორ ძეგლს შორის ინფორმაცია არაიდენტურია. ამის მიზეზი, როგორც ირკვევა, რამდენიმე: ერთ შემთხვევაში ლეონტიესულ განსხვავებულ ინფორმაციას განაპირობებს ის რომ, “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ის რედაქცია, რომლითაც იგი სარგებლობს, ჩვენამდე მოღწეული რედაქციების ზუსტად იგივეობრივი არ არის; ზოგ შემთხვევაში ცნობების განსხვავებულობის მიზეზი ლეონტის მიერ “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ამა თუ იმ ადგილის მცდარი გაგებაა, ზოგ შემთხვევაში კი – დამატებითი საკონტროლო მასალები, რომელთა საფუძველზეც ლეონტი, როგორც ინტერპრეტაციების მოყვარული ისტორიკოსი, საჭიროდ თვლის დააზუსტოს თავისი ძირითადი წყაროს ანუ “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ჩვენებანი.

წყაროებთან დაკავშირებით ამჯერად ამ მოკლე დახასიათებით დავემყოფილდები, რადგან ისტორიული რეკონსტრუქციის დაწყებამდე ვრცელი წყაროთმცოდნეობითი ექსკურსის აქ მოყვანა ძალიან დაგვაცილებს გამოკვლევის მიზანს. წარმოდგენილი თვალსაზრისის არგუმენტირებას დაინტერესებული მკითხველი ნახავს ჩემს რამდენიმე გამოკვლევაში.⁶⁴ საკითხის ისტორიის შესახებ კი ინფორმაციის მოპოვება მას შეუძლია ქ. მანიას ისტორიოგრაფიული ნაშრომებით.⁶⁵

სპეციალურ ლიტერატურაში არაერთხელ აღნიშნულა, რომ დასახელებული ძეგლები ვერ წარმოადგენენ ქართული

⁶⁴ მ. ჩხარტიშვილი. ქართული ისტორიული აზრის განვითარების ისტორიიდან (“მოქცევაჲ ქართლისაჲს”). საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე (სერია: ისტორია, არქეოლოგია, ეთნოგრაფია და ხელოვნების ისტორია), № 3, 1985, გვ. 124-130; მისივე: ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები (“ცხოვრება წმიდისა ნინოსისი”). თბ.: მეცნიერება, 1987; მისივე: “ნინოს ცხოვრების” ვრცელი რედაქციის ატრიბუცია. – მნათობი, № 5, 1987, გვ. 149-154. მისივე: ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი ანალიზი (IV-VII სს ისტორიის ამსახველი ძეგლები). ავტორეფერატი დისერტაციისა ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. თბ.: თსუ, 1997.

⁶⁵ ქ. მანია. ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის ისტორიიდან (XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან დღემდე) – შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიის საკითხები, IX (რედ. მ. ჩხარტიშვილი). თბ.: უნივერსალი, 2008, გვ. 58-67; მისივე: წყაროთმცოდნეობითი კვლევა საქართველოში XX-ის 60-იანი წლებიდან 2007 წლამდე, ნაწ. I. თბ.: უნივერსალი, 2008.

წარმართობის ისტორიის რეალურ სურათს. ეს შეხედულება მართებულია შემდეგი აზრით: ქართული წარმართობის ისტორიის რეალური ნარატივი, მართლაც, მნიშვნელოვნად მდიდარი უნდა ყოფილიყო ფაქტებით, ვიდრე აქ დაცული ინფორმაციაა. მაგრამ წინამდებარე კვლევისათვის ამას არა აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა, რადგან ჩემი მიზანია არა ქართული წარმართობის ისტორიის მთლიანი სურათის აღდგენა, არამედ მისი ოფიციალური ვერსიის რეკონსტრუქცია ანუ იმის წარმოჩენა, რაც დედაქალაქში ანუ მცხეთაში იყო აღიარებული. არსებითად მე ვცდილობ ქართლის უზენაეს ხელისუფალთა მიერ კანონიზებული კულტის ისტორიისათვის თვალის მიდევნებას, რისთვისაც ორივე ზემოთ დასახელებული წყარო ნამდვილად რეპრეზენტატულია.

აქვე მინდა გავაკეთო შემდეგი შენიშვნა: ქართული წარმართული პანთეონის შესახებ არსებობს საკმაოდ მდიდარი სპეციალური ლიტერატურა. ქვემოთ წარმოდგენილი რეკონსტრუქციისას შეუძლებელია თუნდაც ზერეგულ შევსო საკითხის ისტორიოგრაფიულ მხარეს. ამიტომ მოვიქცევი შემდეგნაირად: დაინტერესებულ მკითხველს ამ მიმართულებით ინფორმაციის შესავსებად მივუთითებ ი. ჯავახიშვილის ცნობილ ნაშრომს⁶⁶ და ნ. ნიკოლოზიშვილის დისერტაციას.⁶⁷ ამ უკანასკნელში საკითხის შესწავლის თანამედროვე მდგომარეობის საკმაოდ სრული სურათია წარმოდგენილი. მე კი დავაფიქსირებ ჩემს პოზიციას ისტორიოგრაფიული ექსკურსებისა და დებატების გარეშე. ამგვარი მიდგომა გამართლებულად მიმაჩნია იმიტომ, რომ საკითხზე არსებული სპეციალური ლიტერატურა, ზოგჯერ კი არ ეხმარება პრობლემების წვდომას, პირიქით, ხელს უშლის: არსებობს მხოლოდ ვარაუდები, რომელთა სიმრავლე აბუნდოვანებს ქართული ოფიციალური წარმართობის შესახებ წყაროთა ხშირად სრულიად არაორაზროვან მონაცემებს.

⁶⁶ ი. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, წ. I. თბ.: თსუ, 1979, თავი მეორე: “ქართველების წარმართობა”, გვ. 78-187 (შემდგომში: ქართველი ერის ისტორია I).

⁶⁷ ნ. ნიკოლოზიშვილი. ქართლი ელინიზმისა და ქრისტიანობის სათავეებთან “მოქცევაჲ ქართლისაჲსას” და “მეფეთა ცხოვრების” მიხედვით. ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია. თბ., 2006, გვ. 75-116 (შემდგომში: ქართლი ელინიზმისა და ქრისტიანობის სათავეებთან).

“ქართლის ცხოვრების” პირველი ცნობა რელიგიასთან დაკავშირებით მამასახლისობის პერიოდს განეკუთვნება: “და გაგრძელდა მათ შორის ესევეთარი საქმე, და არავინ იყო მათ შორის უწარხინებულეს და უსახელოვანეს, არამედ ადგილითი ადგილად თავადნი იხინიან. ხოლო ვინცა იყვის მცხეთას, რეცა თავადი იგი იყვის მათ სხუათა ზედა. და არცა სახელედებოდათ მეფედ, არცა ერისთავად, არამედ მამასახლისი ეწოდებოდათ, და იგი იყვის მაზავებელ და ბჭე სხუათა ქართლოსიანთა . . . და მას ჟამსა დაივიწყეს ღმერთი, დამბადებელი მათი, და იქმნეს მსახურ მზისა და მთოვარისა და ვარსკულავთა ხუთთა, და მტკიცე და უფროსი საფიცარო მათი იყო საფლავი ქართლოსისი”.⁶⁸

რელიგიური ისტორიის მომდევნო ფაქტს ლეონტი მროველი, რომელიც, როგორც ითქვა, აღნიშნული ისტორიოგრაფიული კრებულის პირველი მატრიანის ავტორია, ალექსანდრე მაკედონელის ინიციატივასთან აკავშირებს: “და უბრძანა ალექსანდრე აზონს, რათა პატივსცემდენ მზესა და მთოვარესა და ვარსკულავთა ხუთთა, და მსახურებდენ ღმერთსა უხილავსა, დამბადებელსა ყოვლისასა. რამეთუ მას ჟამსა არა იყო წინასწარმეტყველი და მოძღუარი სჯულისა ჭეშმარიტისა, რომელმანცა ასწავა და ამხილა, არამედ თვით მოიგონა სჯული ესე ალექსანდრე, მეფობასა მისსა შინა ყოველსა ქუეყანასა სჯული ესე დაუდვა. და წარვიდა ალექსანდრე”.⁶⁹

ამგვარად, “ქართლის ცხოვრების” მიხედვით ქართველთა თავდაპირველი რელიგია დამბადებლის რწმენა იყო, მერე – მნათობთა კულტი, მერე – ეთნარქის კულტი, ბოლოს – კვლავ უნივერსალური ასტრალური პანთეონის თაყვანისცემა.

შემდგომი ცნობა შეეხება ამ რჯულის შეცვლას ადგილობრივი კერპთაყვანისმცემლობით: “ხოლო ამან აზონ დაუტევა სჯული ალექსანდრეს მოცემული, იწყო კერპთმსახურებად და შექმნა ორნი კერპნი ვერცხლისანი: გაცი და გაიმ”.⁷⁰

“მოქცევაჲ ქართლისაჲში” კი სწორედ ამ ორი კერპის კულტი წარმოადგენს ქართლის რელიგიური ისტორიის პირველ ფაქტს: “ხოლო ესე აზოდ წარვიდა არიან ქართლად, მამისა თვისისა, და წარმოიყვანა რვაჲ სახლი და ათნი სახლნი მამა-

⁶⁸ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 11.

⁶⁹ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 18-19.

⁷⁰ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 20.

მძუქეთანი და დაჯდა ძუელ მცხეთას. თანა ჰყვანდეს კერპნი ღმრთად – გაცი და გაიმ”.⁷¹

ეს ცნობა არის ძეგლის იმ ნაწილში, რომელსაც ისტორიულ ქრონიკას უწოდებენ სპეციალისტები. ვრცელ “წმ. ნინოს ცხოვრებაში”, რომელიც, როგორც ითქვა, “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” მეორე ნაწილს წარმოადგენს, ვხდებით ამ კერპთა სახელებს სხვადასხვა ფორმით. ამომწურავი სურათი ამ თვალსაზრისით წარმოდგენილი აქვს ნ. ნიკოლოზიშვილს თავის დისერტაციაში:

“მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სამ, შატბერდულ, ჭელიშურ და სინურ რედაქციაში და ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრების“ სხვადასხვა ხელნაწერში, და ასევე მის ძველ სომხურ თარგმანში, დასტურდება ამ კერპთა სახელების ვარიანტთა მრავალფეროვნება:

1. შატბერდული: ა) გაცი; ბ) გა; (86, 320, 335, 338, 340)

2. ჭელიშური: ა) გაცი / გაიც; ბ) გაცა / გაცაჲ; (94, 119-120, 126, 132)

3. სინური: ა) გაცი; ბ) გა / გაცა; (229, 138, 152, 165)

4. “მეფეთა ცხოვრება“: ა) გაცი / გაც; ბ) გაიმ / გიმ // გაიამ / გაიმაჲ; (79, 20, 89-90, 106)

5. ძვ. სომხ. თარგმ.: ა) გაციმ // გაცა; ბ) გაიმ. (81, 28, 83, 103)”.⁷²

პირველი კერპის სახელწოდება მეტ-ნაკლებად ყველგან თანხვდება. მეორე უფრო მეტ ვარიაციას გვინგვებს. ნ. ნიკოლოზიშვილი მსჯელობს ამ მეორე კერპის სახელწოდების თავდაპირველი ფორმის, აგრეთვე ღვთაების ბუნების შესახებ. იგი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ გაცი და გა (გაცა, გაიმ) არის საპირისპირო სქესის ღვთაებრივი წყვილი.⁷³

გაცისა და გას ან გაცისა და გაცას, როგორც სხვადასხვა სქესის ღვთაებების შესახებ სავსებით მართებული ზემოთ

⁷¹ ძეგლები I, გვ. 82-83.

⁷² ნ. ნიკოლოზიშვილი. ქართლი ელინიზმისა და ქრისტიანობის სათავეებთან, გვ. 78. მოყვანილ ციტატში წარმოდგენილი გვერდები მოცემულია “ძეგლები I”-ის, “ქართლის ცხოვრება I”-ის ზემოთ დამოწმებული გამოცემების და “ქართლის ცხოვრების” ძველი სომხური თარგმანის პუბლიკაციის (იხ. ქართლის ცხოვრება, ძველი სომხური თარგმანი, თარგმნა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. აბულაძემ, თბ., 1953) მიხედვით.

⁷³ ნ. ნიკოლოზიშვილი. ქართლი ელინიზმისა და ქრისტიანობის სათავეებთან, გვ. 86-88.

მოყვანილი დასკვნიდან, ვფიქრობ, ლოგიკურად გამომდინარეობს აზრი, რომ საქმე გვაქვს წინაპრის კულტთან: გაცი და გაცა, ცხადია, იგივეა რაც კაცი და კაცა⁷⁴ ანუ გვარისათვის სათავის დამდები პირველი მამაკაცისა და პირველი დედაკაცის კულტი. ჩანს, ისინი წარმოადგენდნენ აზოს საგვარეულოს კერპებს.

“მოქცევაჲ ქართლისაჲში” რელიგიასთან დაკავშირებული შემდეგი ცნობა შეეხება მეფე ფარნავაზს: “და შემდგომად მისა დაღვა ფარნავაზ. ამან აღმართა კერპი დიდი ცხურსა ზედა, და დასდვა სახელი მისი არმაზი. და მოქმნა ზღუდე წყლით კერპო. და პრქჳან არმაზი”.⁷⁵

შდრ. “ქართლის ცხოვრება”: “ამანვე ფარნავაზ შექმნა კერპნი დიდი სახელსა ზედა თვისსა. ესე არს არმაზი, რამეთუ ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა. ამართა კერპი იგი არმაზი თავსა ზედა ქართლისასა, და მიერთგან ეწოდა არმაზი კერპისა მისთვის აღმართებულისა”.⁷⁶

ფარნა რომ სპარსულად ბრწყინვას ნიშნავს, ეს ფაქტი არა ერთხელ იქნა აღნიშნული სპეციალურ ლიტერატურაში.⁷⁷

თავად სახელი არმაზიც, ბრწყინვალეობასთან ჩანს დაკავშირებული: ალის მცემი, მანათობელი (შდრ.: *ლამაზი*). შესაბამისად “ქართლის ცხოვრების” ცნობა იმის თაობაზე, რომ არმაზი და ფარნავაზი ერთი და იგივე მნიშვნელობის სიტყვებია, სწორი უნდა იყოს.

“მოქცევაჲ ქართლისაჲს” მიხედვით ფარნავაზის შვილი და მემკვიდრე საურმაგი ახალ კერპს აღმართავს: “და შემდგომად

⁷⁴ ანალოგიური შეხედულებისაა, ჩანს, ა. გელოვანიც: “გაცი კაცის შესატყვისი უნდა იყოს”. იხ. მისი: მითოლოგიური ლექსიკონი, სტატია *არმაზი*. თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1983, გვ. 74.

⁷⁵ ძეგლები I, გვ. 82.

⁷⁶ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 25.

⁷⁷ ზ. კიკნაძე. ფარნავაზის სიზმარი. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე (ენისა და ლიტერატურის სერია), № 1, 1984, გვ. 115-117; მ. ანდრონიკაშვილი. ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობის ისტორიიდან. თბ.: თსუ, 1966, გვ. 16 (შემდგომში: ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობის ისტორიიდან). შდრ. მ. სანაძე. “ქართლის ცხოვრება” და საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდი (ქართლოსიდან მირიანამდე). თბ.: საქართველოს მაცნე, 2001, გვ. 80 (შემდგომში: “ქართლის ცხოვრება” და საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდი).

მისა დადგა მეფედ საურმაგ. ამან აღმართა კერპი აინინა გზასა ზედა და იწყო არმაზს შწნებად”.⁷⁸

შემდეგი მეფეც ანალოგიურად მოქმედებს: “და მისა შემდგომად მეფობდა მირვან. და აღმართა დანინა გზასა ზედა წინარწ და აღაშენა არმაზი”.⁷⁹

“ქართლის ცხოვრების” მიხედვით ორივე ეს კერპი აღუმართავს საურმაგს, განსხვავებაა ერთ-ერთი კერპის სახელწოდებაშიც: “დანიინას” მაგივრად გვაქვს “დანანა”: “და დაჯდა საურმაგ მცხეთას მეფედ. და უმატა ყოველთა სიმაგრეთა მცხეთისა და ქართლისათა. ამან შექმნა ორნი კერპნი, აინინა და დანინა, და ამართნა გზასა ზედა მცხეთისასა”.⁸⁰

სიტყვა რომ ქალღვთაებას შეეხება, ვფიქრობ, ძნელი ამოსაცნობი არ არის და რომ ეს ქალღვთაება ნანა/ნინაა არც ეს იწვევს, ჩემი აზრით, ეჭვს. როგორც საყოველთაოდ ცნობილია, ნინ/ნან სეგმენტს ვხდებით არაერთი შუმერული ქალღმერთის სახელში: ნინთური, ნინანა, ნინლილი, ნინთუ, ნინჰურსავი, ინანა. ნინ/ნან ნიშნავს ქალბატონს, დედას.

ასე რომ, ქართული პანთეონის ღვთაების სახელია ნინ/ნან, ხოლო აი და და მარცვლები აინინაში და დანინაში (დანანაში), აშკარად ატრიბუტებს წარმოადგენენ და მიუთითებენ ერთი და იმავე ქალბატონის (დედის) სხვადასხვა იპოსტასს. ანუ აინინასა და დანინას სახით საქმე გვაქვს ერთი ქალღვთაების ორი მდგომარეობის გამომსახველ კერპებთან. როგორც ცნობილია, ღვთაებისა და მისი კერპის ამგვარი გააზრება დამახასიათებელია საზოგადოდ რელიგიური ცნობიერებისათვის.

შეიძლება მხოლოდ ვივარაუდოთ თუ რა იპოსტასებზეა აქ მინიშნება. ჩემი ფანტაზიით (სხვაც, ცხადია, გამორიცხული არ არის) შესაძლებელია ეს დაკავშირებული იყოს მზესთან: ⁸¹ აინინა წარმოვიდგინოთ გამთენიის ანუ აისის ნინად ანუ ქალღვთაების იმ კერპად, რომელსაც ამომავალი მზის სხივი

⁷⁸ ძეგლები I, გვ. 82.

⁷⁹ ძეგლები I, გვ. 82.

⁸⁰ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 27.

⁸¹ ვ.ბარდაველიძე თვლიდა, რომ საქართველოში გავრცელებული იყო დიდი დედის - ნანას - კულტი, რომელიც წარმოადგენდა მზის ქალღვთაების მთავარ იპოსტასს. იხ. В.В. Бардавелидзе. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, второе издание, с. 95.

ეცემოდა, ხოლო დანინა (იგივე დანანა) – დაისის ნინად (თუ ნანად) ანუ ქალღვთაების იმ კერპად, რომელსაც ჩამავალი მზის სხივი ეცემოდა⁸².

ეს კერპები “წმ. ნინოს ცხოვრებაში” ღვთაებათა ჩამონათვალში არ იხსენიებიან. არც ის გვეუწყება, თუ რა დაემართათ მათ “არმაზული ტრიადის” შემუსვრის დროს. ჩანს, ქალღმერთ ნინა/ნანას ბუნება მირიანის მიერ გადააზრებული არ ყოფილა. მაგრამ ეს არ გამხდარა იმის მიზეზი, რომ ისინი თავიდან მოეშორებინათ. ორივე კერპი, რომ ქართველთა მოქცევის უშუალო წინა პერიოდშიც განაგრძობდა არსებობას, ეს ეჭვს არ იწვევს. “ქართლის ცხოვრების” მიხედვით მირიანი მსახურებდა შვიდ კერპს. აინინასა და დანინას გარეშე კი შვიდი არ გამოდის.

ქართული ერთობის რელიგიურ ისტორიაში განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს მომდევნო მეფის ფარნაჯომის მოღვაწეობა, რომელიც გვაფიქრებინებს, რომ ამ პერიოდიდან ანუ ძვ. წ. II საუკუნის 80-70-იანი წლებიდან ქართლის სამეფოში უკვე ისახება დრმა რელიგიური კრიზისი, რომლის გადაწყვეტა, მხოლოდ ახ. წ. IV საუკუნეში ქრისტიანიზაციის შედეგად მოხერხდა.

ფარნაჯომი იწვევს იმით, რომ ქმნის ახალ კერპს – ზადენს. წინა ისტორიას თუ გავითვალისწინებთ ამაში განსაკუთრებული არაფერია, ასე მოღვაწეობდა ქართლის ყველა წინამორბედი მეფე: “და მეფობდა ფარნაჯობ და აღმართა კერპი ზადენ მთასა ზედა და აღაშენა [ციხე]”.⁸³

⁸² აქ უნდა აღინიშნოს მ. წერეთლის თვალსაზრისი, რომელიც მან გამოთქვა თავის ნაშრომში “ხეთის ქვეყანა, მისი ხალხები, ენები, ისტორია და კულტურა”. მ. წერეთელი უშეგებს როგორც ჰიპოთეზას აზრს, რომლის მიხედვითაც “აინინა და დანინა ანუ დანანა კი არ უნდა ყოფილიყო თავდაპირველ წყაროებში ან გადმოცემებში, არამედ აინინა და ნინა ანუ ნანა, რომ უნდა იყოს ორი სახელი ურთიერთისაგან ოდნავ განსხვავებული ქალ-ღმერთისა ანუ ორი სახე ერთისა და იმავე ქალ-ღმერთისა: ინინა და ნინა ანუ ნანა, რომელიც სუმერთა იშთარია, ცნობილი სუმერულ პანთეონში შემდეგი სახელებით: ნინნი, ინინა, ინნანა, ნანა”, ხოლო “ქალის სახელი ნანა და ნინა კი მთელს მცირე აზიაში იყო გავრცელებული და აგრეთვე საქართველოში” (იხ. მ. წერეთელი. ხეთის ქვეყანა, გვ. 110-101. ვიმოწმებ ი. ჯავახიშვილის მიხედვით: ქართველი ერის ისტორია I, გვ. 142.

⁸³ ძეგლები I, გვ. 82.

მაგრამ ეს კერპი არმაზის კომპლექსს აშკარად არ განეკუთვნებოდა. იგი არმაზის მოპირდაპირე მთაზე იყო აღმართული. საფიქრებელია, რომ ზადენი ჩაფიქრებული იყო, როგორც არმაზის ალტერნატივა.⁸⁴ ჩანს, თავიდან ასე შეეცადა რელიგიის გადახალისებას ფარნაჯომი⁸⁵. არსებობს აზრი, რომ ზადენი უკავშირდებოდა მითრას კულტს. საქმე ისაა, რომ გარკვეულ პერიოდში ზოროასტრიზმი კერპთაყვანისმცემლობასაც გულისხმობდა.⁸⁶

ზადენის მითრასთან დაკავშირება მართებულია. ამაზე მიუთითებს არა მარტო ზადენის ფონეტიკური მსგავსება მითრას კულტის ერთ-ერთ ღვთაებასთან,⁸⁷ არამედ ისიც, რაც

⁸⁴ მართებული ჩანს გ. ყიფიანის დაკვირვება იმის თაობაზე, რომ ზადენი აღმართული იყო იმ მთაზე, რომელზედაც დღეს დგას მცხეთის ჯვრის ტაძარი. იხ. გ. ყიფიანი. წმიდა ნინო და ძველი საქართველოს დედაქალაქი, თბ.: კავკასიური მეკვიდრეობის სახლი, 2004, გვ.15.

⁸⁵ ნ. მარი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ მიჰრი არის ხვარნ-ის ანუ წმინდა ბრწყინვალეობის მატარებელი და მას მიეკუთვნება შესაბამისი ტიტულიც, რომელიც ვულგარულ ქართულ წარმოთქმაში ისმის, როგორც *pharnadem*, რომლის შესატყვისია სახელი ფარნაჯომი. შესაბამისად, ეს სახელი წარმოადგენს ღმერთ ზადენ-მიჰრის ეპითეტს. მ. ანდრონიკაშვილი სხვაგვარად უდგება საკითხს: იგი სიტყვას ორ ნაწილად ჰყოფს. პირველი არის ყველასთვის კარგად ცნობილი *ფარნა* სეგმენტი, რომელიც, როგორც ითქვა, ძალიან ხშირად გვხვდება სპარსულ სახელთა შემადგენელ ნაწილად და *ბრწყინვას*, *დიდებას* ნიშნავს. მეორე ნაწილი *ჯობ*, მკვლევრის მითითებით, ზმნას *ძებნას*, *მეძიებლობას* უკავშირდება. ამიტომ ფარნაჯომი შეიძლება გავიგოთ როგორც ეპითეტი “დიდების (ე.ი. ფარნის) მაძიებელი” (მ. ანდრონიკაშვილი. ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, გვ. 501). ორივე შეხედულება არსებითად თანხვედნილია იმ აზრით, რომ ფარნაჯომს ეპითეტად გაიაზრებს. ეს კი, ჩემი აზრით, უეჭველია. ისე ჩანს, რომ ძველ ეპოქაში ქართველ მეფეთა უმეტესობის სახელები რელიგიური ეპითეტებია. აღნიშნული ფაქტი, როგორც ცნობილია, სპარსული კულტურის მახასიათებელი იყო და, აშკარად, მისი გავლენით, თავს იჩენს ქართულ სინამდვილეშიც.

⁸⁶ ნ. ნიკოლოზიშვილი. ქართლი ელინიზმისა და ქრისტიანობის სათავეებთან, გვ. 113.

⁸⁷ ნ. ნიკოლოზიშვილი ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ სიტყვა – ზადენი ეტიმოლოგიურად მომდინარეობს აქემენიდური დროის ძველი სპარსული სიტყვიდან – იაზატან და ნიშნავს “თაყვანისცემის ღირსს”. იხ. მისი: ქართლი ელინიზმისა და

ამის შემდგომ გააკეთა ფარნაჯომმა: მან ცეცხლთაყვანისმცემლობა შემოიღო და მოგვთა დააფუძნა: “ამან ფარნაჯობ მეფემან უმატა ყოველთა ციხე-ქალაქთა შენება, და ამან აღაშენა ციხე ზადენი და შექმნა კერპი სახელით ზადენ და ამართა ზადენს. და იწყო კახეთს ქალაქსა ნელქარისსა, რომელ არს ნეკრესი. ამისა შემდგომად შეიყუარა სჯული სპარსთა, ცეცხლის მსახურება, მოიყვანნა სპარსეთით ცეცხლისმსახურნი და მოგუნი, და დასხნა იგინი მცხეთას, ადგილსა მას, რომელსა აწ ჰქვან მოგუთა, და იწყო ცხადად გმობა კერპთა”.⁸⁸

მაგრამ ეს, ანუ ქართლის მპყრობელ კერპთა გმობა, ძვირად დაუჯდა ფარნაჯობს. ქართლის მკვიდრებმა სულაც არ გაითვალისწინეს მისი სხვა დამსახურებანი, რომელიც ასე ლაკონიურად და ამომწურვად არის ჩამოყალიბებული ზემოთ ციტირებულ ნაწივეტში და დაუპირისპირდნენ მას: “ამისათვის სომიულეს იგი მკვიდრთა ქართლისათა, რამეთუ დიდი სასოება აქუნდა კერპთა მიმართ. მაშინ შეითქუნეს ერისთავნი ქართლისანი უმრავლესნი, წარავლინეს მოციქული წინაშე სომეხთა მეფისა და რქუს: “მეფე ჩუენი გარდაჰდა სჯულსა მამათა ჩუენტასა, არღარა მსახურებს ღმერთთა მპყრობელთა ქართლისათა, შემოიღო სჯული მამული და დაუტევა სჯული დედული. აწ არღარა ღირს არს იგი მეფედ ჩუენდა. მოგუეც ძე შენი არშაკ, რომელსა უზის ცოლად ნათესავი ფარნავაზიანთა, მეფეთა ჩუენტა. გუაშუელე ძალი შენი, და ვაოტოთ ფარნაჯობ, შემომღებელი ახლისა სჯულისა, და იყოს მეფედ ჩუენდა ძე შენი არშაკ და დედოფლად ჩუენდა ცოლი მისი, შვილი მეფეთა ჩუენტა”.⁸⁹

განზრახვა, სისრულეში იქნა კიდევ მოყვანილი: “და მოიკლა ფარნაჯომ და მოსრეს სპა მისი”.⁹⁰

ამგვარად დრამატული იყო კერპთაყვანისმცემლობის რეფორმირების პირველი მცდელობა ქართლის სამეფოში. აშკარაა, რომ ქართულ ერთობას (თუ ამ ისტორიას სწორად გადმოგვცემს ლეონტი მროველი და ეს ალბათ ასეა, რადგან მოთხრობა იმდენად ნიშანდობლივია, მისი სრულად

ქრისტიანობის სათავეებთან, გვ. 112. ზადენთან დაკავშირებით, მკვლევარი, როგორც თავადაც მიუთითებს, არსებითად იზიარებს ნ. მარის თვალსაზრისს.

⁸⁸ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 29.

⁸⁹ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 29.

⁹⁰ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 30.

გამოვონება წარმოუდგენელი ჩანს) ჰქონდა მეტად გამოკვეთილი რელიგიური იდენტობა, მაგრამ იგი გადაჯაჭვული იყო აშკარად ეთნიკურ იდენტობასთან. ფაქტობრივად ზღვრის გავლება შეუძლებელია: ქართლის მკვიდრთა ერთდერთი არგუმენტი ფარნაჯომის მოქმედების საწინააღმდეგოდ ისაა, რომ კერპები “ჩუენია” ანუ ქართლისაა, ხოლო შემოღებული სჯული “ახალია”, ე.ი. უცნობია, ანუ უცხოა. თავიდან როგორი წარმოშობისაც არ უნდა ყოფილიყვნენ ეს კერპები, ფარნაჯომის დროს უკვე სავსებით ნატურალიზებული და ეთნიკურ-ტერიტორიალურად მარკირებული ჩანან.

აქ ალბათ ზედმეტი არ იქნება გავისხენოთ ის შედარება, რომელსაც აკეთებს ი. სურგულაძე არმაზსა და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ეთნოგრაფიული წყაროებით დადასტურებულ საკულტო ორგანიზაციებს – ჯვარ-ხატებს შორის, რომლებიც სათემო ღვთაებები იყვნენ. არმაზისა და ითრუშანის დაპირისპირება, მაგალითად, ამ ჯვარ-ხატებს შორის ბრძოლის ანალოგიურად წარმოუდგენია მკვლევარს. ითრუშანი ირანს განასახიერებს, მეომარი არმაზი მისგან თავის საყმოს იცავს: “როგორც ჩვენი ეთნოგრაფიული მასალა გვიჩვენებს, ღვთაებები იმდენად ფუნქციით კი არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, რამდენადაც ტერიტორიულად, ამიტომ მათ შორის კონფლიქტი არა ფუნქციურ შეუთავსებლობას გამოხატავს, არამედ ორგანიზაციულ ერთეულთა სამხედრო მეთაურთა ბრძოლას”.⁹¹

როგორც ცნობილია, თემები არის ერთობები, რომლებიც რელიგიურ კოლექტივებს წარმოადგენენ. ამა თუ იმ თემის წევრობა შესაბამისი ჯვარ-ხატის ყმობას ნიშნავს. ჯვარ-ხატები იყვნენ მკაფიოდ ტერიტორიალიზებული ღვთაებები. ისინი მხოლოდ კონკრეტულ ტერიტორიას “პატრონობდნენ”.

ქართული ერთობა არა მარტო ნათესაობის განცდით ჩანს შეკრული, საერთო კულტის საკრალიზმითაც არის შედუღებული. ამ ფაქტის უზულვებელმყოფელი ფარნაჯომი, ქართლის მკვიდრთა აზრით, აღარ იყო ღირსი დარჩენილიყო ქართლის მეფედ.

⁹¹ ი. სურგულაძე. არმაზის წარმომავლობისა და არმაზული მითოსის საკითხისათვის. – ენა და კულტურა, № 3, 2002, გვ. 139. (შემდგომში: არმაზის წარმომავლობისა და არმაზული მითოსის საკითხისათვის).

ფარნაჯომის საქციელი დაუგმია მის შვილ მირვანსაც, რომელიც განდევნილი იყო და ცდილობდა მოეპოვებინა ქართლის მკვიდრთა მხარდაჭერა მამის დანაშაულის აღიარებით: “ამან მირვან შეკრიბნა სპანი ძლიერნი სპარსეთს, წარემართა ქართლს, და მოუგზავნა მოციქული ერისთავთა ქართლისათა, და რქუა მათ: “მოიკსენეთ სიყუარული მამის მამისა, მირვანისი, და კეთილი მისი თქუენდა მომართ. დაღაცათუ მამამან ჩემმან შემოიღო სჯული უცხო თქუენ შორის, და მისგანცა გაქუნდა კეთილი. სამართლად მოიკლა მამა ჩემი, რამეთუ ვერ კეთილად იპყრა სჯული მამათა თქუენთა, და აწ ნუ არს საურავი და შიში გულსა თქუენსა სიკუდილისათვის მამისა ჩემისა, რამეთუ სჯულისა დატევებისათვის მოჰკლვენ მამანი შვილთა და ძმანი ძმთა, და არა იძიების სისხლი დატევებისათვის მოკლულთა. მე ვარ შვილი მეფეთა თქუენთა ფარნავაზიანთა. დაღაცათუ აღზრდილ ვარ სპარსთა თანა, არამედ მე ვარ სჯულსა ზედა მამათა თქუენთასა, და ვესავ მე ღმერთთა მპყრობელთა ქართლისათა, და სასოებითა მათითა წარმართებულ ვარ ძიებად მამულისა ჩემისა, აწ ითუალეთ ჩემგან დიდება და კეთილი”.⁹²

ქართლის ერისთავებს არ შეუწყნარებიათ მირვანის შემონათვალი.

მიუხედავად ყველაფრისა, ფარნაჯომის მიერ დაფუძნებული მოგვთა მცხეთაში დარჩა და წმ. ნინოს დროსაც საკმაოდ მძლავრ რელიგიურ კერას წარმოადგენდა. გადარჩა ზადენიც, მისთვის ხელი არავის უხდია.

ფარნაჯომის შემდგომ ქართლის რელიგიურ ცხოვრებაში დადგა ერთგვარი უძრაობის ხანა, რომელიც გაგრძელდა ახ. წ. III საუკუნემდე. აღნიშნულ ქრონოლოგიურ მონაკვეთში მოღვაწე თექვსმეტ მეფეთაგან არცერთს, მართალია, კერპთაყვანისმცემლობის შეცვლა აღარ უცდია, მაგრამ არც ახალი კერპი აღუმართავს რომელიმეს.

მხოლოდ ახ. წ. III საუკუნის შუა ხანებისათვის “მოქცევაჲ ქართლისაჲში” ვხდებით შემდეგ ლაკონიურ ინფორმაციას: “და რვე მართალი”.⁹³

თუმც, აქ რელიგიური ისტორიის რაიმე კონკრეტული ფაქტი აღნიშნული არ არის, მაგრამ მეფის ზედწოდება “მართალი” მიუთითებს, რომ ქართლის ამ ხელისუფალს

⁹² ქართლის ცხოვრება I, გვ. 31.

⁹³ ძეგლები I, გვ. 83.

აღნიშნულ სფეროში ქრისტიანული თვალსაზრისით სრულიად განსაკუთრებული დამსახურებანი მიუძღოდა.

ამ დამსახურების შესახებ დეტალებს “ქართლის ცხოვრება” გვაწვდის: “ესე რევ მეფე დაღაცათუ იყო წარმართი, არამედ იყო მოწყალე და შემწე ყოველთა ჭირვეულთა: რამეთუ სმენილ იყო მცირედ მისდა რადმე სახარება უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი. და აქუნდა რადმე სიყუარული ქრისტესი. და ამან მეფობასა შინა მისსა არღარა-ვის უტევა ქართლსა შინა ყრმათა კლევა, რომელსა-იგი ამისსა უწინარესს და პირველ კერპთა მიმართ შესწირვიდეს მსხუერპლად ყრმათა; და იგი იყო მეფედ, არღარა-ვინ კვლიდა ყრმათა კერპთათჳს, არამედ ცხუარისა და ზროხისა შეწირვა განუწესა. ამისთჳსცა ეწოდა მას რევ მართალი. და მეფობდა ესე რევ კეთილად და მოკუდა რევ”.⁹⁴

ფაქტობრივად რევის ნაბიჯი იყო ქართული კერპთაყვანისმცემლობის უმწვავესი კრიზისის მანვენებელი. ის, ცხადია, კერპთადმი სკეპსისს ნიშნავდა: საუკეთესოს, ყველაზე ძვირფასს – პირმშოს – მათ აღარ სწირავდნენ.

მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანობას იცნობდა, რევი კერპებთან დამოკიდებულებაში ამაზე შორს აღარ წასულა. ფარნაჯომის ისტორია, ეტყობა, კარგად ახსოვდათ.

მეტიც: რევს ზემოთ აღნიშნული ნაბიჯი ერთგვარი “კერპთაყვანისმცემლური დაბალანსების” ვითარებაში გადაუდგამს: სწორედ მის მეფობაში მრავალი საუკუნის შემდგომ ქართლის წარმართულ ღვთაებათა ოფიციალური პანთეონი შეივსო ახალი და უკანასკნელი კერპით. ეს იყო აფროდიტეს კერპი, რომელიც თან მოიტანა რევის ბერძენმა მეუღლემ სეფელიამ: “ამან რევ მოიყვანა ცოლი საბერძნეთით, ასული ლოლითეთისა, სახელით სეფელია. და ამან სეფელია მოიტანა თანა კერპი, სახელით აფროდიტოს, და აღმართა თავსა ზედა მცხეთისასა”.⁹⁵

ამგვარად, “გენდერული წონასწორობა” ქართლის წარმართულ პანთეონში დაირღვა: შეიდიდან ოთხი ქალღვთაების კერპი იყო.

როგორც ვხედავთ, იდენტობის განვითარებისათვის თვალის მისადევნებლად საოცრად საინტერესო ფაქტებია: არსებობს ქართლის მპყრობელი კერპები და მათდამი ლოიალობა არის ამ საზოგადოების (საყმოს) იდენტობის

⁹⁴ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 58.

⁹⁵ ქართლის ცხოვრება I გვ. 58.

გამსაზღვრელი. ეს იდენტობა კი უნიკალურია, რამდენადაც იგი საფუძველია კოლექტივისათვის, რომელიც სრულიად კონკრეტული კერპების კულტის მიმღევეარია.

აი, ამგვარია მოკლედ ქართული ოფიციალური წარმართობის ისტორია.

რეგ მართლის შემდგომ მირიანამდე არ ჩანს, რომ ამ კულტს არსებითი ცვლილება განეცადოს ქართლში. როგორც ვნახეთ, ქართული ოფიციალური წარმართობა არ წარმოადგენდა სისტემური გააზრების ნაყოფს. იგი იყო სხვადასხვა დროს შექმნილი კულტების ეკლექტური ერთიანობა. მიუხედავად ამისა, ღოიადლობა ქართლის მპყრობელი კერპებისადმი იყო ქართული ჩვენ-ჯგუფის წევრობისათვის აუცილებელ პირობა.

თავი IV: იდენტობრივი პერცეფციები ქართლის სამეფოში ქრისტიანობის ოფიციალურად დამკვიდრების უშუალოდ წინა პერიოდში

წინა თავში წარმოდგენილი მასალით თვალნათლივ გამოჩნდა, რომ პრექრისტიანულ ხანაში ქართული იდენტობა გამოკვეთილია და მისი ერთ-ერთი უმთავრესი მარკერი არის რელიგია. ეს გარემოება მიუთითებს, რომ: აღნიშნული ერთობა კოლექტიურ კულტურულ იდენტობის საფუძველზე აღმოცენებული ერთობის ისეთ სტადიას განეკუთვნება, როგორც არის ეთნიკ.

ამ თავში მე ვაპირებ ამ მიმართულებით კვლევა გავაღრმავო. საქმე ისაა, რომ რელიგია ეთნიკური იდენტობის მხოლოდ ერთი მარკერია. სასურველია, რომ შევხვდეთ სხვადასხვა მარკერს.

კვლევის ამ მიმართულებით გაგრძელებისაკენ მიბიძგებს შემდეგი გარემოებაც: ზემოთ წარმოდგენილი რეკონსტრუქცია ძირითადად ლეონტი მროველის თხზულებას ეფუძნებოდა. მართალია, როგორც ეს არაერთგზის იქნა ქართველოლოგიაში ნახვევები, ლეონტი იყენებდა მაღალხარისხოვან წყაროებს, მაგრამ იგი არ არის წარმოდგენილი ფაქტების თანამედროვე და ეს გარემოება სიფრთხილისაკენ მიბიძგებს და აღმძრავს გადავამოწმო შედეგი ავთენტური წყაროს მეშვეობით. ამიტომ იდენტობრივ პერცეფციებს ამ თავში “წმ. ნინოს ცხოვრების” უძველესი რედაქციით დაეუკვირდები, თანაც უკვე უშუალოდ ქართლის მოქცევის წინ.

თავიდანვე ვიტყვი მიღებული შედეგის შესახებ: ირკვევა, რომ “წმ. ნინოს ცხოვრების” უძველეს რედაქციაში წარმოდგენილია ეთნიკურ განზომილებათა მთელი სიმრავლე და დასტურდება ქართული ერთობის გამოკვეთილი ეთნიკური ცნობიერება. აღნიშნული გარემოება მიუთითებს შიდა-ჯგუფური კონსოლიდაციის მაღალ დონეს. ისე ჩანს, რომ დაკვირვების მომენტისათვის ეთნიკური სენტემენტები გამძაფრებულიც კი არის.

ახლა კი წარმოვადგენ საანალიზო ძეგლის მონაცემებს უმთავრეს ეთნიკურ მარკერთა მიხედვით.

შიდაჯგუფური კავშირების პერცეფცია

“წმ. ნინოს ცხოვრებაში” ქართული ჩვენ-ჯგუფი წარმოდგენილია როგორც სისხლისმიერი ერთობა. მართალია,

აქ დასახელებული არ არის საერთო წინაპარი, მაგრამ აშკარაა, რომ იგი ჩვენ-ჯგუფის წევრთა მიერ მოიაზრებოდა, რადგან ამ ერთობას მიემართება ისეთი ტერმინი, როგორიცაა *ნათესავი*.

ქვემოთ მომყავს ციტატი, რომელშიც, ჯერ ერთი, აღნიშნული ტერმინი ფიქსირდება და, მეორეც, ნათლად ჩანს პაგიოგრაფის მინიშნება იმაზე, რომ წმინდა ნინო დაუკონკრეტებელი ეთნიკური მასებით დასახლებულ ტერიტორიაზე კი არ მოდის სამოღვაწეოდ, არამედ მისი ზრუნვისა და ინტერესის საგანია *უცხო ნათესავი* ანუ ქართველობა: “მაშინ ვტიროდე და სულთ-ვითქუემდ ღმრთისა მიმართ ცდომათა მათოვს ქუეყანისა ჩრდილოდსათა, დაფარვასა ნათლისასა და დაპყრობასა ბნელისასა. ვხედვედი მეფეთა მათ ძალ-დიდთა და ყოველთა მთავართა, რამეთუ ცოცხლივ შთაენტქნეს ეშმაკსა, ვითარცა მკუდარნი ჯოჯოხეთსა. და იტყოდეს დაძაბებულად ქვათა და ძელთა, და სპილენძსა და რკინასა და რვალსა, გამობერვით განჭედილსა, ღმრთად თავყუანის-სცემდეს. ესენი იცოდეს ცისა და ქუეყანისა შემოქმედად. მაშინ მოვიჭსენე სიტყუად იგი, რომელი მამცნო იობენად პატრეაქმან, წმიდამან მამამან ჩემმან, ვითარმედ ვითარცა მამაკაცსა სრულსა წარგავლინებ და მიწვენად ხარ ქუეყანასა უცხოსა ნათესავთა”⁹⁶

ამრიგად, “ქუეყანისა ჩრდილოდსა” *უცხო ნათესავს* მიეკუთვნება, მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც სხვა ადგილას გვჩვენებს ძველი მწერალი, ქვეყანა პოლიეთნიკურია.

აღნიშნული თვალსაზრისით ძალიან საინტერესო ინფორმაციას გვაწვდის “მოქცევაჲ ქართლისაჲში” დაცული “წმ. ნინოს ცხოვრების” მცირე რედაქცია, რომელიც, როგორც ითქვა, ქრონოლოგიურად და გენეტიურად დიდად არ არის დაცილებული “წმ. ნინოს ცხოვრების” ვრცელ რედაქციას: იგი თარიღდება V საუკუნის II ნახევრით. ამ ძეგლის მიხედვით, როცა მეფე მირიანი შეიტყობს, რომ უფლის კვართი მცხეთელი ებრაელების მიერ ჩამოტანილ იქნა ქართლში, აღტაცებას გამოხატავს: “კურთხეულ ხარ შენ, უფალო იესუ ქრისტე, ძეო ღმრთისა ცხოველისაო, რამეთუ შენ პირველვე გენება ჳსნად ჩუენი ეშმაკისაგან და ადგილისა მისგან ბნელისა, ოდეს-იგი სამოსელი შენი წარმოეც ებრაელთა ამათ წმიდით ქალაქით იერუსალჳმით უცხოთა ამათ ნათესავთა ქალაქად, რამეთუ ჯუარცუმასა შენსა ამას ქალაქსა მამანი ჩუენნი მეფობდეს”⁹⁷

⁹⁶ ძეგლები I, გვ. 120.

⁹⁷ ძეგლები I, გვ. 87.

მოყვანილი ციტატი მრავალმხრივ საგულისხმოა და მე მასზე ქვემოთ კიდევ შევხერდები. ამჯერად, მკითხველის ყურადღებას მივაქცევ მხოლოდ შემდეგ ფაქტს: მიუხედავად იმისა, რომ მცხეთაში ებრაელებიც სახლობენ, ეს ქალაქი *უცხო ნათესავისაა*.

წარმოსახვითი საზოგადოება

სპეციალურ ლიტერატურაში მითითებულია, რომ ეთნიკური *ჩვენ-ჯგუფი* წარმოსახვით საზოგადოებას წარმოადგენს, რაც ნიშნავს იმას, რომ მისი წევრები არიან არა მხოლოდ უშუალოდ ნაცნობ-მეგობრები, არამედ უცნობებიც, თანაც არა მარტო თანამედროვენი, არამედ წინაპრებიც და ასევე ჯერარშობილი თაობებიც. ძეგლში მრავალჯერ დასტურდება, რომ ქართული ეთნიკური ანუ *უცხო ნათესავი*, სწორედ ამგვარ ერთობად აღიქმებოდა. ზემოთ მოყვანილ ციტატაში მირიანის სიხარულის მიზეზი ის არის, რომ იგი თავს წინაპრებთან აიგივებს. ასეთი იდენტიფიკაციის საფუძველი კი მხოლოდ ერთი და იმავე წარმოსახვითი საზოგადოების წევრობა შეიძლება იყოს, რამდენადაც *უცხო ნათესავი* ერთობად მარტოდენ აწმყოში არ მოაზრება. ესაა ზედროული ერთობა, კავშირი, რომელშიც გარდა ცოცხალი წევრებისა მოიაზრებიან *მამები*, აგრეთვე, *შვილები*. ამგვარი რამ კი დამახასიათებელია სწორედ ეთნიკური იდენტობისათვის, რომლის საფუძველია ჯგუფის საერთო წარმომავლობის რწმენა.

ქართული ჩვენ-ჯგუფის ზედროულ ერთობად მოაზრების არაერთ შემთხვევას ვხდებით ვრცელ “წმ. ნინოს ცხოვრებაში”, როცა წინარე და მომავლის თაობები აწმყოში განვითარებული პროცესების მონაწილედ აღიქმებიან. წმ. ნინო *უცხო ნათესავს* თვლის კოლექტივად, რომელიც არ არის დასაზღვრული აწმყოთი. “წმ. ნინოს ცხოვრების” განსახილველი რედაქცია იწყება მომავლად განმანათლებელთან გამოსხივების ეპიზოდით. მორწმუნეები შესთხოვენ წმ. ნინოს უამბოს თავისი ცხოვრების შესახებ. თავის პასუხში წმინდანი შენიშნავს, რომ მომხდარი უკავშირდება არა მარტო გაქრისტიანების პროცესის უშუალო მონაწილეებს, არამედ მათ შთამომავლობასაც, ამიტომაც ეს ამბავი უნდა იცოდნენ შვილებმაც.⁹⁸

კოლექტიური სახელი

თხზულების ავტორი ცდილობს ქართლის მოქცევა გარე დამკვირვებლის პოზიციიდან წარმოაჩინოს, ცივილური

⁹⁸ ძეგლები I, გვ. 105-106.

(წაკითხე – ქრისტიანული) სამყაროს თვალთ შეგვახედოს წარმართული ქართლისათვის. ამის გამო თსზულების დასაწყისში, როგორც აღინიშნა, ქართველობა მოიხსენება სახელით *უცხო ნათესავი*. ზემოთ ითქვა, რა დიდი მნიშვნელობა აქვს თვითსახელწოდების გაჩენას ეთნიკური ჩვენ-ჯგუფის იდენტობის გამოკვეთისათვის. ტერმინი *უცხო ნათესავი* ეთნონიმი არ არის, იგი საზოგადო სახელია, მაგრამ იგი არის კოლექტიური სახელი, რაც ჯგუფის მიერ ერთიანობის განცდას მიუთითებს. ქართული საზოგადოებისათვის ეს ერთიანობა გასაგები რომ არ ყოფილიყო, ავტორი ამ ტერმინს ვერ გამოიყენებდა. და რადგან არსებობდა კოლექტიური სახელის წარმომშობი სიტუაცია, ბუნებრივია, ვიფიქროთ, რომ არსებობდა სათანადო ეთნონიმიც. როგორც ზემოთ ვახვენი, *უცხო ნათესავის* საკუთარი სახელი აღნიშნულ ეპოქაში იყო *ქართლი*.

ტერიტორიული ასოციაციები

ეთნიკური ჩვენ-ჯგუფის არსებობის ძირითადი მიზანია სოლიდარობა საკუთრების კოლექტიური ფლობისათვის. უმთავრესი კი ამ საკუთრებათა შორის არის ტერიტორია. ამიტომ “ტერიტორიულობა” ეთნიკური კოლექტივის ერთ-ერთ ყველაზე მძლავრ ნიშნულს წარმოადგენს, რადგან ეთნიკური და ნაციონალური ერთობების დადგინებისათვის მნიშვნელოვანია ტერიტორიალური ინტეგრაცია და ტერიტორიალური სუვერენიტეტი. სწორედ ეს ქმნის ტერიტორიალურობის თითქმის პრიმორდიალურ განცდას.⁹⁹ ამასთან, ეთნიკურობის არსებობისათვის აუცილებელი არ არის ტერიტორია მოცემული იყოს ფიზიკური რეალობის სახით. მიჯაჭვულობა გარკვეულ ტერიტორიასთან, თავად “აღთქმული მიწის” სახე ეთნიკური სოლიდარობის იდეოლოგიაში უკვე წარმოადგენს ეთნიკურ განზომილებას.

როგორც ცნობილია, წმ. ნინოს ქართლით დაინტერესების მიზეზი გახდა ცნობა იმის შესახებ, რომ აქ არის დაფლული უფლის კვართი. წმ. ნინო ეკითხება თავის მასწავლებელ სარას იმ ქვეყნის მდებარეობის შესახებ, სადაც დაკრძალულია აღნიშნული სიწმინდე. სარას პასუხი ასახინოებს, რომ ჰაგიოგრაფი ავტორი ქართულ ჩვენ-ჯგუფს განიხილავს როგორც ერთიანი პოლიტიკური ბედის მქონე კულტურულ

⁹⁹ S. Grossby. Territoriality. The transcendental, primordial features of modern society.-Nations and Nationalism, No 1(2), 1995, pp. 142-161.

იდენტობას, დაკავშირებულს სრულიად გარკვეულ სივრცით კოორდინატებთან, გარკვეულ ტერიტორიასთან: “ჩრდილოდასავლეთით სომხეთისა მთელ არს, საწარმართოდ ქუეყანად, საკვლამწიფოდ ბერძენთა და უეიკთა”.¹⁰⁰

ამრიგად, *უცხო ნათესავი* თავისი საცხოვრისითაც არის სრულიად კონკრეტული რეალობა. გეოგრაფიულად ესაა სომხეთის მოსაზღვრე მთიანი რეგიონი, კულტურულად – ესაა საწარმართო, პოლიტიკურად – ბერძენთა და სპარსთა გავლენის სფერო.

ამ ერთობის მიერ შექმნილი სახელმწიფოს საზღვრები დაკონკრეტებულია “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” შესავალ ნაწილში. მემატინანეს სიტყვით, ალექსანდრე მაკედონელმა ასე განუსაზღვრა აზოს მისდამი დაქვემდებარებული ტერიტორია: “და თანა ჰყვანდა ალექსანდრეს მეფესა აზოდ ძმ არიან ქართლისა მეფისაჲ, და მას მიუბოძა მცხეთად საჯდომად და საზღვარი დაუდვა მას ჰერეთი და ეგრისწყალი და სომხითი და მთად ცროლისაჲ და წარვიდა”.¹⁰¹

აღნიშნული ინფორმაციის გამეორებას “წმ. ნინოს ცხოვრებაში”, მართალია, აღარ ვხდებით, მაგრამ აშკარაა, რომ განსახილველი ერთობის ტერიტორიალურობის აღქმა სწორედ ამ მოცემულობით ანუ ლიხსიქეთითა და ლიხსაქეთით განისაზღვრებოდა, მიუხედავად იმისა თუ კონკრეტულ ეპოქაში მის რა ნაწილს აკონტროლებდა მცხეთელი მეფე.

უნიკალური ენა

ასეთივე ვითარებაა ენობრივი ნიშნულის თვალსაზრისითაც. *უცხო ნათესავის* ენა წარმოგვიდგება, როგორც სრულიად უნიკალური. ამაზე მეტყველებს თუნდ ის სირთულეები, რომელსაც განიცდის წმ. ნინო თავის მოღვაწეობის პირველ პერიოდში ადგილობრივი ენის უცოდინარობის მიზეზით. საქართველოსაკენ მომავალი წმ. ნინო, შემერთალი მის წინაშე მდგომი ამოცანით, მიმართავდა უფალს: “უფალო, დედაკაცი ვარ უცხო და უმეცარი, ვითარ მივიდე მე, არცა ენად ვიცი, თუ რად ვთქუა უცხოთა ნათესავთა თანა”.¹⁰²

უცხო ნათესავის ენა განსაკუთრებულია, სხვაა, უცნობია ცივილური (წაიკითხე: ქრისტიანული) სამყაროსათვის. ამიტომ არ იცის იგი ნინომ – უნდა ვიფიქროთ ამ პასაჟების მიხედვით.

¹⁰⁰ ძეგლები I, გვ. 113.

¹⁰¹ ძეგლები I, გვ. 81.

¹⁰² ძეგლები I, გვ. 116.

საქართველოში მოსვლისთანავე წმ. ნინომ მიაშურა ებრაელთა უბანს “ენისათვის ებრაელებისა”,¹⁰³ – გვიხსნის ჰაგიოგრაფი. აქ ნინო დარჩა ერთი თვის განმავლობაში და აქედან უკვირდებოდა ქვეყნის ცხოვრებას. ჩანს, რომ ენობრივი ბარიერის გამო მისიონერ ქალს არ შეეძლო უშუალო კონტაქტი *უცხო ნათესავთან* და ადგილობრივი ებრაელების საშუალებით ახდენდა მათზე დაკვირვებას.

კერპების განადგურების შემდგომ მეფის ბაღში მყოფ წმ. ნინოს მიაკითხავს სეფექალი შროშანა, რომელიც ნინოსთან ბერძნულის მცოდნე ქალს მიიყვანს. ჩანს, ენა, რომელიც იცის შროშანამ, არის სწორედ წმ. ნინოსათვის გაუგებარი *უცხო ნათესავის* ენა.¹⁰⁴

ეს მაგალითები ცხადყოფს, რომ ქართული იდენტობა განსახილველ ეპოქაში ლინგვისტური განზომილებითაც ხასიათდებოდა. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ თუ “წმ. ნინოს ცხოვრებაში” *უცხო ნათესავის* ენის ანუ ქართული ენის მხოლოდ განსხვავებულობაზეა ყურადღება გამახვილებული, ამავე ეპოქის სხვა, კერძოდ, “ქებად და დიდებად ქართულისა ენისადს” სახელწოდებით ცნობილ ძეგლში,¹⁰⁵ ეს

¹⁰³ ძეგლები I, გვ. 117.

¹⁰⁴ ძეგლები I, გვ. 122.

¹⁰⁵ როგორც ცნობილია, ამ ძეგლის დათარიღების შესახებ არ არსებობს აზრთა ერთიანობა სამეცნიერო ლიტერატურაში. ტრადიციულად ძეგლი X საუკუნით თარიღდება და მისი ავტორობა მიეწერება იოანე-ზოსიმეს. სხვა თვალსაზრისით ესაა IV საუკუნის შუა ხანების ძეგლი. მე ვემხრობი ამ უკანასკნელ პოზიციას რამდენიმე მომენტის გათვალისწინებით: ჯერ ერთი, აშკარაა, რომ იოანე-ზოსიმე არ არის ძეგლის ავტორი, არამედ, როგორც თავადაც მიუთითებს, იგი გადამწერია. ამრიგად, ავტორის საკითხი ღიაა. ეს კი ერთადერთი არგუმენტი იყო ძეგლის X საუკუნით დათარიღებისათვის. მეორედ, როგორც უკვე მითითებულია სპეციალურ ლიტერატურაში, აქ წმ. ნინოს მისამართით “ქებადს” ავტორი იყენებს ეპიტეტს *ახალა*. ეს კი ნიშნავს, რომ იგი წმ. ნინოს თანამედროვეა. ტრადიციული დათარიღების მომხრეებს ეროვნული გრძნობების ასეთი სიმძაფრე შესაძლებლად ეჩვენებათ მხოლოდ X საუკუნიდან. გაერთიანებული ქართული სახელმწიფოს შექმნას, მართლაც, წინ უძღოდა ქართული იდენტობის მანამდე არნახული გამოკვეთა. მაგრამ ამისათვის შესაფერისი პირობები არსებობდა IV საუკუნეშიც, როცა კოსმოპოლიტური რელიგიის დამკვიდრებამ გაამძაფრა ეთნიკური სენტიმენტები. ეს იყო პომოგენურ რელიგიურ სივრცეში შერთული *ჩვენ-ჯგუფის* თავისებური თავდაცვითი რეაქცია თავისთავადობის შესანარჩუნებლად.

განსხვავებულობა კონკრეტდება, როგორც განსაკუთრებულობა, რჩეულობა, სხვებზე უპირატესობა: მეორედ მოსვლის ეამს ქართული იქნება უფლის ენა.

რელიგია, როგორც ეთნიკური ნიშნული

წარმართული რელიგია, როგორც ითქვა, არის *უცხო ნათესავის* უმნიშვნელოვანესი კერძო მახასიათებელი. თხზულებაში ნაჩვენებია, რომ ქრისტიანობის მიღებამდე ამ პოლიეთნიკურ და კონფესიურად ჭრელ ქვეყანაში არცერთი ჩვენ-ჯგუფი გარდა *უცხო ნათესავის*, არ იყო წარსულში გაცისა და გას, ხოლო აწმყოში არმაზის თაყვანისმცემელი.

უცხო ნათესავის ღმერთებს, მისი იდენტობის გამსაზღვრელთ, ქართლის სხვა ეთნიკური ჩვენ-ჯგუფთა წარმომადგენლები მკაფიოდ ემიჯნებიან. აი, როგორ პასუხობს არმაზის დღესასწაულზე მყოფ წმ. ნინოს შეკითხვას ერთი ებრაელი ქალი: “ღმერთი ღმერთთა მათთად უწესს მას, არმაზ, რომელი არად არს სხუად გარეშე კერპი”.¹⁰⁶

დღესასწაულის მონაწილენი კი, პირიქით, ცდილობენ განცალკევდნენ სხვებისაგან სწორედ არმაზის მიმართ ლოიალობის მიზეზით.¹⁰⁷

საერთო ისტორიული ბედი და სხვები

საერთო ბედის იდეა, როგორც წესი, წარმოდგენილია შიდაჯგუფური სოლიდარობის იდეოლოგიებში. ასეთი მასალა “წმ. ნინოს ცხოვრებაშიც” შეიძლება მოვიძიოთ.

როგორც ითქვა, ჰავიოგრაფი ხატავს პოლიეთნიკურ ქვეყანას. სხვადასხვა ეთნიკს წარმომადგენლები აქტიურად არიან ჩართულნი გაქრისტიანების პროცესში, ოღონდ მათი მონაწილეობა ამ პროცესში განიხილება როგორც ინდივიდუალური ბიოგრაფიის ფაქტი და გაქრისტიანება, როგორც ეთნიკს, მხოლოდ *უცხო ნათესავს* უკავშირდება.

წმ. ნინოს მოწაფე სიდონია მოგვითხრობს: “მოგვ მთავარი სპარსი ხუარა სნეულ იყო, სულითა უკეთურითა ფიცხლად იგუემებოდა, სიკუდიდ მიწვენულ იყო. და იყო მთავარი იგი დედის ძმად ნანადხი დედოფლისად”.¹⁰⁸

დედოფალმა და მეფემ სთხოვეს წმ. ნინოს დახმარებოდა ხუარას. წმ. ნინომ განკურნა ხუარა ყოველგვარი წამლის გარეშე, მარტოოდენ ლოცვით. ამის შედეგად ხუარა და მისი ახლობლები გაქრისტიანდნენ. ეს, რა თქმა უნდა, ერთ-ერთი

¹⁰⁶ ძეგლები I, გვ. 118-119.

¹⁰⁷ ძეგლები I, გვ. 119.

¹⁰⁸ ძეგლები I, გვ. 131.

სპარსელის გაქრისტიანების ამბავია და არა სპარსეთის, სპარსთა ეთნოსის მოქცევის ისტორიის ეპიზოდი.

ებრაელებთან დაკავშირებული შემთხვევა უფრო თვალსაჩინოა. სიდონია მოგვითხრობს: ახლად მოქცეული მეფე გადაწყვეტს ეკლესიის აგებას. მშენებლები ვერ შეძლებენ ერთ-ერთი სვეტის აღმართვას. წმ. ნინო თავის მოწაფეებთან ერთად (სიდონია მათ შორისაა) დარჩა ღამით სვეტის ახლოს ლოცვის აღსაველენად. როდესაც სხვა ქალებმა ძიღს მისცეს თავი მხოლოდ სიდონია ფხიზლობდა. წმ. ნინო კი განაგრძობდა ლოცვას. საშინელი სანახაობა წარმოუდგა თვალწინ სიდონიას. პირველად მდინარეებმა გადმოლახეს ნაპირები და წყალდიდობამ დიდად დააზარალა ქალაქი. მერე ქალაქს სპარსთა ლაშქარმა შემოუტია და დაიპყრო იგი. სიდონია უკიდურესად შეშინდა, რადგან მახვილოსანნი ყველას კლავდნენ მის გარშემო, მაგრამ გამხსნედა, როცა გაიგო შემდეგი ბრძანება: “ამას ბრძანებს მეფემ სპარსთად ხუარა და მეფეთ-მეფემ ხუარან ხუარა, ყოველი ჰურიად განაარინეთ პირისაგან მახვილისა”.¹⁰⁹ სახე *სპარსთა ლაშქარი* არის სატანის ლაშქრის აღუზია. ამრიგად, აქ ნახვენებია მოქცევის პროცესში მყოფი საზოგადოებისა და სატანას შორის ბრძოლა. ესაა ჭიდილი სივრცისათვის. მას შემდეგ, რაც ეკლესიის მშენებლობა დასრულდება, სატანას ამ ადგილის დატოვება მოუწევს. მიუხედავად იმისა, რომ წმ. ნინოს მოწაფეებს შორის არიან ებრაელებიც, ისინი ამ ბრძოლაში, როგორც ვხედავთ, გარეშე დგანან, ჩანს იმიტომ, რომ, მათ როგორც *უცხო ნათესავის* ერთობის არაწევრებს, ეს ბრძოლა არ ეხებათ.

ასე წარმოჩნდება “წმ. ნინოს ცხოვრების” პროტოგრაფულ, IV საუკუნით დათარიღებულ, რედაქციაში დაფიქსირებული ქართველთა საზოგადოება რელიგიური მოქცევის პროცესში ეთნიკურობის ფენომენის კვლევის თვალთახედვით. წარმოდგენილი მასალით დასტურდება ყველა ძირითადი ეთნიკური ნიშნულის საზოგადოებრივი პერცეფცია ანუ აღნიშნული საზოგადოება კოლექტიური კულტურული იდენტობის შკალაზე უნდა განხილულ იქნეს როგორც სრულიად გამოკვეთილი ეთნიე.

მას შემდეგ რაც საკვლევი ერთობის რაობა გარკვეულია, შეგვიძლია გადავიდეთ აღნიშნულ ერთობაში რელიგიური ტრანსფორმაციის კონკრეტული ფაქტების რეკონსტრუქციაზე.

¹⁰⁹ ძეგლები I, გვ. 140.

თავი V: იდეოლოგიური ბზაჯვარედინი

§ 1. მეფე მირიანი – ცეცხლთაყვანისმცემელი და არმაზის ქურუმი

ამ პარაგრაფში მე შევეცდები აღვადგინო რელიგიური რეფორმატორის – მეფე მირიანის პორტრეტი. ეს საინტერესოა თავისთავად, მაგრამ განსაკუთრებით ამ გამოკვლევისათვის რადგან, როგორც ცნობილია, რელიგიური რეფორმატორების ბიოგრაფიების დეტალებს ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს მათ მიერ გატარებული რეფორმის გაგებისათვის. “მოქცევაჲ ქართლისაჲში” მირიანის წარმომავლობაზე მხოლოდ ერთი ფრაზაა: “ლევ, მამაჲ მირიანისი”.¹¹⁰ “ქართლის ცხოვრება” კი წარმოადგენს ვრცელ ისტორიას:

ოცდამესამე მეფის ასფაგურის შესახებ თხრობას ლეონტი მროველი იწყებს წინა პერიოდის ისტორიის შეჯამებით: “და შემდგომად მირდატისა მეფობდა ძე მისი ასფაგურ. ამან ასფაგურ აღაშენა ციხე-ქალაქი უჯარმა. ხოლო აღექსანდრეს მეფობითგან ესე ყოველნი მეფენი მეფობდეს ქართლს და იყვნეს კერპთმსახურ. და ესე ასფაგურ იყო უკანასკნელი მეფე ფარნავაზიანთა ნათესავისა. და ამის-ზევე მეფე იქმნა სპარსეთს ქასრე ანუშირვან სასანიანი”.¹¹¹

ცოტა ქვემოთ მეორდება: “ხოლო დაესრულნეს მეფენი ქართლისანი ფარნავაზიანნი”.¹¹²

ასფაგურს მხოლოდ ასული დარჩა. ასე აღმოჩნდა ქართლი უმეფოდ სპარსეთის მხრიდან კარს მომდგარი აგრესიის პირობებში. ლეონტი მროველი აღწერს ერისთავთა თათბირს, რომელიც შემდგარა მეფის შემდგომ მეორე პირის მამუან¹¹³

¹¹⁰ ძეგლები I, გვ. 83.

¹¹¹ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 59.

¹¹² ქართლის ცხოვრება I, გვ. 59.

¹¹³ ლ. პატარიძის აზრით, *მამუან* არის არა საკუთარი სახელი, როგორც აქამდე ითვლებოდა, არამედ სპარსული სიტყვის დამახინჯება, სიტყვისა, რომელიც ნიშნავს “მთავარს” ანუ სიტყვა ეხება მთავარ სპასპეტს. მკვლევარი ვარაუდობს: “საესებით შესაძლებელია, რომ “მირიანის ცხოვრების” წყაროში ან მის თავდაპირველ ვერსიაში სწორედ ეს სოციალური ტერმინი ყოფილიყო ნახმარი და გვიანდელმა მემკვიდრემ თუ რედაქტორმა საკუთარ სახელად აღიქვა და *მამუან* ფორმით გადმოსცა. სპარსულ

სპასპეტის რეზიდენციაში. თათბირის მიზანს წარმოადგენდა განსაცდელიდან გამოსავლის ძიება: “არა ვაუფლოთ გულთა ჩუენთა მწუხარება, რათა არა მიგუედოს გონიერება, გარნა ვიძიოთ ღონე ჭირთა და განსაცდელთა ჩუენთათჳს”.¹¹⁴

მაეჟან სპასპეტი გამოსულა ასეთი სიტყვით: რომ დარჩენილიყო ჩუენი მეფეების ნათესავი, გავწირავდითო თავს და შეეებრძოლებოდითო სპარსეთს მიუხედავად იმისა, რომ “აღუღია პირი მისი სპარსთა მეფესა შთანთქმად ყოვლისა ქუეყანისა”.¹¹⁵

სპასპეტი ყურადღებას ამახვილებდა იმაზე, რომ სპარსეთს უკვე დაპყრობილი ჰყავდა მათი მოკავშირე სომხეთი იმ ვითარებაში, როცა ქართველები იყვნენ უმეფოდ ანუ “ობლად, ვითარცა ცხოვარნი უმწყემსონი”.¹¹⁶

ამიტომ სპასპეტმა წამოაყენა კომპრომისის გეგმა. ასფაგურის ასულის აბეშურას ქმრად ძე უნდა ეთხოვათ სპარსთა მეფისათვის და იგი გაემეფებინათ იმ პირობით, რომ ქართველებს მამათა რჯული (ანუ იდენტობა) შეუნარჩუნდებოდათ. თუ სპარსელები ამ პირობას დაარღვევდნენ, აი, მაშინ უნდა გაეწიათ სასიკვდილო წინააღმდეგობა სპარსელებისათვის: “აწ ესე არს განზრახვა

ტიტულატურას ძალიან ხშირად ანტიკური და ბიზანტიური ხანის ისტორიკოსები როგორც საკუთარ სახელებს ისე აღიქვამდნენ”. იხ.: ლ. პატარიძე. მირიანი და მისი მეფობა. იდეოლოგიური ასპექტი. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, VIII, 2008, გვ. 64-65 (შემდგომში: მირიანი და მისი მეფობა. იდეოლოგიური ასპექტი). ეს თვალსაზრისი ლოგიკური ჩანს, თუ გავეთვალისწინებთ არა მარტო სპარსულ წყაროში მკვლევრის მიერ დაფიქსირებული შესაბამისი სიტყვისა და *მაეჟანის* აშკარა ფონეტიკურ სიახლოვეს, არამედ იმასაც, რომ ამ დროს ქართლი სპარსული კულტურული წრის შემადგენელი ნაწილია, ანუ იგი არა მარტო სპარსული პოლიტიკური სივრცეში შემავალი ქვეყანაა, არამედ კულტურულადაც სპარსულ გავლენას განიცდის. ირანული კულტურული და პოლიტიკურ ორბიტაში ქართული სამყაროს ყოფნის შესახებ არაერთხელ შენიშნულა სპეციალურ ლიტერატურაში. მაგალითისათვის იხ. თუნდაც S. Rapp. *Caucasia's place in the Eurasian world: The testimony of* ცხოვრება ქართველთა მეფეთა. მე-4 საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები, თბ.: თსუ, 2005, გვ. 49-55 (შემდგომში: *Caucasia's place in the Eurasian world*).

¹¹⁴ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 62.

¹¹⁵ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 63.

¹¹⁶ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 63.

ჩემი, რათა მივაგოთ წინა მეფესა სპარსთასა მორჩილება და ვითხოვოთ მისგან წყალობა და ვითხოვოთ მისგან ძე მისი მეფედ ჩუენდა, და ვევედრნეთ, რათა შერთოს ცოლად ძესა მისსა ასული მეფისა ჩუენისა ასფაგურისი ... და ვითხოვოთ მისგან დამჭირვა სჯულსა ზედა მამათა ჩვენთასა, და ვითხოვოთ ჩუენ თანა არა აღრევა სპარსთა და წარჩინებულად პერობა ჩუენი. ნუ უკუე შეიწყნაროს ვედრება ესე ჩუენი, და ყოს ესე ყოველი ჩუენ ზედა. და უკეთუ სჯულსა მამათა ჩუენთასა მიგულებდეს, და ჩუენ ზედა სპარსთა წარჩინებულ პყოფდეს, და ნათესავსა მეფეთა ჩუენთასა მოსწყუედდეს, მაშინ სიკუდილი უმჯობეს არს თავთა ჩუენთათუც ვიდრე მონახვასა ესევეითარისასა. დაგსხნეთ თავნი ჩუენნი ციხეთა და ქალაქთა შინა და მოვსწყედეთ ყოველნი”.¹¹⁷

ანუ ეს იყო კომპრომისის გეგმა: პოლიტიკური დამორჩილება იდენტობის ერთ-ერთი უმთავრესი მარკერის შენარჩუნების პირობით.

ლეონტი მროველის მიხედვით სპარსთა მეფეს მთელი სერიოზულობით განუხილავს ეს წინადადება, ყველაფერი აუწონ-დაუწონია, არა მარტო სარძლოს შთამომავლობითი ღირსებანი, არამედ ხაზართა და ოვსთა სიხლოვის პრობლემურობაც მიუღია მხედველობაში. ჭკუაში დასჯდომია შემკვიდრის მცხეთაში დასმა, რომელიც ყველაზე გამაგრებულ ქალაქად ჩაუთვლია კავკასიაში და ჩრდილოეთისკენ შეტევის განხორციელებისათვის მოხერხებულ პლაცდარმადაც. ამიტომ თავად ჩამოსულა მცხეთას და თან ჩამოუყვანია მხევლისაგან ნაშობი შვიდი წლის საკუთარი ძე, “რომელსა ერქუა სპარსულად მიჰრან და ქართულად მირიან”.¹¹⁸

საინტერესოა, აღინიშნოს იმ სახელმწიფოს საზღვრები, რომლის სათავეში აღმოჩნდა სპარსელი უფლისწული: “და მეფობდა ესრეთ მირიან მცხეთით გაღმართ ქართლს, სომხითს, რანს, ჰერეთს, მოვაკანს და ეგრს”.¹¹⁹

როგორც ვხედავთ, ეს სახელმწიფო განფენილი ყოფილა როგორც ლიხსაქეთ (ქართლს, სომხითს, რანს, ჰერეთს, მოვაკანს), ისე ლიხსიქით (ეგრს). პოლიტიკური საზღვრების პერცეფციის თვალსაზრისით, ამგვარად, “ქართლის ცხოვრება” აგრძელებს “მოქცევაჲ ქართლსაჲს” ტრადიციას.

¹¹⁷ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 63.

¹¹⁸ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 64.

¹¹⁹ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 65.

როცა თხუთმეტი წლის გახდა მირიანი, გარდაიცვალა მისი ფარნავაზიანი ცოლი, მაგრამ, მემატინის მითითებით, აღარ იყო დარჩენილი ფარნავაზიანთა საგვარეულოდან აღარავინ და ქართველებმა “შეიტკბეს ამის მიზეზისათვის მეფობა მირიანისი”.¹²⁰

ამის სანაცვლოდ მირიანმა “ჰმატა კეთილსა ქართველთასა”. აღნიშნულია პირადული, თუმც სახელმწიფო პოლიტიკის თვალსაზრისით ყურადღების მისაქცევი, ფაქტიც: დაქორწინდა მეორედ. ქართლის ირანული წარმომავლობის მეფემ ცოლი საბერძნეთიდან მოიყვანა.

როცა ორმოცი წლის გახდა, გარდაიცვალა მისი მამა – სპარსთა მეფე და გამეფდა მირიანის უმცროსი ძმა ბარტამი. მირიანს, როგორც ასაკით უფროსს, ირანის ტახტზე პრეტენზია განუცხადებია, წასულა კიდევ ირანში ლაშქრით, რომ მამისეული ტახტი დაეკავებინა. სპარსეთის სამმართველო წრეებს (“მოხუცებულთა და მარზპანთა სპარსეთისათა”) გადაუწყვეტიათ მეფობა დარჩენოდა ბარტამს, როგორც ირანის შაჰის კანონიერ ძეს, ხოლო მირიანს “საკომპესაციოდ” მიეღო ირანული სამფლობელოების ნაწილი: “ხოლო მათ გაბჭეს და მისცეს მეფობა სპარსეთისა ბარტამს, ხოლო მირიანს გულისსადებად მისცეს ბარტამისაგან ჯაზირეთი, და შამის ნახევარი, და აღარბადაგანი. და ესე ყოველი ქართლს, სომხითს, რანს, ჰერეთს და მოვაკანს ზედა მოურთეს”.¹²¹

ამგვარად, ამ მოთხრობის მიხედვით, მირიანი არის არა მარტო ქართლის მეფე, არამედ ვრცელი სამფლობელოების გამგებელი, ფაქტობრივად, სპარსეთის მეფის ნაცვალი ამ მხარეებში. ჩვეულებრივი პრაქტიკა იყო ირანის იმპერიაში პრინციების მმართველობა სხვადასხვა რეგიონებში. თუ გავიზიარებთ ცნობას იმის თაობაზე, რომ მირიანი მართლაც ირანელი უფლისწულია, მისი საგამგებლოს ამგვარად ფართო საზღვრები სრულიად ბუნებრივი ჩანს და ცნობაც ეჭვს არ იწვევს: ეს ხომ არაა ქართლის პატარა სამეფოს მიერ მოპოვებული ტერიტორიები. ეს ირანის მსოფლიო იმპერიის ტერიტორიებია, რომელსაც განაგებს ქართლის მეფე როგორც ამ მხარეებში სპარსეთის მეფის ნაცვალი.

ასე რომ, “ქართლის ცხოვრებაში” დაცული ინფორმაცია მირიანის შესახებ არავითარი ლოგიკური გაუმართაობის და შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი არ არის. ახლა ვნახოთ,

¹²⁰ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 66.

¹²¹ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 67.

როგორია ამ ინფორმაციის თავსებადობა ირანის ისტორიის ფაქტებთან, რომლებიც გაცილებით უკეთ არის შესწავლილი, ვიდრე ამ პერიოდის ქართული სახელმწიფოს ისტორია და, ამგვარად, ქართული წყაროს ინფორმაციის შემოწმებაში ირანის ისტორიის ფაქტებს შეუძლიათ დახმარების გაწევა.

ლეონტი მროველი მირიანის მამად ასახელებს არა პირველ სასანიან მეფეს, რომელიც მას ასფაგურის თანამედროვედ მიაჩნია, არამედ სხვას, კერძოდ, ქასრე არდაშირს. ქასრე/ხოსრო ქართულ წყაროებში საზოგადოდ ირანის მეფის აღმნიშვნელი ტერმინია. არდაშირ I იყო სასანიანი შაჰი, იგი ზეობდა 224-241 წლებში. არ არის სავალდებულო, რომ მივიჩნიოთ, თითქოს ლეონტი მაინცდამაინც ამ პირველ არდაშირს გულისხმობს მირიანის მამად, როგორც ამას აკეთებს, მაგალითად, ლ. ჯანაშია.¹²² ქართველი მემკვიდრე უბრალოდ ასახელებს შაჰს და სულაც არ ამტკიცებს, რომ იგი მაინცდამაინც არდაშირ I იყო. ქრონოლოგიის გათვალისწინებით საფიქრებელია, რომ ლეონტის ქასრე არდაშირის იდენტიფიკაცია უნდა მოხდეს არა არდაშირ I, არამედ არდაშირ II ანუ ჰორმიზდ-არდაშირთან, რომელიც ზეობდა 272-273 წლებში. თუ სწორედ ამ პერიოდს მივიჩნევთ ქართლში ირანის შაჰის ვიზიტის დროდ, შეგვიძლია გამოვთვალოთ მირიანის დაბადების თარიღი: ლეონტის მითითებით, მამამ მირიანი 7 წლისა ჩამოიყვანა. ამგვარად, მირიანი დაბადებულა 265 ან 266 წელს ($272 - 7 = 265$ ან $273 - 7 = 266$). შესაბამისად, ქართლის მოქცევის დროისათვის ანუ 326 წელს მირიანი ყოფილა 61 ან 60 წლის ($326 - 265 = 61$ ან $326 - 266 = 60$). მაგრამ თუ ლეონტის მიერ ნახსენებ ქასრე არდაშირს მივიჩნევთ არდაშირ I, მაშინ მირიანი 100 წელს მიტანებული გამოდის ქართლის მოქცევის დროისათვის. მონადირეს, საკმაოდ სხარტად მოძრავს, ანუ ისეთს, როგორც მირიანი წარმოდგენილია “წმ. ნინოს ცხოვრებაში” დაფიქსირებულ თვითმხილველთა მოგონებებში, 60-61 წლის მამაკაცი კიდევ შეეფერება, მაგრამ 100 წელს მიტანებული, უკვე, არა. ამგვარად, ლეონტი მროველის სპარსთა მეფე ქასრე არდაშირში არდაშირ II უნდა ამოვიცნოთ და არა არდაშირ I. ანუ შაჰის იდენტიფიკაცია ხერხდება ისე, რომ ინფორმაციის ლოგიკურობა ეჭვქვეშ არ დგება.

¹²² მისი თვალსაზრისის შესახებ ვრცლად იხ. ქვემოთ.

პრობლემას თითქოს უფრო მეორე ცნობა ქმნის: როცა მირიანი 40 წლის იყო, მაშინ გარდაიცვალა მამამისი. თუ ისევ ამოვალთ იმ პოსტულატიდან, რომ მირიანის მამა არდაშირ II (იგივე ჰორმიზდ I) და აქედან გამომდინარე იგი 266 წელს არის დაბადებული, მაშინ გამოგვივა, რომ მირიანის მამა გარდაცვლილა 305 ან 306 წელს ($265 + 40 = 305$ ან $266 + 40 = 306$). მაგრამ საქმე ისაა, რომ ამ დროს ირანის ტახტზე არა მირიანის მამა ანუ არდაშირ II იგივე ჰორმიზდ I (ჰორმიზდ-არდაშირი), რომელიც ზეობდა სულ ერთ წელიწადს, არამედ ჰორმიზდ II, რომელიც ზეობდა 303-309 წლებში. როგორც ვხედავთ, შეუსაბამობაა. თუმცა, ამგვარი შებრკოლების ლოდი მირიანის ირანელობის თაობაზე ცნობის უარყოფისაკენ მაინც ვერ გვიბიძგებს. საქმე ისაა, ირანის მეფეების დათარიღება სხვადასხვა მკვლევართან გარკვეული სხვაობას გვიჩვენებს რამდენიმე წლის ფარგლებში და, შესაძლოა, ქრონოლოგია აქ სულაც არ იყოს დამაბრკოლებელი გარემოება. ამ შემთხვევაში მემატიანეს ცდომილებების მიზეზზეც შეგვიძლია მივუთითოთ. მან ერთმანეთში აღრია ჰორმიზდ I და ჰორმიზდ II და ამ უკანასკნელის გარდაცვალება მირიანის მამის ანუ ჰორმიზდ I გარდაცვალებად ჩათვალია. ჰქონდა რა ინფორმაცია მირიანის პრეტენზიების გაცხადების შესახებ ირანის ტახტთან დაკავშირებით IV საუკუნის დასაწყისში, მემატიანემ მირიანის ამგვარი აქტივობა სწორედ მისი მამის გარდაცვალების გარემოებით პროვოცირებულ ქმედებად მიიჩნია. არ არის გამორიცხებული, რომ 40 წელიც არ იყოს მირიანის რეალური ასაკის მაჩვენებელი წელი. 40 უფრო სისრულის მაჩვენებელი ოდენობა ჩანს, ვიდრე კონკრეტული რიცხვი. მაგალითად, იგივე მემატიანე ანუ ლეონტი გვამცნობს, რომ მცირეწლოვან მირიანს მამამ დაუტოვა “ორმოცი ათასი მკვდარი სპარსი რჩეული”.¹²³

¹²³ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 65. სპეციალურ ლიტერატურაში ნაჩვენებია არაერთი ფაქტი, როცა რიცხვებს აქვთ არა რეალური მნიშვნელობა, არამედ სიმბოლური აზრი და მათი სიმბოლიზმი გარკვეული იდეოლოგიური ჩარჩოთი არის განპირობებული. გ. ალასანია, მაგალითად, განიხილავს ამ მოვლენას ძველი ქართული საისტორიო მწერლობის მაგალითზე და აჩვენებს მთელი რიგი რიცხვების სიმბოლური აზრით გამოყენების შემთხვევებს (იხ.: გ. ალასანია. რიცხვი და მისტიკა ძველ ქართულ საისტორიო მწერლობაში. მისივე: საისტორიო კრებული, თბ., 2007, გვ. 322-351; ნაშრომი პირველად 1984 წელს გამოქვეყნდა). მათ შორის, მართალია,

ამგვარად, ჩემი აზრით, წყაროს ინფორმაცია არ შეიცავს აშკარა გამონაგონის ნიშნებს და გარკვეული დაზუსტებებით იგი შესაძლებელია გახდეს მირიანის ბიოგრაფიის რეკონსტრუქციისათვის საფუძველი. ასე იქცევა ზოგი მკვლევარი და, მათ შორის, ზემოთ უკვე ხსენებული უცხოელი ქართველოლოგი ს. რაპი, რომელიც ისტორიულ რეკონსტრუქციას მირიანთან დაკავშირებით ისე იწყებს, რომ მირიანის სპარსელობის შესახებ ცნობის ვერიფიცირების პრობლემას არც კი აღძრავს.

ქართველ მკვლევართა მნიშვნელოვანი ნაწილის დამოკიდებულება მირიანის შესახებ “ქართლის ცხოვრების” ინფორმაციისადმი კი სკეპტიკურია. მაგრამ მათ სკეპსისს განაპირობებს არა ზემოთ ჩემ მიერ დაფიქსირებული დამაბრკოლებელი (ერთი შეხედვით მაინც) მონაცემი, არამედ “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ინფორმაცია, რომლის მიხედვითაც მირიანის მამა ლევია. ამიტომაც ბევრი მკვლევარი საერთოდ თავს არ იტირთავს პრობლემით სპარსეთის ისტორიის ფაქტებთან შეაჯეროს მირიანზე ლეონტისეული მონათხრობი თავიდანვე დარწმუნებულია რა იმაში, რომ იგი ჭეშმარიტების მარცვალს არ შეიცავს. მკვლევრები ამ ინფორმაციას გამონაგონად მიიჩნევენ და უთითებენ მისი გაჩენის მიზეზსაც: ეს ისტორია მიაჩნიათ შეთხზულად მირიანის განსაზღვრულად. ასეთი აზრი გამოთქვა გ. მელიქიშვილმა ჯერ კიდევ 1958 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში.¹²⁴

რა შეიძლება ითქვას ამის შესახებ: ცხადია, მირიანის შესახებ ცნობების მიზანია აჩვენოს მირიანის სახელოვანი წინაპრები და, შესაბამისად, მთელი ეს მონათხრობი ქართლის მეფის განდიდების ამოცანას მართლაც ემსახურება, მაგრამ ეს

არ არის 40, მაგრამ აღნიშნული გამოკვლევის ლოგიკა იგივე პოზიციით 40-ის განხილვის საფუძველსაც გვაძლევს. საქმე ისაა, რომ საისტორიო მწერლობაში სიმბოლური დატვირთვით გამოყენებული რიცხვები ხშირად გასაგები ხდება ქრისტიანობის კონტექსტში. სწორედ ქრისტიანული თვალთახედვით რიცხვი 40 სისრულის, კმარობის გამომხატველია: 40 დღე მარხულობდა ქრისტე, 40 დღეს მარხულობდა ელია, 40 დღე გაბრწყინდა მოსე ღვთის ხედვით, 40 დღეს რჩება გარდაცვლილის სული მიწაზე და ა.შ.

¹²⁴ გ. მელიქიშვილი. ქართლის (იბერიის) სამეფოს ისტორიის ქრონოლოგიის საკითხისათვის. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, IV, ნაკვ. 1, 1958, გვ. 162.

სულაც არ ნიშნავს თავისთავად იმას, რომ ინფორმაცია თავიდან ბოლომდე გამონაგონია.

გ. მელიქიშვილის მიერ გამოთქმული ზემოთ აღნიშნული თვალსაზრისი გაიზიარა არაერთმა მკვლევარმა ანუ მათი უმეტესობა უპირატესობას ანიჭებს სწორედ “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ცნობას, რომლითაც მირიანი ლევის ძეა და სავსებით უარყოფს “ქართლის ცხოვრების” ცნობების რეალურობას.

აი, რას ვკითხულობთ, მაგალითად, “საქართველოს ისტორიის ნარკვევების” II ტომში, პარაგრაფში, რომლის ავტორი ლ. ჯანაშიაა: “ერთი შეხედვითვე ცხადად ჩანს, რომ ამ მოთხრობაში ბევრი რამ არასწორია. პირველყოფლისა, ყურადღებას იქცევს მირიანის წარმომავლობის ამბავი, რომელიც მეტად საეჭვოდ გამოიყურება. თავი რომ დავანებოთ იმას, რომ მირიანი დასახელებულია პირველი სასანიდი შაჰის, ე.ი. არდაშირის (224-241) შვილად, რაც სავსებით გამორიცხებულია, “მეფეთა ამბავის” მონაცემები (სახელები, მეფობის ხანგრძლივობა და ზოგი სხვა) არ შეესაბამება II-IV საუკუნის ირანის მეფეებს. ამდენად, სწორი უნდა იყოს ის აზრი, რომ გადმოცემა მირიანის ასეთი წარმომავლობის შესახებ გამოწვეულია სურვილით, მოექებნოს მას განსაკუთრებით დიდი და მნიშვნელოვანი წინაპრები. გაუგებარია, ირანელმა უფლისწულმა როგორ, ან რატომ დაივიწყა ყოველივე ირანული, შეითვისა ქართული, დაუკავშირდა რომაელებს ირანის საწინააღმდეგოდ, გახდა ქართული კულტურის გამოჩენილი მოღვაწე, ქრისტიანობის შემომტანი და თავგამოდებული გამავრცელებელი . . . თუ სწორია ფაგსტოსის ცნობა, რომ IV ს მეორე ნახევარში, ე.ი. მირიანის შემდეგ, ქართლში ისევ ფარნავაზიანები მეფობენ, მირიანის წარმომავლობა კიდევ უფრო საეჭვო ხდება. ამას უნდა დაემატოს ის მოსაზრებაც, რომ მირიანის გამეფება დაახლოებით იმ დროზე მოდის, როდესაც რომაელებმა დაიწყეს თავიანთი პოზიციების აღდგენა მახლობელ აღმოსავლეთში . . . დაბოლოს, უადრესად მნიშვნელოვანი ჩვენებაა დაცული “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” მატიანეში, სადაც მირიანის მამად დასახელებულია ქართლის მეფე ლევი, რომელიც საერთოდ არ იხსენიება “მეფეთა ამბავში”. სამაგიეროდ, “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” მატიანის მსგავსად “მეფეთა ამბავის” მიხედვითაც მირიანის ვაჟს სახელად რევი ჰქვია. გამოთქმულია შეხედულება, რომ “ლევი” “რევის”

ვარიანტული, თუ დამახინჯებული ფორმა უნდა იყოს, ხოლო თუ გავიხსენებთ წესს, რომლის თანახმადაც შვილიშვილი მამის სახელს ატარებდა, ის აზრი, რომ მირიანის შვილი ლევი იყო, კიდევ უფრო მეტ დამაჯერებლობას შეიძენს”.¹²⁵

აღინიშნა, რომ ქასრე არდაშირის არდაშირ I-თან გაიგივებით ცნობას სერიოზული პრობლემა ექმნება ქრონოლოგიის კუთხით: არდაშირ I-ის შვილი ვერ იქნებოდა ქართლის მოქცევის მომსწრე. მაგრამ, როგორც უკვე ითქვა, სრულიად არაა სავალდებულო ქასრე არდაშირი მაინცდამაინც არდაშირ I-თან იქნეს გაიგივებული. არდაშირ II-თან მისი გაიგივების შემთხვევაში კი აღნიშნული პრობლემა ქრება.

ლ. ჯანაშიას ამ ცნობისადმი ეჭვს აღუძრავს, როგორც მოყვანილი ციტატიდანაც კარგად ჩანს, მირიანის მიერ ქართული იდენტობის მიღება: “გაუგებარია, ირანელმა უფლისწულმა როგორ, ან რატომ დაივიწყა ყოველივე ირანული, შეითვისა ქართული, დაუკავშირდა რომაელებს ირანის საწინააღმდეგოდ, გახდა ქართული კულტურის გამოჩენილი მოღვაწე, ქრისტიანობის შემომტანი და თავგამოდებული გამაგრცელებელი”.

როგორც წინა თავებში უკვე გაირკვა, ქართული იდენტობა ამ დროს საკმოდ გამოკვეთილი იყო. მირიანს ამ ერთობის წინამძღოლობა სურდა. ამ გამოკვეთილი იდენტობის მქონე ერთობის სახელმწიფოს მართვა კი შეუძლებელი იყო ღომინანტურ ეთნიკურ კოლექტივში სრული ინტეგრირების გარეშე. აი, ამიტომ გაიხადა ქართული მშობლიურად მირიანმა, ამიტომ იყო ქართველთა კერპების ერთგული მსახური, ამიტომ ამკობდა ფარნავაზის საფლავს, რითაც თავს წინაპართა საქმის გამგრძელებლად სახავდა. ზემოთ, იქ სადაც ქართული ერთობის, როგორც წარმოსახვითი ჩვენ-ჯგუფის შესახებ ესაუბრობთ, მოყვანილია მირიანის სიტყვა, რომელიც მას წარმოუთქვამს აღფრთოვანებულს იმ ფაქტით, რომ უფლის კვართი იერუსალიმიდან გადმოტანილ იქნა მცხეთაში. მირიანი ღმერთს მადლს სწირავს, და თავის ამ ქმედებას განმარტავს იმით, რომ მაშინ ქართლში მისი მამანი მეფობდნენ. ამგვარად,

¹²⁵ ლ. ჯანაშია. აღმოსავლეთ საქართველო (ქართლი) IV-V საუკუნეებში. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II: საქართველო IV-X საუკუნეებში (რედ. შ. მესხია). თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1973, გვ. 60-62.

იგი თავს არა მარტო ფარნავაზის, არამედ ზოგადად ქართლის მეფეების მემკვიდრედ სახავს. მირიანის ქართულ ეთნიკში ამგვარად სრული შერთვით, რომელიც ჯერ კიდევ პრექრისტიანულ ხანაში დაიწყო და დაგვირგვინდა გაქრისტიანების შედეგად, შეიძლება იხსნებოდეს ფავსტოს ბუზანდის ცნობაც, რომელზეც ასევე მიუთითებს ლ. ჯანაშია, როგორც ერთ-ერთ დამაბრკოლებელ გარემოებაზე მირიანის სპარსული წარმომავლობის შესახებ ლეონტის ცნობის გასაზიარებლად: მირიანის შთამომავლები თავს, ჩანს არა მარტო ხოსროიან მეფეთა, არამედ ფარნავაზიან მეფეთა მემკვიდრეებადაც მიიჩნევენ. ეს უნდა ყოფილიყო ოფიციალური იდეოლოგია. ამის გამო შეიძლებოდა ეფიქრა სომეხ ისტორიკოსს, რომ მირიანის შემდგომაც IV საუკუნის II ნახევარში ქართლის ტახტზე ფარნავაზიანები იყვნენ.

შთაბეჭდილების სისრულისათვის გაავარძელოთ საკითხზე არსებული ლიტერატურის ანალიზი. ავიღოთ “ქართულ საბჭოთა ენციკლოპედია”. აი, რას ვკითხულობთ აქ: “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ცნობით, იგი ქართლის მეფე ლევის ძეა. “ქართლის ცხოვრება” კი მას მიიჩნევს პირველი სასანიანი შაჰის შვილად, რომელიც ერისთავებმა მოიყვანეს უძეოდ გარდაცვლილი მეფე ასფაგურის ასულის ქმრად. ეს ცნობა შეიძლება შეთხზული იყოს პირველი ქრისტიანი მეფე მირიან III-ისათვის ღირსეული წინაპრების გამონახვის მიზნით”.¹²⁶

შდრ.: დ. მუსხელიშვილი: “ქართული წყაროების მიხედვით ამ დროს ქართლში მეფობს მირიანი, რომელიც თითქოს ირანის შაჰის შვილია. იგი ქართლის ტახტზე ჯდება ქართლისავე წარჩინებულთა მოთხოვნით, რამდენადაც უკანასკნელი ფარნავაზიანი მეფის, ასფაგურის გარდაცვალების შემდეგ სამეფო ტახტი უმემკვიდრედ დარჩენილიყო. ეს არის ლეგენდა, შეთხზული პირველი ქართველი ქრისტიანი მეფის განსადიდებლად. სინამდვილეში ეჭვი არ არის, მირიანი ფარნავაზიანთა დინასტიის წარმომადგენელია, რასაც მოწმობს, ჯერ ერთი ის, რომ V ს-ის სომეხი ისტორიკოსის ნიშანდობლივი მითითებით ეს დინასტია IV ს-ის მეორე ნახევარში ჯერ კიდევ არსებობს ქართლში. და, მეორეც, “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” მიხედვით მირიანი არდაშირ I-ის შვილი კი არ არის, არამედ ქართლის მეფის ლევის (იგივე

¹²⁶ ა. ბოგვერაძე. მირიან III. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 7. თბ.: ქსე, 1984, გვ. 11.

რევის) ძეა. ეს ძველი ქართული წყარო თითქოს საგანგებოდ, სწორედ იმისათვის, რომ ყოველგვარი ეჭვი გაგვიფანტოს პირდაპირ გვამცნობს, რომ “ლეგ, მამაე მირიანის” იყო. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ისიც, რომ იმავე ქართული წყაროების მიხედვით მირიანის უფროს ვაჟს რევი ეწოდება: ქართველ მეფეთა და დიდებულთა შორის, ჩვეულებრივი იყო შვილიშვილისათვის პაპის სახელის დარქმევა. ამგვარად, “მოქცევაჲ ქართლისაჲ” მირიანს ადგილობრივი დინასტიის წარმომადგენელად თვლის, რაც, ცხადია, საგნებით რეალური უნდა იყოს”.¹²⁷

ამ მსჯელობებს ცალკე კომენტარს აღარ გავუკეთებ. ა. ბოგვერაძე და დ. მუსხელიშვილი ფაქტობრივად იმეორებენ წინამორბედთა თვალსაზრისს აღნიშნულ საკითხზე.

გ. გოილაძეც არსებითად ამ შეხედულებას იზიარებს: იგი, როგორც ყველა დასახელებული მკვლევარი, სინამდვილის ამსახველად არ მიიჩნევს ცნობას მირიანის სპარსელობის შესახებ, თვლის, რომ მირიანიც ფარნავაზიანია, ოღონდაც გვერდითი შტოს წარმომადგენელი: არმაზში მჯდომ მეფის მეორე პირთა (პიტიახშებად თუ სპასპეტებად წოდებულთა) შთამომავალი. ცნობა მირიანის სპარსული წარმომავლობის შესახებ მისი აზრითაც შეთხზულია, ოღონდაც გამოძახილია რეალური ფაქტის, კერძოდ, იმის, რომ რან-ქართლის სამარზპანოში კარგა ხანს მმართველობდნენ მიჰრანთა საგვარეულოს შთამომავლები, ლეონტიმ ამ საგვარეულოს დაუკავშირა მირიანი და ამიტომაც ამ სამარზპანოს შესატყვისად არის წარმოდგენილი მირიანის საგამგებლოც: “მირიანი ფარნავაზიანთა იმ სახლის უფლისწული უნდა ყოფილიყო, რომელნიც ქართლის სამეფოში მეფის შემდგომ მეორე ადგილზე იმყოფებოდნენ და პიტიახშ-სპასპეტებად იწოდებოდნენ. ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფისათვის დიდი და სახელოვანი წინაპრის მოძებნით დაინტერესებულმა ლეონტიმ მირიანი დედით ირანელ მიჰრანთა გვარის შთამომავალ სასანიან უფლისწულად მიიჩნია. სახელ მირიანს (“მიჰრანს”) მან ორიგინალურად დაუკავშირა ამიერკავკასიის ქვეყნებში მიჰრან-სპანდიატთა საგვარეულოს წარმომადგენელთა ხანგრძლივი სამსახურის რეალურ ფაქტზე შექმნილი, მისი დროისათვის უკვე ქართველიზებული საისტორიო ტრადიცია (რომელსაც გარკვეული დოზით

¹²⁷ დ. მუსხელიშვილი. საქართველო IV-VIII საუკუნეებში, გვ. 8-9.

საფუძვლად ედო ამიერკავკასიისა და ქართლში მოსახმსახურე მიჰრანთა და სასანიანთა სახლის წევრებთან მირიანის წინაპარ ფარნავაზიანების ნათესაური კავშირი) მირიანის უფლებამოვალეობანი რან-ქართლის მარზპანთა სახელმდე განავრცო”.¹²⁸

ვ. გოილაძე გვთავაზობს ისტორიას, რომელიც ფაქტობრივად წყაროს ალტერნატიული თხრობაა, რაც გამართლებულად არ მიმაჩნია. მისი რეკონსტრუქცია მთლიანად ვარაუდების სფეროა. ამიტომ არ მესმის რატომ უნდა ჩავანაცვლოთ ლეონტი მროველის რეპრეზენტაცია თანამედროვე მკვლევრის ვარაუდებით, თუნდაც რომ წყაროს მონაცემი გარკვეულ კითხვებს აღძრავდეს.

ყველა ზემოთ დასახელებული სპეციალისტი და, მათ შორის, ვ. გოილაძეც მხედველობაში არ იღებს იმ ფაქტს, რომ “მოქცევაჲ ქართლისაჲში” ლევი მეფედ არაა ნახსენები. ზოგი მკვლევარი, როგორც ვნახეთ, წყაროს ჩვენებაში უმატებს კიდევ მეფის ტიტულს ლევისათვის. ცხადია, ამგვარი თავისუფალი დამოკიდებულება წყაროსადმი ცდომილების საფუძვლად იქცევა მისი ინტერპრეტაციისას.

მიუხედავად ამისა, აღნიშნული თვალსაზრისი ფართოდ გავრცელებულია სამეცნიერო წრეებში. ამასთან ერთად, არსებობს გამოკვლევებიც, რომელთა მიხედვით ნდობის ღირსია “ქართლის ცხოვრების” ცნობები ქართველთა მეფის სპარსული წარმომავლობის შესახებ. აღნიშნული პოზიციის დამცველთა შორის მესახება მ. სანაძე და ლ. პატარიძე. თუმცა მათ შორის არგუმენტაციის თვალსაზრისით არსებითი განსხვავებაა.

მ. სანაძე ფაქტობრივად იზიარებს “ქართლის ცხოვრების” ცნობებს, ოღონდაც მიიჩნევს, რომ ის რაც აქ მირიანზე არის ნათქვამი, შეეხება მის მამას რევს, რომელიც არის სწორედ ირანის შაჰ ჰორმიზდ-არდაშირის ძე, შესაძლოა წყაროებით ცნობილი ჰორმიზდაკი, რომლის მეტსახელსაც წარმოადგენს რევი იგივე რეენიზი ანუ მართალი. ეს სახელწოდება შაჰის ძეს,

¹²⁸ ვ. გოილაძე. ამიერკავკასიაში სასანიანთა მმართველობის ასახვა ქართულ საისტორიო ტრადიციაში (მირიანის შესახებ ლეონტი მროველის ზოგიერთი ცნობის განმარტებისათვის). საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე (ისტორიის, არქეოლოგიისა, ეთნოლოგიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია), № 4, 1982, გვ. 115-122.

მ. სანაძის აზრით, შეიძლება მიეღო მანიქველური მოძღვრების შეწყნარებისა და ქვეშევრდომების მიმართ გამოჩენილი ღმობიერება-სამართლიანობისათვის. აქედან, მ. სანაძე თვლის, რომ, 260-იანი წლების ბოლოს ქართლში მართლაც მკვიდრდება სასანიანთა შტო.

მეტი სიცხადისათვის მომყავს ერთი ნაწყვეტი საკითხზე მ. სანაძის ვრცელი მსჯელობიდან: “ქართლის ცხოვრების” მიხედვით არდაშირის ძედ მირიანია გამოყვანილი და არა რევი, თუმცა “მოქცევაჲს” გათვალისწინებით აშკარაა, რომ მირიანის მამა რევია. ეს უნებლიე შეცდომა მომდინარეობს მემატანის იმ მთავარი შეცდომიდან, როცა მან, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ორი პარალელური ქრონიკის იდენტურობა ვერ შეამჩნია და სამი მეფე გააორმაგა. მემატანეს ჰქონდა ინფორმაცია სასანიანთა (ხოსროიანთა) ქართლში დამკვიდრებისა და მირიანის სასანიანობის შესახებ, მაგრამ, ვინაიდან დაკარგა უშუალო კავშირი მირიანსა და მის მამა რევს შორის, პირველ სასანიანად მირიანი წარმოიდგინა. ასე შეერწყა ერთმანეთს “რევის ცხოვრებისა” და “მირიანის ცხოვრების” ინფორმაცია”.¹²⁹

განსხვავებით ვ. გოილაძისაგან, რომელიც ამხველებს ყურადღებას მირიანის მიერ სასანური მემკვიდრეობის ნაწილის მიღების თაობაზე, მაგრამ მის რეალურობას უარყოფს, მ. სანაძე ამ ფაქტს ნდობით ეკიდება. მისი კომენტარი შემდეგია: “ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე ახალ ქვეყნადობას იძენს “ქართლის ცხოვრების” ინფორმაცია იმის თაობაზე, რომ მირიანს სასანური ქონების გაყოფისას წილის სახით გადაეცა ჯაზირეთი (შუამდინარეთი), შამის ნახევარი (სირიის ნახევარი) და ადარბადაგანი. თავისთავად არაფერია საოცარი იმაში, რომ რევ-ჰორმიზდაკისათვის და მისი მემკვიდრეებისათვის მათი ირანის ტახტიდან ჩამოცილებისა და ქართლისა და მიმდებარე ქვეყნების საუფლისწულოდ გამოყოფასთან ერთად, გარკვეული კომპესაციის სახით გადაეცათ შუამდინარეთიდან სირიისა და ადარბადაგანიდან მომდინარე საერთო სასანური შემოსავლის ნაწილი. დასასრულ, შეიძლება დავასკვნათ, რომ “ქართლის ცხოვრების” ინფორმაციის აქ წარმოდგენილი ახლებური გააზრების ფონზე სრულიად ახალი პერსპექტივა ისახება III ს-ის არა მარტო

¹²⁹ მ. სანაძე. “ქართლის ცხოვრება” და საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდი, გვ. 147.

ქართლის, არამედ ეგრისისა და საერთოდ სამხრეთკავკასიის ისტორიის შესწავლა-დამუშავების თვალსაზრისით”.¹³⁰

ეს უკანასკნელი შენიშვნა სავსებით მართებულია: ცნობა ქართლის მეფეების მიერ სასანური მემკვიდრეობის მიღების შესახებ ფართო პერსპექტივას შლის ვითარების სრულიად ახლებურად გააზრებისათვის. როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, ლეონტიეული ქასრე არდაშირი უნდა იყოს არდაშირი II და არა არდაშირი I, როგორც მანამაღე ითვლებოდა. მ. სანაძემ, ჩემი აზრით, პირველმა (რამდენადაც საკითხის ისტორიოგრაფიაში ჩემი კომპეტენცია ამის თქმის საშუალებას მაძლევს) გააიგივა ქასრე არდაშირი ჰორმიზდ არდაშირთან ანუ არდაშირი II და ამასთან, ქართლის სამეფო ტახტზე ირანული სამეფო დინასტიის ასვლის ფაქტი რეალურად მიიჩნია. ორივე ეს შეხედულება, როგორც უკვე ვთქვი, მართებული ჩანს. მაგრამ მკვლევარმა თავი ვერ დააღწია იმ თვალსაზრისს, რომ მირიანის მამა მეფე ლევია და ამიტომ ქმნის ხელოვნურ კონცეფციას თითქოსდა რაც მირიანზეა თქმული “ქართლის ცხოვრებაში”, ის მის მამას მეფე ლევრევს უნდა მივუსადაგოთ. აქაც, წყაროს პარალელური ნარატივის შექმნის ფაქტს ვაწყდებით, რაც, უნდა გავიმეორო, არ მგონია მართებული. ბუნებრივია, ვცდილობდეთ არსებული მასალის რაციონალურ ინტერპრეტაციას, მაგრამ ძალიან არ უნდა დავცილდეთ წყაროს ჩვენებას.

ლ. პატარიძე ნდობით ეკიდება წყაროს მონაცემებს იმის თაობაზე, რომ ქართლის ტახტზე შეიძლება ასულიყო სპარსეთის მეფეთა შთამომავალი. მას მიაჩნია, რომ სპარსეთის სამეფო სახლთან ნათესაობა სრულიად ლოგიკურია რეალური ვითარების გათვალისწინებით. მსგავსი ინფორმაცია კონკრეტული პოლიტიკური მიზნითაც შეიძლება ყოფილიყო გაუღერებული. ამგვარი იდეოლოგიისა და მტკიცებულებების აუცილებლობა კი ვერავითარ შემთხვევაში სასანური სპარსეთის ძლიერების ხანას ვერ გადასცილდება იმ უბრალო მიზეზით, რომ უფრო გვიან არავითარი საჭიროება საამისოდ არ იარსებებდა.

მკვლევარი თავს იკავებს უშუალოდ შეეხოს მირიანის წარმომავლობის პრობლემას, მაგრამ მიუთითებს, რომ მისი გამოკვლევის შედეგი მხარს უჭერს “ქართლის ცხოვრების” მონაცემს აღნიშნულ საკითხზე. განსაკუთრებით საინტერესოდ

¹³⁰ მ. სანაძე. “ქართლის ცხოვრების” და საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდი, გვ. 147.

მეჩვენება ლ. პატარიძის შემდეგი მსჯელობა: “საერთოდ, პეროზის როგორც რეალური ისტორიული ფიგურის არსებობა მირიანის დროინდელ ქართლში, ვფიქრობ, უსამართლოდ არის ჩრდილში მოქცეული. ეს გარემოება ადვილი ასახსნელია: ის მეცნიერები, რომლებიც უარყოფენ მირიანის სასანურ წარმომავლობას და მის ფარნავაზიანობას უჭერენ მხარს, ვერაფრით ახსნიან პეროზის ქართლში მოსვლას და მის ნათესაობას მირიანთან. ამ დროს, პეროზი მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ფიგურა ჩანს არა მხოლოდ განსახილველი პერიოდის ქართლის სამეფოში, ის სამეფო სახლის გვერდითი შტოს მამამთავარიც არის. პეროზიანები შემდგომაც ჩანან ქართლის ისტორიაში როგორც სამეფო საგვარეულოს გვერდითი შტო: ბაქარმა მირიანის ძემ “გაუცვალა ქუეყანა დისიძესა მისსა ფეროზს”; ვარაზ ბაქარის ერთი ცოლი იყო “ძისწული ფეროზისი, მირიანის ასულის წულისა”. ქართლის დაპყრობის შემდეგ “ერისთავმან სპარსთამან წარიყვანა ტყვედ შეილნი ფეროზისნი, ასულის წულნი მირიანისნი, მორწმუნისა მეფისანი, და ქუეყანა მათი საზღვარი ქართლისა მოსცა ვარაზ-ბაქარსვე”. ამასთანავე ბოლნისის სიონის წარწერაზე მოხსენიებული პეროზი სწორედ მირიანის “თვისი და მეფეთა ნათესავი” პეროზი უნდა იყოს. წარწერის ტექსტის პირველი სტრიქონი (რ. პატარიძის ადღეგნის მიხედვით) ასე იკითხება: “უფალო შეწევნითა წმიდისა სამებისათა უ[ფალო]უ[ფ]ლისა პეროზ მეფეთა თვისისა ნახპეტობასა . . .” ბუნებრივია, რომ ბოლნისის წარწერის პეროზი სწორედ მირიანისა და მისი ძის ბაქარის თანამედროვე პეროზად მივიჩნიოთ. მაშასადამე, თუ პეროზი – რეალური ისტორიული ფიგურა სპარსეთის მეფეთა ნათესავია და ის ამავე დროს მირიანის ნათესავიც არის, მირიანის სპარსული წარმომავლობა კიდევ უფრო რეალური ხდება”.¹³¹

თუმც ლ. პატარიძეს კონცეფციასაც აქვს პრობლემა და ეს პრობლემა კვლავ ლევის შესახებ ინფორმაციაა. მკვლევარი ყურადღებას არ ამახვილებს “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ამ ცნობაზე.

ერთი მხრივ, ძნელია, “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ინფორმაციაში ეჭვის შეტანა, ჩვეულებრივ იმდენად ზუსტია ხოლმე ამგვარი “ატომარული” ფაქტების დაფიქსირებისას ეს ძეგლი. მეორე მხრივ, ლეონტი მროველისეული ინფორმაცია

¹³¹ ლ. პატარიძე. მირიანი და მისი მეფობა. იდეოლოგიური ასპექტი, გვ. 64.

იმდენად დიდი ნიშანდობლივობით არის აღბეჭდილი (გარკვეულწილად ლ. პატარიძის და მ. სანაძის მიერ მოხმობილი ფაქტები ამის თვალსაჩინო საბუთია), რომ მისი იგნორირებაც შეუძლებელია. ამიტომ მართებული ჩანს შევეცადოთ აღნიშნულ წყაროთა გააზრებას ერთიანობაში.

როგორც ითქვა, “ქართლის ცხოვრების” მიხედვით მირიანი შვიდი წლისა ჩამოიყვანეს მცხეთაში. მას თან ხლებია დედაც, მხევალი ქალი, მაგრამ სპარსეთის მეფეს ის შვილთან არ დაუტოვებია. ლეონტი ასე ხსნის ამ ფაქტს: “რამეთუ უყუარდა (შაჰს. – მ.ჩ.) დედა იგი მირიანის ვითარცა თავი თუსი”.¹³² მაგრამ მცირეწლოვანი მირიანი საერთოდ უმეთვალყურედ როდი დარჩა ქართლში. მამას დაუტოვებია “მამამძუძედ და განმგებელად წარჩინებული ერთი, რომელსა ერქუა სახელად მირვანოზ”.¹³³

მირიანის მამამძუძე მგონია ლევიც. შესაძლოა, ლევი იგივე მირვანოზი იყოს: მირვანოზი ან საგვარეულო სახელია ან, რაც უფრო სავარაუდოა, მეტსახელია, ეპითეტია: იგი მითრას მცველს, მფარველს¹³⁴ ანუ მიმდევარს ნიშნავს. სახელი *მირიანიც*, როგორც ცნობილია, მითრასეულს ნიშნავს.

მირვანოზი, თავგამოდებული ცეცხლთაყვანისმცემელი ანუ მითრასტი ჩანს. იგი გარკვეული პროგრამას ახორციელებდა ამ რელიგიის დანერგვის კუთხით. ამის ირიბ დასტურად ლეონტი მროველის ის ცნობა მიმაჩნია, რომლის მიხედვითაც მირვანოზმა განსაკუთრებით დიდი ყურადღება დაუთმო მშენებლობებს ქალაქ ნეკრესში: “ხოლო ამან მირვანოზ ჰმატა ყოველთა სიმაგრეთა ქართლისათა და უმეტეს ყოველთასა მოამტკიცნა ზღუდენი ნეკრესისა ქალაქისანი”.¹³⁵

ნეკრესი კი, როგორც ვიცით, ის ადგილია, სადაც პირველი მოგვთა იქნა დაარსებული ქართლში მეფე ფარნაჯომის მიერ. ძლიერ მითრასტულ ტრადიციას აქ არქეოლოგიური წყაროებიც ადასტურებს, კერძოდ, მითრას ტაძრის აღმოჩენა ქალაქ ნეკრესში ამის თვალსაჩინო გამოხატულებას წარმოადგენს.¹³⁶ თუ რა ძლიერი იყო აღნიშნული ტრადიცია,

¹³² ქართლის ცხოვრება I, გვ. 64.

¹³³ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 64-65.

¹³⁴ მ. ანდრონიკაშვილი. ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, გვ. 483.

¹³⁵ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 65.

¹³⁶ ლ. ჭილაშვილი. ნეკრესის არქეოლოგიის დასაწყისი. დავით აღმაშენებელი (რედ. რ. მეტრეველი). თბ.: მეცნიერება, 1990, გვ. 115-118.

ამაზე მეტყველებს თუნდ ის ფაქტი, რომ VI საუკუნემდეც გიზგიზებდა აქ ცეცხლი და წმ. აბიბოს ნეკრესელს მოუწია მისი დაშრეტა. აბიბოსი შეეწირა ამას. ასურელ მამათა შორის, როგორც ცნობილია, იგი ერთადერთი მარტვილია.¹³⁷

ჩანს, ქალაქ ნეკრესის მითრასტულ კერად გადაქცევა არა მარტო ფარნაჯომის სახელს უკავშირდება, არამედ მირიანის მამამძუძე მირვანოსსაც, რომელიც ფარნაჯომის გამგრძელებლად გეველინება ამ სფეროში. ასე რომ, მირვანოზი საესებით შესაძლებელია იყოს სწორედ რელიგიური შინაარსის მქონე ეპითეტი. ბუნებრივია, რომ აღნიშნული ზედწოდების გარდა ამ პიროვნებას ჰქონოდა სხვა ზედსახელიც ან საკუთარი სახელი, მაგალითად, ლევი.

მაგრამ ლევის იდენტიფიკაციასთან დაკავშირებით შესაძლებელია სხვა დაშვებაც: გარკვეული დროის შემდგომ რაიმე მიზეზით (მაგალითად, მირვანოზის გარდაიცვალების გამო) სხვა მამამძუძის, კერძოდ, ლევის მეურვეობის ქვეშ აღმოჩნდა მირიანი.

ერთი რამ უეჭველია: როგორც სპარსელი მეფის ძეობის ფაქტს ვერ მოვაშორებთ მირიანის ბიოგრაფიას, ისე სახელ ლევს. ჯერ ერთი, ცნობა ლევის შესახებ სრულიად ცალსახაა, და მის უარსაყოფად არგუმენტები არ გაგვანია. მეორეც, როგორც ერთი, ისე მეორე წყაროს მიხედვით მირიანის პირმშოს ერქვა რევი ანუ იგივე ლევი, რაც აჩვენებს, რომ ამ სახელს და, შესაბამისად, ამ სახელის მქონე პიროვნებას,

¹³⁷ “წმ. აბიბოს ნეკრესელის წამების” არსენისეულ რედაქციაში ვკითხულობთ: “ხოლო მიზეზი წამებისა მისისაჲ ესრეთ იყო. რამეთუ ეამსა მას, ოდეს სამუფოჲ ესე ჩუენი ქართლი სპარსთა მეფესა დაეპყრა და ბილწსა მას მსახურებასა აღასრულებდეს, ვითარცა ესწავა ბოროტად მასწავლებელსა მათისა ეშმაკისაგან. ამის გამო მრავალნი ადგილნი განჰზადნეს მათისა მის სამსახურებელისათვის ქუეყანასა ამას ჩუენსა და მრავალთა, დაუმტკიცებელთა სარწმუნოებასა და ნაკლულევანთა გონებითა, შეაცდუნებდეს. ხოლო ნეტარი აბიბოს ნეკრესელ ქალაქისა ებისკოპოსი, სამთავროდსა კახეთისაჲ აღიძრა საღმრთოთა შურითა გულ-მოდგინედ და მივიდა მახლობელად უცხოესა მის სამსახურებელისა მათისა, დაასხა წყალი და ხენეში იგი ცეცხლი მათი დაშრიტა” (ძეგლები I, გვ. 242). წმ. აბიბოსის ღვაწლისადმი მიძღვნილი თხზულების წყაროთმცოდნეობითი შესწავლისათვის იხ.: მ. ჩხარტიშვილი. “წმ. აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის” ტექსტის ისტორიისათვის. არისტოტელეს სახ. ბერძნულ-ქართული უნივერსიტეტის შრომები, № 1(2), 1994, გვ. 127-131.

სრულიად განსაკუთრებულ როლს ანიჭებდა მირიანი თავის ცხოვრებაში.¹³⁸

ეჭურაძეებს იპყრობს ლევის შესახებ “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ინფორმაციის თავისებურებაც: ლევი მირიანის მამად კი არის დასახელებული, მაგრამ მეფედ არა. სწორედ ასეთად შეიძლება წარმოვიდგინოთ მამამძუძე. მას ბუნებრივია, მამას უწოდებდნენ შვილობილები. მითუმეტეს, მძაფრი უნდა ყოფილიყო მამამძუძეობის განცდა ისეთ შემთხვევაში, როგორც მირიანისა იყო: ამ უკანასკნელს ნამდვილი მამა, იმის შემდეგ რაც ქართლში ჩამოიყვანეს, ალბათ მეტად აღარც უნახავს.

ლევის იდენტიფიკაციასთან დაკავშირებით ჩემ მიერ შემოთავაზებული ორივე ჰიპოთეზა თანაბრად არის შესაძლებელი. მთავარი ისაა, რომ არცერთი არსებითად არ ეწინააღმდეგება “ქართლის ცხოვრების” მონაცემს მირიანის სპარსული წარმომავლობის შესახებ. ასე რომ, მე ვფიქრობ, “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” და “ქართლის ცხოვრების” ინფორმაციები მირიანის წარმომავლობის შესახებ თავსებადია: მირიანი, მართლაც, სპარსეთის სამეფო სახლის წარმომადგენელი ჩანს, ხოლო ლევი არის მისი მამობილი ანუ მამამძუძე და მისი რეგენტი ქართლში.

¹³⁸ ნ. ნიკოლოზიშვილი თავის ჯერ გამოუქვეყნებელ ნაშრომში “მირიან მეფის ზეობა” სხვაგვარ ახსნას აძლევს პირმშოს სახელად რევის შერჩევის ფაქტს. იგი მიუთითებს, რომ მირიანის მეორე მეუღლე ნანა და რევ მართალის ბერძენი მეუღლე სეფელია, იყვნენ ერთი და იმავე საგვარეულოს წარმომადგენელი და სწორედ ამიტომ ნანამ დაარქვა მისი ნათესავის მეუღლის სახელი შვილს: “ზემთო თქმულიდან გამომდინარე, შეგვიძლია უეჭველად დავასკვნათ, რომ ქართლის ორ მეფეს, მირიანს და რევ მართალს ცოლად მოუყვანიათ ერთი და იმავე ბერძნული დინასტიის – ოლიგეთიდების წარმომადგენლები. სწორედ ამით უნდა იყოს გამოწვეული ის ფაქტი, რომ ნანას თავისი პირველი ძისთვის მისი წინაპრის, სეფელიას ქმრის ესოდენ უიშვიათესი სახელი – რევი დაურქმევია”.

თვალსაზრისი ლევის შესახებ ინფორმაციის ინტერპრეტაციასთან და მირიანის პირმშოს სახელის შერჩევასთან დაკავშირებით არადამაჯერებლად მეჩვენება. აშკარად ხელოვნურია აზრის იმის თაობაზე, რომ ნანა დედოფალმა შვილს სახელი რევ მართალის გამო შეურჩია. მაშინ, როცა ვიცით, რომ მირიანის მამას (ანუ მამამძუძეს) ერქვა ლევი ასე შორეული წინაპრის ძიება რა საჭიროა. რაც შეეხება ორივე დედოფლის ერთი საგვარეულოდან წარმომავლობის შესახებ აზრს, ეს უდავოდ საინტერესო დაკვირვებაა.

მირიანის აღზრდა და იდენტობრივი პერცეფციები შესატყვისი იყო იმ პოლიტიკური კომპრომისისა, რომლის საფუძველზე მისი ქართლში ჩამოყვანა შესაძლებლად ჩაითვადა: “და აღიზარდა მირიან მსახურებასა მას შინა შუღთა მათ კერპთასა და ცეცხლისასა. ხოლო შეიყუარნა ქართველნი, და დაივიწყა ენა სპარსული და ისწავა ენა ქართული”.¹³⁹

როგორც ვხედავთ, ენა კი დაუვიწყებია მშობლიური, მაგრამ სარწმუნოება – არა. იგი მის შეთავსებას ცდილობდა კერპმსახურებასთან. ორივე შემთხვევაში განსაკუთრებულ გულმოდგინებას იჩენდა. არა მარტო კერპები, არამედ მოგვთაც შესანიშნავ მდგომარეობაში დახვდა წმ. ნინოს. პირველი მძიმე შთაბეჭდილება მცხეთაში მისიონერმა ქალმა სწორედ ხალხმრავალი მოგვთას ნახვით მიიღო: “მივიწიენით ქალაქად მცხეთად, წიაღით მოგუთას, ჳიდსა ზედა დავდეგით მუნ. და ვხედვედით ცეცხლის მსახურსა მას ერსა. და მოგუებასა და ცდომასა მათსა ზედა ეტიროდე წარწყმედისა მათისათვის, და უცხოვებასაცა ჩემსა ვეგლოვდი”.¹⁴⁰

მოგვთა ყოფილა ურბნისშიც, სადაც ნინო თავდაპირველად მივიდა. ეს არასატახტო ქვეყნის განაპირას მდებარე ქალაქიც ისევე მრავალი კონფესიის შეყრის ადგილად წარმოგვიდგება, როგორც იმდროინდელი მცხეთა: “და მივიწიე სანახებსა ქართლისასა, ქალაქსა ურბნისისასა. და ვიხილე ერი უცხო, უცხოთა ღმერთთა მსახური, ცეცხლსა და ქვათა და ძელთა თაყუანის-სცემდეს. შეეურვა სულსა ჩემსა წარწყმედასა მათსა ზედა და მოვედ ბაგინსა ჰურიათასა ენისათვის ებრაელებისა”.¹⁴¹

აღნიშნულიდან გამომდინარე, კერპთაყვანისმცემლობის მირიანისეული რეფორმის შესახებ მსჯელობის დაწყებამდე, უსათუოდ უნდა შევეხოთ სწორედ ამ მხარეს ანუ მითრას კულტს იგივე ცეცხლთაყვანისმცემლობას და იგივე მზის მსახურებას, რომელსაც ასევე ერთგულებდა მირიანი. აქ მინდა დავაზუსტო: ქართული წყაროები ტოლობის ნიშანს სვამენ ცეცხლთაყვანისმცემლობასა და მზის მსახურებას შორის ანუ მითრაიზმს შორის.

აღინიშნა, რომ *მირიანი* ნიშნავს *მითრასეულს* ანუ მითრას მიმდევარს. ანალოგიური სახელი ჰქონდა, როგორც ითქვა,

¹³⁹ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 65.

¹⁴⁰ ძეგლები I, გვ. 118.

¹⁴¹ ძეგლები I, გვ. 117.

მირიანის მამობილსა და რეგენტს მირვანოზსაც. ასე რომ, ქართველთა მოქცევის უშუალო წინა პერიოდში ქართლის პოლიტიკურ ელიტაში მითრისტობა საკმაოდ მიღებული უნდა ყოფილიყო.

საინტერესოა, რომ ეს სულაც არ გამორიცხავდა ამ ელიტისაგან არმაზის კულტის გაზიარებას, მიუხედავად იმისა, რომ არმაზი ორგულთა მიმართ საზოგადოდ ძალიან “შეურთიბელი” ღვთაება ჩანს. არმაზი სასტიკად “უსწორდებოდა” რენეგატებს. ამაზე ცხადად მეტყველებს წმ. ნინოს მოგონება. ნინო აფიქსირებს არმაზის კულტის მიმდევართა შემდეგ თვალსაზრისს: “ვაჟ, თუ დასადა-ვაკლო რაღ დიდებასა დიდისა ღმრთისა არმაზისსა და შე-რასმე ვსცდე სიტყუასა ებრაელთა თანა, გინა მოგუთა სმენასა ოდენ დახედომილ ვიყო, მზის მსახურთა. და რომელნიმე იტყუან უცებნი დიდსა ვისმე ღმერთსა ცათასა, და ნუუკუეუ პოვოს რაღმე ჩემ თანა ბიწი და მცეს მახული იგი მისი, რომლისაგან ემინის ყოველსა ქუეყანასა”. და შიშით თაყუანის-სცემდეს ყოველნი”.¹⁴²

ცხადია, შეუძლებელია კერპის მახვილს მისგან მოშორებით მყოფ შეცდომილთა მიწვდენა შეძლებოდა. მის მაგივრად სადამსჯელო ღონისძიებებს, რა თქმა უნდა, ახორციელებდნენ ქვეყანაში ამისათვის სპეციალურად გამოყოფილი პირები, სავარაუდოდ, თავად კულტის მსახურნი, რომლებიც აღასრულებდნენ “განრისხებული” ღვთაების ნებას.

მაგრამ, როგორც ირკვევა, არმაზი სულაც არ იყო ამგვარადვე “პრეტენზიული” ქართლის მმართველი ელიტის მიმართ. “ექსკლუზიური არმაზელობა” სავალდებულო ყოფილა მხოლოდ ერისათვის ანუ რიგითი მოსახლეობისათვის.

მითრა განსხვავებით არმაზისაგან, როგორც ცნობილია, სულაც არ იყო “ეჭვიანი” ღვთაება. მის პარალელურად სხვა ღმერთთა თაყვანისცემა სავსებით მიღებული იყო.¹⁴³ ამ

¹⁴² ძეგლები I, გვ. 117

¹⁴³ მითრა არის ძალიან ძველი ღვთაება ვედურ რელიგიაში, რომელიც წინ უსწრებს ინდუიზმს, მითრა არის სოლარული ღვთაება სპარსულ რელიგიაში, რომელიც მოქმედებს უზენაესი ღვთაების აპურამაზდას დაქვემდებარებით. ამ ღმერთს აქვს მსგავსი როლი აღნიშნულ ორ კულტურაში, რადგან ორივე იზიარებს ძველ ინდოევროპულ მემკვიდრეობას. როგორც ჩანს, მითრა იყო შედარებით მცირე ღვთაება, სანამ ზოროასტრი გადაიაზრებდა სპარსულ რელიგიას. როგორც ცნობილია, ზოროასტრიზმი წარმოადგენდა

თავისუფლებით, ჩანს, სარგებლობდა კიდევ ქართლის პოლიტიკური ელიტა და მისი წინამძღოლი მეფე მირიანი, რომელსაც, როგორც ითქვა, ერთდროულად ჰქონდა “სასოება” როგორც ცეცხლის, ასე კერპების.

ქართულ პოლიტიკურ ელიტაში მითრიაზმის გავრცელების ისტორიის თვალსაზრისით საინტერესოა “წმ. ნინოს ცხოვრების” პერსონაჟი სპარსი ხუარა. ის ერთხელ ჩნდება თხზულებაში თავის უმძიმესი ავადმყოფობის მიზეზით. წმ. ნინოს მიერ სასწაულებრივად განკურნებული და მოქცეული ნანა დედოფალი შესთხოვს ნინოს განკურნოს ხუარაც. ხუარას განკურნების ეპიზოდი ძალიან მნიშვნელოვანია იმ საკითხის გასაშუქებლად, რომელიც წინამდებარე გამოკვლევის მთავარი პრობლემაა წარმოადგენს. სწორედ ამ ფაქტთან დაკავშირებით მირიანმა წარმოუდგინა ნინოს ქართლში კერპთაყვანისმცემლობის რეანიმაციის ახალი პროექტი. აღნიშნულთან დაკავშირებით ამ ეპიზოდს დაწვრილებით ქვემოთ შევეხები. ახლა კი ხუარას ისტორია

მონოთეისტურ რელიგიას უზენაესი ღმერთით აპურამაზდათი. მაგრამ იგივე ზორასტრულმა მოძღვრებამ ძველი სპარსული ღმერთებისათვის განსაზღვრა ახალი ადგილები კოსმიურ დაპირისპირებაში. აპურამაზდასათვის მითრა ანუ სინათლის და ხსნის ძალა დემონებისა და სიბნელის წინააღმდეგ მებრძოლი ღვთაება უმთავრესი იყო. მითრას ძალა ვრცელდებოდა დედამიწისა და ვეგეტაციაზე, იგი გარდაცვლილთა სულების განმკითხველიც იყო. მითრა ყველგანმყოფ, ყველაფრის მცოდნე ღვთაებად მოიაზრებოდა. სპარსეთის ძლიერების გავრცელებასთან ერთად ვრცელდებოდა მისი კულტიც. ის თანამოქმედებდა ახლო აღმოსავლეთის სხვა ღვთაებებთან. მოგვიანებით, როცა ბერძნებმა და მაკედონელებმა მოიპოვეს უპირატესობა სპარსეთის იმპერიაზე და დაიწყო ელინისტური ეპოქა, მითრას სპარსული კულტი გაიგივდა ზოგ ბერძნულ, მაგალითად, ჰელიოსისა და აპოლონის კულტთან. დაუღვენელი მზის საჯარო თაყვანისცემა (Sol Invictus) პერიფერიებში უკავშირდებოდა მითრას კერძო კულტს და ეს იყო ოფიციალური რელიგია იმპერიის ქრისტიანობაზე მოქცევამდე. (The cult of Mithras. Article provided by Ancient Roman Empire forums member Ursus. UNRV.com). მითრიაზმის შესახებ გვიან ანტიკურობაში იხ., აგრეთვე, მ. შშიდლაძე, რომი და აღმოსავლური რელიგიები ახ. წ. I-III სს. თბ.: ენა და კულტურა, 2005, გვ. 86-106; მისივე: იმპერიები და რელიგიები (რომი და სასანიანთა ირანი ახ. წ. III ს). ამირანი (კავკასიოლოგიის საერთაშორისო სამეცნიერო-კვლევითი საზოგადოებრივი ინსტიტუტის მოამბე), XX. მონრეალი-თბილისი, 2008, გვ. 86-93.

მაინტერესებს ქართულ პოლიტიკურ ელიტაში მითრიაზმის გავრცელების ისტორიის თვალსაზრისით.

“მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ცნობით ხუარა ნანა დედოფლის ახლო ნათესავი, კერძოდ კი, მისი დედის ძმა იყო.¹⁴⁴ ლეონტი მროველი კი მიუთითებს, რომ ხუარა იყო მირიანის ნათესავი.¹⁴⁵ ცნობა, ჩანს, რედაქტირებულია ლეონტის მიერ ტექსტის აზრობრივი გამართვის მიზნით: ნანა ბერძენი იყო, სპარსელი ნათესავის ყოლა ლოგიკურად უფრო მირიანისათვის იყო მოსალოდნელი. ამიტომაც მემატინე აკეთებს კორექტივს. მაგრამ ორგინალისეულია, ჩანს, ის ცნობა, რომლის მიხედვით ნანა დედოფლის ნათესავი იყო ხუარა.

თ. ბიბილური ყურადღებას ამახვილებს ამ პერსონაჟის სახელზე და სავსებით სამართლიანად, თეოფორულად მიანწევს მას: ხუარა მზეს ნიშნავს.¹⁴⁶ “ხუარა სპარსულად ნიშნავს მზეს. ხუარან ხუარა – მზეთა მზეს”.¹⁴⁷ ამგვარად, სიტყვა შეეხება მითრიაზმს.

ეს, მართლაც, ძალიან საინტერესო ფაქტია იმის გასააზრებლად თუ რა მასშტაბები ჰქონია მითრიაზმის გავრცელებას ქართლის პოლიტიკურ ელიტაში. შესაძლოა, *სპარსი* აქ ეთნოტერმინი არც კი იყოს¹⁴⁸ და სპარსულ კონფესიას ანუ ცეცხლთაყვანისმცემლობას, მზისთაყვანისმცემლობას ნიშნავდეს. როგორც ცნობილია, ეთნიკურად ბერძენთა შორისაც საკმაოდ იყო გავრცელებული მითრიაზმი. ასეა თუ ისე, ერთი რამ ცხადია: სამეფო კარის უახლოეს გარემოცვაში იყვნენ მითრიაზტები ანუ სპარსული რჯულის მიმდევრები.¹⁴⁹

¹⁴⁴ ძეგლები I, გვ. 131.

¹⁴⁵ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 106.

¹⁴⁶ თ. ბიბილური. აპოლონის ტაძარი დიდ მცხეთაში (საკითხის დასმის წესით). კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხები (რედ. თ. ბიბილური). თბ.: თსუ, 2003, გვ. 12-18 (შემდგომში: აპოლონის ტაძარი დიდ მცხეთაში).

¹⁴⁷ მ. ანდრონიკაშვილი. ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, გვ. 511.

¹⁴⁸ ტერმინ *სპარსის* მნიშვნელობის შესახებ იხ.: მ. ჩხარტიშვილი. მარტვილობა და მოთმინებაჲ წმიდისა ვესტათი მცხეთელისაჲ. ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა სერაპიონ ზარზმელისაჲ (წყაროთმცონეობითი გამოკვლევა). თბ.: მეცნიერება, 1994, გვ. 21-27.

¹⁴⁹ მოგვნი და მზის მსახურნი, როგორც ითქვა, ქართულ წყაროებში გამოყენებულია სინონიმებად. ასე მაგალითად, არმაზის მიერ შეშინებული ქართველები ვრცელი “წმ. ნინოს ცხოვრების”

ქართლის სამეფო კარზე მითრას კულტის ფართო გავრცელების კონტექსტში ძალიან საინტერესოდ გამოიყურება წერილობითი წყაროთი და არქეოლოგიური მასალით შემავრებული ერთი ჰიპოთეზა, რომელიც წამოაყენა აგრეთვე თ. ბიბილურმა: მკვლევარი მიუთითებს მასალას, რომლითაც სამეფო ბაღში აპოლონის ტაძრის არსებობა შეიძლება ვივარაუდოთ, შესაბამისად შეიძლება ვივარაუდოთ აპოლონის კულტის არსებობა მირიანისდროინდელ ქართლში.¹⁵⁰

როგორც ცნობილია, აპოლონი იყო სინათლისა და მზის ღმერთი. ამიტომაც, როგორც ითქვა, ელინისტურ ეპოქაში ბევრგან მითრას ბერძნული ღმერთებიდან ჰელიოსი და აპოლონი ჩაენაცვლა. ანუ თ. ბიბილურის მიერ დამოწმებულ წყაროში დაფიქსირებული ინფორმაცია მეფის ბაღში აპოლონის ტაძრის არსებობის შესახებ უნდა გაგებულ იქნეს როგორც ცნობები მზის ტაძარზე. ცხადია, ეს ფაქტი სულ სხვაგვარად გვანახებს ქართლის სამეფო ელიტაში მოქცევის წინა პერიოდში მზის მსახურების გავრცელების შესახებ ინფორმაციას.

მიუხედავად ამისა, მითრაიზმი მაინც ვერ მოიცავს ქართლის სამეფოს ფართო მასებს. ქართლის ხელისუფლება საზოგადოებაში ამ კულტის დანერგვას ხელს აშკარად არ უწყობდა. პირიქით, არმაზის კულტი სავალდებულო იყო, მზის მსახურების პროზელიტიზმი კი არ ხალისდებოდა, თუმცა მოგვთა არც ისპობოდა, არმაზის მიმდევრებს თავადვე უნდა დაეცვათ თავი სხვადასხვა რელიგიური ჩვენ-ჯგუფისაგან. შთაბეჭდილება ისეთია, რომ ქართული პოლიტიკური ელიტა ხარკს უხდის იმ კომპრომისულ შეთანხმებას, რომელიც დადებული აქვს სპარსეთთან და მითრაისტობს, მაგრამ ამის პარალელურად ცდილობს მოსახლეობაში განავითაროს ლოიალობა ექსკლუზიურად ადგილობრივი ღვთაებებისადმი.

საინტერესოა, რომ იუდაიზმსაც არ ეშლება ქართლის ხელისუფლებისაგან ხელი, ებრაელთა რაბინის სახლი აშკარად პრივილეგირებულია.¹⁵¹ იუდაიზმისათვის ასეთი ხელშეწყობა,

ავტორის მითითებით ასე მსჯელობდნენ: “ვად, თუ და-სადა-ვაკლო რად დიდებასა დიდისა ღმრთისა არმაზისსა და შე-რასმე ესცდე სიტყუასა ებრაელთა თანა, გინა მოგუთა სმენასა ოდენ დახუდომიდ ვიყო, მზის მსახურთა” (ძეგლები I, გვ. 119).

¹⁵⁰ თ. ბიბილური. აპოლონის ტაძარი დიდ მცხეთაში, გვ. 17.

¹⁵¹ ლ. პატარიძე. მოქალაქეობა ქართლის სამეფოში ქრისტიანიზაციის კონტექსტში. სემიოტიკა (სამეც. ჟურნ.), III. თბ.,

სპარსული რელიგიის დაბალანსების მცდელობად უნდა იქნეს განხილული ამ ვითარებაში.

როგორც ვხედავთ, ქართლის მმართველთა მხრიდან ძალიან რთულ რელიგიურ პოლიტიკასთან გვაქვს საქმე: ერთი მხრივ, არაადგილობრივი რელიგიური კულტები დაშვებულია, ისინი არათუ არ ისპობა, არამედ საგანგებოდ ხელშეწყობილიც კია. მეორე მხრივ, მათი გაგრძელება მკაცრად რეგლამენტირებულია, ეს კულტები ელიტარულია, მოსახლეობის ძირითადი მასა კი არის არმაზის “საყმო”.

ამ დახლართული პოლიტიკის მიზეზი კი შეიძლება იყოს მხოლოდ შემდეგი: მიუხედავად იმისა, რომ მზისმსახურება მირიანის მამული რჯული იყო, მას გაცნობიერებული ჰქონდა, რომ ერთობას, რომელსაც ის წინამძღვრობდა, არ შეეძლო არსებობა ამ რელიგიის საფუძველზე. მითრიაში ანუ მზის მსახურება ანუ ცეცხლის თაყვანისმცემლობა ვერ გამოდგებოდა ქართული ერთობის თვითმყოფადობის მარკერად. საქმე ისაა, რომ მითრიაში იგივე ცეცხლთაყვანისმცემლობა და იგივე მზის თაყვანისმცემლობა უკვე სხვისი ნიშა და სხვისი იდენტობის მარკერი იყო. ეს სხვა ანუ სპარსეთი კი ქართლისათვის წარმოადგენდა მთავარ მოწინააღმდეგეს და მთავარ საფრთხეს. ქართული პოლიტიკური და კულტურული ელიტა, და, მათ შორის, მირიანიც, აშკარად აცნობიერებდა, რომ ცეცხლთაყვანისმცემლობის მიმდევარი ქართლის არსებობა შეუძლებელი იყო. ცეცხლთაყვანისმცემელი ქართლი უმაღლეს სპარსეთად იქცეოდა. სწორედ ეს იყო თავის დროზე მაეჟან სპასპეტის პოლიტიკის საფუძველიც, რომელიც კომპრომისს კონფესიის საკითხში გამორიცხავდა. მირიანის რელიგიური მოღვაწეობა არსებითად ეს იყო ერთობის მეთაურის ძალისხმევა იდენტობის მარკერთა გამოკვეთისათვის.

იდენტობათა ისტორიაში ხშირად არის ისეთი შემთხვევები, როცა იდენტობის მარკერებს გამოკვეთს არა დაბადებით ჩვენ-ჯგუფის წევრი, არამედ სწორედ მკვიდრად ქცეული უცხო, რომელმაც უკეთ შეიგრძნო მიღებული იდენტობის ბუნება. ასეთი ჩანს ვითარება მირიანთან დაკავშირებითაც: ქართულ ერთობაში სრული ინტეგრირების შემდგომ¹⁵² მირიანი

2008, გვ. 211-215 (შემდგომში: მოქალაქეობა ქართლის სამეფოში ქრისტიანიზაციის კონტექსტში).

¹⁵² მირიანის მიერ ქართული იდენტობის მიღების მროველისეულ ცნობასთან დაკავშირებით საინტერესო კომენტარს აკეთებს ს. რაპი: “In short, what the author is really saying is that *Mihran* became *Mirian*; in all

გადაიქცა ერთობის წიაღიდან მომდინარე იმპულსებისადმი ყველაზე მგრძობიარე წევრად.

მირიანის პიროვნება განსაკუთრებით თვალსაჩინოდ ჩნდება მისი რელიგიური პროექტების განხილვით. პირველი იყო ქართული წარმართული პანთეონის სისტემატიზაცია და “არმაზული რელიგიის” ჩამოყალიბება. იდენტობის საფუძვლად მირიანს ესაჭიროებოდა გამართული და უნიკალური რელიგიური კონცეფცია. ამიტომ მან მიმართა ქართულ წარმართობას ანუ “ქართლის მპყრობელ ღმერთებს” და შეეცადა ერთიანი სისტემის ჩამოყალიბებას. კერპების სამსახურში მირიანს, ლეონტი მროველის (შესაძლოა მისი წყაროს ¹⁵³) აზრით, ქართლის ყველა მეფისათვის გადაუჭარბებია: “და ჰმატა შემკობა კერპთა და ბომონთა, კეთილად იპყრნა ქურუმნი კერპთანი და უმეტეს ყოველთა მეფეთა ქართლისათა აღასრულებდა მსახურებასა მას კერპთასა, და შეამკო საფლავი ფარნავაზისი. ხოლო ესე ყოველი ქართველთა სათნოებისათჳს ქმნა, და კეთილად იპყრნა ქართველნი ნიჭითა და ყოველითა დიდებითა. და შეიყუარეს იგი ყოველთა ქართველთა უმეტეს ყოველთა მეფეთასა”.¹⁵⁴

practical respects, this Iranian made himself into a Kar't'velian. And it was this new Kar't'velian that became one of the most renowned kings of Kar't'velian and then Georgian history by joining and sanctioning the Christian revolution”. იხ.: S. Rapp. *Caucasia's place in the Eurasian world*, გვ. 53. როგორც ვხედავთ, უცხოელი ქართველოლოგის მიერ საკვებით მართებულიად არის დაფიქსირებული ქართულ ჩვენ-ჯგუფში უცხო ინტეგრირება და ეთნიკური ირანელის ფაქტობრივი ქართველობა.

¹⁵³ ლეონტის წყაროსთან დაკავშირებით დამატებით უნდა ითქვას შემდეგი: აშკარაა, რომ ისტორიკოსი იცნობს “მოქცევაჲ ქართლისაჲს”, მაგრამ მართო მას არ ეფუძნება და ახდენს მის კრიტიკულ გააზრებას სხვა წყაროებით. ანუ ლეონტის, “მოქცევაჲ ქართლისაჲსაგან” განსხვავებული, ინფორმაციები შეუძლებელია ლეონტის ფანტაზიის ნაყოფად მივიჩნიოთ. ჩანს, რომ იგი ეყრდნობოდა ძალიან მაღალხარისხოვან ისტორიოგრაფიულ მწერლობას, რომელსაც სამწუხაროდ, ჩვენამდე არ მოუღწევია. ამ ძეგლების განადგურება, როგორც უკვე არაერთხელ იყო აღნიშნული სპეციალურ ლიტერატურაში, უნდა გამოეწვია სწორედ “ქართლის ცხოვრების” შექმნას: რაც ამ კრებულში არ იქნა შეტანილი, უყურადღებობის გამო დაიკარგა.

¹⁵⁴ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 65.

ჩანს, რომ მირიანის პირველი ჰიეროტოპიული¹⁵⁵ პროექტი წარმართული იყო: ფარნავაზის საფლავის შემკობა, ცხადია, საკრალური ადგილის დაფუძნებად უნდა იქნეს გაგებული.

დიდია ალბათობა იმისა, რომ კერპების ის სახე, რომელიც წმ. ნინოს მოგონებამ შემოგვინახა, არა აზოსა და ფარნავაზის დროინდელია, არამედ დიდწილად სწორედ მირიანის მოღვაწეობის ნაყოფს წარმოადგენს, რადგან, ცხადია, რომ ზემოთ აღნიშნული კერპთა და ბომონთა შემკობის პროცესი პირველ რიგში სწორედ “არმაზულ ტრიადას” ანუ არმაზს, გაცისა და გაცას უნდა შეხებოდა. არმაზის ხელში მბრუნავი მახვილიც, რომელიც ასე აფრთხობდა ადამიანებს (“ნუუკუე პოვოს რადმე ბიწი ჩემ თანა და მცეს მახვილი იგი მისი, რომლისაგან ეშინის ყოველსა ქუეყანასა”¹⁵⁶), და რომელიც ქართული ტექნიკური აზრის გარკვეული დონის მაჩვენებელია, რატომღაც მირიანის ეპოქაში კონსტრუირებული მგონია.

ჩვენ მხოლოდ შეგვიძლია ვივარაუდოთ თუ რა ბუნება მიანიჭა არმაზს მისმა შემქნელმა ფარნავაზმა და, საერთოდაც, “არმაზული ტრიადა” მისი შემოქმედებაა თუ არა. სამაგიეროდ, საკმაოდ სრული წარმოდგენა გვაქვს იმის შესახებ თუ როგორ იაზრებდა ამ ტრიადას მირიანი. საინტერესოა, რომ არმაზთან, გაცი და გაცასთან ერთად, მირიანი იხსნიებს ზადენსაც, რომელიც სხვა მთაზე იყო აღმართული და რომელიც თავისი წარმოშობით ცეცხლთაყვანისმცემელ ფარნაჯომს უკავშირდება. იმის გათვალისწინებით, რომ მირიანი აღიზარდა კერპებისა და ცეცხლისმსახურების სასოებით, მის მიერ არმაზის თითქმის თანაბრად ზადენის კულტის გააზრება შეიძლება გარკვეულწილად ამ გაორების გამომხატველ ფაქტად მივიჩნიოთ. ასე რომ, თუმც მირიანმა ფარნავაზის საფლავი

¹⁵⁵ ტერმინის განმარტებისათვის იხ. Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. Редактор-составитель А.М.Лидов, М.: Индрик, 2006, сс.5-48; აგრეთვე, მ. ჩხარტიშვილი. ქართული ერთობა რელიგიური მოქცევის ეპოქაში (ჰიეროტოპიული პროექტი “მცხეთა – ახალი იერუსალიმი”). საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები, IX (რედ. მ. ჩხარტიშვილი), თბ.: უნივერსალი, 2008, გვ. 123; მ. ქადაგიძე. ჰიეროტოპია – საკრალური სივრცეების შექმნა, როგორც ადამიანის მოღვაწეობის ტრადიციული სფერო და ინოვაციური მეცნიერული მიდგომა. საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები, IX (რედ. მ. ჩხარტიშვილი). თბ.: უნივერსალი, 2008, გვ. 209-218.

¹⁵⁶ ძეგლები I, გვ. 119.

შეამკო და ამით ფაქტობრივად მისი პოლიტიკის გამგრძელებელად დასახა თავი, მის მიერ ინტერპირებული არმაზული რელიგია, ვფიქრობ, არსებითად ის აღარ იყო, რაც ფარნავაზის დროს.

მაგრამ ახლა დავეუბრუნდეთ იმას, თუ როგორ ახასიათებს მირიანი ამ კერპებს: “რამეთუ ესერა ღმერთნი, დიდთა ნაყოფთა მომცემენი, ქუეყანით ნაყოფთა გამზრდენი, ქართლისანი, არმაზ და ზადენ, ყოვლისა დაფარულისა გამომაძიებენი, და ძუენი ღმერთნი მამათა ჩუენთანი, გაცი და გა”.¹⁵⁷

მირიანს მიაჩნია, რომ კერპის განადგურების შემდეგაც ღვთაება არმაზი განაგრძობს არსებობას. მაგალითად, წმიდა ნინოს მეფე არწმუნებდა, რომ შემუსვრის მიუხედავად არმაზი არსებობს, რომ არმაზის ადგილი გადარჩა და ურყევია: “დაღაცათუ ჰაერისა მის სიფიცხლითა შეიმუსრა, არამედ მისი ადგილი შეუძრავ არს”.¹⁵⁸

სიღონიაც ახასიათებს ამ კერპებს: “ხოლო ამას ქუეყანასა ქართლისასა იყვნეს ორნი მთანი და მათ ზედა ორნი კერპნი, არმაზ და ზადენ, რომენი იყნოსდეს სულმყრალობით ათასსა სულსა ყრმისა პირმშოდსასა, არმაზ და ზადენ, და შესაწირავად უნდეს მშობელთა მათ მსხუერპლად, ვითარცა უკუნისამდე არა იყო სიკუდილი და ესე იყო მოაქამდე. ხოლო იყვნეს კერპნი სხუანიცა სამეფონი: გაცი და გა. და შეიწირვოდა მათა ერთი სეფეწული ცეცხლითა დაწუად და მტუერი გარდაბნევედ თავსა კერპისასა”.¹⁵⁹

გადმოსცემს რა წინარეკრისტიანული ქართლის ვითარებას, სიღონია ამჟღავნებს ვითარებას, ისე ხატავს საქმეს თითქოს სულ ბოლო დრომდე ხდებოდა ადამიანთა შეწირვა.

მირიანის მიერ დადგენილი ჩანს არა მარტო არმაზის ბუნება, არამედ მისი მსახურებაც. ამ მსახურებაზე უფრო კონკრეტული შთაბეჭდილების შექმნის მიზნით განვიხილოთ არმაზობის დღესასწაულის აღწერა, რომელიც ერთ-ერთი ყველაზე ცხოველმყოფელი სურათია “წმ. ნინოს ცხოვრებაში”.

“ხვალისა იყო ჳმად ოხრისად და საყურისად, და გამოვიდა ერი ურიცხვ ვითარცა ყუავილოსანნი, ზარნი საშინელნი გამოვიდოდეს. ხოლო მეფე არდასადა შეძრულ იყო. და ვითარცა ჟამ-სცა ჟამმან, სივლტოლად და მიდამომაღვად იყო

¹⁵⁷ ძეგლები I, გვ. 132.

¹⁵⁸ ძეგლები I, გვ. 132.

¹⁵⁹ ძეგლები I, გვ. 126.

ყოველისა კაცისაჲ, და შეივლტოდა ყოველი კაცი საფარველსა ქუეშე, რამეთუ გამო-სადმე-ვიდოდა ნანა დეუფალი. და ვითარცა განვლო ნანა დედოფალმან, მაშინ ნელიად-ნელიად გამოვიდოდა ყოველი ერი. და შეამკევს ფოლოცი ყოველი სამოსლითა თითო პირითა და ფურცლითა. და იწყო ყოველმან ერმან ქებად მეფისა. და მაშინ გამოვიდა მირეან მეფე თუად შეუდგამითა ხილვითა. და ვკითხე ჰურიასა დედაკაცსა, თუ რაჲ არს ესე? და მან მრქუა: ღმერთი ღმერთთა მათთაი უწესს მას, არმაზ, რომელ არა არს სხუად გარეშე კერპი“. ხოლო მე წარვედ ხილვად არმაზისა, და აღივსნენ მთანი იგი დროშადთა და ერთთა, ვითარცა ყუავილითა. და ვხედვედი საკრველებათა და საშინელსა, რომელი თქუმად ენითა ვერ ეგების, ვითარ-იგი იყო ზარის აღსაჭდელი შიშით და ძრწოლით მეფეთა მათ და ყოველისა ერისაჲ”.¹⁶⁰

როგორც ვხედავთ, მირიანი საკულტო პერფომანსის დიდოსტატი იყო. როგორც უხენაესი ქურუმი, ჩანს, განასახიერებდა თავად არმაზს. ამას მაფიქრებინებს, ის რომ იგი ამ რიტუალის დროს შიშის მომგვრელი ყოფილა. ძრწოლის გამოწვევა კი, როგორც უკვე ითქვა, არმაზის უპირველესი მახასიათებელია. ნანა დედოფალი კი აშკარად უხენაესი ქალი ქურუმი.¹⁶¹ ნანა, როგორც ითქვა, არ უნდა

¹⁶⁰ ძეგლები I, გვ. 118-119.

¹⁶¹ მეფე ქურუმი, დედოფალი ქურუმი ძალიან გავრცელებული მოვლენაა იყო ძველ საზოგადოებებში. მაგალითად შეიძლება მივუთითოთ ხეთების ისტორიული გამოცდილებაზე, რომლის კონტექსტში “შეტად საინტერესოა დედოფლის ხასიათი რელიგიური თვალსაზრისითაც, რადგან ხშირ შემთხვევებში სწორედ ის მეთაურობდა რელიგიურ ცერემონიებს ან მეფესთან ერთად უძღვებოდა გარკვეულ რელიგიურ რიტუალებს”. იხ.: ს. სანიკიძე. ქალური არქეტიპები წინა აზიის კულტურებში. ბიბლიური და არქეოლოგიური კვლევის ამერიკულ-ქართული ინსტიტუტის ბიულეტენი (რედ. ე. ავალიანი) № 4-5, 2006-2007, გვ. 58 (შემდგომში: ქალური არქეტიპები წინა აზიის კულტურებში). “უძველესი წარმოდგენების მიხედვით, მეფე სოციუმის პირველი კაცი დიდი ქალღმერთის ძე იყო, ხოლო დედოფალი-ქურუმი საკრალური ქორწინების შედეგად თვითონ ხდებოდა ქალღმერთის ორეული და ღვთაებრივი შთამომავლობის მომავლინებელი. ამდენად ხეთური სოციუმის პირველი პირისა და მისი ოჯახის ყოველდღიური ცხოვრება მკაცრად იყო რეგლამენტირებული, მეფეს ეკისრებოდა როგორც საერო, ასევე რელიგიური ფუნქციებიც”. ვრცლად იხ.: ე. ავალიანი. ცივილიზაციების ფორმირება მახლობელ აღმოსავლეთსა და

იყოს მისი საკუთარი სახელი. ეს არის საზოგადო სახელი და დედას ნიშნავს.¹⁶² დედა კი არის დედოფლის წოდება: დედოფალი არის ქვეყნის დედა, მის შვილებს წარმოადგენენ მისი ქვეშევრდომები. დედოფლობის ცნება წარმოუდგენელია საკრალურობის გარეშე. ტიტული *დედოფალი*, ცხადია, შეიძლება გამოყენებულ იქნეს უზენაესი ქურუმი ქალის მიმართაც.

შესაბამისად საანალიზო ტექსტში *ნანა* უნდა განვიხილოთ არა საკუთარ სახელად, არამედ მეფის მეუღლის წოდებად. გამოთქმა *ნანა დედოფალი* ტავტოლოგიაა. ეს იგივეა, რომ ვთქვათ, *დედოფალი დედოფალი*. ეს ტავტოლოგია უნდა განვიხილოთ იმ დროს, როცა *ნანა* საკუთარ სახელად იქნა აღქმული. თავდაპირველ ტექტში, ცხადია, იყო მხოლოდ *ნანა*, რადგან ეს სიტყვა *დედოფლის* დამატების გარეშეც აჩვენებს, რომ ლაპარაკია ქვეყნის პირველ ქალბატონზე.

ზემოთ უკვე ითქვა, რომ მირიანის პირველი პიეროტოპიული ქმედება ფარნავაზის საფლავის შემოკობა იყო. როგორც დავრწმუნდით, ამ პროექტს ჰქონდა მეტად ცხოველყოფელი პარფომანტული მხარეც, რომელიც ვრცელ არეალს და არსებითად დედაქალაქის მთელ მოსახლეობას მოიცავდა. გაქრისტიანების შემდგომ წარმართული დღესასწაულით მონიშნული სივრცის დესაკრალიზაცია ხდება ასევე ცხოველყოფელი პერფომანტულობით. ვგულისხმობ, ჯვრის აღმართვის ეპიზოდს “წმ. ნინოს ცხოვრების” ვრცელ რედაქციაში, რომელიც, აგრეთვე, დახვეწილი საკულტო ქმედების თვალსაჩინო ილუსტრაციაა და რომელიც ასევე წარმოდგენილია “წმ. ნინოს ცხოვრებაში”.

აი, ამგვარი იყო მირიანისეული არმაზული რელიგია. მირიანმა მის ჩამოყალიბებას აშკარად სერიოზული ყურადღება დაუთმო. არსებითად ეს ქმედებანი შეიძლება განვიხილოთ განახლებული რელიგიიდან მომდინარე იმპულსით ეთნიკური ჩვენ-ჯგუფის კონსოლიდაციის პროცესის გაინტენსიურების მცდელობადაც.

და უცებ ეს იმპულსი საერთოდ გაქრა, რადგან გაქრა წყარო, რომლისაგან იგი სათავეს იღებდა. “არმაზული ტრიადის” შემუსვრა ნიშნავდა, რომ რელიგიურად

ცენტრალურ მედიტერანულ სამყაროში. თბ.: თსუ, 2001, გვ. 127-128 (შემდგომში: ცივილიზაციების ფორმირება მახლობელ აღმოსავლეთსა და ცენტრალურ მედიტერანულ სამყაროში).

¹⁶² აღნიშნულის შესახებ ვრცლად იხ. ქვემოთ.

დეტერმინირებულ ქართულ ერთობას ერთბაშად და მოულოდნელად გამოეცალა საყრდენი.

როგორ უნდა გაეგრძელებინა ცხოვრება არმაზის “საყმოს” ანუ არმაზული რელიგიით მარკირებულ ეთნიკურ ერთობას თუ არმაზის კერპი აღარ არსებობდა?

ამ გამოწვევის პასუხად მირიანმა შეიმუშავა ახალი გეგმა, ოღონდაც ეს ჯერ კიდევ არ იყო ქრისტიანობა. სწორედ ამ პროექტის შესახებ იქნებ საუბარი მომდევნო პარაგრაფში.

§ 2. კოლექტიური მესხიერების წარმართულ-ქრისტიანული ხატი: დელა-ნინო

ამ “შუალედური”¹⁶³ პროექტის რეკონსტრუქციისათვის განვიხილოთ მირიან მეფის სიტყვა, რომელიც “წმ. ნინოს ცხოვრების” ვრცელ რედაქციაშია დაცული. აღნიშნული სიტყვა მეფემ წარმოთქვა წმ. ნინოსთან ერთ-ერთი საუბრის დროს. საქმე ეხება სპარსი ხუარას განკურნების ამბავს. თხზულების მიხედვით ამ ფაქტს კერპების შემუსვრიდან მეექვსე წელს ჰქონდა ადგილი. ამ დროისათვის წმ. ნინო საკმაოდ სახელგანთქმული ჩანს მცხეთაში, მას ჰყავს მოწაფეები და სასწაულით ანუ წამლის გარეშე განკურნებული ადამიანები, მათ შორისაა თავად მირიანის მეუღლე ნანა. აღნიშნული სიტყვა დაფიქსირებულია წმ. ნინოს მოწაფის სიდონიას¹⁶⁴ მიერ. აი, ეს სიტყვაც:

“მაშინ ევედრნეს დედასა ჩემსა ნინოს ნანა დედოფალი, და მეფეცა იხილვიდა მცირე-მცირედ საქმესა და ორგულებით ეტყოდა ნინოს: “რომლისა ღმერთისა ძალითა იქმ საქმესა ამას

¹⁶³ “შუალედურს” ვუწოდებ ამ გეგმას მირიანის მთელი სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობის გათვალისწინებით: პირველი იყო “წარმართული”, ბოლო – “ქრისტიანული” პროექტი. მირიანის მოღვაწეობის ამ ორი პერიოდის ერთიანობის შესახებ საინტერესოდ მსჯელობს ლ. პატარიძე. იხ. ლ. პატარიძე. მირიანის სახელმწიფოებრივი პოლიტიკა და ქართლის მოქცევა. საერთაშორისო სიმპოზიუმი ქრისტიანობა: წარსული, აწმყო, მომავალი, (მოსხენებათა მოკლე შინაარსები). რედ. მ.ჩხარტიშვილი და ლ.მირიანაშვილი. თბ.: მემატიანე, 2000, გვ. 68-69.

¹⁶⁴ სიდონია წმ. ნინოს გამორჩეული მოწაფე იყო. მის შესახებ უფრო ვრცლად იხ.: მ. ჩხარტიშვილი. ქართველთა მოქცევა და ახალი ეროვნული იდეოლოგიის ჩამოყალიბება. მესხეთი (საისტორიო კრებული), III. თბილისი-ახალციხე: თსუ, 1999, გვ. 6-17.

კურნებისას? ანუ ხარ შენ ასული არმაზისი, ანუ შვილი ზადენისი, უცხოვებით მოხუედ და შეუვრდი, ხოლო მათ ზედა-აც მოწყალებად, და მიგანიჭეს ძალი კურნებისად, რადთა მით სცხოვნდებოდი უცხოსა ამას ქუეყანასა, და დიდებულმცა არიან უკუნისამდე! ხოლო შენ წინაშე ჩემსა იყავ მარადის, ვითარცა ერთი მაწონებელთაგანი პატივცემულ ქუეყანასა ამას, არამედ უცხოსა მას სიტყუასა ნუ იტყვ, ჰრომთა მათ შეცთომილთა შჯულსა, და ნუ გნებავნ ყოლადვე აქა თქემად, რამეთუ აჰა ესერა ღმერთნი, დიდთა ნაყოფთა მომცემელნი და სოფლის მპყრობელნი, მზის მომფენელნი და წყმისა მომცემელნი, ქუეყანით ნაყოფთა განმზრდელნი, ქართლისანი, არმაზ და ზადენ, ყოვლისა დაფარულისა გამოძეძიებელნი, და ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩუენთანი, გაცი და გა, და თავი შენი იგი იყავნ დასარწმუნოვებად კაცთა მიმართ. და აწ, უკუეთუ განჰკურნო მთავარი ესე, განგამდიდრო და გყო მკუდრ მცხეთას შინა მსახურად არმაზისა, დაღაცათუ ჰაერისა მის სიფიცხლითა შეიმუსრა, არამედ მისი ადგილი შეუძრავ არს. ეგე არმაზ და ქალდეველთა ღმერთი ითრუშანა ყოლადვე მტერ არიან. ამან მის ზედა ზღუად მოადგინის და მან ამის ზედა ერთი ნუ რადმე მოაწიის, ვითარცა აქუს ჩუეულებად სოფლის მპყრობელთა, და კმა გეყავნ ჩემგან ბრძანებად ესე”.¹⁶⁵

როგორც ვხედავთ, მეფე ნინოს, ფაქტობრივად, იდეოლოგიური ტრანსფორმაციის ახალ გეგმას უზიარებს. მირიანი ქრისტიან მისიონერ ქალს აცნობს ლეგენდას, რომლითაც იგი უნდა წარმოუდგეს ქართულ საზოგადოებას: ნინომ ქართლის მპყრობელ ღმერთთაგან წარმომავლობით უნდა ახსნას კურნების უნარი და თავად დაარწმუნოს ყველა ამაში. ამგვარი ქმედების მოსალოდნელი შედეგი ამ ღვთაებებისათვის დაკარგული “პრესტიჟის” აღდგენა უნდა ყოფილიყო, რაც არსებითად ძველი კულტის რენაიმაციას ნიშნავდა.¹⁶⁶ აღნიშნულის სანაცვლოდ მირიანი ნინოს იმას პირდება, რომ ხელს შეუწყობს მის ინტეგრაციას ქართულ საზოგადოებაში ყოველმხრივ უზრუნველყოფილი ეკონომიკური

¹⁶⁵ ძეგლები I, გვ. 131-132.

¹⁶⁶ გ. ყიფიანის შთაბეჭდილებაც ამ წყაროს აღნიშნულ ინფორმაციასთან დაკავშირებით ანალოგიურია: “ყველაფრიდან ჩანს, რომ მეფე (ჯერ კიდევ წარმართი) აპირებს რაღაც ფორმით მაინც აღადგინოს დამხოვილ ღვთაებათა სისტემა”. იხ. გ. ყიფიანი. წმიდა ნინო და ძველი საქართველოს ღვთაებათა, გვ.10.

მდგომარეობის მინიჭებით: ნინო ხომ უცხოა, მწირია, შესაბამისად, უპოვარია და მცხეთის საქალაქო თემში სოციალურად სრულიად უუფლებო. მეფე კი მას მკვიდრად (მოქალაქედ) გადააქცევს¹⁶⁷ მაგრამ ეს არაა ყველაფერი. მირიანი ნინოს სთავაზობს გახდეს *მაწოვნებელი*. აშკარაა, რომ მეფე რაღაც განსაკუთრებულ სოციალურ პოზიციას გულისხმობს. გასარკვევია კონკრეტულად რას შეეხება საქმე?

ი. აბულაძის მიერ *მაწოვნებელი* განმარტებულია როგორც ძიძა, “რომელიც აწოებს”¹⁶⁸ სულხან-საბა ორბელიანის განმარტება შემდეგია: “მაწოვარი (მაწოარი) – ძუძუს ეამსა დედას მაწოვნებელი (მაწოვარი) და ჩხვილსა მაწოვარი ეწოდება მაწოვნებელი – მაწოვარის დედა”.¹⁶⁹

ამგვარად, *მაწოვნებელი* ნიშნავს პიროვნებას, რომელიც ჩვილს კვებავს რძით. ასეთი შეიძლება იყოს დედობილი ანუ ძიძა და ნამდვილი დედა. ცხადია, როცა საქმე ქალწულ ნინოს შეეხება, ეს სიტყვა პირდაპირი აზრით არ შეიძლება გაგებულ იქნეს, არამედ როგორც სოციალური პოზიციის აღმნიშვნელი ტერმინი, ისევე როგორც ზემოთ ციტირებულ ტექსტში სიტყვა *შვილები*, რომელიც მეფის ქვეშევრდომების აღმნიშვნელი ჩანს.

მირიანმა ნინოს არსებითად სოციალური დედობის საპატიო სტატუსი შესთავაზა. ამ სტატუსის მქონე შეიძლება ყოფილიყო ქვეყნის მმართველის (მეფის, ერისთავის და ა.შ.) მეუღლე ანუ ქალბატონი, რომელსაც ჰყავს სოციალური შვილები ანუ ქვეშევრდომები¹⁷⁰ და კულტის მსახური უზენაესი ქურუმი ქალი, რომელთან მიმართებაშიც შესაბამისი რელიგიური ერთობის წევრები, აგრეთვე არიან შვილები (ანუ ჩვილები). კონტექსტიდან გამომდინარე ცხადია, რომ *მაწოვნებლობა* უნდა გაგიგოთ, როგორც წარმართული კულტის მსახური ქალის პრივილეგირებული საზოგადოებრივი პოზიცია.

¹⁶⁷ ლ. პატარიძე. მოქალაქეობა ქართლის სამეფოში ქრისტიანიზაციის კონტექსტში, გვ. 211-215.

¹⁶⁸ ი. აბულაძე. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები). თბ.: მეცნიერება, 1973, გვ. 223.

¹⁶⁹ სულხან-საბა ორბელიანი. ლექსიკონი ქართული, I (ავტორისეული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებები და ლექსიკის საძიებელი დაურთო ი. აბულაძემ). თბ.: მერანი, 1991, გვ. 451.

¹⁷⁰ შდრ.: იაკობ ხუცესის ნათქვამი წმ. შუშანიკისადმი: “ჩუენი არა ხოლო თუ დედოფალი ოდენ იყავ, არამედ ჩუენ ყოველთა ვითარცა შვილთა გუხედევდ” (ძეგლები I, გვ. 14).

მაწონებელი არსებითად მირიანის მეორე პროექტის გასაღები სიტყვაა. იგი ცხადყოფს, თუ როგორ წარმოედგინა მირიანს ქრისტიანი მისიონერი ქალის ადგილი არმაზული რელიგიის კონტექსტში: *მაწონებელი* ნინო მირიანის შვილების ანუ ქვეშევრდომების ანუ ქართლის დედაა.

რა უცნაური შეთავაზებაა, რა საფუძველი შეიძლება ჰქონოდა ამას?

ვიდრე ამ კითხვას ვუპასუხებდე, მინდა მკითხველის ყურადღება გავამახვილოთ ერთ, ყველასათვის კარგად ცნობილ, გარემოებაზე: ადამიანისათვის *დედა* ფუნდამენტური ღირებულებაა, ამიტომ *დედის* ცნების აღმნიშვნელი მრავალი სიტყვა შეიძლება მოეპოვებოდეს ენას, იმის მიხედვით, თუ დედობის რომელი ატრიბუტის აქცენტირებაა აუცილებელი მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში. *მაწონებელობაში* აქცენტირებულია რძის მეშვეობით შვილის დანაყრების, მაწიერად ყოფნის ფაქტი. ამგვარად, ეს სიტყვა მყარ ასოციაციას აღძრავს რძესთან. ხოლო რძე, როგორც ცნობილია, არის დედა ქალღვთაების უმთავრესი ატრიბუტი, შესაბამისად *მაწონებლობა* არის მისი უმთავრესი იპოსტასი.¹⁷¹

ძალიან საინტერესო პარალელის გაკვლევა შეიძლება ამ შემთხვევაში ქალღვთაება ნინოურსანგასთან, რომელსაც შუმერთა პანთეონში ეჭირა ზოგადად დედაღვთაების ადგილი. მკითხველის ყურადღებას შევაჩერებ სახვითი ხელოვნების ერთ-ერთი ძეგლზე, რომლის მეშვეობით ამ ქალღვთაების –

¹⁷¹ “დიდი დედაქალღმერთის, უძველესი მდედრის არქეტიპის ერთ-ერთ მთავარ ფუნქციას წარმოადგენდა შთამომავლობის აღმზრდელისა და მფარველის როლი. მართალია, მდედრი სიცოცხლის მიმნიჭებელია, მაგრამ არანაკლებ მნიშვნელოვანია მდედრის მიერ შთამომავლობის გამოკვების მისია, რაც დიდი დედაქალღმერთის რიგით მესამე მნიშვნელოვანი ასპექტია. “ძიძობის” – “გამოკვების” იდეას უკავშირდება ქალის ფიგურა, რომელიც მკერდს აწოვებს შვილს. აღნიშნული თემა ძველია და უკავშირდება ნეოლითისა და ენეოლითის ანატოლიურ და მესოპოტამიურ დედაქალღმერთებს” (ე. ავალიანი. ძველი ცივილიზაციების ფორმირება მახლობელ აღმოსავლეთსა და ცენტრალურ მედიტერანულ სამყაროში, გვ. 38-39). აღნიშნული ფაქტი, სხვათაშორის, გვახვედრებს უძველეს რწმენა-წარმოდგენებში მდედრული საწყისის უმთავრესი გამოვლინების – *დედამიწის* – მნიშვნელობას: დედა ნიშნავს სათავეს, მიწა – არის ატრიბუტი და ნიშნავს *მაწიერობის მომნიჭებელს*. ანუ დედამიწა ესაა *მაწიერობის წყარო* ანუ *დედა*, რომელიც გვანიჭებს მაწიერობას ანუ გვეკვებას.

ღმერთების დიდი დედის – კულტთან დაკავშირებულ ძალიან საინტერესო დეტალს ვიგებთ. სიტყვა შეეხება სპილენძის ფრიზს, რომელიც აღმოჩენილ იქნა თელ-აღუბაიდის ტაძარში. იგი თარიღდება ძვ. წ. III ათასწლეულის შუა ხანებით. აქ გამოსახულია სცენა, თუ როგორ იღებენ რძეს აღნიშნული ქალღვთაების ტაძრიდან: აღამიანების გრძელი რიგი დგას, ხელში ყველას უჭირავს მომცრო ზომის ჭურჭელი. აშკარაა, რომ საქმე ეხება სარიტუალო რძის აღებას: ამ რძის დაგემოვნება ზიარებას ნიშნავს ანუ ერთი დედის შვილობას. ესაა ერთი და იმავე რელიგიური ერთობის წევრთა საერთო დედის (ქალღმერთის) რძით მარკირების რიტუალი. ნინჰურსანგა არის ამ კოლექტივის დედა ანუ *მაწონებელი*. ანალოგიურ სტატუსს უქადდა მირიანი ნინოს.

აღნიშნულის ფონზე მისიონერი ქალის სახელის გააზრებას მნიშვნელოვან დაკვირვებამდე მივყვართ: ერთის მხრივ, სახელი *ნინო*, რომელსაც ქართველთა განმანათლებლისათვის აფიქსირებენ ქართული წყაროები (და მათგან მომავალი სომხურიც) და, მეორე მხრივ, ძველ მსოფლიოში ფართოდ გავრცელებული დედა ღვთაების სახელწოდება ერთი და იგივეა: ნინ/ნან¹⁷² სეგმენტს ვხდებით არაერთი შუმერული ქალღმერთის სახელში: ნინთური, ნინანა, ნინლიდი, ნინთუ, ნინჰურსანგა, ინანა. ყველა შემთხვევაში ნინ/ნან ნიშნავს ქალბატონს, დედას.

როგორც ითქვა, აღნიშნული ქალღვთაება უცხო არ იყო ქართული წარმართული პანთეონისათვისაც: შვიდიდან ორი კერპი სწორედ მის სახელზე ყოფილა აღმართული: ესენი იყვნენ აინინა და დანინა “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” მიხედვით და აინინა და დანანა, “ქართლის ცხოვრების” მიხედვით.

ქართული ენის არაერთ რეგიონალურ ინვარიანტში *დედის*, *დიდი დედის* ანუ *დიდედის* აღმნიშვნელი სიტყვა უკავშირდება *ნნ* ფუძეს, რომელიც სხვადასხვანაირად შეიძლება იყოს ვოკალიზებული: ხან როგორც *ნინ*, ხან როგორც *ნან*, ხან როგორც *ნენ* და ა.შ. გურული ქართულით ნენა-ი//ნენე-ე და აჭარული ქართულით ნენე-ე ნიშნავს “ბებიას, დედას”,

¹⁷² როგორც კარგად ცნობილი ქართული სიმღერის – იანანას – მისამღერი *ნანინა* გვაფიქრებინებს, *ნანა* და *ნინა* ერთი სიტყვის ნაწილებს უნდა წარმოადგენდეს. ცალკე მათი გამოყენებისას, ცხადია, იგულისხმება მთელი ანუ *ნანაც* და *ნინაც* ერთიდაიმავე სიტყვას – *ნანინას* – ანუ დიდი დედა ქალღვთაების სახელს უნდა გადმოსცემდნენ.

მეგრული ქართულით ნანა “დედაა”, ხოლო ნანდიდი – “დიდედა”; სვანურში ძირად გამოიყოფა ნან/ლან (დისიმილაციით) ნანავ – “სადედე, დედულეთი”¹⁷³ ამავე ფუძეს უკავშირდება ქალის, შვილის აღმნიშვნელი სიტყვებიც. მაგალითად, მეგრულად ნანა! ნიშნავს “შვილო!” სვანურ ქართულად ნანურ აღნიშნავს ჩინებული თავადის ქალიშვილს. ნინუ ძველქართულად ნიშნავს ბავშვს¹⁷⁴ ცხადია, შემთხვევითი არ შეიძლება იყოს ის ფაქტიც, რომ მირიანის ცოლსაც იგივე სახელი ნანა ანუ დედა ჰქვია. როგორც უკვე ითქვა, საანალიზო თხზულებაში ნანა უნდა განვიხილოთ მეფის მეუღლის წოდებად. თავდაპირველ ტექტში, ჩანს, იყო მხოლოდ ნანა, რომელიც სიტყვა დედოფლის დამატების გარეშეც აჩვენებს, რომ ლაპარაკია ქვეყნის პირველ ქალბატონზე. დედოფლობის ცნება წარმოუდგენელია საკრალურობის გარეშე. ტიტული დედოფალი, ბუნებრივია, გამოყენებულ იქნეს უზენაესი ქურუმი ქალის მიმართაც.

ამ შემთხვევასთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანი ჩანს ხეთური მონაცემების გათვალისწინებაც: ხეთების დედოფალი, როგორც ცნობილია, ატარებდა ტიტულს “თავანანა”. ამ ტერმინით აღინიშნებოდა საერთოდ ტახტის მემკვიდრის დედა.¹⁷⁵ ძალიან საგულისხმოდ მეჩვენება, რომ შესაძლებელია ამ ტერმინის გააზრება ზემოთ მოყვანილი მასალის ფონზე: სიტყვის პირველი ნაწილი თავი, როგორც ცნობილია, ქართულად ნიშნავს პირველს, მთავარს.¹⁷⁶ თავა ნანა, ამგვარად,

¹⁷³ მ. ჩუხუა. ქართველურ ენა-კოლოკავთა შედარებითი ლექსიკონი. დამატებითი მასალები ისტორიულ-ეტიმოლოგიური ლექსიკონისათვის. თბ.: უნივერსალი, 2000/2003, გვ. 164.

¹⁷⁴ ჰ. ფენრიხი, ზ. სარჯველაძე. ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, გვ. 357-358; რ. ამირჯიბი-მაღვანი. კოლხური ენა, გვ. 348; კ. დონდუა. სვანურ-ქართულ-რუსული ლექსიკონი, გვ. 323.

¹⁷⁵ გ. გიორგაძე. ათასი დვთაების ქვეყანა (ხეთები და ხეთური ცივილიზაცია). თბ.: მეცნიერება, 1988, გვ. 55.

¹⁷⁶ თავი – რჩეული, საუკეთესო, უმჯობესი, საუმჯობესო, ჩინებული, თავი – ბელადი; თავი – მოთავე; თავი კაცი – თავკაცი, პატივსაცემი, თავი ქალი – პირველი, პატივსაცემი. იხ.: ა. ნეიმანი. ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი (მესამე გამოცემა). თბ.: განათლება, 1978, გვ. 188, 189. ამგვარად, თავი ქალი და თავანანა ქართული ენის კონტექსტში სინონიმებია. სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმულია თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით, თავი უნდა მომდინარეობდეს სპარსული სიტყვებიდან “ძალა”, “შეძლება”, “უნარი” (ფ. ანთაძე.

ნიშნავს პირველ (თავ) ქალბატონს. ასე რომ, *თავანანას* ზუსტი შესატყვისია *დედოფალი*, ანუ დედა უფალი ე.ი. პირველი, უფროსი (უმთავრესის აზრით) ქალბატონი.¹⁷⁷

ზედმეტი არ უნდა იყოს იმის დაფიქსირებაც, რომ ქართული ენის არაერთ რეგიონალურ ინვარიანტში ენის აღმნიშვნელადაც იგივე ფუძეა გამოყენებული. მაგალითად, მეგრულ ქართულად ენა არის “ნინა”¹⁷⁸, ხოლო სვანურ ქართულად – “ნინ”¹⁷⁹. ზემოთქმულის ფონზე ეს ფაქტი იოლად გასაგებია: პირველი სიტყვა, რომელსაც ადამიანი ამბობს, არის *დედა*. შესაბამისად, ლოგიკურია, რომ *ენა* და *დედა* ერთი და იგივე ფუძის მქონე სიტყვით აღინიშნება, ბუნებრივია, რომ *ენა* ემთხვევა *დედას*, რადგან ენის ამოდგმა იწყება “დედის” თქმით. ასე რომ, მითითებული თანხვედრაც დამატებით გვიდასტურებს რაოდენ ძველია ქართულში *ნნ* ფუძის მქონე სიტყვის გამოყენება დედის აღსანიშნავად.

მსჯელობის შემდგომი გაშლისათვის საინტერესო სურათს გვაძლევს ჩრდილოკავკასიური მასალა: უდურ ენაში *ნანა* ნიშნავს დედას, რუთულურ ენაში *ნინ* ნიშნავს დედას, ხოლო

სიტყვა “თავ”-ის სპარსული წარმომავლობისათვის ერთ ქართულ ფრაზეოლოგიზმში. აკადემიკოს ა. შანიძის დაბადებიდან 120 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენციის მასალები. თბ.: თსუ, 2007, გვ. 25-27). ანუ ეს არის ინდოევროპული ძირი, რომელიც უკავშირდება “ძალის” ცნებას. ამ გაგებითაც *თავანანა* ძალაუფლების მქონე ქალბატონია ანუ იგივე დედა უფალი.

¹⁷⁷ სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნული ტერმინის მნიშვნელობის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობაა: “ტერმინი ‘თავანანა’ დაზუსტებული ჯერ კიდევ არ არის და მასთან დაკავშირებით მრავალი შეხედულება გამოითქვა. მაგალითად, ზოგიერთი მეცნიერი თვლის, რომ დედოფლის აღმნიშვნელი ეს სიტყვა წარმოიშვა ლეიური ძირიდან – ‘თაფარ’, რაც ნიშნავს მბრძანებლობას, მართვას, თუმცა სხვანი მას ხათურ ენას უკავშირებენ და მიიჩნევენ, რომ ‘თავანანა’ ხათურად ნიშნავდა მდებრობითი სქესის მმართველს. იყო მოსაზრება იმის თაობაზეც, რომ ეს ტიტული კი არა, მხოლოდ საკუთარი სახელია, რაც უარყოფილ იქნა, მაგრამ ტერმინის ასხნის ყოველი მცდელობა ცხადყოფს მის უჭველ კავშირს მმართველობასთან”. იხ.: ს. ხანიკიძე. ქალური არქეტიპები წინა აზიის კულტურებში, გვ. 58.

¹⁷⁸ რ. ამირეჯიბი-მაღენი. კოლხური ენა, გვ. 348.

¹⁷⁹ კ. დონდუა. სვანურ-ქართულ-რუსული ლექსიკონი, გვ. 240.

დუმუქურ ენაში – *ნინუ*.¹⁸⁰ ვაინახებში დედას ეწოდება *ნანა*, წოვა-თუშებში კი – *ნან*.¹⁸¹ თუშეთში დედამთილს ეწოდება *ნან* ანუ დედა.¹⁸² ეს მოვლენა ანუ დედის (და საზოგადოდ ქალის, უფრო ზუსტად, ქალბატონის) დაკავშირება ნან/ნინ ფუძესთან ვრცელ არეალზე გავრცელებული ქალღმერთის უნივერსალური კულტის არსებობის შედეგი უნდა იყოს და ვერ აისხნება ნათესაობის აღმნიშვნელი ტერმინის მხოლოდ ჩვეულებრივი ენობრივი ნასესხობით.¹⁸³

ამგვარად, მისიონერი ქალის სახეში მირიანი გამოკვეთს წარმართული ქალღვთაების შტრისს. მისი ეს იდეა პროვოცირებული ჩანს იმდროინდელი რეალობით: მისიონერ ქალს, რომელსაც თავისი კურნებებით შვეება მოჰქონდა ადამიანებისათვის, ბუნებრივია, რომ მფარველად ანუ დედად აღიქვამდნენ და შესაბამისად *ნინოს* ანუ დედას უწოდებდნენ.¹⁸⁴

¹⁸⁰ ი. ჯავახიშვილი. ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა. თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. X. თბ.: მეცნიერება, 1992, გვ. 687,688.

¹⁸¹ А.И. Шавхелишвили. Из истории горцев Восточной Грузии. Тб.: Мецниереба, 1983, с. 18,96.

¹⁸² ა. შავხელიშვილი. თუშეთი (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან). თბ.: მეცნიერება, 1987, გვ. 40. ანალოგიური ფაქტები არაერთი მკვლევრის მიერ იყო დაფიქსირებული ჩვენამდეც. იხ. მაგალითად, გ.გოზალიშვილი. მითრიდატე პონტოელი, თბ.: თსუ, 1981, გვ. 184-185.

¹⁸³ მ. წერეთლის მითითებით, ცხადია ის, რომ მთელი მცირე აზიის სარწმუნოებრივ წარმოდგენათა კომპლექსში უეჭველად არსებობს რაღაც ერთობა, რომ ამ სარწმუნოებრივ წარმოდგენებს საფუძვლად უდევს უძველესი და უპირველყოფილესი სარწმუნოება. იხ. ი. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I. თბ.: თსუ, 1979, გვ. 143. შდრ. კეკელიძე. ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები. - ეტიუდები ძველი ქართულ ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. IV, თბ., 1957, გვ. 288-289.

¹⁸⁴ ძველ სამყაროში, რომელიც, როგორც ჩანს, მართლაც, რელიგიური თვალსაზრისით საკმაოდ ჰომოგენური იყო, *ნან* ძირი, შესაძლოა, უკავშირდება *დედის* ცნებას არა მარტო მშობლის, არამედ საწყისის, ყოველივეს სათავის აზრითაც. სწორედ ამასთან დაკავშირებით მეჩვენება საგულისხმოდ, რომ ეგვიპტური წარმოდგენებით შემომქმედი ღვთაება რა-ატუმის წარმომშობი პირველყოფილი ქალის სახელწოდება იყო *ნუნუ*. იხ. მ.ხვედელიძე. არსებობდა თუ არა ეგვიპტეში მითი ფარაონის შესახებ? ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, VIII, 2008, გვ.17.

მოწაფეები, რომ მას დედას ეძახდნენ ეს კარგად ჩანს სიღონის ზემოთ მოყვანილი მოგონებიდან: “მაშინ ვევედრნეს დედასა ჩემსა ნინოს ნანა დედოფალი და მეფეცა”.¹⁸⁵ ყოველთვის დედად მოიხსენიებს მისიონერ ქალს ასევე მისი მოწაფე მირიან მეფე.¹⁸⁶ “წმ. ნინოს ცხოვრების” უძველეს რედაქციაში (როგორც ითქვა, ასეთია “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” მეორე ნაწილში დაცული ძეგლი) ნინოს დედად წარმოსახვის ფაქტს ყურადღება მიაქცია რ. სირაძემ.¹⁸⁷ მანვე შენიშნა, რომ ნინოს სახე შეიცავს არა მარტო ქრისტიანულ, არამედ წარმართული ქალღვთაების ბუნებისათვის დამახასიათებელ ნიშნებს, რომ ეს უკანასკნელი პლასტი იმდენად ძლიერია, რომ მისი საშუალებით ჩვენ შეგვიძლია აღვადგინოთ ეს ქალღვთაება ანუ დედა უფალი.¹⁸⁸ საეკლესიო ვიზიარებ გამოთქმულ თვალსაზრისს. ამის შესახებ შევნიშნავდი მრავალი წლის წინ, როცა ეს დაკვირვება დავიმოწმე, როგორც “წმ. ნინოს ცხოვრების” უძველესი რედაქციის ავთენტურობის მტკიცებულებისათვის ერთ-ერთი არგუმენტი. ახლა მინდა განვავრცო იგი და შევავსო ვითარების შემეცნებისათვის უმნიშვნელოვანესი ფაქტით: როგორც ირკვევა, მისიონერ ქალს მიეწერებოდა არა მარტო წარმართული ქალღვთაების ატრიბუტები, არამედ მას ზუსტად იგივე სიტყვითაც მოხსენიებდნენ, რითაც ძველი სამყაროს მნიშვნელოვან არეალში და, მათ შორის, საქართველოშიც ფართოდ თავგანცემულ დედა ღვთაებას. *ნინო* უნდა იყოს ამ სიტყვის წოდებითი ფორმა. ქართული სინამდვილისათვის ასეთი ფორმა ბუნებრივია.

ქართლის საზოგადოების მიერ ქრისტიანი მისიონერი ქალის პერცეფცია, გარდატეხილი წარმართული ქალღვთაების პრიზმაში, გასაგებია: არმაზული რელიგია წარმოადგენდა ავტორიტარულ რელიგიას. ამგვარი რელიგიური სისტემისათვის დამახასიათებელია შიში, მორწმუნეებს ეშინიათ ღვთაების და ეს განაპირობებს მისდამი მათ ლოიალობას. მაგრამ ეს არის

¹⁸⁵ ძეგლები I, გვ. 131.

¹⁸⁶ ძეგლები I, გვ. 136,158,160,163.

¹⁸⁷ რ. სირაძე. წმიდა ნინო და დედა-უფალი (ქართული წარმართული პანთეონის რეკონსტრუქციისათვის). ქართული აგიოგრაფია. თბ.: ნაკადული, 1987, გვ. 80-128 (შემდგომში: წმიდა ნინო და დედა-უფალი). შდრ.: Л. М. Меликсет-Бекков. К вопросу о настоящем имени просветительницы Грузии, Тифлис, 1914, с 16-27.

¹⁸⁸ რ. სირაძე. წმიდა ნინო და დედა-უფალი, გვ. 82.

რელიგიური გამოცდილების მხოლოდ ერთი მხარე. ადამიანის ფიქიკის უნივერსალიას წარმოადგენს მოთხოვნილება არა მარტო მამასავით მკაცრ ღმერთზე, არამედ ქალ მფარველზე, რომელიც მათ, როგორც ჩვილებს, ისე შეიფარებს. ეს ადამიანის მუდმივი და მძაფრი ემოციით შეფერილი სურვილია. ქართული წარმართობის სისტემატიზებისას მირიანმა მეომარი მამაკაცი ღვთაების ავტორიტარული კულტი გააძლიერა. თუმცა ქალღვთაების კერპები აინინა და დანინაც დანარჩუნდნენ. მეტიც: როგორც წყაროები გვიჩვენებს, ისინი არსებობას განაგრძობდნენ “არმაზული ტრიადის” შემუსვრის შემდეგაც. ასე რომ, ქალღვთაების კულტი არმაზის საყმში¹⁸⁹ მოქცევის უშუალო წინა პერიოდში კვლავ ცოცხლობდა. მისიონერი ქალის სახე სწორედ ამ ადრე არსებულ სქემაში “ჩაჯდა”. ნინოს შესახებ ინფორმაციის კოლექტიურ მესხიერებაში მოხვედრისას ანუ კოგნიტური ადაპტაციის პროცესში ახალი ხატის შექმნა (აკომოდაცია) კი არ გახდა საჭირო, არამედ იგი მოთავსდა უკვე არსებულ ხატში ანუ მოხდა ახალი ინფორმაციის ასიმილაცია¹⁹⁰ უკვე არსებული ხატის მეშვეობით. შემდგომში სწორედ ამან გააადვილა ქართული საზოგადოების ღრმა მენტალური ტრანსფორმაცია ანუ წარმატებული მოქცევა ქრისტიანობაზე.

საერთოდ, ქრისტიანულ ერთობებში მიმართვის ნათესაური ფორმები (მამა, დედა, და, ძმა, შვილი) მიღებულია, მიუხედავად იმისა, ეს რელიგიური ჩვენ-ჯგუფები სისხლით იდენტობის საფუძველზე აღმოცენებული ჩვენ-ჯგუფებისაგან პრინციპულად განსხვავდება.¹⁹¹ ნათესაური იდენტობის საფუძველზე შეკრულ ერთობებს ახასიათებთ დიდი მედეგობა. რელიგიური ჩვენ-ჯგუფები ახდენენ ამგვარი ერთობების თავისებურ მიმიკრიას, ოჯახური კავშირების განცდას და ზემოთ ნახსენები მიმართვების ფორმები სწორედ ამ მოვლენის ამსახველია. ეს ისაა, რაც რელიგიურ ერთობებს დამატებით გამძლეობას

¹⁸⁹ “არმაზის საყმ” – ამ ტერმინს ქართული ეთნოგრაფიული დისკურსში არსებული ტრადიციის ანალოგიით, ჩემი აზრით, სავსებით მართებულად, იყენებს ი. სურგულაძე. იხ. მისი: არმაზის წარმომავლობისა და არმაზული მითოსის საკითხისათვის, გვ. 139.

¹⁹⁰ ტერმინთა განმარტებისათვის იხ.: ი. მინდაძე. ჯგუფის თვითმყოფადობა და კულტურული მესხიერების ხატები, თბ.: საარი, 2005.

¹⁹¹ W.A. Meeks. The first urban Christians. The social world of the Apostle Paul. New Haven–London: Yale University Press, 1983.

ანიჭებს. მაგრამ ეს სხვათა შორის. ამჯერად ჩემთვის არსებითი ისაა, რომ ქრისტიანებისათვის და წარმართებისათვის თანაბრად ბუნებრივი უნდა ყოფილიყო მიმართვის ფორმა *დედაო* ანუ *ნინო*. ამიტომ მოხდა, ვიმეორებ, რომ მისიონერმა ქალმა ქართველთა პერცეფციებში წარმართი ქალღვთაების – დედის/მაწონებელის ადგილი დაიკავა. დედა-მფარველზე ინფორმაციის განსათავსებლად საჭირო “ფაილი” სახელწოდებით *ნინო* (ანუ დედა) უკვე არსებობდა ქართული ერთობის ისტორიულ მახსოვრობაში.¹⁹²

აღნიშნულიდან გამომდინარე, ვფიქრობ, რომ არა არის მართებული, როცა მ. სურგულაძე სწორედ მესხიერების ხატების მოხმობით ცდილობს უარყოს “წმ. ნინოს ცხოვრების” ვრცელი რედაქციის ავთენტურობა.¹⁹³ ქრისტიანი განმანათლებლის *ნინოდ* ანუ წარმართული ქალღვთაების ანალოგიურად დედად გააზრება მოსალოდნელია სწორედ წარმართობიდან ქრისტიანობაზე გარდამავალ ეპოქაში.

ქართველთა განმანათლებლის სახელის გარკვევის საკითხით დღემდე არაერთი სპეციალისტი დაინტერესებულა.¹⁹⁴ უკანასკნელ პერიოდში ქართველთა

¹⁹² ნ. ბერძენიშვილს არსებითად შენიშნული ჰქონდა რელიგიური ტრანსფორმაციისას კოგნიტური ადაპტაციის ეს თავისებურება. ამას მაფიქრებინებს მისი მსჯელობა ლეონტი მროველის მიერ ქართველი კაცის კულტურული სახის მოხაზვასთან დაკავშირებით: “მოხდა დიდი ისტორიული ტეხილი: ქართული წარმართობა ქრისტიანობით შეიცვალა და კულტურული ცნების ქართველის შინაარსში ქრისტიანობის მომენტმა ის ადგილი დაიკავა, რაც აქამდე ქართულ წარმართობას ეჭირა. არ შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანობამ რაღაც განსაკუთრებული მომენტი შეიტანა “ქართველის” კულტურულ ცნებაში. ქართველი სრულიად გამოკვეთილი კულტურული ცნება იყო და ამ მხრივ ახალი სარწმუნოება “ქართველის” კულტურულ ჩამოყალიბებაში ახალ მომენტს ვერ შეიტანდა. ქრისტიანობამ მხოლოდ ის ქნა, რომ წარმართობის ადგილი დაიჭირა” (ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, გვ. 382-383). ეს მსჯელობა მართებულია მახსოვრობითი ადაპტაციის გააზრების თვალსაზრისით, თუმც არაზუსტი “ქართველობის” კონცეპტის ჩამოყალიბებაში ქრისტიანობის როლის განსაზღვრისას.

¹⁹³ მ. სურგულაძე. სოციალური მესხიერების ფაქტები “ნინოს ცხოვრებაში”. წმიდა ნინო (სამეცნიერო კრებული), I (რ. სირაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით). თბ.: არტანუჯი, 2008, გვ. 321-329.

¹⁹⁴ საკითხის ისტორიისათვის იხ. ნ. შიოლაშვილი. წმ. ნინოს ნამდვილი სახელის წარმოშობის საკითხისათვის. – კულტურის

განმანათლებლის აღნიშნულ პრობლემას შეეხო ი. გიპერტი, რომლის აზრით, ნინოს წარმომავლობა უნდა განვსაზღვროთ იმ ენით, რომელიც მან იცოდა, ხოლო სახელი უნდა ვეძებოთ სწორედ მისი წარმომავლობის კულტურულ არეალში: “წმ. ნინო ნამდვილად არ იყო მკვიდრი ქართველი და ამგვარად, მისი სახელი არც უნდა ყოფილიყო აუცილებლად ქართული. ლეგენდის მიხედვით წმ. ნინო მოვიდა კაპადოკიიდან და თავშესაფარი ჰპოვა ებრაელთა თემში, “რადგან ებრაული იცოდა”. ამ ინფორმაციას თუ დავყვებით, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მისი მშობლიური ენა იყო არამეულ-სირიული, ხოლო მისი სახელი სირიული უნდა ყოფილიყო”.¹⁹⁵ მაგრამ ენის ცოდნის მიხედვით ადამიანის წარმომავლობა ვერ დადგინდება. ადამიანმა შეიძლება რამდენიმე ენა იცოდეს, კერძოდ, ასეა წმ. ნინოს შემთხვევაში: “მოქცევაჲ ქართლისაჲში” დაცული “წმ. ნინოს ცხოვრების” ვრცელი რედაქციის მიხედვით ჩვენ ვიცით, რომ იგი ფლობდა არა მარტო ებრაულს, არამედ ბერძნულსაც. შრომანამ ნინოსთან კონტაქტის დასამყარებლად “ბერძლმეტყველი” ანუ ბერძნული ენის მცოდნე მიიყვან.¹⁹⁶ “წმ. ნინოს ცხოვრების” ლეონტიძის რედაქციაში ისიც კი არის შენიშნული, რომ წმ. ნინომ სომხურიც იცოდა.¹⁹⁷ საკითხავია, რომელი ენის მიხედვით დავადგინოთ წმ. ნინოს წარმომავლობა?!¹⁹⁸

ისტორიისა და თეორიის საკითხები, რედ.გ.ლორთქიფანიძე, IX, 2000, გვ.45-47.

¹⁹⁵ ი. გიპერტი. წმ. ნინოს ლეგენდა: განსხვავებულ წყაროთა კვალი. ენათმეცნიერების საკითხები, I-II, 2006, გვ. 107.

¹⁹⁶ ძეგლები I, გვ. 122.

¹⁹⁷ ქართლის ცხოვრება I, გვ. 85.

¹⁹⁸ სპეციალურ ლიტერატურაში ზოგჯერ შევხვებით სრულიად დაუსაბუთებელ თვალსაზრისებს წმ. ნინოს წარმომავლობასთან დაკავშირებით. ერთ-ერთი ასეთია კ. ლერნერის შეხედულება: ნინო იყო ებრაელი ქრისტიანი სომხეთიდან; იხ.: The wellspring of Georgian historiography. The early medieval historical chronicle. The conversion of Kartli and the Life of St Nino (Translated with introduction, commentaries and indexes by C.B. Lerner). Benneti & Bloom, 2004, p. 49. ჩვენ არაფერი შეგვიძლია გადაწყვეტით ვთქვათ ქართველთა განმანათლებლის წარმომავლობის თაობაზე, თუმც მისი სახელი იმ საზოგადოების შერქმეულია, რომელშიც იგი მოღვაწეობდა. ამგვარად, ქართველთა განმანათლებლის სახელის შინაარსის გასაგებად აუცილებელი ქართული კონტექსტი.

ცხადია, არაა მართებული ადამიანის სახელის უსათუოდ იმ გარემოში ძიება, რომელშიც ის წარმოიშვა. ანუ კიდევ რომ მოგვეხერხებინა წმ. ნინოს წარმომავლობის გარკვევა, ეს არ იქნებოდა რაიმე მტკიცებულება მისი სახელის დადგენისათვის. ჩვენამდე შეიძლება მოაღწიოს არა იმ სახელმა, რომელიც ისტორიულ პიროვნებას მშობლებმა შეარქვეს, არამედ იმან, რომელსაც უწოდებდნენ მას იმ ქვეყნის მაცხოვრებლები, სადაც მოღვაწეობდა. ამ უკანასკნელი შესაძლებლობის ალბათობა მით უფრო მეტია, რაც მეტია პიროვნების ღვაწლის მნიშვნელობა ადგილობრივი მოსახლეობისათვის. განმანათლებელი კი სწორედ ასეთი პიროვნებაა. წმ. ნინო მოღვაწეობდა ქართველთა შორის. ამიტომ სრულიად ბუნებრივია, რომ ქართულმა წყაროებმა შემოგვინახეს მისი სწორედ ის სახელი, რომლითაც ქართველობა მას მიმართავდა: “დედაო” ანუ “ნინო”.

ამგვარად, ვითარება ასე წარმოდგება: როცა მოულოდნელად განადგურდა არმაზის კერპი, გამოუვალი დილემის წინაშე დადგა მირიანი. სწორედ ამ დროს მის თვალსაწიერში გამოჩნდა მისიონერი ქალი, რომელმაც თავისი კურნების ნიჭით დიდი პოპულარობა მოიხვეჭა. ამიტომ მირიანმა გადაწყვიტა მისი ფიგურა ახალი რელიგიური რეფორმისათვის გამოეყენებინა. მაგრამ ეს რეფორმა ჯერ კიდევ არ იყო ქრისტიანობა, არამედ არმაზის კულტის რეანიმაცია. ამიტომ შესაბამისი გეგმა შესთავაზა წმ. ნინოს, რომელშიც მისიონერ ქალს ქართლის დედის ანუ მაწონებელის ადგილი ჰქონდა მიხენილი. როგორც წყაროდან ირკვევა, ნინომ მირიანის ეს შეთავაზება არ მიიღო და საპასუხოდ ქართლის მეფეს ქვეყნის ქრისტიანიზაციის პერსპექტივა გადაუშალა, მაგრამ ამაზე საუბარი იქნება მომდევნო პარაგრაფში. აქ კი ვიდრე წერტილს დავსვამდე, აუცილებლად მიმაჩნია შევეხო კიდევ ერთ საკითხს.

“წმ. ნინოს ცხოვრების” ვრცელი რედაქცია იწყება განმანათლებლის დასწავლებისა და გარდაცვალების ეპიზოდით. წმ. ნინოს თხოვენ მოუთხროს თავისი ცხოვრების შესახებ. აი, რას პასუხობს იგი: “მოიხუენით აღსაწერელნი წიგნისანი და დაწერეთ სიგლახაკჳ ჩემი და უღები ცხორებაჲ ჩემი, რადთა უწყოდინან შეილთაცა თქუენტა სარწმუნოვებაჲ თქუენი და შეწყნარებაჲ ჩემი, და სასწაულნი ღმრთისანი, რომელნი გიხილვან მცირედნი მათა მათ ზედა, მაყულოვანსა

მას შინა, სუეტისა აღმართებასა, და მიერ წყაროსა მას ზედა და ვიდრე აქა მოსლვადმდე ჩემდა”.¹⁹⁹

ამგვარად, ოთხი ჯგუფის სასწაულების შესახებ მიუთითებს განმანათლებელი: სასწაულები, რომელთაც ადგილი ჰქონდათ (1) მათა ზედა, (2) მაცელოვანში, (3) სუეტთან და (4) წყაროსთან. პირველი სამი ჯგუფის იდენტიფიკაცია იოლად ხერხდება. პრობლემას წარმოადგენს სასწაულების მეოთხე ჯგუფი.

ჩვენ არ ვიცით, ზუსტად რას ეხება აქ სიტყვა. მხოლოდ იმ თავში, სადაც ვხდებით ჯვრის აღმართვის შესახებ ცნობას, შენიშნულია შემდეგი: “ხოლო ესე სასწაულთაგან ზეცისათა ჩუენებული პატოსანი ჯუარი მცხეთისაჲ ადვიპყართ ჳელითა კაცობრივითა და მივედით **ბორცუსა მას ქუეშე, წყაროსა მას ზედა** და ვათიეთ ღამჳ და ვილოცევდით ღმრთისა მიმართ. ხოლო ნეტარი წმიდაჲ ნინო ცრემლითა განჳზავებდა წყაროსა მას და იქმნებოდეს კურნებანი და სასწაულნი დიდ-დიდნი (ხაზი ჩემია. – მ.ჩ.)”.²⁰⁰

ამგვარად, ისე ჩანს, რომ მკითხველისათვის ცნობილი უნდა იყოს როგორც ბორცი, ისე წყარო. ახლა ვნახოთ რა წერია ტექსტის წინარე მონაკვეთში: “გამოვიდის მისგან ორი ვარსკულავი, ერთი წარვიდის აღმოსავალით და ერთი დასავალით, და იგი თავადი ეგრევე დგან მბრწყინვალედ, და ნელიად-ნელიად განდგის მიერ კერძო არაგუსა და დადგის ბორცუსა ზედა კლდისასა, ზემო კერძო, ახლოს **წყაროსა მას**, რომელი-იგი აღმოადინეს ცრემლითა წმიდისა ნინოდსთა, და მუნ აღმადღდის ზეცად (ხაზი ჩემია. – მ.ჩ.)”.²⁰¹

კვლავ ისეა მოსხენიებული წყარო, რომ წინა წერილით მასზე უნდა იყოს თქმული. მაგრამ ტექსტში ასეთი ინფორმაცია არა გვაქვს. ამგვარად, სასწაულები წყაროსთან, რომელიც ასე მნიშვნელოვნად მიაჩნდა განმანათლებელს, ჩანს, ტექსტის თავდაპირველ ვერსიაში იყო, ახლა კი აღარ არის. ამასთან დაკავშირებით ორი ასეთი კითხვა ისმის: რა სასწაულებს შეეხება სიტყვა? და რატომ იქნა ისინი ამოღებული ტექსტიდან?

“წმ. ნინოს ცხოვრების” მეტაფრასული და პერიფრაზული რედაქციები ძველი რედაქციების მონაცემებთან შედარებით რამდენიმე უცნობ დეტალს აფიქსირებს. ვიგებთ, რომ მცხეთის

¹⁹⁹ ძეგლები I, გვ. 105-106.

²⁰⁰ ძეგლები I, გვ. 151.

²⁰¹ ძეგლები I, გვ. 149.

მოქცევის შემდგომად ნინო ასულა მცხეთის პირისპირ აღმართულ მთაზე, სადაც ათეველა ღოცვით დამეებს. აი, აქ აღმოაცენა წყარო, რომლისაგან იქმნებოდა კურნებანი და რომ ეს წყარო ავტორის დრომდე არსებობს.²⁰²

ამგვარად, ამ რედაქციებით სასწაულთა ერთგვარი კონკრეტიზაცია და აწმყოსთან მისი მიმართების ჩვენება ხდება: წყაროთი იკურნებოდნენ წმ. ნინოს დროს და შემდეგაც. მეტაფრას პაგიოგრაფს საჯვარე ხეც ამ წყაროსთან აქვს დაკავშირებული. ²⁰³ ჩანს, XII-XIII საუკუნეებში, როცა სავარაუდოა, რომ “წმ. ნინოს ცხოვრების” მეტაფრასული და პერიფრაზული რედაქციები შეიქმნენ, ინტერესი ამ სასწაულის მიმართ არსებობდა.

წყაროსთან სასწაულის რაობაზე უფრო სრულ წარმოდგენას გვიქმნის ხალხური გადმოცემა, რომელიც XIX საუკუნეში დაფიქსირებულ აქვთ მ. საბინინს – ნ. გულაბერიძის თხზულების “საკითხავი სუშტის ცხოველისა, კუართისა საუფლოსა და კათოლიკე ეკკლესიისა” პუბლიკაციისათვის დართულ ერთ-ერთ შენიშვნაში და ა. ნატროევს – სვეტიცხოველისადმი მიძღვნილ მონოგრაფიაში.

ქვემოთ მომყავს შესაბამისი ამონარიდი მ. საბინინს შენიშვიდან: “სუშტის ცხოველის კრების ეკკლესიის პირდაპირ, არაგვის მდინარის გაღმა, წმ. ჯუარის ეკკლესიის სამხრეთ მხარეს ძირს, შორიდან მოჩანს კლდისა ზედა მცირე ხეობა, ფრიად ფურცლოანი, შუაკლდეში გამოქვაბულ არს მცირე ეკლესია, რომელი ნახევარი ყოფილა, არს ნაშენი, აწ დარღვეული, წმ. მოციქული ნინოსი, იმ ეკკლესიის ძირში კლდიდან გამოდის მცირე წყარო ფრიად შუშნიერის გემოსი, რომელსაც უწოდებენ ძუძუს წყაროთ. წყარო ესე არს გამოთხოვილი წმ. ნინოს ცრემლით, ოდენ დაემალა ნეტარი ამ ქუჩყანის ამო დიდებასა. რომელთა დედათა შობიერობის შემდეგ დაეშრიტების ხოლმე რძე – მივლენ იმ წყაროსთან, უთევენ მოწიწებით დამესა იმ წმ. ეკკლესიის გუერდზე და

²⁰² ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ. III: XI-XIII სს (დასაბუჯდად მოამზადა ავტორთა კოლექტივმა ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით). თბ.: საქ. მეცნ. აკად. გამომც., 1971, გვ. 75 (შემდგომში: ძეგლები III).

²⁰³ ძეგლები III, გვ. 40.

შემდეგ მხურვალისა ლოცუასა წმ. ნინოს მიერ მიცემის რძე ყრმათათჳს”.²⁰⁴

ამგვარად, სრულიად დაკონკრეტებულია სასწაული: ეს არის რძის მიცემის სასწაული. ამასთან დაკავშირებით, რა თქმა უნდა, გვახსენდება ზემოთ თქმული: ქრისტიანი მისიონერი ქალის დედად გააზრება, მისი მაწონებელობა, წარმართული დედაღვთაების – ნინას – ნიშნები მის სახეში. რძის გაჩენის სასწაული სწორედ მის ამ თვისებას გამოხატავს ყველაზე მკაფიოდ, ვიდრე თუნდაც საზოგადოდ კურნების სასწაული. ზემოთ უკვე ნახსენები იყო ნინჰურსანგას – ღმერთების დიდი დედის – სახის რაოდენ არსებითი ატრიბუტია რძე. დედა, უპირველეს ყოვლისა, არის მაწონებელი ანუ ის, ვინც რძეს იძლევა. მაწონებელობის ქრისტიანული გადააზრება არის სწორედ ლოცვით რძის მინიჭება. ქალწული ნინო თავისი ლოცვით იძლევა რძეს. ყველა ქალი, რომელსაც ეს საწაული კურნავს, ფაქტობრივად ნინოს მიერ მიცემული რძით კვებას თავის შვილს. ანუ ეს სასწაული უკავშირდება ნინოს სახის მთავარ შტრისს: დედობას, მის მაწონებელობას. და ეს არის წარმართული ქალღვთაებათა მთავარი შტრისიც.

როგორც ითქვა, ამ ეპიზოდის არსებობა თავდაპირველ ტექსტში სავარაუდოა. ის ასახავდა იმ ვითარებას, რომელზეც ზემოთ იყო საუბარი: წარმართული ქალღვთაების – დედის – თაყვანისცემა ჩანაცვლა ქრისტიანი მისიონერი – დედის – ქალის თაყვანისცემამ და ამ პროცესში განმანათლებელმა მიიღო წარმართული ქალღვთაების ატრიბუტები. ეს გარდაუვალი ჩანს რელიგიური ტრანსფორმაციის დროს: ახლის მიღება სხვაგვარად წარმოუდგენელია. მაგრამ ის, რაც ბუნებრივი იყო გარდამავალ პერიოდში (გუგლისხმობ განმანათლებელის მსგავსებას წარმართულ ქალღვთაებასთან) მოუთმენელი უნდა გამხდარიყო მოგვიანებით, როცა რელიგიური ტრანსფორმაცია არსებითად დასრულდა.

წმ. ნინოს სახეს ბევრი რამ აკავშირებს წარმართულ კულტთან. ამ რიგის ფაქტები სათანადო სისრულით აქვს

²⁰⁴ საქართველოს სამოთხე. სრული აღწერაჲ ღუაწლთა და ვნებათა საქართუშლოს წმიდათა (შეკრებილი ხრონოლოგიურად და გადმოცემული პეტერბურგის სასულიერო აკადემიის კანდიდატის ივერიელის გობრონ (მიხაილ) პავლის ძის საბინინის მიერ). პეტერბურგი, 1882, გვ. 99; შდრ.: А. Натроев. Мцхет и его собор Свети-Цховели, Тифлис, 1900, с. 17.

აღნუსხული რ. სირაძეს ზემოთ დამოწმებულ ნაშრომში. ისინი დღემდე დასტურდება წმ. ნინოს “ცხოვრების” სხვადასხვა რედაქციაში. მაგრამ რძის მიცემის უნარი არის ქალღვთაებასთან განსაკუთრებულად მკაფიო ასოციაციური ბმის მქონე მარკერი. ამიტომ ამის მაჩვენებელი ისტორია არასასურველი უნდა ყოფილიყო ქრისტიანული წმინდანისათვის. შესაბამისად, მე ვთვლი, რომ ეს შტრიხი შემდეგდროინდელმა რედაქტორებმა სრულიად შეგნებულად “ჩააქრეს” განმანათლებლის სახეში და შესაბამისი ეპიზოდიც ამოიღეს მისი “ცხოვრებიდან”. სამაგიეროდ, იგი შემოინახა ზეპირსიტყვიერებამ, სწორედ იმიტომ, რომ აღნიშნული ატრიბუტი იწვევდა ყველაზე ღრმა შთაბეჭდილებას ქალი წმინდანის პერცეფციაში: რძე “ფიზიკურ” განზომილებას ანიჭებდა მის დედობას.

ამგვარად, დედა-ნინოს ანუ *მაწონებლის* სახე ქართული ჩვენ-ჯგუფისათვის, როგორც მნემონიკური ერთობისათვის, სრულიად განსაკუთრებულია. იგი ქართული კოლექტიური მახსოვრობის ისტორიის თავისებური გზაჯვარედინია: მასში წარმართული და ქრისტიანული ცნობიერების ნაკადები ერთმანეთს ხვდება, ერთ მომენტში ურთიერთს კიდევაც შეერწყმის, მაგრამ შემდგომ ცალკეედება.

§ 3. გაქრისტიანებული ქართული ერთობის საკრალიზაცია

როგორც მკითხველს ახსოვს, წინა პარაგრაფი დაიწყო “წმ. ნინოს ცხოვრების” ვრცელი რედაქციის იმ ადგილის ანალიზით, სადაც მეფე მირიანი ქართლის სამეფოში მოსულ ქრისტიან მისიონერ ქალს სთავაზობს გახდეს წარმართული კულტის მსახური ქალი ანუ *მაწონებელი*. მე ზემოთ სწორედ ამ მიმართულებით საკითხის გაშლას ვისახავდი მიზნად და დროებით უწყურადღებოდ დავტოვე თავად მისიონერი ქალის პასუხი ამ შეთავაზებაზე. ამ პარაგრაფში მსჯელობა სწორედ აქედან მინდა განვაგრძო და ძირითადი თემების განხილვამდე მინდა ეს პასუხი განვიხილო.

“წმ. ნინოს ცხოვრების” ვრცელი რედაქციის მიხედვით მისიონერ ქალს ანუ ნინოს მირიანის მიერ საკმაოდ კატეგორიულად (“კმა-გეყავნ ჩემგან ბრძანებად ესე”) შეთავაზებული ლეგენდის საპასუხოდ წარმოუთქვამს ვრცელი სიტყვა ქვეყნის შემოქმედი და ყოველი დაბადებულის

დამბადებული ღმერთის შესახებ, რომელიც დაუმთავრებია ასე: “ხოლო აწ მეფე, ახლოს არს მიახლება შენი ღმერთისა; მე ვხედავ, რამეთუ არს ამას ქალაქსა სასწაული ერთი, სამოსელი ძისა ღმერთისაჲ, და ხალენისა მის ელიაჲსი ყოფად ვიეთმე აქა თქუეს, და მრავალნი სასწაულნი არიან აქა, რომელნი თუთ ღმერთმან გაუწყნეს. ხოლო მე ესე მთავარი განგკურნო ძალითა ქრისტეს ჩემისაჲთა და ჯუართა ვნებისა მისისაჲთა, ვითარცა იგი დედოფალი ნანა განკურნა ღმერთმან სენისა მისგან ფიცხლისა და რაჲ-იგი ვაუწყე მას, ჰყოფს მას იგი, რაჲთა სულიცა თვისი განაბრწყინვოს და ერიცა თვისი მიაახლოს ღმერთსა”.²⁰⁵

მართალია, ეს პირდაპირი უარი არ არის, მაგრამ სხვა თემაზე სიტყვის გადატანა ცხადყოფს, რომ მისიონერმა ქალმა ფაქტობრივად უარყო მეფის შეთავაზება და *მაწონებელის* საპატიო სტატუსი. ამგვარი ქცევა ქრისტიანი მოღვაწისაგან სავსებით მოსალოდნელი იყო, მაგრამ მოულოდნელი ისაა, რომ მეფის მხრიდან ამ უარს არ მოჰყოლია მკაცრი რეაქცია. ლოგიკური კი ჩანდა, რომ მირიანს უფრო მეტი კატეგორიულობით გაემეორებინა თავისი პროექტი. მაგრამ რასან მან ეს არ გააკეთა, უნდა ვიფიქროთ, მისიონერი ქალის სიტყვამ მას დაათმობინა არმაზული რელიგიის რეანიმაციის გეგმა და ქრისტიანობის სასარგებლოდ მიაღებინა გადაწყვეტილება. ეს რომ მართლაც ასეა, ამას, ვფიქრობ, ადასტურებს “წმ. ნინოს ცხოვრების” მომდევნო თავიც, რომელიც მოგვითხრობს მირიანის მოქცევის შესახებ. მართალია, ამ თავში მეფის მოქცევა ერთგვარად იმპულსურ, სასწაულით გამოწვეულ ფაქტად არის წარმოჩენილი, მაგრამ სრული საფუძველი გვაქვს ვივარაუდოთ, რომ მირიანი ამ სასწაულს შინაგანად სავსებით მომზადებული შეხვდა. მას პრინციპში გადაწყვეტილი ჰქონდა გაქრისტიანება.

რა დამარწმუნებელი ინფორმაციის შემცველი იყო წმ. ნინოს ზემოთ ხსენებული სიტყვა?

ცხადია, ეს არ არის ნანა დედოფლის განკურნების ამბავი, რომელიც მირიანმა კარგად იცოდა და მაინც ზემოხსენებული შეთავაზება გააკეთა. სრულიად აშკარაა, რომ ქრისტიანობის სასარგებლოდ მეფის გადაწყვეტილების მიზეზი იყო ცნობა უფლის კვართისა და ელიას ხალენის შესახებ.

²⁰⁵ ძეგლები I, გვ. 133-134.

მაგრამ ეს რელიკვიები რა მიმზიდველობას შესძენდნენ ქრისტიანობას კერპთაყვანისმცემელი და ცეცხლთაყვანისმცემელი მონარქისათვის? მირიანის მამათა სარწმუნოება იყო ცეცხლთაყვანისმცემლობა, “სპარსთა რჯული” და, მიუხედავად იმისა, რომ ეს იყო იმპერიის რელიგია, მირიანი მის სასარგებლოდ არ თმობდა ქართლის კერპებს, რომლებიც ქართული ეთნიკსათვის ქმნიდნენ იდენტობრივ ნიშას. ქრისტიანობას არსებითად იგივე პრობლემა უნდა ჰქონოდა, რაც “სპარსთა რჯულს”, იგი ქართული არ იყო, მეტიც, მირიანის ზეობის ბოლოსათვის იგი მკაფიოდ სხვისი ანუ “რომთა რჯული” გამხდარიყო. ქართლის სატახტო ქალაქში დაფლული უფლის კვართი და ელიას ხალენი კი ქრისტიანობის ადგილობრივ ნიადაგში ჩაზრდის პერსპექტივას სახავდა. უნივერსალურ ქრისტიანობას ამ ყველაზე პრესტიჟული ქრისტიანული რელიკვიების კონკრეტულ ქვეყანაში დაფლულობა სძენდნენ ადგილობრივ განზომილებას. ნინოს სიტყვამ მირიანს დაანახვა სწორედ აღნიშნული ფაქტი: ტრანსეთნიკური რელიგიაც შეიძლება გამხდარი ქართული იდენტობის მარკერი.

ცხადია, მირიანი ამ საკითხებს რაციონალურად, ეთნიკური დადგინების პროცესის თანამედროვე თეორიების თვალსაწიერიდან არ განიხილავდა, მაგრამ იგი აშკარად განსაკუთრებულად ცხოვლად გრძნობდა ეთნიკ ქართლის ფუნდამენტურ საჭიროებებს და მოქმედებდა შესაბამისად.

გაქრისტიანების შედეგად დაიწყო წარმართულ იდენტობაზე დაფუძნებული ქართული ეთნიკს გააზრება, როგორც წმინდა ზიარებისა ქრისტეში ანუ ერთობის საკრალიზაცია. ეს გარდასახვა განხორციელდა იდეოლოგიით, რომლის ავტორი (ცხადია, გარკვეულ თანამოაზრეთა გუნდთან ერთად), როგორც ჩანს, თავად ქართული ერთობის წინამძღოლი მეფე მირიანი იყო.

ა) ეთნიკური რჩეულობა

როგორც ქართული ეთნიკს გადარჩენისათვის, ისე ქართული ნაციის დღევანდელი სახის უმთავრესი შტრიხებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ეთნიკური რჩეულობის იმ იდეოლოგიას, რომელიც წარმოიშვა ქართლის მოქცევის ფაქტის პარალელურად, როგორც ეთნიკური

კოლექტივის პასუხი იმ გამოწვევაზე, რომელიც მოჰქონდა კოსმოპოლიტური ქრისტიანობის დანერგვას.

ეთნიკური რჩეულობის იდეოლოგიები წარმოადგენს ეთნიკური და რელიგიური სენტიმენტების შერწყმის შედეგად აღმოცენებული კონცეპტუალურ სისტემებს. ვინაიდან მათი იმპულსი გადამწყვეტად არის მიჩნეული ნაციის ეთნოსიმბოლისტური პარადიგმის ჩარჩოში, ამიტომ საჭიროდ მიმაჩნია, რომ ვიდრე უშუალოდ ქართული მაგალითის განხილვას შევუდგებოდე, უფრო ვრცლად შევჩერდე ამ საკითხის თეორიულ მხარეზე, რომელიც დიდი სერუპულოზურობით არის დამუშავებული სპეციალურ ლიტერატურაში.

სპეციალისტები მიუთითებენ არაერთ ფაქტორზე, რომლებიც ეთნიკურ გადარჩენას და ეთნიკს დროში განგრძობადობას განაპირობებს. უმეტეს შემთხვევაში ეს ფაქტორები თავისი არსით პოლიტიკურია: ერთობის ავტონომიურობის ხარისხი, გადარჩენის პოლიტიკური ნება და ერთობის ლიდერთა ღირსებები. ხანდახან ფოკუსირება ხდება ეკონომიკურ და ეკოლოგიურ მომენტებზე, სამშობლოთა ქონაზე, მის ადგილმდებარეობაზე, თავად ხალხზე და სხვადასხვა მატერიალური რესურსების ფლობაზე. სხვები აქცენტს აკეთებენ კომუნიკაციების ქსელზე, იმაზე თუ ტრადიციები, ენა და სხვა სიმბოლური კოდები როგორ კრავს ერთობის წევრებს თაობათა სიგრძეზე. ყველა ეს მიდგომა, ფაქტები, რომლებსაც ისინი წამოსწევენ, გასათვალისწინებელია და კვლევებიც ამ მიმართულებით შემდგომში უნდა გადრმავედეს; მაგრამ უნდა გვახსოვდეს, მიუთითებს ე. სმითი, რომ მთელი რიგი ეთნიკები, ხანგრძლივი პერიოდების განმავლობაში განაგრძობდნენ არსებობას პოლიტიკური ავტონომიის, სამშობლო მიწის და საერთო ენის გარეშე. ამგვარ ვითარებაში ნაკლოვანების კომპენსაცია სოციალური და ფსიქოლოგიური ფაქტორები, როგორც ჩანს, ახდენენ აღნიშნული ფაქტორების არარსებობის კომპენსაციას. ეს მიუთითებს, რომ აუცილებელია მკვლევართა მეტი კონცენტრაცია სუბიექტურ ფაქტორებზე. ხანგრძლივ პერიოდში ეთნიკური გადარჩენისათვის, უპირველეს ყოვლისა, აუცილებელია სპეციალისტების (იგულისხმება ამისათვის სპეციალურად გამიზნული ფენა. ასეთებს ძველ დროში უმეტეს შემთხვევაში კულტის მსახურნი წარმოადგენდნენ) მიერ კოლექტივის განსაკუთრებულობისა და უნიკალური მისიის

განცდის კულტივირება: ეთნიკური კოლექტივის წევრებს უნდა სჯეროდეთ, რომ ისინი არა მარტო შეადგენენ ერთიან ზეოჯახს, არამედ ისიც, რომ მათი ისტორიული ერთობა უნიკალურია, რომ მათ აქვთ, ვებერის სიტყვები რომ გამოვიყენოთ, “შეუცვლელი კულტურული ღირებულებანი“, და ამიტომ ამ ღირებულებათა კოლექტიური მემკვიდრეობა უნდა გადარჩენილ იქნეს. და რომ მათ ერთობას აწევს წმინდა მოვალეობა დანერგოს საკუთარი კულტურული ღირებულებანი სხვებში. ის ერთობები, რომელთაც ამგვარი იდეოლოგიების ფორმულირების და გავრცელების უნარი შესწევთ, ახერხებენ კოლექტიური სიცოცხლის გაგრძელებას მრავალი თაობის განმავლობაში. იმის განცდა, რომ ჩვენ ვართ რჩეულნი, არის გადამწყვეტი პირობა იმისათვის, რომ ეთნიკურ თავე გადარჩინოს. ე. სმითის აზრით, ეთნიკური რჩეულობის მითის გაიგივება არ შეიძლება უბრალო ეთნოცენტრიზმთან. იგი უფრო “მომთხოვნია“. რჩეულობის პრივილეგია აქვს მხოლოდ მას, ვინც განწმენდილია, ვისი ცხოვრების სტილი არის საკრალური ღირებულებების გამომხატულება.²⁰⁶

შთაბეჭდილების სისრულისათვის მომაქვს ამონარიდი ამავე ავტორის სხვა ნაშრომიდანაც: “ეთნიკური თვითგანახლების, აქედან, ეთნიკური გადარჩენის, საშუალებებს შორის ძალზე მნიშვნელოვანია ეთნიკური სულისკვეთებით გამსჭვალული მითები. უპირველეს ყოვლისა, შევნიშნავთ, რომ ეთნი, რომელიც არ ქმნის ასეთ მითს (ან ვერ ახერხებს მის დანერგვას ხალხში), სხვებისადმი მისი ეთნოცენტრიზმის მიუხედავად, დამოუკიდებლობის დაკარგვის შემდეგ სხვა ერთობებში გაითქვიფება. ეს, რა თქმა უნდა, შეიძლება იყოს უდავო არგუმენტი. საერთოდ, ეთნიებს, რომელთაც აქვთ ეთნიკური რჩეულობის გამომხატველი რელიგიური მითები, ჰყავთ სპეციალისტთა ფენები, რომელთა პოზიციაცა და მსოფლხედველობაც მჭიდროდაა დაკავშირებული რჩეულობის გამომხატველი მითის პოპულარობასა და შთაბეჭდაობასთან – და ხშირად სწორედ ისინი წარმოადგენენ ჩვენს ერთადერთ ლიტერატურულ წყაროს. მიუხედავად ამისა, როდესაც ვმსჯელობთ იმ მრავალი ეთნიეს ბედ-იღბალზე, რომელთაც ჰყავთ ამგვარი ფენები, მაგრამ არ გააჩნიათ ეთნიკური რჩეულობის გამომხატველი მითები, როგორც ამას ასირიისა,

²⁰⁶ A. Smith. Chosen peoples. Ethnicity (Eds. J. Hutchinson, A. Smith). Oxford–New York: Oxford University Press, 1996, pp. 189-190.

ფინიკიის, ფილისტიმელების შემთხვევები ცხადყოფს, აშკარავდება, რომ ასეთი ეთნიკების გადარჩენის შანსები საგრძნობლად არის შემცირებული... ამას სასიცოცხლო მნიშვნელობა ენიჭება იმის გასააზრებლად, თუ რა როლი აკისრია მას თვითგადარჩენის პოტენციალის გამოყენებაში. მისი locus classicus მოიძიება გამოსვლათა წიგნში: “და ახლა, თუ მოუსმენთ ჩემს ხმას და დაიცავთ ჩემს აღთქმას, ამოგარჩევთ ჩემს საკუთრებად ყველა ხალხიდან, რადგან ჩემია მთელი ქვეყანა. და თქვენ იქნებით ჩემთვის მღვდელთა სამეფოდ და წმინდა ერად”. პოტენციურ “წმინდა ნაციად” თავის წარმოსახვა ნიშნავს რჩეულობისა და კოლექტიური კურთხევის (სანტიფიკაციის) მჭიდრო კავშირს”.²⁰⁷

უკვე არაერთხელ ზემოთ ნახსენები, “წმ. ნინოს ცხოვრების” თავდაპირველი რედაქცია არის საკმაოდ ვრცელი, რთული კომპოზიციის თხზულება, რომელიც წარმოადგენს წმ. ნინოსა და მისი მოწაფეების (სიდონიას, მისი მამის – ყოფილი ებრაელი რაბინის – აბიათარის, მთავარეპისკოპოს იაკობის და მეფე მირიანის) მოგონებათა კრებულს. სწორედ ამ ძეგლში არის დაფიქსირებული ქართველთა ეთნიკური რჩეულობის უძველესი ქრისტიანული ვერსია. მის წარმოდგენას შევეცდები ქვემოთ.

ამ ძეგლის მიხედვით ქართველთა ეთნიკური რჩეულობის მითი ეფუძნებოდა სამ მთავარ მტკიცებულებას: (1) ჯვარცმის შემდგომ ებრაელობამ, რომელიც იყო უფლის რჩეული ხალხი, დაკარგა უფლის მადლი და მისი ჰეგემონია მსოფლიოში დასრულდა; (2) ქართველებმა მიიღეს უფლის მადლი. ისინი გახდნენ უფლის რჩეული ერი ახალ ეპოქაში.²⁰⁸ ქართულ

²⁰⁷ ე. სმითი. ნაციონალური იდენტობა, გვ. 46.

²⁰⁸ ისრაელის ახალ ადგილას ტრანსლაციის იდეა, ჩანს, უნივერსალია და მეორდება სხვადასხვა ხალხების მესიანურ იდეოლოგიებში. აღნიშნულის ერთ-ერთი თვალსაჩინო ილუსტრაციაა ეთიოპური მაგალითი: “The narration of “Kebra Nagast” centres on the visit of the Queen of Sheba, called in the book “Makeda” to Jerusalem and her relations with the King Solomon, from which results their son Menelik/King David II of Ethiopia. The main consequence of this story is the Translatio of the Ark of the Covenant from the Holy of Holies of the Temple to Ethiopia. We see here a narration of the creation of a New Israel in two senses: physically, by the transfer of the first-born of the People of God to the African country, and religiously, by the introduction of the Covenant and thus the Law into Ethiopia. With the departure of the Ark of the Covenant, the Hebrews lost God’s presence, which passed to the New Israel”. იხ.: I. Biliarsky. The birth of the Empire by Divine Wisdom and the

მიწაში დაფლული უფლის კვართი არის ქართველთაღმი უფლის განსაკუთრებული დამოკიდებულების მანიფესტაციები; (3) ქართველი ხალხის დვთაებრივი მისია განხორციელდება მაშინ, როცა ცხადი გახდება, რომ საქართველო სწორედ ის ქვეყანაა, სადაც გათამაშდება მსოფლიო ისტორიის ფინალური აქტები და სადაც აღამიანთა ისტორიული განვითარების დასრულების შემდგომ, დამყარდება უფლის სასუფეველი – ზეციური იერუსალიმი.

ახლა ზემოთქმულის ილუსტრირებას მე მოვახდენ წყაროდან შესაბამისი მასალების მოყვანით.

თხზულების მიხედვით საქართველოში მოსახლე ებრაელებმა მიიღეს მოწვევის წერილი ქრისტეს ჯვარცმაში მონაწილეობის მისაღებად. ერთ-ერთი ამ ებრაელთაგანი, მცხეთის მკვიდრი, სახელად ელიოზი წასვლის წინ დედისაგან იღებს გაფრთხილებას არ შეუერთდეს სხვა ქვეყნების წარმომადგენელ ებრაელებს: “წარვედ შვილო, წოდებასა მეფისასა და წესსა შჯულისასა, ხოლო რომელსა იგინი განიზრახვენ, ნუ შეერთვინ ცნობაჲ შენი მას ყოლადეჲ, ნუ, შვილო ჩემო”.²⁰⁹

ქალმა განჭვრიტა ჯვარცმის საბედისწერო შედეგები. ზუსტად იმ დროს, როცა აღნიშნულ ფაქტს ჰქონდა ადგილი, თხზულების მიხედვით, მას წარმოუთქვამს შემდეგი წინასწარმეტყველება: “მშვიდობით, მეფობაო, ჰურიათაო, რამეთუ მოჰკალთ თავისა მაცხოვარი და მკსნელი, და იქმნენით ამიერიტგან მტერ შემოქმედისა”.²¹⁰

იგივე იდეა შეიძლება დავიდასტუროთ თხზულების სხვა ებრაელი პერსონაჟის – სიდონიას სიტყვებშიც, რომელიც, როგორც ითქვა, იყო წმ. ნინოს მოწაფე. განმანათლებლის ხილვის განმარტებისას იგი შენიშნავს: “შენ მიერ ისმეს

Ecumenical Church (Some observations on the Ethiopian book of Kebra Nagast). The Biblical models of power and law. Papers of the International Conference, Bucharest, New Europe College, 2005 (Eds. I. Biliarsky, R.G. Păun). Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008, p. 26. ეთიოპიის მაგალითი ქართულ კონტექსტთან განსაკუთრებით საინტერესოა თუნდაც იმ მიზეზით, რომ მკვლევრები ქართლისა და ეთიოპიის გაქრისტიანების პროცესის რეპრეზენტაციაში ხედავენ ერთ მოდელს. იხ.: Ch. Haas. Mountain Constantines: The Christianization of Aksum and Iberia. Journal of Late Antiquity, Vol. 1, No 1, 2008, pp. 101-126.

²⁰⁹ ძეგლები I, გვ. 128.

²¹⁰ ძეგლები I, გვ. 129.

ჰამბავი იგი ძუელი, მამათა ჩუენთა ნაქმარი, ზეცისა მის კაცისა უბრალოდსა სისხლისაჲ უსამართლოდ დათხვეისაჲ, რომლითაცა ქმნა დმერთმან ჰურიათა სირცხული, ცის კიდეთა განბნევაჲ, მეფობისა დაცემაჲ და ტაძრისა მის წმიდისა მოღებაჲ, ერისა მის უცხოესა მოგებაჲ და თუსად წოდებაჲ და დიდებაჲ მათა მიცემაჲ“.²¹¹

ამრიგად, თვით ებრაელი პერსონაჟების მიხედვით ჯვარცმის შემდგომ ებრაელები დომინანტურ პოზიციას *უცხო ნათესავს*, ე.ი. *ქართველობას*, უთმობენ.

დოქტრინალური ანტიიუდაიზმი ქრისტიანობის არსობრივი მახასიათებელი იყო თავიდანვე. ეს მახასიათებელი საკმაოდ გამოკვეთილი ჩანს განსახილველ ეპოქაშიც. ქართველმა იდეოლოგებმა სცადეს გამოეყენებინათ ეს იდეა თავიანთი მიზნის მისაღწევად, კერძოდ, იმის დასამტკიცებლად, რომ *რჩეული ერის* ადგილი განთავისუფლდა და მისი დაკავება შეუძლია *უცხო ნათესავს*.

შემდეგ “ცხოვრება” გვამცნობს, რომ ელიოზი და მისი თანმხლები პირნი, როცა იყვნენ იერუსალიმში, დაესწრნენ ჯვარცმას და სხვა ებრაელებთან ერთად ქრისტეს კვართისათვის წილი ჰყარეს. იგი სწორედ მათ ხვდათ და წამოიღეს კიდევ სამეფო ქალაქ მცხეთაში. როცა ნინომ შეიტყო, რომ *უცხო ნათესავის* ქვეყანა იყო კვართის დაკრძალვის ადგილი, გადაწყვიტა სწვეოდა ამ ქვეყანას. ამრიგად, კვართის ისტორია ცენტრალური თემაა ქართლის მოქცევის ისტორიისათვის, რომელიც მეორდება ჩვენს ძირითად წყაროშიც და აგრეთვე ზემოთ უკვე ნახსენებ “მოქცევაჲ ქართლისაჲში” დაცულ “ცხოვრების” სხვა, ე.წ. მცირე რედაქციაშიც რამდენჯერმე. საინტერესოა, რომ მისი მთხრობელები არიან ყოველთვის არაქართველები (ებრაელი, სომეხი, ბერძენი). ეს გარემოება, ცხადია, არ არის შემთხვევითი. ებრაელები წარსულში იყვნენ უფლის რჩეულნი, ბერძნები და სომეხები იბრძოდნენ ამ მდგომარეობისათვის ქრისტიანულ ეკლესიაში შესვლის შემდგომ. ასე რომ, ეს ხალხები, ასე ვთქვათ, “კონკურენტები” იყვნენ ქართველობისათვის. საფიქრებელია, რომ ამიტომ თვლის ჰაგიოგრაფიული კრებულის შემდგენელი საჭიროდ ხაზი გაუსვას, რომ ეს

²¹¹ ძეგლები I, გვ. 123-124.

მტკიცებულებანი გაზიარებული და მიღებულია ამ ხალხების წარმომადგენელთა მიერ.

მაგრამ მივყვით ამ ისტორიის დეტალებს. როცა ელიოზი დაბრუნდა მცხეთაში წმინდა რელიკვიით, მისმა დამ ეს ქსოვილი გულში ჩაიკრა და მის სული განუტევა. შეუძლებელი შეიქმნა უფლის კვართის გარდაცვლილი ქალის ხელიდან გამოღება. ამიტომ ელიოზმა და კვართთან ერთად დაკრძალა. დროთა განმავლობაში დაკრძალვის ადგილი სამეფო ბაღის ნაწილი შეიქმნა და აქ ამოიზარდა ძალიან მშვენიერი ლიბანის ნაძვი. პირველი ეკლესიის მშენებლობისას ეს ნაძვი მოჭრეს და გამოიყენეს ეკლესიის სვეტად. მაგრამ, როგორც ითქვა, მშენებლებმა ვერ შეძლეს მისი აღმართვა. მხოლოდ მას შემდეგ რაც წმ. ნინომ ილოცა, სვეტი ანგელოზის მიერ ატაცებული იქნა ზეცაში და შემდგომ თავის ადგილს დაეფუძნა ვინმეს დახმარების გარეშე. სვეტიცხოველი სასწაულმოქმედი იყო და ყოველგვარ დავადებას კურნავდა.

როგორ განემარტოთ ეს თხრობა? ძველი ავტორი უთუოდ რაღაც ღრმა აზრს დებდა მასში. ცხადია, უნდა მივმართოთ შესაბამისს კულტურულ კონტექსტს.

როგორც კარგადაა ცნობილი, ლიბანის ნაძვი ანუ კედარი განიხილებოდა როგორც ედემის მცენარე. სვეტიცხოველი ასოციაციებს აღძრავს სიცოცხლის ხესთან, რომელიც არის აგრეთვე ედემის მცენარე.

ძველი ქართული სიტყვა *სამოთხე*, რომელსაც ჰაგიოგრაფი იყენებს სამეფო ბაღის აღსანიშნავად, არის შესატყვისი ედემის ბაღის, ზეციური სასუფეველის. შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ სიტყვა უკავშირდება ოთხკუთხედს.²¹² შდრ. თუნდ ინგლისური square – *კვადრატი* ან *სკვერი* ანუ ბაღი. კვადრატული იყო მისტიკური ქალაქიც (*გამოცხადება* 21:13).

²¹² “მოთხვით-ი ოთხკუთხი: ‘რადთა იყიდონ ქვა მოთხვითი’ . . . ‘იყოს ამისგანი სიწმიდედ ხუთასი წყრთად ხუთთასსა ზედა მოთხვითად გარემო’ . . .”. იხ.: ი. აბულაძე. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები). თბ.: მეცნიერება, 1973, გვ. 264. საინტერესოა აგრეთვე სიტყვა “მოთხე”, რომელიც კოლოფს, ზანდუკს ნიშნავს. ამგვარად, ოთხკუთხა ფორმის მქონე საგნები, გარემონი უკავშირდებიან ფუძეს “მოთხ”. ბაღს ბუნებრივი მდგომარეობისაგან განასხვავებს კულტურა. მისი ოთხკუთხედობა ბუნების კულტურული აზრით ავსების ნიშანია. *სამოთხე* სიტყვასიტყვით ნიშნავს ოთხკუთხა გარემოს ანუ სივრცეს, რომელიც ბუნებრივად წარმოქმნილი კი არ არის, არამედ კულტურის მიერ მოწესრიგებულია.

ყველა ეს მინიშნება გამიზნული ჩანს იმისათვის, რომ ცხადი გახდეს სამეფო ბაღის კავშირი ახალ იერუსალიმთან. რომ სწორედ ეს უნდა ვიგულისხმობთ, ამას სიღონიას – განსახილველი თხზულების მიხედვით პროფეტული უნარით დაჯილდოვებული პიროვნების, შემდეგი სიტყვებიც ადასტურებს: “ჩუენებად ესე შენი არს ესე, რამეთუ ადგილი ესე სამოთხისაჲ შენ მიერ იქმნეს სამოთხჳ სადიდებლად ღმრთისა, რომლისა არს დიდებაჲ აწ და მარადის და უკუნისამდე. ამენ”.²¹³

აქ უკვე სავესებით ცალსახად გაცხადებულია ის, რაც ზემოთ იგულისხმებოდა: მცხეთელი მეფის ბაღი ყოფიერების თვისებრივი გარდასახვის შემდგომ უფლის სამყოფელი გახდება.

“წმ. ნინოს ცხოვრების” ვრცელი რედაქცია შეიცავს ცნობას სხვა წმინდა საგანზეც, რომელიც დაკრძალული იყო მცხეთაში. ეს არის ელია წინასწარმეტყველის ხალენი. ძველი აღთქმის მიხედვით წინასწარმეტყველი ელია არ გარდაცვლილა. მან მოიპოვა უფლის სიყვარული და ცოცხლად იქნა ატაცებული ზეცაში. ამიტომ მოელოდნენ, რომ ის დაბრუნდებოდა და რომ ამ ფაქტს ადგილი ექნებოდა ზუსტად მხსნელის მეორედ მოსვლის წინ. ქრისტიანული ეგზეგეტიკა წინასწარმეტყველ ელიას აიგივებს *გამოცხადებაში* მოხსენიებულ ორ მოწამეთაგან ერთ-ერთთან. ამ ფაქტის საფუძველზე არსებობს თვალსაზრისი, რომლის მოხედვითაც “ცხოვრებაში” წარმოდგენილი მოთხრობა ხალენზე უნდა გავიგოთ როგორც სიმბოლური მინიშნება მეორედ მოსვლის ეპოქაზე.²¹⁴

მე ვიზიარებ ამ თვალსაზრისს. მაგრამ მეჩვენება, რომ იგი მოითხოვს განვითარებას: “ცხოვრებაში” ხომ ჩვენ გვაქვს ინფორმაცია არა მხოლოდ ხალენზე, არამედ ხალენზე, რომელიც დაფლულია საქართველოში! სწორედ ეს მაფიქრებინებს, რომ ხალენი არის როგორც დროითი, ასევე სივრცითი ორიენტირი. ჰაგიოგრაფი ცდილობს, მეორედ მოსვლის ფაქტი და საქართველო დააკავშიროს ერთმანეთთან.

მაგრამ კონკრეტულად რისი თქმა შეიძლება სურდეს მას? როგორც ჩანს, ხალენი დაკრძალული იყო ქალაქის იმ ნაწილში, სადაც ზემოთ ხსენებული ელიოზის გვარი

²¹³ ძეგლები I, გვ. 124.

²¹⁴ ლ. პატარიძე. “ცხოვრება წმინდისა ნინოისი”. ქართლის მოქცევის კულტურულ ისტორიული საკითხები. თბ.: მეცნიერება, 1993, გვ. 28.

სახლობდა. ადგილობრივი ებრაელთა ეს გვარი თხზულებაში წარმოდგენილია, როგორც ებრაელი ერის რჩეული ნაწილი. იგი შეიძლება შევადაროთ იმ *ნატამალს*, *სულიერ ისრაელს*, რომელიც შეინახება მეორედ მოსვლამდე. ესაა წინასწარმეტყველთა სახლი. მოკლედ, ელია წინასწარმეტყველის ხალხით მონიშნული ჩანს მცხეთელ წინასწარმეტყველთა სამყოფელი.

ამრიგად, სიწმიდებით მონიშნულია ორი ადგილი: ქართველ ებრაელთა ერთ-ერთი საგვარეულოს საცხოვრებელი და სამეფო აპარტამენტები ანუ იგივე სამეფო ბაღი. მ უკანასკნელისა და მომავალში ზეციური იერუსალიმის ანუ სამოთხის ანუ უფლის სასუფევლის სივრცითი კოორდინატი ერთი და იგივეა. ჩემი აზრით, წარმოდგენილი ფაქტები უნდა გავიგოთ ასე: ქართლის სამეფო ოჯახის წიაღიდან წარმოიშება მესიის ძალმოსილების, ხოლო ელიოზიანთა სახლის წიაღიდან – ელიას ძალმოსილების პიროვნება. ეს ფაქტები კორელატივია. ქრისტეს მოსვლა იმიტომ გაცხადდება პირველად საქართველოში ქართველი ებრაელი წინასწარმეტყველის პირით, რომ ქრისტე საქართველოში მოვა. უფლის სასუფევლის ადგილი იმიტომ იქნება მცხეთელი მეფის სამოთხე, რომ მესია ქართველთა მეფე იქნება. ქრისტე ქართული *ჩვენ-ჯგუფის* წიაღიდან იქნება. მას წარმოშობს აწმყოშივე უფლის მიერ ნიშანდებული, მაგრამ ჯერ დაუფასებელი ხალხის წიაღი.

რა თქმა უნდა, არსებული ფაქტობრივი მასალის საფუძველზე ინდივიდუალური ფანტაზიის და ისტორიული კონტექსტის ცოდნის შესაბამად თითოეულმა მკითხველმა წარმოდგენილი მესიანისტური იდეოლოგიის სიუჟეტის დასახელებული დეტალები შეიძლება აღადგინოს სხვადასხვაგვარად. მაგრამ ერთში, ვფიქრობ, დამეთანხმება ყველა: საქმე გვაქვს ეთნიკური რჩეულობის თავისებურ კონცეფციასთან, რომლის ტიპი, თუ მოვიშველიებთ იმავე ე. სმითის კლასიფიკაციას, შეიძლება განისაზღვროს, როგორც დინასტიური. ამგვარად შეიძლება იწოდოს ეთნიკური რჩეულობის იდეოლოგიის მოდელი, რომელიც უკავშირდება სამეფო დინასტიას და რომლისაგან ერთობა იღებს მთავარ სიმბოლოებს და თავადაც ასოცირდება მასთან.²¹⁵

²¹⁵ A.D.Smith. Chosen peoples. Ethnicity (Eds. J.Hutchinson, A.D.Smith, Oxford-New York:Oxford, University Press, 1996, pp.189-190.

მე ვფიქრობ, რომ ამგვარად მკაფიო ეთნიკური თვითობის განცდა IV საუკუნეში გამოწვეული იყო ქრისტიანულ ეკლესიაში ქართველთა ინკორპორაციით. ეს იყო ეთნიკური ჩვენ-ჯგუფის თვითდაცვის მცდელობა შეენარჩუნებინა თავისთავადობა ტრანსეთნიკური რელიგიის დამკვიდრების ეპოქაში. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანობამ ტრანსეთნიკური ერთობის შექმნის შედეგად ხალხები ერთმანეთს დაუახლოვა, მოაქცია რა ისინი რელიგიურად ჰომოგენურ სივრცეში. ამ მიზეზით მათ შორის კულტურული ბარიერები უფრო შედწევადი გახდა. ქრისტიანულ მსოფლიოში ჩართულ ყოველი ეთნიკური ერთობისათვის დაისვა ამოცანა უფრო მკაფიოდ განესაზღვრა თავი სწორედ ერთმორწმუნეების პირისპირ. ამასთან დაკავშირებით ზედმეტი არ იქნება მოვიშველიოთ ა. ჰეისტინგის შენიშვნა ნაციონალიზმის პოლიტიკაში ქრისტიანობის გადამწყვეტი როლის შესახებ: “ქრისტიანობა ხელს უწყობდა ნაციების წარმოშობას და თანამედროვე მსოფლიოს ნაციონალისტურ მოდელს”.²¹⁶

ა. ჰეისტინგის ნაშრომი გვეხმარება ქართული ეთნიკური რჩეულობის კონცეფცია განვიხილოთ ფართო კონტექსტში. მეცნიერი ამგვარი კონცეფციების ორ მოდელს განასხვავებს: *აღმოსავლურს* და *დასავლურს*. პირველი მომდინარეობს ბიზანტიის პოლიტიკური თეოლოგიიდან, კონსტანტინე დიდის მიერ დაფუძნებული ქრისტიანული იმპერიის გამოცდილებიდან. საქმე ისაა, რომ რომაელთა იმპერია ახდენდა ქრისტიანობის პოლიტიკებას არა მხოლოდ პრაქტიკაში, არამედ, აგრეთვე, თეორიაში. ამავე დროს ამით იმპერია საკრალიზდებოდა.²¹⁷ კონსტანტინე გადაიქცა პროვინდენციული მნიშვნელობის მქონე პერსონად, “შეცამეტე მოციქულად”; იგი აღუდაბებდა იმპერიასა და ეკლესიას. ამის შედეგად კი უფლის “რჩეული ხალხი”, რომელიც ქრისტიანი იმპერატორის (“ეკუმენური პატრიარქის”) მიერ კონსტანტინეპოლიდან იმართებოდა, სულ უფრო და უფრო მეტად ეწერებოდა ფართო პოლიტიკურ-რელიგიურ კონტექსტში.²¹⁸ ა. ჰეისტინგის აზრით, აღმოსავლური ქრისტიანობის წარმომადგენლებს, მაგალითად,

²¹⁶ A. Hastings. ‘Special peoples’. Nations and Nationalism, 5(3), 1999, p. 394 (შემდგომში: ‘Special peoples’).

²¹⁷ A. Hastings. ‘Special peoples’, p. 386.

²¹⁸ A. Hastings. ‘Special peoples’, p. 387.

სერბებს, რუსებს აქვთ ხალხების რჩეულობის ბიზანტიიდან მომდინარე იმპერიული მოდელი.

დასავლური მოდელი კი უფრო მეტად ვიდრე *აღმოსავლური* უკავშირდება *წმინდა წერილს* და კერძოდ, ძველ აღთქმას, თუმცა ახალი აღთქმაც, ცხადია, მასზე გავლენას ახდენს.²¹⁹ ძნელი არაა შემჩნევა, რომ ქართული ეთნიკური რჩეულობის იდეოლოგიის ზემოთ წარმოდგენილი ვერსია დამუშავებულია სწორედ ძველ აღთქმაზე დაყრდნობით და, შესაბამისად, ა. ჰეისტინგსის სქემის მიხედვით, არის ხალხების რჩეულობის მითის *დასავლური* მოდელის განხორციელება. ქართული ნარატივი არსებითად *ძველ აღთქმაში* დაფიქსირებული ებრაული კონცეფციის მოდიფიკაციაა, თუმცა აქ უფლის კვართის შესახებ ცნობაცაა გამოყენებული.

ა. ჰეისტინგსი მიუთითებს მისი აზრით, ერთ საკვირველ ფაქტზე, კერძოდ, იმაზე, რომ ხალხების რჩეულობის *დასავლური* ანუ არაიმპერიული მოდელის პირველ მაგალითებს აღმოსავლური ქრისტიანობის ქვეყნები – ეთიოპია და სომხეთი წარმოგვიდგენენ. მეცნიერი თვლის, რომ ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი უნდა ყოფილიყო *წმინდა წერილის* ადგილობრივ ენაზე თარგმნა და ის ორმაგი ეფექტი, რომელიც ამ ფაქტს მოჰქონდა: ერთი მხრივ, ეს ხელს უწყობდა ვერნაკულას განვითარებას, რომელიც ახდენდა ერთობის სტაბილიზებას *სხვათა* პირისპირ; მეორე მხრივ, ის წარმოადგენდა პოლიტიკურ სახელმძღვანელოს ქრისტიანი სამეფოსათვის, რომელიც ცდილობდა გამოეყენებინა ყველაფერი, რისი მოძიებაც შეიძლებოდა ისრაელის გამოცდილებაში. ეთიოპია, მაგალითად, თავს ისრაელის შემცველად მიიჩნევდა და შექმნა კიდევ დასამახსოვრებელი მითი ამგვარი რჩეულობის დასამტკიცებლად.²²⁰

მკითხველი, ვფიქრობ, დამეთანხმება, რომ ქართული ეთნიკური რჩეულობის კონცეფცია ბიბლიური იდეების ასევე ძალიან საინტერესო მოდიფიკაციას წარმოადგენს ანუ ქართულ სინამდვილეში, როგორც უკვე ითქვა, დასტურდება უშუალოდ *წმინდა წერილზე* დაფუძნებული ეთნიკური რჩეულობის არაიმპერიული მოდელი. ქართული რჩეულობის მითი შეიქმნა მაშინ, როცა ბიზანტიური პოლიტიკური

²¹⁹ A. Hastings. 'Special peoples', p. 389.

²²⁰ A. Hastings. 'Special peoples', p. 389.

თეოლოგია ჯერ კიდევ ჩამოყალიბების პროცესში იყო და, ბუნებრივია, რომ მისგან არ მომდინარეობს.

რაც შეეხება სიტუაციას კონსტანტინეპოლის დაცემის შემდგომ, ის აღნიშნული საწყისი პერიოდისაგან განსხვავებულია. ევროპის ისტორიაში ამ მოსაბრუნე ფაქტის შემდგომ აღმოსავლური ქრისტიანობის ხალხებში (სერბებში, რუსებში) შექმნილი რჩეულობის იდეოლოგიები სხვა საფუძვლის მქონეა. ლაპარაკობს რა რუსეთზე, ა. ჰეისტინგსს მხედველობაში აქვს სწორედ ეს გვიანდელი ეპოქა და რუსული მესიანიზმის „მოსკოვი – მესამე რომი“ - იდეოლოგია. აღნიშნული, მართლაც, არის ხალხთა რჩეულობის *აღმოსავლური* ანუ იმპერიული მოდელი. თუმცა უფრო ადრინდელი რუსული მესიანური იდეოლოგია კი (კერძოდ, ის, რომელიც ჩამოყალიბდა რუსეთის მოქცევის შემდგომ უახლოეს ხანაში, განსხვავებით „მოსკოვი - მესამე რომი“ იდეოლოგიისაგან, იყო *დასავლურ* პარადიგმაზე აგებული ეთნიკური ნარატივი ანუ იგი, როგორც ქართული, ეფუძნებოდა *წმინდა წერილს*.²²¹

გვიან ანტიკურობაში წარმოშობილი ქართული ეთნიკური განსაკუთრებულობის იდეოლოგია საკმაოდ დღევანდელი გამოდგა. ისი ცალკეული იდეები დღემდე ცირკულირებს ერთობის სხვადასხვა ფენის პერცეფციებში. ეს ფაქტი ნათლად აჩვენებს, რომ ნაციონალურ მისწრაფებათა და თანამედროვე ნაციათა მიმართებების შესწავლა შეუძლებელია ეთნიკური წარსულის მხედველობაში მიღების გარეშე, თუნდაც იმგვარად შორეულისა, როგორც განხილული შემთხვევაა.

მე ვფიქრობ, წარმოდგენილი კონკრეტული ფაქტის რეკონსტრუქცია დამატებით სიღრმეს სძენს ქართული ეთნიკის წრთობის პროცესის წვდომას; ამავე დროს იგი შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც თანამედროვე ნაციების ჩამოყალიბებაში ეთნიკური მემკვიდრეობის გადამწყვეტი როლის შესახებ ეთნოსიმბოლისტების მტკიცების დადასტურება კიდევ ერთხელ, ამჯერად, ქართული მაგალითით.

²²¹ ამ დასკვნას ვაკეთებ იმ მასალის ანალიზის საფუძველზე, რომელიც წარმოდგენილი აქვს დ.ს.ლიხაჩოვს. იხ. Д.С.Лихачев. Национальное самопознание Древней Руси. Очерки из области русской литературы XI-XVII вв. - Москва-Ленинград, Наука, 1945.

ბ) ჰიეროტოპიული პროექტი “მცხეთა – ახალი იერუსალიმი”

გამოკვლევის ეს მონაკვეთი წარმოადგენს ქართული სინამდვილისათვის უძველესი ქრისტიანული ჰიეროტოპიული პროექტის რეკონსტრუქციის შედეგებს. აღნიშნულ პროექტს პირობითად შეიძლება ეწოდოს “მცხეთა – ახალი იერუსალიმი”, რამდენადაც მის საფუძველზე ხდებოდა მცხეთის საქალაქო ტერიტორიის და მისი შემოგარენის გააზრება “ახალი იერუსალიმის” სივრცულ-ლანდშაფტურ ხატად. კერძოდ, აღდგება შემდეგი სურათი: მცხეთა და მისი მიმდებარე რაიონები სულიერი და ფიზიკური მარკერებით გაყოფილი იყო ორ ნაწილად: სამეფო ბაღი გაიზარებოდა ზეციური (ზედროული) “ახალი იერუსალიმის” ხატად, მაშინ როცა ქალაქის დანარჩენი ნაწილი და მისი შემოგარენი ქმნიდა მიწიერი (ისტორიული) “ახალი იერუსალიმის” სახეს. სამეფო ბაღი ახდენდა მომავლის პროექციას, ბაღის გარეთ კი გამუდმებით “უხმობდნენ” წარსულს. ამასთან წარსულიცა და მომავალიც თავს იყრიდა აწმყოში. დროის ამგვარი გაგება, როგორც ცნობილია, დამახასიათებელია ქრისტიანობისათვის საზოგადოდ, და, კერძოდ, შუა საუკუნეებში: “თანამედროვეობა მორწმუნის თვალში არაჩვეულებრივად ტვეადი იყო, არსებითად იგი მოიცავდა მთელ ისტორიას და მთელ მომავალსაც. დროის სხვადასხვა პლასტი ერთმანეთს ეფინებოდა და შენივთდებოდა სპეციფიკურ დროით კონტინუუმში; ²²² ადამიანს შეეძლო ყოფილიყო ქრისტეს დაბადების, მისი ჯვარცმის, აგრეთვე სამყაროს დასასრულის მოწმე”.²²³

²²² “კონტინუუმი” არის ლათინური წარმომავლობის სიტყვა (continuum), რომელიც ნიშნავს განგრძობადობას, თანამიმდევრობას, უწყვეტობას. თანამედროვე ინგლისურენოვან, რუსულენოვან და ა.შ. ლიტერატურაში მიღებულია ამ სიტყვის უთარგმნელად გამოყენება: continuum, континуум. მოცემულ შემთხვევაში იგი მიუთითებს ელემენტების ისეთ განგრძობად ურთიერთმონაცვლეობას, რომ უშუალოდ ერთმანეთის მომდევნო ფენომენები მცირედ სხვაობენ ერთმანეთისაგან, თუმცა ამ რიგის პირველი და ბოლო ფენომენი ძალიან სხვადასხვაგვარია. ზემოთ მითითებულ კონტექსტში ეს სიტყვა საკვებით თავის ადგილზეა, რადგან ისტორია და ისტორიული დრო წარმოადგენს სწორედ კონტინუუმს.

²²³ А.Я. Гуревич. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Ехемпла XIII века). М.: Искусство, 1989, с. 141.

პროექტი შედგებოდა ორი ნაწილისაგან. პირველი ცენტრირებული იყო ცხოველმყოფელ სვეტზე და უფლის კვართით მონიშნულ სამეფო ბაღში ახდენდა ახალი იერუსალიმის (ზეციური იერუსალიმის აზრით) პროექციას. როგორც საფიქრებელია, მის დიზაინში²²⁴ გადამწყვეტი როლი ქართლის პირველ ქრისტიან მეფეს მირიანს ეკუთვნის.

²²⁴ “დიზაინი” ლათინურიდან მომდინარე სიტყვაა, მაგრამ სპეციფიკური აზრი და გარკვეული ტერმინის მნიშვნელობა მან შეიძინა ინგლისურენოვან გარემოში. ინგლისური design ნიშნავს: 1. გეგმას, წინასწარ მონახაზს იმისა, რაც უნდა გაკეთდეს; 2. ამგვარი გეგმის ან წინასწარი მონახაზის გაკეთებისაკენ მიმართული ქმედებას; 3. დეკორატიულ მოდეულს; 4. ჩანაფიქრ-მიზანს ან გეგმას. ასეთია მისი როგორც არსებითი სახელის მნიშვნელობა. როგორც ზმნა იგი ნიშნავს ჩანაფიქრის განხორციელებას, რაიმეს კონსტრუირებას, პროექტირებას, გარკვეული ფაქტის რაიმესათვის გამიზვნას.

ამ სიტყვის განმარტებები, რომლებიც ქართულ სინამდვილეში გვხვდება, ძალიან არასრულია. მაგალითად, 1973 წელს გამოსულ “უცხო სიტყვათა ლექსიკონში” მოცემულია შემდეგი ინფორმაცია: “დიზაინი-ი [ინგლ. design ხატვა, რისიმე ესკიზების კეთება] – დიზაინერის საქმიანობა, სპეციალობა”. იხ.: უცხო სიტყვათა ლექსიკონი (შეადგინა მ. ჭაბაშვილმა). თბ.: განათლება, 1973, გვ. 106. 1986 წელს გამოცემული “ქართული განმარტებითი ლექსიკონის” ერთტომეულში (მთ. რედ. ა. ჩიქობავა) სიტყვა დიზაინი საერთოდ არაა შეტანილი. 1978 წელს გამოცემულ “ქართულ საბჭოთა ენციკლოპედიაში” კი მითითებულია შემდეგი: “დიზაინი (ინგლ. design – დაპროექტება, ხაზვა, აგრეთვე პროექტი, გეგმა, ჩანაფიქრი), ტერმინი, რომელიც გამოხატავს საგანთა დაპროექტების პროცესისადმი ახალ მიდგომას. დიზაინი აღმოცენდა XX ს დასაწყისში, როგორც რეაქცია ადამიანის საგნობრივი გარემოს ვიზუალური და ფუნქციური თვისებების სტიქიურ ფორმირებაზე. მაგრამ დიზაინში გულისხმობენ მისი ერთ-ერთი დარგის – სამრეწველო ნაწარმის ესთეტიკური თვისებების დაპროექტებასაც. დიზაინი ამუშავებს თანამედროვე საზოგადოების უფრო ფართო სოციალურ-ტექნიკურ პრობლემებს. სიტყვა დიზაინს ხმარობენ აგრეთვე დაპროექტების შედეგის გამოსახატავად” (ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 3. თბ.: ქსე, 1978, გვ. 547).

ამონარიდები აჩვენებს, რომ ქართულენოვან ლიტერატურაში არსებითად ამ ტერმინის განმარტება არ არსებობს. არ ჩანს მისი, ზოგადი მნიშვნელობა, კერძოდ, ის, რომ ესაა ჩანაფიქრი. ამასთან, არა მარტო ტერმინი, არამედ მისით აღნიშნული ადამიანური აქტივობაც, დაკავშირებულია ექსკლუზიურად ახალ დროსთან, მრეწველობასთან. მხოლოდ ამ ინფორმაციის მქონე მკითხველს ალბათ უცნაურად მოეჩვენება, რომ ჩემს გამოკვლევაში ქართლის

პროექტის მეორე ნაწილის ცენტრში მოქცეული იყო მცხეთის ჯვარპატიოსანი, იგი გულისხმობდა ახალი ანუ ქრისტიანული იერუსალიმის საკრალური ტოპოგრაფიის მცხეთაში გადმოტანის გზით სივრცულ-ლანდშაფტური ხატის შექმნას. ეს ხატი ანუ წმინდა პროტოტიპის მიხედვით ორგანიზებული გარემო საჭირო იყო სარიტუალო პერფომანტულობისათვის. არსებითად, ეს იყო “ახალი იერუსალიმის” არა მარტო სივრცული, არამედ სივრცულ-პერფომანტული ხატი.²²⁵ პროექტის ამ ნაწილის რეალიზაცია ხდებოდა საუკუნეების განმავლობაში, მაგრამ მისი მოხაზვა, ძირითადი შტრიხების გამოკვეთა უდავოდ უკავშირდება რელიგიური მოქცევის ეპოქას და პირველი ქრისტიანი მეფის ძის რევის სახელს.

განსახილველი პროექტის ორივე ნაწილი თითქმის თანადროულად ჩანს წარმოშობილი, თუმც თავიდან აქტუალიზებული იყო პირველი, რომელიც მალევე ჩანაცვლდა პროექტის მეორე ნაწილით. ამგვარად, პროექტის პირველი ნაწილი “დაიხურა” მაგრამ არა იმ აზრით, რომ გაქრა, არამედ იმ გაგებით, რომ შენახულ (“დამარხულ”) იქნა გარკვეულ

პირველი ქრისტიანი მეფე საკრალური სივრცის დიზაინერად იწოდება. თუ დიზაინს მხოლოდ სამრეწველო მოვლენად და ახალი დროის ფაქტად მივიჩნევთ, როგორც ეს დამახასიათებელი იყო საბჭოური სიტყვახმარებისათვის, ეს მართლაც რომ გასაკვირია. მაგრამ თუ დიზაინს გავიგებთ მისი ძირითადი მნიშვნელობით, როგორც ჩანაფიქრს, რაიმეს შექმნამდე გეგმის შემუშავების ფაქტის აღმნიშვნელ სიტყვას, ამ აზრით სრულიად ლოგიკურია, მირიანისა და დიზაინის ურთიერთდაკავშირება, რადგან ცხადია, რომ სოციალურად მნიშვნელოვანი პროექტების დიზაინერი, სწორედ მეფე უნდა ყოფილიყო.

²²⁵ “ხატი”, როგორც ცნობილია, ნიშნავს პროტოტიპის მსგავსს. ხატი შეიძლება იყოს ფერწერული. ეს არის ხატის ფიზიკური არსებობის ჩვენთვის ყველაზე უფრო ნაცნობი ფორმა. როგორც ზემოთ ითქვა, ხატი შეიძლება იყოს სივრცულ-ლანდშაფტური, თუ მსგავსება ანუ ხატება მიიღწევა სივრცული ფორმებით: სხვადასხვა საგნების, არქიტექტურის, ლანდშაფტის მეშვეობით. რიტუალური ქმედება, რომლის მიზანი, როგორც წესი, პროტოტიპული წმინდა ქმედების გამეორებაა, არსებითად არის პერფომანტული ხატი ანუ ხატი, რომელიც მიღებულია გარკვეული წარმოდგენის (ესაა პერფომანსის ერთ-ერთი მნიშვნელობა) საფუძველზე.

დრომდე ისევე, როგორც უფლის კვართი, რომელიც პროექტის ამ ნაწილის ბირთვი იდეაა.

თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ შუა საუკუნეებში მცხეთა გაიაზრებოდა ახალ იერუსალიმად, გამოთქმულ იქნა საკმაოდ ადრე. კ. კეკელიძემ, ჯერ კიდევ გასული საუკუნის დასაწყისში მიუთითა მცხეთაში იერუსალიმის ტოპონიმიკის გადმოტანის მაჩვენებელ ფაქტებზე.²²⁶ მკვლევარი მათ განიხილავდა როგორც ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მამტიციკებელ საბუთს ქართული ეკლესიის იერუსალიმური წარმოშობის შესახებ თვალსაზრისის არგუმენტთა შორის. ამგვარად, კ. კეკელიძეს ქართულ მიწაზე ახალი იერუსალიმის ხატის შექმნა წარმოუდგებოდა რაღაც განსაკუთრებულ, უნიკალურ ქართულ ფენომენად, რაც, არ არის სწორი. მცხეთის, როგორც იერუსალიმის ხატის, გააზრება სხვა არაფერია თუ არა მთელს საქრისტიანოში გაგრძელებული პრაქტიკის ერთი-ერთი გამოვლინება, სხვადასხვა ადგილზე შექმნათ წმინდა ქალაქის სივრცულ-ლანდშაფტური ხატი.

კ. კეკელიძის დაკვირვება ბევრი მკვლევრის მიერ იქნა გაზიარებული. სპეციალურ ლიტერატურაში ხშირად ვხდებით მის დამოწმების, პერიფრაზირების, ციტირების შემთხვევებს. მაგრამ ტოპონიმების ჩამონათვალი აღარ შევსებულა. სამაგიეროდ გაჩნდა ახალი უზუსტობანი თავად ფაქტის გააზრებაში. მკვლევართა ერთმა ნაწილმა მცხეთაში იერუსალიმის ტოპონიმების გადმოტანის ფაქტი საქართველოს იუდეველი მოსახლეობის აქტივობას დაუკავშირა.²²⁷ მაგრამ,

²²⁶ К. Кекелидзе. К вопросу об иерусалимском происхождении грузинской церкви. Этюды из истории древнегрузинской литературы. Тб., 1957, с. 362.

²²⁷ “Such an exclusive peculiarity of this cemetery can be accounted for by the fact that the city of Mtsketa was revered as “another Jerusalem” not only by Christians, but also by the Jewish population of Georgia, because represented here were analogies of all the holy places of Palestine and its neighboring areas – Zion, Golgotha, Tabor, Bethania, Bethlehem, Gethsemane, Antioch an so on”. იხ.: T. Mgaloblishvili, Y. Gagoshidze. The Jewish Diaspora and Early Christianity in Georgia. Ancient Christianity in the Caucasus. Iberica Caucasia. Vol. 1 (Ed. T. Mgaloblishvili), Curzon: Caucasus World, 1998, p. 53. შდრ. ზ. კიკნაძე: “დაეძენთ ჩვენი მხრივ, რომ მცხეთა უფრო ადრე ქართველ ებრაელთა (“ჰურიათა ქართველთა”) მეორე იერუსალიმი გახდა, სადაც პირველად დამკვიდრდნენ ისინი და საიდანაც გაიფანტნენ შემდეგ საქართველოს ფარგლებში. მცხეთა შეიქმნა მათი მიკროდიასპორის.. საწყისი ადგილი. უნდა ვივარაუდოთ, რომ, რაკი პირველი ქრისტიანები მცხეთაში

კ. კეკელიძის მიერ შენიშნული ტოპონიმები, არის არა საზოგადოდ იერუსალიმური, არამედ ესაა ქრისტიანული ანუ ახალი იერუსალიმის ტოპონიმოკა. შესაბამისად, არაა მართებული ამ ტოპონიმის გაჩენა დავუკავშიროთ ქართლის არაქრისტიანი მოსახლეობის ინტერესებსა და მის სოციალურ აქტივობას. ეს ქმედება ქრისტიანული იდეოლოგიით ნასაზრდოები რელიგიური მოქცევის კონტექსტში უნდა განვიხილოთ.

მოგვიანებით იმის საჩვენებლად, რომ მცხეთა გაიაზრებოდა როგორც “ახალი იერუსალიმი”, ტოპოგრაფიული მონაცემების გარდა, დაიწყეს მითითება “წმ. ნინოს ცხოვრებაზე”. ყურადღებას ამახვილებდნენ ცხოველმყოფელი სვეტის სახეზე. სვეტი აღძრავდა ასოციაციებს მისტიკური ახალი იერუსალიმის უმნიშვნელოვანეს მარკერთან – მის შუაგულში აღმართულ სიცოცხლის ხესთან. გამოთქმულ იყო არაერთი, თხზულების სიმბოლიკის გასახსნელად ძალიან მნიშვნელოვანი, დაკვირვება, მაგრამ აღნიშნულ შრომებს ჩვენთვის საინტერესო საკითხის კვლევაში აქვთ საერთო ნაკლი: ყურადღება არაა გამახვილებული ახალი იერუსალიმის კონცეპტის სხვადასხვა შინაარსზე, რის გამოც ძნელი ხდება ავტორთა თვალსაზრისის გაგება მცხეთაში შექმნილი იერუსალიმის რეპლიკის ²²⁸ პროტოტიპთან დაკავშირებით:

ებრავლთა წრიდან იყვნენ გამოსულნი, ისინიც შეიტანდნენ თავიანთ წვლილს ქართლის სატახტო ქალაქში პალესტინური სახელწოდებების დანერგვასა და საყოველთაოდ დამკვიდრებაში”. იხ.: ზ. კიკნაძე. საკრალური ტოპონიმია. ონომასტიკა I (აკად. შ. ძიძიგურის საერთო რედაქციით), თბ.: თსუ, 1987, გვ. 96-97.

²²⁸ “რეპლიკა” იტალიური სიტყვაა. ზემოთ უკვე დამოწმებულ ქართული განმარტებითი ლექსიკონის ერთტომეულში მითითებულია მისი ერთადერთი მნიშვნელობა: ”ორატორისათვის ადგილიდან მიცემული მოკლე შენიშვნა, შეკასუხება, წამოძახილი”. მაგრამ თანამედროვე სპეციალურ ინგლისურენოვან (და რუსულენოვან) ლიტერატურაში სიტყვა რეპლიკა გამოიყენება მისი ძირითადი მნიშვნელობით: “რაიმეს ზუსტი ასლი ან რაიმეს მოდელი” (ან exact copy or model of something). ესაა არსებითი სახელი. მისგან წარმოებული ზმნა replicate კი ნიშნავს “ზუსტი ასლის გაკეთებას” (to make an exact copy) (Oxford dictionary of current English. Third Edition (Ed. C. Soanes). Oxford: Oxford University Press, 2001). ასე რომ, ფრაზა “მცხეთაში არსებული რეპლიკის პროტოტიპი” ნიშნავს მცხეთაში შექმნილი იერუსალიმის ასლის პროტოტიპს ანუ საკითხავია იყო ეს უშუალოდ ზეციური იერუსალიმის თუ ისტორიული ქალაქის ასლი.

კონკრეტულად რის ხატად გაიაზრებოდა მცხეთა – ზეციური ახალი იერუსალიმისა, თუ მიწიერი ქალაქისა. მკვლევართა (გნარსიძე, რ.სირაძე, ლ.პატარიძე) უმთავრეს საზრუნავს წარმოადგენდა განემტკიცებინათ აზრი იმის შესახებ, რომ ქრისტიანული მცხეთა – ეს იყო იერუსალიმის ხატი, ხოლო კონკრეტული ჰიეროტოპიული პროექტის რეკონსტრუქციის ამოცანა, როგორც წესი, არ ისმოდა. არადა, შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოების მენტალური ისტორიისათვის, სწორედ ამგვარი რეკონსტრუქცია არის მნიშვნელოვანი.

ჰიეროტოპიული პროექტის “მცხეთა – ახალი იერუსალიმი” რეკონსტრუქციის ამბიციას ჰქონდა ჩემს კვლევას აღნიშნული მიმართულებით, რის საფუძველზეცაა აღდგენილი ზემოთ მოცემული სურათი. წინამდებარე ნაშრომის ამ მონაკვეთში აღდგება ჰიეროტოპიული პროექტის ის ნაწილი, რომელიც უკავშირდება უშუალოდ მირიან მეფეს.

ვიდრე სამეფო ბაღის, როგორც ზეციური იერუსალიმის ხატის წარმოსახენი მასალის წარმოდგენაზე გადავიდოდე, საჭიროდ მიმაჩნია მოკლედ განვმარტო ჰიეროტოპიული მიდგომის არსი და თავად “ახალი იერუსალიმის” კონცეპტი.

“ჰიეროტოპია” – ამ ტერმინით აღინიშნება საკრალური სივრცის შესაქმნელად მიმართული აქტივობის ფაქტები და მეცნიერების სფერო, რომელიც ამგვარ შემოქმედებას სწავლობს.²²⁹ მიუხედავად იმისა, რომ საკრალური სივრცეები კარგა ხანია მეცნიერთა საგანგებო ინტერესის საგანია და არაერთი მნიშვნელოვანი დაკვირვება თუ დასკვნა უკვე დაგროვილია ამ პრობლემის შესახებ, ჰიეროტოპია იძლევა თვისებრივად ახალ იმპულსს ამ მიმართულებით კვლევების წარმართვისათვის. აღნიშნული მიდგომის ფარგლებში სივრცის საკრალიზაციის პროცესში აზრობრივად მკაფიოდ იმიჯნება ერთმანეთისაგან ღვთაებრივი ჩანაფიქრი – ადგილის მონიშვნა ღვთაებრივი ინტერვენციის შედეგად ანუ ჰიეროფანიის აქტი და თავად ადამიანური მოქმედება – ჰიეროფანიის ადგილის მოწყობა გარკვეული კონცეფციის საფუძველზე ანუ ჰიეროტოპია, რითაც საკრალური სივრცის შექმნის პროცესი დაკვირვებადი და მეცნიერული ანალიზისათვის მოხერხებული ხდება.

²²⁹ А.М. Лидов. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования. Иеротопия. Исследование сакральных пространств. Материалы Международного симпозиума (Редактор-составитель А.М. Лидов). М.: Радунница, 2004, с. 15.

მნიშვნელოვანია აგრეთვე ყურადღების გამახვილება “სივრცული ხატის” და “სივრცულ-ღანდ შაფტური ხატის” ცნებებზე.²³⁰ სპეციალურ ლიტერატურაში ასეთი რეპროდუქციის რამდენიმე ტიპია დადასტურებული: ხან ხდებოდა წმინდა გარემოსათვის დამახასიათებელი არქიტექტურული ფორმების გადმოღება, ხან მეორედოდა ტოპონიმიკა, ხანაც სივრცის დიზაინი, ხან კი – რაოდენობრივი მახასიათებლები (მაგალითად, ზომები) ან თვლადი ელემენტების (მაგალითად, სვეტების) რიცხვი. რეპროდუქციისათვის დამახასიათებელი იყო პირობითობის სხვადასხვა ხარისხი: ორიგინალთან მაქსიმალური მსგავსება ან პროტოტიპის უკიდურესად თავისუფალი გადმოცემა.²³¹

“სივრცულ ხატებს აქვთ როგორც ხილული, ასევე უხილავი შემადგენელი ნაწილები, რომლებიც არსებობენ იმათ ცნობიერებაში, ვინც ეს ხატები შექმნა და ვინაც ეს ხატები უნდა აღიქვას”.²³² სწორედ ეს “უხილავი ნაწილები” წარმოადგენენ ინტერესის საგანს მენტალობათა ისტორიისათვის, ისევე როგორც თავად ჰიეროტოპიული პროექტები, რომლებიც მთლიანად განეკუთვნება მენტალური ისტორიის სფეროს.

ახლა რაც შეეხება “ახალი იერუსალიმის” კონცეპტს. მისი შინაარსის გასაგებად, ბუნებრივია, უპირველეს ყოვლისა,

²³⁰ А.М. Лидов. Пространственные иконы. Чудотворное действо с Одигитрией Константинопольской. Иеротопия. Исследование сакральных пространств. Материалы международного симпозиума (Редактор-составитель А.М. Лидов). М.: Радуница, 2004, с. 115.

²³¹ М. Bacci. Relics and Holy Icons as historical mementoes: The idea of the Apostolicity in Constantinople and Rome. 11th – 13th centuries. Реликвии в искусстве и культуре восоточнохристианского мира. Тезисы докладов и материалы международного симпозиума (Редактор-составитель А. М. Лидов). М.: Радуница, 2000, с. 32.; А.Л. Баталов. Моделирование сакрального пространства в позднесредневековой Руси: Аспекты архитектурной программы. Иеротопия. Исследование сакральных пространств, реликвии в искусстве и культуре восоточнохристианского мира. Тезисы докладов и материалы международного симпозиума (Редактор-составитель А.М. Лидов). М.: Радуница, 2000, с. 156; Л.А. Беляев. Гроб Господен и реликвии св. Земли. Христианские реликвии в Московском Кремле (Редактор-составитель А.М. Лидов). М.: Радуница, 2000, с. 95.

²³² А.М. Лидов. Москва не столько Третий Рим, сколько Второй Иерусалим. Интервью для интернетной публикации «Время Новостей», 29 июня – № 112, 2006.

მოვიშველით *წმინდა წერილი*, სადაც ეს ტერმინი მიემართება ქალაქს (*გამოცხადება* 21:1-4). მაგრამ კონტექსტიდან აშკარაა, რომ სიტყვა შეეხება არა რეალურად არსებულ დასახლებულ პუნქტს, არამედ ადამიანური ყოფიერების ახალ, ჯერარგანცდილ დონეს: უფლის რჩეულთა უშუალოდ ღმერთის გვერდით მარადის ყოფნას. ქრისტიანული გაგებით სწორედ ამგვარი მდგომარეობის მიღწევა შეადგენს ადამიანის არსებობის საზრისს. ასე რომ, აპოკალიფსური “ახალი იერუსალიმი” არსებითად ქრისტიანობის ბირთვი-იდეაა.

მაგრამ ქრისტიანული ტრადიციისათვის დამახასიათებელია “ახალი იერუსალიმის” ცნების არააპოკალიფსური ინტერპრეტაცია. ამ შემთხვევაში იგი გამოიყენება “მეორე იერუსალიმის” აზრით და მიემართება მიწაზე რეალურად არსებულ გეოგრაფიულ პუნქტს. ამ შინაარსით ტერმინი პირველად გამოყენებულ იქნა უკვე IV საუკუნეში. ასე უწოდა კონსტანტინე დიდმა ტაძრებს, რომლებიც ააგო ქრისტეს ენების ადგილას. ტაძართა კომპლექსი განლაგებული იყო ძველი იერუსალიმის მოპირდაპირე მხარეს, რომელიც მაშინ ატარებდა Aelia Capitolina სახელწოდებას და შეიცავდა ორ ტაძარს – ადღომის ეკლესიას (“ანასტასის”) ანუ ტაძარს ქრისტეს დაცარიელებულ საფლავეზე და პატიოსანი ჯვრის პოვნის ადგილას აღმართულ ბაზილიკას.²³³ ქრისტიანობისათვის, ისევე როგორც ყველა რელიგიისათვის, ძალიან მნიშვნელოვანია წმინდა ადგილების დაფუძნება, სივრცის ორგანიზება გარკვეული იდეოლოგიური მოთხოვნების შესატყვისად. რიგ შემთხვევაში ასეთად იქცევა ის წერტილი, სადაც უშუალოდ დადასტურდა პროფანულ სამყაროში ღვთაებრივი ინტერვენციის აქტი, რიგ შემთხვევაში კი ამისათვის საკმარისია უკვე არსებული წმინდა ადგილის ახალ ადგილზე რეპროდუქცია, მისი ასლის, უფრო ზუსტად, ხატის შექმნა-სრულიად ბუნებრივია, რომ ყველაზე ხშირად ხდებოდა სწორედ იერუსალიმის ხატის შექმნა. ახალ ადგილას ისტორიული იერუსალიმის ხატი ანუ “ახალი იერუსალიმი” ქმნიდა ორიგინალის შესატყვის (თუ არა ტოლფას) სიწმინდეს.

²³³ С.Л. Яворская. Значение креста в иеротопическом замысле Нового Иерусалима. От Константина Великого до царя Алексея Михайловича. Новые Иерусалимы. Перенесение сакральных пространств в христианской культуре. Материалы международного симпозиума (Редактор-составитель А.М. Лидов). М., 2006, с. 153.

სამეფო ბაღი – ზეციური იერუსალიმის ხატი

გასაღები ფრაზა

დაბა ბუღში წმ. ნინომ ყურადღება გაამახვილა იმ კომენტარზე, რომელიც მისმა მოწაფე სიდონიამ გააკეთა მის ერთ ჩვენებასთან დაკავშირებით:

“ჩვენებად შენი არს ესე, რამეთუ ადგილი ესე სამოთხისად შენ მიერ იქმნეს სამოთხე სადიდებელად ღმრთისა, რომლისად არს დიდებაჲ აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამენ”.²³⁴

ამგვარად ესაა პირდაპირი მითითება იმის თაობაზე, რომ სამეფო ბაღი – სამოთხე მომავალში ზეციური სამოთხის ადგილი გახდება.

ისევე როგორც მრავალ ენაში, ქართულშიც, როგორც უკვე ითქვა, სამოთხე ნიშნავს ბაღსაც და მისტიკურ ზეციურ სამყოფელსაც. ამგვარად, ტექსტში საუბარია, რომ სამოთხე ანუ ჩვეულებრივი ბაღი წმ. ნინოს მოღვაწეობის შედეგად გადაიქცევა სამოთხედ ანუ ზეციურ სავანედ. სიტყვათა თამაში ფრაზას აძლევს დიდ გამომსახველობას. შთაბეჭდილება კიდევ უფრო ღრმავდება იმით, რომ სიდონია წმ. ნინოს უბრალო მოწაფე კი არაა, არამედ სრულიად განსაკუთრებული პიროვნებაა, წარმომადგენელია ქართველი ებრაელების იმ ოჯახისა, რომლის წევრი ქალებიც დაჯილდოებულნი იყვნენ წინასწარმეტყველების უნარით. ასე რომ, სიდონიას მიერ წარმოთქმული ზემოთ ციტირებულ სიტყვებს მკითხველი, რომელმაც ეს იცის, ცხადია, აღიქვამს წინასწარმეტყველებად. ამგვარად, ციტირებული წინადადება ფაქტობრივად არის პროექტის გასაღები ფრაზა.

ლიმინარული სივრცის ხატი

როგორც ცნობილია, საკრალური სივრცის შემოსაზღვრისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია გამყოფი ხაზის ფიქსაცია მასსა და პროფანულ სივრცეს შორის. აქ ძირითად ატრიბუტს კარი წარმოადგენს. კარს სხვადასხვა კულტურაში აქვს დიდი სიმბოლური დატვირთვა.²³⁵ მისი დიზაინის მეშვეობით გადმოიცემოდა მიღმა მყოფი სივრცის არსი. “ლიმინალობა” (“სასაზღვროობა”) – ეს არის შესასვლელი სივრცეების მთავარი მახასიათებელი. ისინი

²³⁴ ძეგლები I, გვ. 124.

²³⁵ ნ. აბაკელია. ზღურბლისა და კარის სიმბოლიკისათვის ქართულ ტრადიციაში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXV (კრებული მიძღვნილი პროფ. ვ. ბარდაველიძის დაბადებიდან 100 წლისთავისადმი). თბ., 2003.

მდებარეობენ ორი ზონის – საკრალურისა და პროფანულის – საზღვარზე. სხვა სიტყვებით, ისინი თავად წარმოადგენენ საზღვარს. სწორედ ამიტომ, სახვითი საშუალებებით ლიმიწარულობის მონიშვნა იქცევა იკონოგრაფიული პროგრამების ერთ-ერთ უმთავრეს ამოცანად, რომლებიც ახორციელებენ ლიმიწარულობის იდეას. ამ გამოსახულებათა ნაწილი უშუალოდ მიუთითებს სივრცის თემაზე”.²³⁶

აღნიშნულიდან გამომდინარე მოსალოდნელია, რომ სამეფო ბაღს მცხეთაში ჰქონოდა შესაბამისად გაფორმებული შესასვლელი, რადგანაც ის გაიაზრებოდა ზეციურ იერუსალიმად ანუ სრულიად არაორდინარულ ზესაკრალიზებულ სივრცედ. სამწუხაროდ, ჩვენ არ ვიცით, როგორ გამოიყურებოდა ეს ზღვრული გარემო მატერიალურად, მაგრამ გვაქვს პირველხარისხოვანი ცნობები წარმოსახვითი პორტალის დიზაინის აღსადგენად. ეპიზოდი, რომელშიც გადმოცემულია წმ. ნინოს მისვლა მეფის ბაღში ასე იწყება:

“და მი-რად-ვედ **კარსა ზედა სამოთხისასა** იყო სახელაკი მცირე სამოთხის მცველისაჲ, და შე-რად-ვედ შინა, ჯდა ესე დედაკაცი ანასტოს. და ვითარცა მიხილა, აღდგა და შემიტკბო მე ვითარცა მეცნიერმან და მეგობარმან. დამბანა ფერჳნი ჩემნი და მცხო ზეთი და დამიგო ტრაპეზი და ღუნოჲ და მაიძულა მე ჭამად და სუმაჲ”.²³⁷

საოცარი კადრია დაფიქსირებული. მოხრობელი აშკარად ესწრაფვის შექმნას შთაბეჭდილება, რომ ანასტოსი განდობილი პიროვნებაა, რომ იგი თითქოს საუკუნეები ელოდა, რათა აღესრულებინა მთავარი თავისი დანიშნულება: შეეცნო უცხოში მხსნელი და შესაბამისად მიეღო იგი. სამოთხის მცველის მეუღლის განსაკუთრებულობაზე მიგვანიშნებს მოხრობელი იმ ჯიღდოთიც, რომელსაც იღებს სამოთხის მცველის ოჯახი ღმერთისაგან: ანასტოსი იყო უშიგლო. წმ. ნინომ ძილში იხილა ნათლით მოსილი კაცი, რომლის მითითების თანახმად, ბაღის გარკვეული ადგილიდან აღებული მიწა შეაჭამა ანასტოსსა და მის ქმარს, რის შემდეგაც მათ ეყოლათ მრავალი შვილი. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ამ ქალის სახელიც – “ანასტოს”, რაც ბერძნულად “აღმდგარს”

²³⁶ Г. Геров. Иконография лиминального. Символика вертикали в сакральном пространстве церковного входа. Иеротопия. Исследование сакральных пространств. Материалы международного симпозиума (Редактор-составитель А.М. Лидов). М.: Радунница, 2004, с. 110.

²³⁷ ძეგლები I, გვ. 122.

ნიშნავს. ეს მნიშვნელობა შეესატყვისება ბადის ზეციურ სამოთხედ ანუ ახალ იერუსალიმად გააზრებას. წმ. იოანე ღვთისმეტყველის გამოცხადების თანახმად, ხომ “ახალი იერუსალიმი” არის აღმდგართა სამყოფელი ანუ აღდგომის მისტერიით მარკირებული რეალობა. აშკარაა, რომ არსებითად ჩვენ საქმე გვაქვს ბადის პორტალის მენტალური ხატის სიტყვიერ ხორცშესხმასთან: განდობილი ქალის სახე “წარწერით” – “აღმდგარი”. თავის მხრივ, აღნიშნული სახე წარმოადგენს დეტალს წარმოსახვითი ხატისა “წმ. ნინო სამოთხის კართან”.

ყოველ ჯერზე მორწმუნის ბაღთან მიახლოებისას უნდა მომხდარიყო აღნიშნული მენტალური ხატის ანუ სივრცულ-ღანდშაფტური კომპლექსის “მცხეთა – ახალი იერუსალიმი” “უხილავი შემადგენელი ნაწილის” წარმოსახვითი რეპროდუქცია. ამ ხატს პროფანული სამყაროდან საკრალური სამყაროსაკენ მიმავალი ინდივიდი უნდა გადაეყვანა სრულიად სპეციფიკურ გარდამავალ მდგომარეობაში, რომელსაც თანამედროვე ანთროპოლოგიური მეცნიერება ახასიათებს, როგორც ლიბინარულ ფაზას.²³⁸ ამგვარი დიზაინი, რომლის საშუალებებითაც ხდებოდა ორ, სხვადასხვა ღირებულების მქონე, სივრცეს შორის სახის დაფიქსირება და რომელიც თავიდანვე საცნაურს ხდიდა კარსმიღმიერი რეალობის რაობას, აგრძნობინებდა მორწმუნეს, რომ ზღვრის გადალახვა ეს არაა უბრალოდ ერთი წინ გადადგმული ნაბიჯი, არამედ შესვლაა ზეციური იერუსალიმის საკრალურ სივრცეში.

მორწმუნე მყოფი სამოთხის კარზე – ეს არის სტერეოტიპული კადრი მთელ ქრისტიანულ ხატწერაში. მისი მიზანი სწორედ ლიბინალობის სახის შექმნაა. უძველეს ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში ამ სახემ, როგორც ვნახეთ, ძალიან ორიგინალური გადაწყვეტა ჰპოვა.

საკრალიზებული სივრცის ხატი

წმ. იოანე ღვთისმეტყველის *გამოცხადებაში* განსაზღვრულია ახალი იერუსალიმის (ზეციური იერუსალიმის აზრით) უმთავრესი ნიშნები. მათი რიცხვი ათეულზე მეტია. მაგრამ შეიძლება მაინც გამოიყოს რამდენიმე უმთავრესი, რომელიც ყოფიერების დღევანდელი დონისაგან განასხვავებს

²³⁸ ი. რატიანი. ლიბინალობა – ანთროპოლოგიისა და თანამედროვე ლიტერატურის თეორიის პრობლემა. I საერთაშორისო სიმპოზიუმი “ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები”, თბ., 2007, გვ. 152.

მდგომარეობას განკითხვის დღის შემდგომ. უპირველეს ყოვლისა, ესაა ადგილი, სადაც ფიქსირდება ღმერთის პერმანენტული ყოფნა. მეორეც, ამ ქალაქის მკვიდრნი არიან მართალნი, ე.ი. ისინი ვინც საბოლოოდ აღდგნენ მკვდრეთით. ანუ ზეციური იერუსალიმი არის მკვდრეთით აღდგომის ნიშნით აღბეჭდილი რეალობა. კაცობრიობის მიმდინარე განვითარება არის ეკლესიის მოღვაწეობის პერიოდი. ამ დროს მთავარია ჯვარცმის მისტერია, ჯვარცმულის მიერ გაღებული მსხვერპლის ხსოვნა. ამ პერიოდში ძე ღმერთის სიმბოლო არის ჯვარი. მაგრამ ზეციურ იერუსალიმში ძე ღმერთი აღარ გვევლინება ჯვარცმულის სახით. იგი დიდებით ზის მამის გვერდით ანუ ჯვარცმულის სახება გადაფარულია ტრიუმფატორის სახით.

როგორც ვთქვი, ბევრი სხვა ნიშნითაც შეიძლება აპოკალიფსური “ახალი იერუსალიმის” დახასიათება, მაგრამ მე ამჯერად მათ ჩამოთვლას აღარ გავაგრძელებ, რადგან ისიც რაც დასახელება, ვფიქრობ, საკმარისია ისტორიის დასასრულს ²³⁹ ადამიანური ყოფიერების ახალ დონეზე თვისებრივი გარდასახვის მასშტაბის მოსაზრებლად. მაგრამ როგორ ხდებოდა მცხეთელი მეფის ბაღში ამგვარი მარკებების ხატის შექმნა?

მეფის სამოთხეში აგებულ პირველ ქრისტიანულ ეკლესიას ერქვა “წმიდაა წმიდათაა”. როგორც მართებულად არის მითითებული სპეციალურ ლიტერატურაში, ეს არის ადგილი, სადაც იგულისხმება ღმერთის ყოფნა. მირიანი ამ ეკლესიას უწოდებდა კიდევ ღმერთის სახლს. როცა ნადირობისას მზე დაუბნელდა და მერე სასწაულებრივად გაუნათდა ღოცვის შედეგად, მან აღთქმა დადო, რომ აღმართავდა ჯვარს და ღმერთს აუშენებდა სახლს. პირველი ეკლესია მცხეთაში ანუ სამეფო ბაღში აშენებული ქუემოდ ეკლესიად არ იყო ჩვეულებრივი ეკლესია. იგი არ ყოფილა განკუთვნილი

²³⁹ წმინდა წერილის მიხედვით, ისტორიული პროცესი, რომელიც არის დროით მარკირებული რეალობა, მკაცრად არის შემოსაზღვრული დასაწყისით და დასასრულით. ეს არის დროებითი მონაკვეთი უდროო დროში (“უჟამო ჟამში”). ადამისა და ევას სამოთხიდან გამოდევნა შეიძლება კაცობრიული ისტორიის დასაწყისად ანუ ისტორიული დროის “ჩართვის” მომენტად მივიჩნიოთ, საშინელი სამსჯავრო კი არის ისტორიის ფინალი. ამის შემდგომ დრო კვლავ აღარ იარსებებს ანუ უდროო დრო – მარადისობა დაისადგურებს.

საზოგადებრივი გამოყენებისათვის. მირიანი პირდაპირ მიუთითებს, რომ მან ერის სიმრავლისათვის (ე.ი. ლიტურგიის პრაქტიკული საჭიროებათვის) ააგო სხვა ეკლესია. ასეთი იყო ზემო ეკლესია მაყვლოვანში. რაც შეეხება ქვემო ეკლესიას, მასში მხოლოდ კვირაობით შედიონენ მღვდლები და, საფიქრებელია, თავად მირიანიც, მაგრამ არასოდეს ხალხი. იგი აშკარად მოიაზრებოდა ღმერთთან შეხვედრის ადგილად და ამიტომაც მასში შესვლის ნება მხოლოდ ძალიან ვიწრო წრეს ჰქონდა.

მირიანი მიუთითებს, რომ მან ზემო ეკლესია ააგო ხალხისათვის და თავის თავისათვის. აქ იგულისხმება საფლავის შემზადება ზემო ეკლესიაში. მირიანი საჭიროდ თვლის აღნიშნოს, თუ რატომ არ იკრძალება ქვემო ეკლესიაში, სადაც ყველა ნიშნით მას, ქართლში ქრისტიანობის დამფუძნებელ მეფეს, ეკუთვნოდა დაკრძალვა. ამის მიზეზად მირიანი თავის ცოდვილობას მიუთითებს. როგორც ცოდვილს მას სურდა, რომ უფლის თვალს მორიდებოდა.²⁴⁰ უფლის თვალი ქვემო ეკლესიაში აშკარად აქ მის ყოფნას მიანიშნებდა. განსაკუთრებით შიშის მომგვრელი უნდა ყოფიყო მიწა, რომელიც ინახავდა კვართს და, სავარაუდოდ, ზეციდან მზერა სწორედ მისკენ უნდა ყოფილიყო მიმართული. მირიანს იქ წმ. ნინოს დაკრძალვა ჰქონია განზრახული. როგორც ცნობილია, განმანათლებელი მთის ექსპედიციის დროს მოულოდნელად გარდაიცვალა კახეთის ერთ პატარა დაბაში. მაგრამ ორასმა კაცმაც კი ვერ დაძრა მისი მცირე ცხედარი აქედან. ეს ფაქტი ისეა “წმ. ნინოს ცხოვრებაში” მოწოდებული, რომ უნდა ვიფიქროთ, ამ სასწაულით უფალს სურდა განედიდებინა მანამდე არაფრით ცნობილი დაბა ბუდი. მაგრამ ამ შემთხვევაში, ჩანს, იმაზეც მიგვენიშნება, რომ არცერთი მოკვდავისათვის (თავად განმანათლებლისათვისაც კი) არ იყო “კომფორტული” უფლის მხედველობის არეში მუდმივად ყოფნა. ზემო ეკლესია ანუ ადგილი, სადაც მირიანი თავის

²⁴⁰ ნიშანდობლივად მეჩვენება, რომ მკვლევარი, რომელიც სპეციალურად სწავლობს ნეკროპოლებს საქართველოში, საკმაოდ უჩვეულოდ მიიჩნევს მირიანის სვეტიცხოველში ანუ “ქვემო ეკლესიაში” არდაკრძალვის ფაქტს და მიუთითებს, რომ ეს საკითხი საგანგებო შესწავლას მოითხოვს იხ.: ნ. მანხანელი. საქართველოს კათედრალების განსასვენებლები. I: სვეტიცხოვლის საკათედრო ტაძრის განსასვენებლები. კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხები, XVI. თბ.: თსუ, 2003, გვ. 43.

მეუღლითურთ დაიკრძალა, შორს არ მდებარეობდა ქვემო ეკლესიისაგან, მაგრამ ეს იყო ადგილი ზღუდის გარეთ. ზღუდის მიღმა სივრცეში კი, ჩანს, ითვლებოდა, რომ შესაძლებელი იყო უფლის უშუალო მზერას მორიდებოდნენ.

ამგვარად აშკარაა, რომ “უფლის თვალი” ანუ უფლის ყოფნა ზღუდის შიგნით მოქცეული სივრცის მარკერი იყო. ამ ნიშნით კი მცხეთელი მეფის ბაღი (სამოთხე) ზეციურ სამოთხეს ეთანადებოდა.

ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ პირველი ეკლესიის მშენებლობასთან დაკავშირებული სასწაულის თაობაზე, კერძოდ, სვეტიცხოველის შესახებ. დღეს სწორედ ასე ჰქვია ამ ტაძარს, რომელიც XI საუკუნეში აიგო მეფე მირიანის მიერ აგებული ეკლესიის ადგილას, რომლის აღდგენა მოხდა V საუკუნეში მეფე ვახტანგ გორგასლის დროს. ეკლესიის მშენებლობის ეპიზოდს დიდი ინტერესით განიხილავენ მეკლევარნი, განსაკუთრებით – სვეტის აღმართვას. ზოგიერთი მას აკავშირებს იმ ბიბლიურ ეპიზოდთან, რომელშიც ღმერთი ებრაელებს ევლინებათ ხან ცეცხლის, ხანაც ღრუბლის სვეტის სახით, ზოგს ეს სვეტი ასოციაციას აღუძრავს აპოკალიფსურ ხესთან, ზოგი მასში ქრისტიანულ ყაიდაზე მოდიფიცირებულ ხის წარმართული კულტის ანარეკლს ხედავს. იმასაც აქცევენ ყურადღებას, რომ ამადლების შემდგომ ეს სვეტი სასწაულთმოქმედი ანუ მაცოცხლებელი ხდება. მაგრამ ყველას მხედველობიდან გამორჩა, ჩემი აზრით, მთავარი: სვეტი ცხოველი ცეცხლის სვეტი კი არ არის, არამედ ხის სვეტია, ძელია, რომელიც ამადლების შემდგომ იწოდება არა მარტო ცხოველყოფელად, არამედ ცხოველადაც ანუ ცოცხლად. ე.ი. ეს ძელი, რომელიც ხუროების მიერ იყო დამუშავებული, ამადლების მერე გაცოცხლდა. დამუშავებული ხის განედლება უფლის ერთი მთავარი სასწულთაგანია. ასე განედლდა კვერთხი აარონის ხელში უფლის ნებით დიდი ჭეშმარიტების გასაცხადებლად (*რიცხეთა* 17:4-8).

ამგვარად, სვეტი ცხოველი ანუ ცოცხალი სვეტი (ეკლესიას ცოცხალი ხე აქვს სვეტად) არა მარტო და არა იმდენად აპოკალიფსურ ხის სახეს წარმოადგენს, არამედ აღდგომის მისტერიის სახეა.²⁴¹ ამ სახით მირიან მეფის

²⁴¹ რ. სირაძე მიუთითებს, რომ სვეტი არის აღდგომის შინაარსის შემცველი სიმბოლო. მაგალითად, როცა იგი საუბრობს სვეტის ამადლების ეპიზოდზე, შენიშნავს: “ეს სურათი ეხმიანება სხვადასხვა წარმოდგენას. ბუნებრივია, რომ აქ აღდგომისა და ამადლების

სამოთხის მარკირება ხდება მკვდრებით აღდგომის მისტერიით. ეს კი ზეციური იერუსალიმის მარკერია.

ასე რომ, მოლოდინი, რომელიც ჩნდება სამოთხის კართან მიახლებისას მასთან დაკავშირებული მენტალური სახის მიზეზით, სავსებით მართლდება სივრცის შიდა დიზაინით.

“წმ. ნინოს ცხოვრებაში” მითითებულია, რომ სპეციალურად შერჩეული ხისაგან (რომელიც სასწაულთმოქმედი იყო: მისი თესლი დაჭრილ ირმებს კურნავდა) გააკეთეს სამი ჯვარი. ერთხანს ეს ჯვრები დაასვენეს ქვემო ეკლესიაში.²⁴² მაგრამ უცნაური ისაა, რომ არცერთი მათგანი აქ არ დატოვეს, არამედ ქვეყნის სხვადასხვა ადგილას აღმართეს. ამ გარემოებას, ჩანს, ყურადღება მიაქცია XII საუკუნის მწერალმა ნ. გულაბერიძემ, რომელსაც ეკუთვნის თხზულება საუფლო კვართისა, სვეტიცხოვლის ტაძრისა და თავად სვეტი ცხოველისადმი მიძღვნილი. ეს ფაქტს იმდენად უჩვეულოდ და დაუჯერებლად მიუჩნევია ნ. გულაბერიძეს, რომ გაუგებრობად ჩაუთვლია და მიუთითებს, რომ ოთხი ჯვარი შექმნეს. შემდეგ აღნიშნავს, თუ სად აღმართეს სამი, როგორც ეს წყაროში აქვს, მაგრამ მეოთხის თაობაზე დუმს.²⁴³ ჩანს, იმედოვნებს, რომ მკითხველი იფიქრებს, რომ მეოთხე ჯვარი სწორედ ქვემო ეკლესიაში დატოვეს, მაგრამ თავად არაფერს ამბობს, რადგან ეს ცნობა წყაროში არ არის და ამ უადრესი მნიშვნელობის ფაქტს ხომ ვერ ჩაამატებს. ნ. გულაბერიძის კორექტივი ჯვრების რაოდენობის შესახებ მიუთითებს, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია, რომ სამოთხეში თავდაპირველად

მისტერიათა განსახიზვერება” (რ. სირაძე. “წმ. ნინოს ცხოვრება” და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა. თბ., 1997, გვ. 128). როგორც ვხედავთ, ჩემი და რ. სირაძის თვალსაზრისი ძალიან ახლოსაა ერთმანეთთან, თუმცა აშკარაა, რომ ისინი არ ემთხვევა. ჩვენ სხვადასხვა ასპექტს ვანიჭებთ ამ მონათხრობში ძირითად მნიშვნელობას: აღდგომის მისტერიასთან აღნიშნულ ეპიზოდის კავშირის შეგრძნებას რ. სირაძეს უქმნის სვეტის ამადლება ანგელოზის მიერ. ჩემი აზრით კი, აქ მთავარია დამუშავებული ანუ მკვლარი ხის გაცოცხლების სიმბოლიკა.

²⁴² ძეგლები I, გვ. 148.

²⁴³ ნ. გულაბერიძე. საკითხავი სვეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოსა და კათოლიკე ეკლესიისა. საქართველოს სამოთხე. სრული აღწერა დუაწლთა და ვნებათა საქართუელთა წმიდათა (შეკრებილი ქრონოლოგიურად და გამოცემული მ. საბინინის მიერ). პეტერბურგი, 1882, გვ. 99 (შემდგომში: საკითხავი სვეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოსა და კათოლიკე ეკლესიისა).

ჯვარი არ აღიმართა. ეს გარემოება საშუალებას გვაძლევს აქ ზეციური იერუსალიმის კიდევ ერთი მარკერის რეპროდუქცია დავინახოთ: ჯვრის არარსებობა, როგორც ითქვა, დამახასიათებელია ყოფიერების სწორედ იმ დონისათვის, რომელზედაც ადამიანს საშუალება აქვს უმზიროს კრავს, დიდებით მჯდომს მამის გვერდით და არ იცხოვროს მოგონებებით ჯვარცმულზე. სწორედ ბალის ზეციურ იერუსალიმად გააზრების ფაქტით შეიძლება აიხსნას ქვემო ეკლესიაში თავდაპირველად ჯვრის არარსებობის, ერთი შეხედვით, ისტორიული კონტექსტიდან ამოვარდნილი ფაქტი.

ის, რომ “წმ. ნინოს ცხოვრებაში” თავიდან საუბარი ჯვრის შესახებ არ არის, ამას სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე მიექცა ყურადღება, თუმცა ახსნა სათანადოდ გამოკვეთილი არ ყოფილა და გაუგებარი რჩებოდა, რა უნდა მიგვეჩინა აღნიშნულის მიზეზად.²⁴⁴ ზემოთქმულიდან გამომდინარე ცხადი ხდება, რომ განსახილველი ძეგლის დასაწყისში სვეტის შესახებ ეპიზოდების კონცენტრაცია უკავშირდება სწორედ იმ ჰიეროტოპიულ პროექტს, რომელიც მეფის ბაღს გაიაზრებდა ზეციურ იერუსალიმად. უკვე ამ დროიდან წარმონდობა ქართული ქრისტიანობის სახე – უფლის კვართზე აღმოცენებული ცხოველმყოფელი სვეტი.

ჰიეროტოპიულ პროექტის “მცხეთა, როგორც ახალი იერუსალიმი” ზემოთ განხილულ ნაწილს საინტერესო ბედი ჰქონდა: სულ ცოტა ხანში იგი “დახურულ” იქნა, მაგრამ არა იმ აზრით, რომ შეწყვიტა არსებობა, არამედ ის შენახულ იქნა გარკვეული დროით. ამას გვაფიქრებინებს მირიანის ძის რევის საქციელი. როგორც ითქვა, მამამისი, რომელსაც ყველა ნიშნით თავის სამეფო ბაღში აგებულ ეკლესიაში დაკრძალვა ეკუთვნოდა, არ დაიკრძალა აქ სრულიად გარკვეული მოსაზრების საფუძველზე: მას ეშინოდა აქ პერმანენტულად მყოფი უფლის მზერის. მაგრამ მისი ძე რევი დაიკრძალა ცოლითურთ. რევის ეს ნაბიჯი აშკარად პოლემიკა იყო იმ აზრთან, რომლის მიხედვითაც ეს იყო სიწმინდის ყველაზე დიდი კონცენტრაციის ადგილი. ეს კი ნიშნავს, რომ კვართის ზუსტი ადგილმდებარეობის საკითხი დიად რჩებოდა. მაგრამ რატომ გააკეთა ეს რევი?

²⁴⁴ გ. ბოლქვაძე. ქართლის მოქცევის ორი სიმბოლო – სვეტი და ჯვარი. ქრისტიანული არქეოლოგიის VI სამეცნიერო კონფერენცია, თბ., 2002, გვ. 1-8.

როგორც ტექსტიდან ჩანს, უკვე პირველი წუთებიდანვე სამეფო ბაღში მორწმუნეთა დიდი მოძალება გამოიწვია სვეტმა. იმდენად ძლიერი ყოფილა ტალღა, რომ ხის საბურველით დაუფარავს სვეტი მირიანს. მორწმუნეები ამ საბურველს ეხებოდნენ, რადგან მისგანაც მოდიოდა განკურნება.²⁴⁵ ნ. გულაბერიძე მიუთითებს, რომ მორწმუნენი მრავლად მოდიოდნენ, და მახვილით ნაწილებს აცლიდნენ სვეტი ცხოველის ხის საბურველს, მათთვის წასაღებად, ვისაც უძღურების მიზეზით სვეტთან მიახლება არ შეეძლო.²⁴⁶ არ ვიცით საიდან აქვს ნ. გულაბერიძეს ეს ცნობა, მაგრამ იგი ნიშანდობლივია და სარწმუნო ჩანს.

მირიანის სიცოცხლეში, როგორც ითქვა, ქუემო ეკლესიაში რიგითი მორწმუნეები ვერ შედიოდნენ. მირიანის გარდაცვალების შემდგომ სამეფო ბაღში მომსვლელ მორწმუნეთა ტალღა გაძლიერებულა. ამიტომ რევეს ხის საბურველი აღარ უკმარებია და ქვითკირით დაუფარავს სვეტი. ძნელია, დაბეჯითებით ითქვას, რა უნდა ყოფილიყო მორწმუნეთა მოდინების გაინტენსიურების მიზეზი. ვფიქრობ, ამაში გარკვეული როლი უნდა ეთამაშა ესქატოლოგიურ იდეებს, რომლებიც, როგორც ირკვევა, ცირკულირებდა იმდროინდელ საქართველოში. საქმე ისაა, რომ ქართული წელთაღრიცხვით 6 000 წელი ანუ სამყაროს დასასრული მოდიოდა 396 წელს.²⁴⁷ სამყაროს დასასრულის უამს, ბუნებრივია, ქართლის სამეფოს ყველა მცხოვრებს ზეციური იერუსალიმის ჩამოსვლის ადგილას ანუ სამეფო ბაღში მოესურვებინა ყოფნა. ესქატოლოგიური მოლოდინი მძაფრად განცდადი უნდა ყოფილიყო, რადგან ასე ახლო მომავალში ივარაუდებოდა კაცობრიული ისტორიის ფინალი. ეს შეიძლება მომხდარიყო უკვე რევეს სიცოცხლეში. ამიტომ მოსალოდნელი იყო სამეფო აპარტამენტების სიახლოვეს სოციალურად საშიში პროცესები განვითარებულიყო, პროცესები, რომელთა შეჩერება რაიმე ზღუდით, თუნდაც ქვითკირის საბურველით, შეუძლებელი იქნებოდა. რევეს ზემოხსენებული გადაწყვეტილება, ჩემი აზრით, უნდა გავიგოთ, როგორც ამ პროცესისათვის დასაპირისპირებლად გადადგმული ნაბიჯი.

²⁴⁵ ძეგლები I, გვ. 143.

²⁴⁶ ნ. გულაბერიძე. საკითხავი სუეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოსა და კათოლიკე ეკლესიისა, გვ. 105.

²⁴⁷ გ. ნარსიძე. “ქებაი“-ს ისტორიული პარალელები. მნათობი, № 4, 1986, გვ. 142-153.

აღბათ, როცა ცხადი გახდა, რომ არანაირ ფიზიკურ ბარიერს არ შეეძლო ხალხის ნაკადის შეჩერება, რევემა გადაწყვიტა თავად ამგვარი ბარიერის საჭიროება მოეხსნა. ქვემო ეკლესიაში გათხრილი რევის საფლავი ფაქტობრივ იყო განაცხადი იმის შესახებ, რომ უფლის თვალი არ იყო მიპყრობილი მხოლოდ ამ ერთ კონკრეტულ ადგილს.

მეფე მირდატმა დანარჩენი სვეტიცხოვლისგან ჯვარი გააკეთა, რომელიც ხის სვეტის ზომის ქვის სვეტს დაადგა. ვინაიდან საკრალიზებული სივრცის მირიანისეული გააზრება სოციალურად საშიში მუხტის შემცველი აღმოჩნდა, ჩანს, ამიტომ გააქტიურეს პროექტის მეორე ნაწილი, რომლის მიხედვით ხდებოდა მცხეთის მიწიერი იერუსალიმის ხატად მოაზრება საკრალური ტოპოგრაფიის გადმოღების გზით.

მისწრაფება “ახალი იერუსალიმის” დაფუძნებისა თანამედროვე სოციალური ცხოვრების თვალსაწიერიდან საკმაოდ უცნაურად გამოიყურება, თუმცა ამ ფენომენის არსში ჩაღრმავება, მისი საზოგადოებრივი ფუნქციის გამოკვება, გვიჩვენებს, რომ ამგვარი აქტივობა არსებითად არის სოციალური უნივერსალის გამოვლინება და იგი უკავშირდება უზენაესი ხელისუფლების ლეგიტიმაციის საკითხს. მეფობის საკრალიზაციის თემა ცენტრალური იყო შუა საუკუნეების პოლიტიკური თეოლოგიისათვის. ამ ინსტიტუტის დვთაებრივი წარმომავლობა და საკრალურობა სხვადასხვა კულტურაში სხვადასხვაგვარად საბუთდებოდა.

ქრისტიანულ საზოგადოებებში მნიშვნელოვან საშუალებას წარმოადგენდა “ახალი იერუსალიმის” კონცეპტი, რომელიც იდეოლოგიურად ასაბუთებდა სამყაროს საკრალური ცენტრის გადანაცვლებას ამა თუ იმ ადგილას. სწორედ ეს იყო არსებითი მმართველობის კანონიერების საჩვენებლად: მხოლოდ საკრალური ცენტრიდან (იერუსალიმი კი ქრისტიანულ მსოფლგაგებაში უპირობოდ იყო მიჩნეული სამყაროს საკრალურ ცენტრად) შეიძლება განხორციელებულიყო მართვა.²⁴⁸ პიროვნება, რომელიც განაგებდა “ახალ იერუსალიმს”, მოიაზრებოდა როგორც “ახალი დავითი” და “ახალი კონსტანტინე” და, ამგვარად, მისი ხელისუფლება ლეგიტიმიზებული იყო.

²⁴⁸ P. Guran. The Byzantine ‘New Jerusalem’. At the crossing of sacred space and political theology. Новые Иерусалимы. Перенесение сакральных пространств в христианской культуре. Материалы Международного симпозиума (Редактор-составитель А.М. Лидов). М., 2006, с. 17-23.

ხელისუფლების ლეგიტიმაციის მექანიზმები ძალზე არსებითი მახასიათებელია ყოველი საზოგადოებისათვის, რამდენადაც საზოგადოება ნიშნავს წესრიგს, ხელისუფლება კი ამ წესრიგის მიღწევის საშუალებაა. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ხელისუფლების ლეგიტიმაციის ტიპი არსებითად განსაზღვრავს საზოგადოებას.

ეთნიკს ცენტრირება ხდებოდა სწორედ უზენაესი ხელისუფლის მეშვეობით. ჯგუფის მედეგობის ერთ-ერთი წინაპირობა იყო სწორედ ღოიადობა მეფისადმი. ამიტომ რელიგიური ტრანსფორმაციის ეპოქაში ამ საკითხის მოწესრიგებას არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა.

ბოლოსიტყვა

ამგვარად, ჩატარებული კვლევის ფოკუსს წარმოადგენდა ქართული ეთნიკ. შესავალში უკვე იყო მოკლედ აღწერილი ამ ფენომენთან დაკავშირებით ნაშრომში მიღებული უმთავრესი დასკვნები, შესაბამის მონაკვეთებში კი მოხდა მათი არგუმენტირება და სათანადო მაგალითებით ილუსტრირება. ამიტომ ბოლოსიტყვაში შედეგებს სრულად აღარ გავიმეორებ, არამედ ყურადღებას კიდევ ერთხელ გავამახვილებ რამდენიმე, გამოკვლევის მიზნის თვალსაზრისით განსაკუთრებით მნიშვნელოვან, ფაქტზე.

როგორც ყოველი კოლექტიურ კულტურულ იდენტობაზე აღმოცენებული ერთობისათვის, ქართული ეთნიკს განვითარებისათვისაც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა რელიგიას. მოქცევამ ქრისტიანობაზე კი სრულიად განსაკუთრებული როლი ითამაშა მისი წრთობის ხანგრძლივ პროცესში. ზემოთ ამ პროცესის თანმდევ ქართული ერთობის მენტალურ ტრანსფორმაციაზე იყო საუბარი: ქრისტიანიზაციის შემდეგ ქართულმა ეთნიკემ თავის მოაზრება დაიწყო მსოფლიოს საკრალურ ცენტრში მცხოვრებ განსაკუთრებული მისიის მქონე კოლექტივად. რელიგიური მოქცევა იყო მძლავრი სოციალური გამოწვევა. მან გამოავლინა ეთნიკური ჯგუფის დიდი შინაგანი ენერჯია, რომელიც აისახა ეთნიკური რჩეულობის მითსა და უნიკალური მისიის რწმენაში. ეს კი, თავის მხრივ, აღმოჩნდა ქართული ეთნიკს არაჩვეულებრივი მედეგობის განმაპირობებელი ფაქტორი. ამგვარად ღრმა და ყოველისმომცველი იყო ქართული ერთობისათვის ის გარდაქმნა, რომელიც მოჰყვა რელიგიურ მოქცევას და რომელმაც მისი კონსოლიდაციის თვისებრივ ახალ ეტაპს დაუდო საფუძველი.

აღნიშნულის პარალელურად დაზუსტდა არაერთი უფრო კონკრეტული ისტორიული საკითხი. ასე მაგალითად, გაირკვა, რომ მეფე მირიანის წარმომავლობის შესახებ “მოქცევაჲ ქართლისაჲში” და “ქართლის ცხოვრებაში” დაცული ინფორმაცია უნდა ერთიანობაში იქნეს გააზრებული და ასე აღდგეს ქართული ერთობის ჩამოყალიბების ისტორიაში ამ უმნიშვნელოვანესი მოღვაწის ბიოგრაფიის დეტალები. იდეოლოგიათა შესაყარზე მდგომი ამ პიროვნების მიერ განვლილი ცხოვრების გზა თავად განასახიერებს რელიგიურ

გზაჯვარედინს: ცეცხლთაყვანისმცემელი მითრასტი, შემდგომ არმაზის ქურუმი, ბოლოს ქრისტიანი.

სპეციალურ ლიტერატურაში კარგა ხანია იპყრობს ყურადღებას ქართველთა განმანათლებელი ქალის სახელი. მკვლევრები უცხო გარემოში ეძიებდნენ მის ფესვებს. ზემოთ კი ნახვენები იყო, რომ მისიონერი ქალის სახელი უცილობლად იმ ქართულენოვანი მოსახლეობის შერქმეულია, რომელსაც ის მფარველად მოეწვინა: სიტყვა *ნინო*, რაც ქართული ენის არაერთი რეგიონალური ინვარიანტის მიხედვით *დედას*, უფრო ზუსტად, *დედაოს* ნიშნავს, იყო მისი ზედსახელი. ამ ქალის ნამდვილი ანუ დაბადებით სახელი კი სამუდამოდ დაკარგული ჩანს, თუმც ალბათ მისი პიროვნების არსს და ამ ისტორიული ფიგურის მნიშვნელობას ქართულ ნაციონალურ ნარატივში ეს ზედწოდება უფრო ადეკვატურად ასახავს. ნინ/ნან ფუძეს უკავშირდება მთელ ძველ სამყაროში და, მათ შორის, ანტიკურ ქართლშიც ფართოდ გავრცელებული დედაღვთაების სახელი. სწორედ მისი სახე ჩაანაცვლა ქრისტიანმა განმანათლებელმა ნინომ. ეს ფაქტი საინტერესოა, როგორც ქართული მაგალითით მენტალური უნივერსალის გამოვლინება: შესაძლებლობა გვეძლევა დავინახოთ როგორ ხდება კოლექტიურ მესხიერებაში ახალი მნიშვნელოვანი ინფორმაციის ჩართვა უკვე არსებული მასსოვრობითი ხატის მეშვეობით.

წარმართული კულტის ისტორიის გადმოცემისას გამოკვეთილ იქნა მთელი რიგი აქამდე არააქცენტირებული მომენტები, ქართული საზოგადოების კონფესიური შემადგენლობის ამსახველი კონკრეტული ფაქტები.

ნახვენები იყო აგრეთვე, რომ ქართული მესიანური იდეოლოგიის არქეტიპული ვერსია ბევრად წინმსწრებია ბაგრატიონთა მესიანიზმისა, რომელიც ესახებოდათ ქართული მისიონიზმის თაურსახედ. ქართველთა ეთნიკური რჩეულობის მითის პირველი ქრისტიანული ვერსია შექმნილია რელიგიური მოქცევის ეპოქაში. მცხეთის ახალ იერუსალიმად გააზრების შესახებ ადრე არსებული თვალსაზრისის სრულიად ახალი მონაცემებით შევსება მოხერხდა იმის შედეგად, რომ არსებული მასალის ანალიზი ჩატარდა ჰიეროტოპიული მიდგომის გათვალისწინებით; კერძოდ, გაირკვა, რომ მცხეთა და მისი მიმდებარე რაიონები სულიერი და ფიზიკური მარკერებით გაყოფილი იყო ორ ნაწილად: სამეფო ბაღი გაიაზრებოდა ზეციური (ზედროული) *ახალი იერუსალიმის* ხატად, მაშინ როცა ქალაქის დანარჩენი ნაწილი და მისი შემოგარენი ქმნიდა

მიწიერი (ისტორიული) ახალი იერუსალიმის სახეს. სამეფო ბაღი ახდენდა მომავლის პროექციას, ბაღის გარეთ კი გამუდმებით “უხმობდნენ” წარსულს. ამასთან წარსულიცა და მომავალიც თავს იყრიდა აწმყოში. დროის ამგვარი გაგება, როგორც ცნობილია, დამახასიათებელია ქრისტიანობისათვის საზოგადოდ, და, კერძოდ, შუა საუკუნეებში. ესეც შუასაუკუნეობრივი აზროვნების სპეციფიკის გამოვლენის შემთხვევაა, თანაც კვლავ ქართული მაგალითით მენტალური უნივერსალის დადასტურების, ზემოთ უკვე აღნიშნულზე არანაკლებ საინტერესო, შემთხვევას წარმოადგენს.

SUMMARY IN ENGLISH

Individual parts of the present book were published in various years as scholarly papers and conference presentations. The transformation of the received results into a monograph became possible by means of the intensive activities within the framework of the grant from the LEPL Foundation for Georgian Studies, Humanities and Social Sciences (Rustaveli Foundation).

The study was focused on the ethnies inhabiting the territory of contemporary Georgia, its both eastern and western parts. *Kartli* was the self-designation of that community, which later became the term denoting the territory controlled by the ethnic group in question. It was the development of ethnies *Kartli* that in the 10th – 11th cc yielded in the emergence of *Sakartvelo-community*, characterized of firm inner links, that is, the pre-modern Georgian nation, and, in the 19th, the latter served as a basis for the modern Georgian nation.

Thus, ethnies *Kartli* has been an ethnic core of the national community which is presently referred to as *the Georgian nation*.

Ethnies *Kartli* is just a single, a rather advanced stage in terms of development in the Georgian ethnical history. Earlier and also rather developed stages as well as the fact of the 'birth' of the community have been associated with the very distant past.

Like every community, based upon collective cultural identity, religion was of great significance for the development of the Georgian ethnies. The conversion into Christianity played a particular role in the long-term process of its shaping. Christianity started to spread in Georgia since the 1st c, and, historical sources allow the assumption of the existence of either social groups or individual people as followers of this religion inside the Georgian ethnies in the 1st – 3rd cc. However, Christianity became an experience of the whole community only after it was declared an official religion of the Georgian state, which took place in 326. Only from this period of time it is reasonable to speak about the impulse of Christianity in the history of the Georgian ethnies, as an integral social organism.

The integration of the Georgian ethnic community into the Christian ecumene and its immediate vis-à-vis links with other peoples enhanced the sentiments of intra-group solidarity and intensified the ethnic consolidation process. Besides, the making of Christianity as an ideological basis of identity qualitatively changed the character of intra-group social bonds: from a kinship based closed community, the Georgian ethnies started to transform into an inclusive we-group, being oriented toward the acceptance

of outsiders. Christianity also changed the cultural and political orbit of the Georgian ethnies. As is known, the notions of *the western* and *the eastern* have been the concepts of distinct cultural implications and covering various geographical areas in various epochs. Christianity has unarguably been one of the salient characteristics of westernness. In late Antiquity, when *Kartli* was converted, *the West* was personified by Christian Rome, while *the East* – by the Zoroastrian Iranian Empire. Of the two, the Georgian community chose the former irrespective of the fact that, at the time, *Kartli* was the country, undergoing from both the deep cultural and political influence on the part of Iran. Because the ethnies *Kartli* was a social organism of salient identity, despite political pressures, it managed not to merge with the Iranian cultural space, and applied to Christianity in order to save its own identity. Hence, the first step towards the European future, being justly set forward as the only possible future for Georgians (Mr. Mikheil Saakashvili, President of Georgia, said: “The only future for Georgia is its European future”), was made in the 4th c, when Georgian identity was still at the stage of its ethnic development.

King Mirian was the principal actor of the religious conversion. Irrespective of the fact that he was a Persian prince by ethnic origin, it was him who decided to detach the Kingdom of *Kartli* from the Iranian world, and managed to bring it to the haven of the Christian world.

The present study deals with this extraordinary decision and with King Mirian, this extraordinary person of Late Antiquity. The work is an attempt to track the mental process: the gradual shaping of the decision of religious transformation in the mind of the supreme authority of *Kartli*, its acceptance, and, finally, ideological projects following the realization, and the impact of those facts on the consolidation of the Georgian ethnies.

The solution of the ambitious objective in point has been possible owing to the authenticity of the principal source of the research, the earliest and most comprehensive version of the hagiographic work describing the life of the woman who converted Georgians *The Life of St. Nino*: it was written almost simultaneously during the fact of the conversion of *Kartli*. This very work and also very informative *The Lives of Georgian Kings*, by Leonti Mroveli, Georgian historian of the 11th c, make it possible to track the development of the Georgian ethnies in the epoch in point.

The reconstructions of the facts, associated with the history of religious transformation, have been presented in Chapters III, IV, and V. Two introductory chapters serve as keys for them.

The earlier one tells about the theoretical foundation of the research, and the definition of the principal concept *ethnie*. The author is not aimed at initiating any new social theory. She defines nation and the phenomenon of

ethnie, as closely associated with it, in the framework of the ethno-symbolist paradigm, viz., the author takes the works by British scholar A.D. Smith as a basis. Only sometimes she creatively elaborates some of the proposed tenets. The principal message of the present chapter is that ethnies are communities based upon collective cultural identity, that is, it is essentially a cultural construct, irrespective of the fact that, in ethnic perceptions, alongside with the assumption of cultural uniqueness, a great place has been occupied by the belief in common origin. For ethnies, as well as for nations, subjective factors are principal: common values, memories, symbols. The present chapter emphasizes this very tenet, as far as, for the Georgian reader, having been used to discourse in the framework of Marxist sociology and to the idea that, in social development, the decisive factor is, speaking in the terms of that sociology, 'basis' (and not a 'superstructure'), the statement of the issue in this way is somehow non-expectable.

Chapter II briefly renders the history of Georgian identity. It is aimed at creating the appropriate historical context for the ethnies *Kartli*, the object of the study. Considerations have been focused upon the self-designation, as a particularly peculiar marker of collective cultural identity, as far as it reflects the perception of the essence of inner social bonds and the recognition of the fact of being together by community members. The analysis of the issue in point starts with the term *Sakartvelo* (Georgia), referring today both to the national community, and to the territory inhabited by the community in question. The discussion on the designation of an individual member of the community *Kartveli* (Georgian) follows the analysis of the term *Sakartvelo*. This is the way, that is, from the present day, from the better known and from the immediately experienced, considerations transfer to an earlier period. It has become clear that, following the community development, perceptions of identity markers, both the terms denoting the whole Georgian community and its individual members underwent changes. The formal analyses of presently existing terms and the consideration of historical realia allow the reconstruction of earlier designations. *Sakartvelo*, that is, the unity of Kartvelis (Georgians), as a designation of the community have emerged only since a certain period of time. Earlier, the designation for the community was the above-mentioned *Kartli*, referring to the unity of Karts; much earlier, *Kari* or its phonetic variety *Koli* occurred. It is interesting that the earlier designation of the Georgian community can be detected by means of the morphological and phonetical analyses of its present designation, this indicating to the continuous development of Georgian identity from the ethnic level to the national one. Definitely, the emergence of such modifications of a self-designation has not been just a linguistic phenomenon; this fact reflects the

fundamental change in the essence of inner social bonds and its perception by group members. The filling of the term *Kartveli* (Georgian) with ethnic meaning has been a comparatively later phenomenon. Earlier, the term referred to territorial and political identities. This is the meaning attested in the principal source of the present study, the earliest version of *The Life of St. Nino*. It is very interesting that, even since Late Antiquity, Georgian society overtly divided between the collective cultural (ethnic) identity, that is *kartoba* (being a Kart), and the political and territorial identity, that is, *kartveloba* (being a Kartvelian/Georgian). Morphologically, *Kartveli* refers to one's origin and implies an individual's link to a certain territory, while *Karti* refers to an individual's inclusion in a community. The present chapter sheds light on numerous other similar details associated with the history of Georgian identity and the self-designation of the Georgian community.

Chapter III is aimed at reconstructing the history of Georgians' religious practices, more exactly, of the official cult before Christianity. The sources, applied by the author here, have been representative for the goal in question; specifically, the historical chronicle of *The Conversion of Kartli* and *The Lives of Georgian Kings* by Leonti Mroveli, one of the compilers of medieval Georgian historiographic anthology *The Life of Kartli*. As already noted, the latter was written in the 11th c; however, it is unarguable that its details and rather worthwhile information have been based on earlier sources. As for *The Conversion of Kartli*, its primary version was written in the 5th c, and its introductory part, that is, the historical chronicle, seems to have originated from a certain unknown historical source of the pagan times. The said sources wide open a rather interesting picture of the history of the Georgian official cult: under Mirian, the pagan pantheon included seven idols. In that pantheon, the first idols were Gats and Gatsa; they were brought from his native Arian-Kartli by King Azo, the founder of the Kingdom of *Kartli*, with the center in Mtskheta. They were the deities of distinct genders, as it has convincingly been demonstrated in the dissertation by N. Nikolozishvili. It can be assumed that they were Azo's family idols, that is, the ancestral cult: initial man and initial woman – Gats and Gatsa (the phonetic varieties of these names are *k'aci* and *k'aca*, the Georgian words for man and woman, respectively). Another King from Mtskheta, Parnavaz, who, according to Leonti Mroveli forcefully deprived Azo of power, retained those idols, but changed their essence: when he placed the idol of Armazi between them, Gats and Gatsa were in fact seen as subordinate deities, and the fact, that they were a divine couple, should have been faded for that time. The direct heir of Parnavaz (according to other sources, his direct heir and the heir of his heir) erected the idols of

Ainina and Danina (Danana, according to other sources). They seem to be the idols of two different hypostases of Nana/Nina, the widespread mother goddess in ancient times. They do not seem to be among the servant deities of Armazi (they were erected apart), but do not seem to be juxtaposed with it. Later, King Parnajom (II half of 2nd c BC) attempted to create an alternative of Armazi. It was idol Zaden, erected on the other mountain. Later, the said King admitted his being a fire-worshipper and started to condemn the idols openly. The chronicler demonstrates that, natives or citizens of Kartli (population in the possession of land), did not tolerate the condemnation of the idols, as far as the natives seemed to have been a religiously marked community, that is, the idols were perceived as their primary identity markers. Parnajom was killed; neither his son was made a King, despite of his promises not to revenge and to bring back the religion of the ancestors. Evidently enough, Parnajom's attempt to substitute idolatry for zoroastrism reflected the already-existing religious crisis, having been in effect for many centuries later and ended only after the introduction of Christianity. Both sources tell about Parnajom's 16 successor Kings not a single word about their religious activities. Only in the 3rd c, King Rev the True, who, according to the chronicler, had some information about the Christian Gospel, expressed his skepticism toward idols by forbidding to sacrifice humans to them (first-born children were sacrificed). This unprecedented revolutionary act was realized by Rev (seemingly, fearing Parnajom's story) within the conditions of idolistic balancing: his Greek wife brought from Greece the idol of Aphrodite and erected it. It was the last idol to be added to the Georgian official pagan pantheon. Thus, the Georgian official pagan religion was totally eclectic, an aggregate of spontaneously established beliefs. Irrespective of this, it occurs as the most significant marker of the Georgian ethnicity in the Antiquity epoch.

Chapter IV continues the observations of identity perceptions. This time, it dwells upon the period immediately preceding the conversion. The reconstruction, presented in this chapter, has totally been based upon the authentic source *The Life of St. Nino*. The said source has always been applied for the reconstruction of the conversion of *Kartli*; however, it has never been considered (with the exception of the papers by the author of the present book) with respect to the history of Georgian identity, as far as, in Georgian historiography, the problem of the study of the identity development of Georgians was not posed at all. While the previous chapter dealt with only a religious marker of Georgian identity, the present chapter views all information, preserved in the source, with respect to all major ethnic markers, viz., the essence of intra-group bonds, language, religion,

territory, common destiny, perceptions of *others* by members of the we-group under analysis. It has been established, that the earliest version of *The Life of St. Nino* presents a number of ethnic dimensions and evidences the clear-cut ethnic consciousness of the Georgian community. The said circumstances indicate to the high level of the intra-group consolidation. It seems that for the moment of observation, ethnic sentiments were aggravated. Thus, the research, presented in Chapters III and IV, makes it salient that, in the conversion epoch, the Georgian community should be defined as an ethnically on the scale of collective cultural identity.

Chapter V deals with the religious transformation process proper. The present chapter consists of three sections. As is well known historically, the contents of religious reforms and in their implementations are particularly influenced not only by originating social settings, but also by personal features of reformers. Various details of their biographies sometimes become an intensifier for a society's deep mental transformation process. Based on this postulate, Section 1 deals with the reconstruction of Mirian's portrait. The earlier part of the section discusses the views in the specialist literature concerning the issue of Mirian's origin. It is noteworthy that the data concerning this fact in the historical chronicle *The Conversion of Kartli* and in *The Lives of Georgian Kings* do not coincide. According to *The Conversion of Kartli*, Mirian's father was Lev, while according to Leonti Mroveli, he was an illegitimate child of Iranian Shah. A greater part of scholars think that the latter information is unreal and is a fiction by a Georgian chronicler in order to glorify the King of Kartli (G. Melikishvili, D. Muskhelishvili, L. Janashia, and others), and actually Mirian's father was the Georgian King Lev. The fact, that the name of Mirian's son was Rev/Lev, has been another argument for the proponents of the former version. V. Goiladze also considers that the information was faked, but tries to find a realistic historical foundation for the fiction. In the process of explanation, the scholar in fact creates an alternative narrative of the source, which cannot be justified. An alternative narrative of the source is also proposed by M. Sanadze, who regards the reign of an Iranian prince in Kartli convincing, but, in the author's opinion, everything, what is written about Mirian in *The Lives of Georgian Kings*, should be associated with his father Rev. Referring to M. Andronikashvili, the scholar thinks that Rev, as an abstracted form of *Rev Niz* (meaning 'true, depressor of lie') was an attribute and not a proper name of a certain Iranian prince, for instance, Iranian Shah Hormizd-Ardashir's son Hormizdak. M. Sanadze's considerations contain a number of noteworthy observations provoking an interesting direction of research; however, distancing from the source in the way that what is said about one person can be attributed to another, does not

seem convincing owing to the circumstances that the data, provided in the source do not contain any inner controversies; in other words, according to the principle of “the presumption of innocence” of the source, there are no grounds to question it. Therefore, the author of the present book accepts L. Pataridze’s approach, according to which just Mirian is a representative of Iran’s royal family. Being a son of a Persian King in the political space, to which Kartli belonged, was a basis for royal legitimacy. The conception in point should have been created in the epoch of Persia’s political strength (in other periods of time it loses sense). The only problem, associated with L. Pataridze’s approaches, has been that it does not provide any explanation for Lev’s personality in *The Conversion of Kartli*.

The author of the present book tries to interpret in a novel way the data about Mirian from the both existing sources. She demonstrates that there are no controversies concerning Mirian’s origin between the said sources. Vice versa, they complete each other. The most significant issue for the solution of the problem is the stumbling-block associated with the information about Lev. Scholars call him a King; however the source does not refer to him as such. The principal information associated with him is that he is Mirian’s father. His particular role in Mirian’s life has been demonstrated by the fact that the name of Mirian’s elder son is Rev/Lev. According to Leonti Mroveli, Mirian was very young when he was brought to Kartli and Mirvanoz was appointed a regent; that is, on the one hand, it is a fact that Mirian had a regent, and, on the other, as is known, a regent was normally an artificially related person, same as a foster father. By considering the practice, wide-spread in the Persian world, according to which an individual’s name was his/her attribute and, hence, an individual had a number of names and attributes, it is not hard to identify Murvanoz and Rev with each other. Both of them can be assumed as attributes reflecting religious identity. The complete form of Rev, as it was already mentioned, means *Depressor of lie*, while Mirvanoz means *Defender of Mithra*, that is, a follower, like Mirian or Mihran – associated with Mithra. Perhaps, Lev is the same as Mirvanoz: Mirvanoz could be a familial name or, what is more likely, a nickname, an attribute. However, it is also possible that Mirian had various regents at various periods of time, i.e. after Mirvanoz, Rev could have been appointed a regent, to whom, as to a foster father, Mirian was particularly grateful, that was reflected in the fact he gave the same name to his first son.

Mirian appeared to occupy the throne of Kartli as a result of the political compromise, in accordance to which Georgians would accept an Iranian prince to reign provided that he would retain their idols, that is, their identity. The outcome of the said compromise seemed to be viewed by both

parties in their favor. Iran supposed to peacefully, gradually integrate politically subdued Kartli in the Iranian cultural space, while Kartli strived to save its identity on the international arena until a more favorable situation. The expectation of the latter was justified; however, everything happened in a different way that it had been planned by Kartlian authorities: Georgian identity survived, but not owing to maintaining of idols, rather by way of their withdrawal and implementation of Christianity. At first, Mirian followed both religions, Kartlians' idols and zoroastrism, as many other in the Georgian political elite of the time. However, Mirian adhered to Georgian identity, he forgot his native language and learnt Georgian. Mirian posed the enhancement of Georgian identity as a goal of his activities, which was manifested by the fact that he decorated the grave of Parnavaz, an actual founder of the Georgian state with the center in Mskheta. He started to decorate idols, and systematized the Georgian pagan pantheon. He gave the Armazi cult service impressive performative character. He himself seemed to be the supreme priest, and at the holiday of Armazi, which he conducted together with Queen Nana, seemingly a supreme priestess, he personified Armazi. Meanwhile, Mirian kept being loyal to fire-worshipping, the religion of his forefathers, that is, Persians. Mirian's perception of the world, simultaneously being a follower of Armazi cult and a fire-worshipper, should have been close to atheism, like the world perception of the majority of the population of the ethnic *Kartli* in the period immediately preceding the conversion. The Georgian community was poly-confessional. Alongside with the followers of Armazi cult, all urban centers had a synagogue and a sanctuary of fire-worshippers. The Persian prince's acceptance of Georgian identity was one more confirmation of the maturity of Georgian identity in the period immediately preceding the conversion. This fact makes it clear that, whoever would be in charge of the Georgian community, even a representative of the Iranian royal family, like Mirian, he would become a carrier of Georgian identity and would act in the interests of the we-group founded on this identity. The said fact seems to have been appropriately conceptualized in the ruling circles of Iran after Mirian's case. Therefore, in following periods, Iran did not deal with supreme authorities of Kartli and did not hope to peacefully integrate it into the Iranian world; rather it opposed Kings of Kartli and acts in unison with breakaway regional rulers of the Kingdom of *Kartli*.

Section 2 of the present chapter dwells upon the so far spared facts in specialist literature., viz., Mirian's intermediary religious project which he designed after the unexpected destruction of the idols of Armazi, Gats and Gatsa as a result of the thunder-strike (according to a hagiographer, it was a result of St. Nino's prayers to God) before the conversion of *Kartli*. The

plan was aimed at reanimating the pagan cult by means of a woman missionary who, in that period, owing to her innocent way of life and to her ability to cure without medicines, had become very popular among the population of Kartli, so much that she had acquired some attributes of the pagan mother deity. It is no accident that her name *Nino* coincides with the name of that woman deity. Both then and presently the root *mn*, arranged with various vowels, denote *mother* in Georgian. Hence, the woman missionary was referred to as *Nino*, that is *mother*, like the mother deity. Those circumstances seem to have aroused in Mirian an idea offer to the Christian missionary a socially very respectable position of a priestess of Armazi, that is, of *Mother-Nurturer*, same as *Nino*, and thus to give a new life to Georgian paganism. *Nino* has been an attribute of a woman missionary, meaning 'mother', and not a proper name, as it was asserted by most of scholars. *Ninos*, that is, priestesses, that is, mothers, seemed to have constituted the suite of the queen, that is, the supreme priestess. *Nana* too, like *Nino*, refers to 'mother' in regional varieties of Georgian. It is noteworthy that even her Christian disciples referred to the woman missionary as *Mother* that is *Nino*. Such kinship terms have been peculiar as address forms in Christian communities, as far as those communities, despite of the fact they have emerged by way of overcoming kinship identity, become similar to this kind of we-groups. The same section discusses the folklore data telling about the life of the enlightener of Georgians in a mountain cave for some time, and about how she facilitated to the emergence of a miraculous spring to cure the mothers unable to breastfeed. Mountain, cave, and, particularly, milk have been the paradigmatic images of sustainable associative bonds with Mother Deity. The analyses of the texts of various versions of *The Life of St. Nino* demonstrates that the episode with milk, having been preserved only in folklore data, must have been also in written sources, that is, in versions of *The Life of St. Nino*, however, it must have been deleted later. It probably happened due to its rather salient associative link to the pagan woman deity, one of the primary attributes of whom was to grant milk, that is, breastfeeding. The conceptualization of a woman missionary as a mother has been noteworthy in terms of observing the process of substituting Christianity for paganism in the collective memory. The position of the image of the pagan woman deity Nana/Nina, that is, *Breastfeeding Mother*, has been occupied by that of the Christian enlightener woman, also referred to as mother, that is *Nino* i.e. grantor of milk.

Section 3 of the present chapter is divided into two parts. The earlier one reflects upon the ideology of Georgians' electivity. As it has been established in specialist literature (A. Smith, and others), myths of ethnic

election are of utmost significance for the self-preservation of ethnies. Hence, the issue in question has been studied with special interest. Up to recently, the emergence of Georgian messianism has been associated with the Bagrationi dynasty, and, thus, its appearance was assumed much later than the conversion of Georgians. However, it has been established that, in the in the epoch of the conversion to Christianity, the ideology of Georgian particularity emerged (that is, a myth of ethnic election, as such thought systems have been referred to in theoretical literature). The epoch of the religious conversion is a quite appropriate period of time for the emergence of such phenomenon, as far as the conversion changed the very essence of Georgian we-group. The Armazian community (the exclusive kinship-based unity marked by Armazi religion) was transformed into an inclusive spiritual communion in Christ. For the Christianized Georgian ethnie, having found itself in the Christian ecumene, that is, in the homogeneous religious space, the sentiments of intra-group solidarity became stronger, and the problem of finding its own place in that ecumene emerged. It tried to solve the problem by means of cultivating the ideology of ethnic election, first of all, inside the unity itself. Based on the earliest version of *The Life of St. Nino*, the present section reconstructs the ideology of Georgian ethnic election. It has been established that it consisted of three mutually associated assertions: after Christ's Crucifixion, Jews were deprived of Lord's mercy (1); the mercy went to the until then unknown nation, Georgians, hence, assuming the position of *chosen people* in new times (2); the fact that Lord's Robe was buried in Mtskheta, Georgian capital, was an illustration of Lord's particular attitude to Georgians and their global mission in future (3). The ideology of Georgians' ethnic election has been immediately based on the Holy Writ. It has been one of the oldest Christian ideologies of ethnic election. It has no traces of the impact on the part of Constantine the Great's political theology, as far as it was in the making almost simultaneously with the latter.

The new conception of community under the consideration and the ideology of ethnic election were closely associated with a novel view of the territory controlled by the ethnie *Kartli*. The land owned by this "special people" was conceptualized as an appropriate space for the "special" mission. As far as the land of the capital Mtskheta kept Lord's Robe, the most significant Christian "contact" relic, it seemed to be assumed a center of the ecumene. The design of the royal garden, where the Robe was buried, corresponded to its super-sacral significance. By means of mental images, principal markers of the apocalyptic mystic city – Heavenly Jerusalem were reproduced. However, this hierotopic project by King Mirian, happened to carry of a dangerous social charge due to its chiliastic hints in the world

perception. Already in lifetime of Rev, Mirian's son, it was substituted by a more moderate project, presenting Mstkheta as a replica of earthly Jerusalem by means of repeating of the Christian place-names of historical Jerusalem.

The aspiration to found "New Jerusalem" looks rather strange from the viewpoint of the present-day social life, however, the deeper we go into the essence of the phenomenon in point, the closer we have a look at its societal function, the better it is demonstrated that such an activity is essentially a manifestation of a social universal, and, in a way, is associated with the issue of the legitimacy of the supreme authority. The theme of the sacralization of kingship was central to mediaeval political theology. The divine origin and sacrality of this institution have been differently substantiated in various cultures. In Christian societies, the concept of "New Jerusalem" was an important means to argue ideologically a displacement of the world's sacral center. That was essential in order to illustrate the legitimacy of governance: only from a sacral center (in the Christian worldview, Jerusalem was unconditionally assumed as the world's sacral center) it was possible to rule. Mechanisms for the legitimacy of authorities have been particularly essential properties for every society. One of the premises of the sustainability of a group was we-group members' loyalty to a King. Therefore, in the age of the religious transformation, the regulation of the issue was of an essential significance. Those problems were solved in the framework of the hierotopic project, proposed by Mirian.

As is seen, after Christianization, the Georgian ethnics started to conceptualize itself as a unity of a particular mission living in the world's sacral center. Neither economics, nor military strength, nor any other material resource could play a more significant role for the sustainability of the Georgian ethnics than that perception of peculiarity, cultivated among the members of we-group in the age of religious transformation by means of extraordinarily subtle projects. Religious conversion was a powerful social challenge. It disclosed the great intrinsic energy of the ethnic group, reflected in the myth of ethnic election and in the belief of the unique mission. And that, in its turn, appeared to be the determining factor of the Georgian ethnics' unparalleled continuity and durability over many centuries.

The mental transformation, having followed the religious conversion and having laid the foundation to the qualitatively new stage of its consolidation, was thus penetrating and overwhelming for the Georgian community.



პროფესორი მარიამ ჩხაჩიკიანი საერთაშორისო კონფერენციის Georgia: The Making of a National Culture მონაწილე - შინაგანის უნივერსიტეტის სოციოლოგიური კვლევების ინსტიტუტის ფოიეში, 2008 წლის მარტი, კონფერენციის სხდომებს შორის შესვენების დროს.

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი მარიამ ჩხაჩიკიანი არის ი. ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, საქართველოს ისტორიის მიმართულების ხელმძღვანელი, და ი. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შუა საუკუნეების ისტორიისა და წყაროთმცოდნეობის განყოფილების გამგე. მისი სამეცნიერო ინტერესების ძირითად სფეროს შეადგენს ქართული ჰაგიოგრაფია, როგორც საისტორიო წყარო. ამ პრობლემატიკას ეძღვნებოდა მისი საჯანდიდაგო და სადოქტორო დისერტაციები და ორი მონოგრაფია. უკვე მრავალი წელია იგი ინტერესდება ქართული იდენტობის ისტორიასთან დაკავშირებული საკითხებითაც. აღნიშნული მიმართულებით კვლევის შედეგები გამოქვეყნდა მრავალრიცხოვანი სტატიების და უროვნულ თუ საერთაშორისო სამეცნიერო ფორუმებზე წარდგენილი მოხსენებების სახით. წინამდებარე წიგნი მიღებული შედეგების ერთი ნაწილის მონოგრაფიული შეჯამებაა. ამჟამად მეცნიერი აგრძელებს ქართული იდენტობის კვლევას და მუშაობს თემაზე: ბუჭდური მედია და ქართული ნაციონალური იდენტობის წრთობის პროცესი - ილიას "ივერია", რომელიც, ისევე როგორც წინამდებარე ნაშრომი, წარმოადგენს სსიპ საქართველოლოგიის, ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებების ფონდის (რუსთაველის ფონდი) მიერ დაფინანსებულ პროექტს.



კვლევის ფოკუსს წარმოადგენს ეთნიკ. რომელიც მოსახლეობდა თანამედროვე საქართველოს ტერიტორიაზე, როგორც მის აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ ნაწილში. ამ ეთნიკს ეწოდებოდა ქართლი. მისი განვითარების შედეგად XIX საუკუნეში წარმოიშვა მოდერნული ქართული ნაცია. როგორც ყოველი კოლექტიური კულტურულ იდენტობაზე აღმოცენებული ერთობის, ქართული ეთნიკს განვითარებისათვისაც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა რელიგიას. ირაკვვა, რომ ქრისტიანობის გამოცხადებამ სახელმწიფო სარწმუნოებად IV საუკუნის დასაწყისში სრულიად განსაკუთრებული როლი ითამაშა ქართული ეთნიკს წრთობის ხანგრძლივ პროცესში. ქრისტიანობაზე მოქცევა იყო მძლავრი სოციალური გამოწვევა. მან გამოავლინა ეთნიკური ჯგუფის დიდი შინაგანი უნერგია, რომელიც აისახა ეთნიკური რჩეულობის მითსა და უნიკალური მისიის რწმენაში. ეს კი, თავის მხრივ, აღმოჩნდა ქართული ეთნიკს არაჩვეულებრივი შედეგობის განმაპირობებელი ფაქტორი.

გამოკვლევა შესრულებულია ნაციის ფენომენის ინტერპრეტაციის ეთნოსიმბოლოისტური პარადიგმის ჩარჩოებში.