

ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი
Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology

საქართველოს
შუა საუკუნეების
ისტორიის საკითხები

STUDIES IN MEDIEVAL
HISTORY OF GEORGIA

გამომცემლობა “უნივერსალი”

Publishing House “Universal”

Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology

STUDIES IN MEDIEVAL HISTORY OF GEORGIA

IX

Tbilisi

2008

ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები

IX

თბილისი

2008

ქვეყნდება ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიისა და წყაროთმცოდნეობის განყოფილების მიერ ორგანიზებულ ინსტიტუტთაშორის სემინარზე 2006-2008 წლებში წაკითხული მოხსენებები. სტატიები შეეხება შუა საუკუნეების საქართველოს კულტურული და პოლიტიკური ისტორიის, წყაროთმცოდნეობის, ისტორიოგრაფიის პრობლემებს.

კრებულის განყოფილებებია: წერილები, წყაროთა პუბლიკაცია, პოლემიკა, წიგნების მომხილვა, საერთაშორისო პრეზენტაცია. დანართში წარმოდგენილია ინფორმაცია ავტორთა შესახებ და რეზიუმეები ინგლისურ ენაზე.

The presentations made at the inter-institute seminar held by the Department of History of Medieval Georgia and Source Criticism at the Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology during 2006-2008 years are published. The papers concern the issues of source criticism, historiography, political and cultural history of Georgia in Middle Ages.

The collection falls into following sections: Papers, Source Publications, Polemics, Book Reviews, International Presentations. In the Appendix the information on authors and summaries in English are provided.

რედაქტორი

მარიამ ჩხარტიშვილი

სარედაქციო კოლეგია

**თამაზ ბერაძე
ივან ბილიარსკი
ვახტანგ გოილაძე
ვაჟა კიკნაძე
ქეთევან მანია**

Edited by

Mariam Chkhartishvili

Editorial Board

**Tamaz Beradze
Ivan Biliarsky
Vakhtang Goiladze
Vazha Kiknadze
Ketevan Mania**

გარეკანის დიზაინერი
Cover design by

**კოტე ნიშნიანიძე
Kote Nishnianidze**

- © მ. ჩხარტიშვილი – შედგენა
- © ავტორები – ტექსტი
- © კ. ნიშნიანიძე – გარეკანი

ISBN

ს ა რ ჩ ე ვ ი CONTENTS

წიგნი PAPERS

მიხეილ ბახტაძე

Michael Bakhtadze

IX-XI სს საქართველოს ფეოდალური საგვარეულოების ისტორიიდან:
მირიან ბაჰლაუნდის შთამომავლები

10

From the history of Georgian feudal houses in 9th-11th cc: Kin of Mirian Bahlaundi

Summary

240

თამაზ ბერაძე

Tamaz Beradze

სვანეთი უძველესი დროიდან VI ს ჩათვლით

18

Svaneti from ancient times to the 6th c

Summary

240

დევი ბერძენიშვილი

Devi Berdzenishvili

შუა საუკუნეების საქართველოს საზღვრები და

23

მათთან დაკავშირებული ზოგიერთი პრობლემა

Border issues in medieval Georgia: Perception and administration

Summary

240

პაპუნა გაბისონია

Papuna Gabisonia

წაღენჯისის მონასტრის ისტორიიდან

30

From the history of monastery in Tsalenjikha

Summary

240

ვახტანგ გოილაძე

Vakhtang Goiladze

“ქართლის ცხოვრების” ერთი ჩანართის ცნობათა რეალურობისათვის

36

On Issue of verification of an interpolation in “Kartlis Tskhovreba”

Summary

241

ლერი თავაძე

Leri Tavadze

გიორგი VII გარდაცვალების მიზეზის შესახებ

41

About the reasons of Georgian King George VII death

Summary

241

მალხაზ თორია

Malkhaz Toria

დროის აღქმისა და საისტორიო მწერლობის ჟანრების ურთიერთმიმართების პრობლემა

47

შუა საუკუნეებში (პარალელური ქართულ და დანარჩენ ქრისტიანულ სამყაროს შორის)

Interrelation between the time perception and the genres of historical writing

in the middle ages (Georgia and the rest Christian World)

Summary

241

ვაჟა კიკნაძე

Vazha Kiknadze

რუსუდან დედოფლის ოთხთავი პეტერბურგიდან

54

The Gospel of Queen Rusudan from St Petersburg

Summary

241

ქეთევან მანია Ketevan Mania	
ქართული პაგიოგრაფიული ძეგლების წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის ისტორიიდან (XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან დღემდე)	58
From the history of investigation of Georgian hagiographic monuments: Source study perspective (from 1960s onwards)	
<i>Summary</i>	242
დავით მერკვილაძე David Merkviladze	
ზედაზნის მონასტრის დაარსების ისტორიის და მისი სახელწოდების შესახებ	68
About the history of foundation of Zedazeni monastery and its name	
<i>Summary</i>	242
გულიკო მჭედლიძე Guliko Mchedlidze	
ქვემო ქართლის მონასტრების ისტორიიდან (წულრულაშენი)	77
From the history of Georgian monasticism (Tsughrughasheni)	
<i>Summary</i>	242
ნიკოლოზ ნიკოლოზიშვილი Nikoloz Nikolozishvili	
ანძიანძორის ლოკალიზაცია და მისი მნიშვნელობა ქართლის სამეფოს ისტორიისათვის	87
Toponym Andziandzora's novel identification and rethinking of some historical evidences	
<i>Summary</i>	243
ლელა პატარიძე Lela Pataridze	
მეფობის იდეა “ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში”	103
The idea of kingship in the “Life of Vakhtang Gorgasali”	
<i>Summary</i>	243
გიორგი ჟუჟუნაშვილი George Zhuzhunashvili	
მონღოლების დროინდელი საქართველოს ისტორიიდან	109
From the history of Georgia during the Mongol rule	
<i>Summary</i>	243
ჯაბა სამუშია Jaba Samushia	
სვეტის ციხის ლოკალიზაციისათვის	115
On the Issue of Sveti (Column) fortress identification	
<i>Summary</i>	244
მარიამ ჩხარტიშვილი Mariam Chkhartishvili	
ქართული ერთობა რელიგიური მოქცევის ეპოქაში (ჰიეროტოპიული პროექტი “მცხეთა – ახალი იერუსალიმი”)	122
Georgian community in epoch of religious conversion (Hierotopical project Mtskheta as new Jerusalem)	
<i>Summary</i>	244
თემო ჯოჯუა Temo Jojua	
მანდატურთუხუცეს ხაჟიგ დადიანის მინაწერი საბუთი (XIII ს II ნახ. - XIV ს) ქურაშის I ოთხთავის (X-XI სს) დაკარგულად მიჩნეული ფრაგმენტიდან (H-1886)	131
Deed of Mandaturtukhutsesi Khazhig Dadiani (2 nd half of the 13 th c - 14 th c) in a form of postscript to the Qurashi I Tetraevangelion (10 th -11 th cc), the corresponding fragment of which was considered to be lost (H-1886)	
<i>Summary</i>	244

წყაროთა პუბლიკაცია
SOURCE PUBLICATIONS

გიორგი ანჩაბაძე და ნოდარ შენგელია George Anchabadze and Nodar Shengelia XVIII საუკუნის ორი ოსმალური დოკუმენტი სოხუმის ციხის შესახებ Two 18 th c Turkish documents about Sokhumi fortress <i>Summary</i>	170 245
ალექსანდრე თვარაძე Aleksandre Tvaradze იბერები ვიიომ ტიროსელის ქრონიკაში The Iberians in the chronicle of William of Tyre <i>Summary</i>	183 245
მაია შაორშაძე Maia Shaorshadze წმ. იოანე მანგლელის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ზოგიერთი ადგილის დაზუსტებისათვის Some episodes of St John Mangleli's life and public activities <i>Summary</i>	186 246

პოლემიკა
POLEMICS

მარიამ ჩხარტიშვილი Mariam Chkhartishvili პასუხის პასუხის პასუხი აკადემიკოს დავით მუსხელიშვილს: XXI საუკუნის საქართველოში ისტორიული მეცნიერების განვითარების პრობლემები VI-VII საუკუნეების საქართველოს პოლიტიკური ისტორიის თაობაზე დებატების ფონზე Responding to Academician David Muskhelishvili: The problems of modern Georgian historiography against the background of debates on Georgian political history (6 th -7 th cc) <i>Summary</i>	192 246
---	------------

წიგნების მიმოხილვა
BOOK REVIEWS

ეკა კვაჭანტირაძე Eka Kvachantiradze ჯავახეთი თანამედროვე სომხურ ისტორიოგრაფიაში The issue of Javakheti in the modern Armenian historiography <i>Summary</i>	204 246
მარინა ქადაგიძე Marina Kadagidze ჰიეროტოპია – საკრალური სივრცეების შექმნა, როგორც ადამიანის მიღვაწეობის ტრადიციული სფერო და ინოვაციური მეცნიერული მიდგომა Hierotopy – Creating of sacred spaces as traditional sphere of human activity and innovative scientific approach <i>Summary</i>	209 246

საერთაშორისო პრეზენტაცია
INTERNATIONAL PRESENTATIONS

მარიამ ჩხარტიშვილი

Mariam Chkhartishvili

კათოლიციზმი და იდენტობა: ქართული მაგალითი

Catholicism and identity: Georgian Case

Full Text

220

Summary

247

მარიამ ჩხარტიშვილი

Mariam Chkhartishvili

ქართული იდენტობის რელიგიური მარკერის შესახებ

On Georgian identity religious marker

Full Text

223

Summary

247

მარიამ ჩხარტიშვილი

Mariam Chkhartishvili

ბიზანტიის იმპერატორი კონსტანტინე X დუკა ქართველი ბერის მოგონებაში

The Byzantine Emperor Constantine X Ducas in recollection of Georgian monk

Full Text

228

Summary

248

ავტორთა შესახებ

234

Contributing Authors

რეზიუმეები

Summaries

240

0 9 0 8 0 7 0 6 0 5 0 4 0 3 0 2 0 1 0

**IX-XI სს საქართველოს ფეოდალური საზღვარეულოების ისტორიიდან:
მირიან ბაჰლაუნდის შთამომავლები**

მიხეილ ბახტაძე

მირიან ბაჰლაუნდის სამმა ძემ: სულამ, ბეშქენმა და ლაკლაკმა სათავე დაუდეს IX-XI საუკუნეებში სამცხეში არსებულ შემდეგ ფეოდალურ სახლებს: ჩორჩანელების, ჯაყელების, ლაკლაკთა (ლაკლაკისძეების), ციხისჯვარელებისა და ხურსიძეების საგვარეულოებს. მათ შესახებ აღსანიშნავია ნ. შოშიაშვილის მოსაზრებები, რომელიც მოკლედ შეიძლება შემდეგი სახით ჩამოვაყალიბოთ: გიორგი ჩორჩანელის უმემკვიდრეოდ გარდაცვალების შემდეგ, მთელი მისი სამფლობელო და ქონება მისი დის ლატავრის შვილებს გადაეცა. “მისი უფროსი ვაჟი სულა გახდა ჩორჩანელთა ახალი საგვარეულოს ფუძემდებელი. შუათანა ვაჟმა ბეშქენმა სათავე დაუდო ჯაყელთა საგვარეულოს, ხოლო უმცროსმა ლაკლაკმა ბაჰლაუნდების ახალი განშტოება – ლაკლაკთა – წარმოქმნა. ახალი ჩორჩანელების (ხოლო შემდგომ მათი განშტოება ხურსიძეების) საგვარეულო მონასტერი იყო ზარზმა. X საუკუნეში ზარზმის ეგვტერი ააგო ბარდა სკლიაროსის წინააღმდეგ მოწოდებით ლაშქრობის მონაწილე ივანე სულას ძემ (აღბათ “სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში” ნახსენები სულა მირიანის ძის ვაჟი). ივანე სულას ძის შვილიშვილები უნდა იყვნენ XI საუკუნის შუა ხანების მოღვაწეები ძმები გიორგი ჩორჩანელი და ფარსმან თმოგველი სულას ძეები. ეს გიორგი უკანასკნელია წყაროებში მოხსენიებულ ახალ ჩორჩანელთა შორის. შემდეგ მათ მამულს მათივე განშტოება ხურსიძენი დაეპატრონა” (შოშიაშვილი 1997: 124).

ჯაყელების საგვარეულოს დამფუძნებელი, ნ. შოშიაშვილის აზრით, იყო ახალი ჩორჩანელების წარმომადგენელი ბეშქენი (მირიან ბაჰლაუნდის შუათანა ძე). მისმა შთამომავლობამ მეფისაგან მიიღო ჯაყისწყლის, ფოცხოვისა და უარვლის ხეობები. წყაროებში პირველ ჯაყელად თუხარისის ერისთავი ბეშქენი იხსენიება, ხოლო შემდეგ ყველის ერისთავი მურვანი (აღბათ ბეშქენის ძე). ბეშქენის ძის მურვანის ვაჟი იყო 1118 წელს ჯავახეთში თურქების მიერ მოკლული ბეშქენ II. 1178 წელს მემნა ჯაყელმა მხარი გიორგი III წინააღმდეგ აჯანყებულ ორბელებს დაუჭირა. თამარის დროს, ბოცო ჯაყელი გიორგი რუსს მიემხრო. მეფემ მათ ჩამოართვა თანამდებობები და ციხისჯვარელებს გადასცა. ისინი გახდნენ ახალი ჯაყელები. ძველი ჯაყელები კი ბოცოსძეებად იწოდნენ. ნ. შოშიაშვილის აზრით, ხურსიძეთა გვარის ფუძემდებელი უნდა იყოს XI საუკუნეში მოხვალე ხურსი, რომელიც დაიღუპა შირიმნის ბრძოლაში. ახალ ჩორჩანელთა სამფლობელოს ნაწილი გადაეცა ციხისჯვარელებს, ნაწილი ჯაყელებს, ლაკლაკთა და ხურსიძეებს. შესაძლოა იმერეთში მოხსენიებული გიორგი და ხურსი ხურსიძეთა წარმომადგენლები იყვნენ და, მაშასადამე, ხურსიძეები მიწას იმერეთშიც ფლობდნენ. ნ. შოშიაშვილი ციხისჯვარელებსაც ახალი ჩორჩანელების განშტოებად თვლიდა, რომლის ფუძემდებელიც სულა კალმახელი იყო. ამ უკანასკნელს ბაგრატ IV თორში მდებარე ციხისჯვარის ციხე უბოძა. სულას საგვარეულოს მეორე შტომ კალმახის საერისთავო დაიმკვიდრა და კალმახელად იწოდა. გიორგი რუსის აჯანყების დროს გამოჩენილი ერთგულების გამო თამარმა ივანე-ყვარყვარე ციხისჯვარელს უბოძა სამცხის ერისთავთერისთავობა და სპასალარობა და უწყალობა ჯაყის ციხე, რომელიც ახალ ჩორჩანელთა მეორე განშტოების წარმომადგენელ ბოცოს ჰქონდა. ამ ყვარყვარეს შვილიშვილი სარგის I სამცხის მთავარი ხდება (შოშიაშვილი 1987: 256, 384, 426).

მირიან ბაჰლაუნდისა და მისი შვილების შესახებ ცნობა დაცულია ბასილი ზარზმელის “სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში”. ამდენად, მნიშვნელოვანია თუ როდის დაიწერა ეს ნაწარმოები და რა პერიოდის ვითარებაა მასში ასახული. პ. ინგოროყვას აზრით, “სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება” დაწერილი იყო VII საუკუნეში და ასახავდა VI საუკუნის ვითარებას (ინგოროყვა 1954). ჩვენთვის ამჯერად საინტერესოა ის, რომ მეცნიერი არსენ კათოლიკოსის მამას, მირიანს, მირიან ბაჰლაუნდის შთამომავლად მიიჩნევდა. ნ. ვანნაძის აზრით, რომელიც სერაპიონ ზარზმელს IX საუკუნის მოღვაწედ მიიჩნევს, მირიან ბაჰლაუნდი არ არის გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში მოხსენიებული მირიანი, მაგრამ “ცხადია ორივე მირიანი ბაჰლაუნდების საგვარეულოდანაა” (ვანნაძე 1975: 30). თუ გავიზიარებთ მოსაზრებას სერაპიონ ზარზმელის VI-VII საუკუნეებში მოღვაწეობის შესახებ, მაშინ მართლაც შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ არსენ კათოლიკოსის მამა – მირიანი მირიან ბაჰლაუნდის შთამომავალი იყო. წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი ერთმანეთის თანამედროვეები გამოდიან. პირადად ჩვენ მ. ჩხარტიშვილის მოსაზრებას ვიზიარებთ, რომ “სერაპიონი VI ს დაძლევის, უფრო კი VII ს I ნახევრის მოღვაწეა” (ჩხარტიშვილი 1994: 56).

სერაპიონ ზარზმელის მოღვაწეობის პერიოდის განსაზღვრა ქართველ მეცნიერთა შორის აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს. ჩვენ არ ვაპირებთ ამჯერად ამ საკითხის დაწვრილებით განხილვას. დაინტერესებულ მკითხველს შეუძლია ნახოს მ. ჩხარტიშვილისა (ჩხარტიშვილი 1994) და ნ. ვანნაძის (ვანნაძე 1975) ნაშრომები. აქ მხოლოდ ერთი რამ გვინდა აღვნიშნოთ: თუ კი “წმ. სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებისა” და “წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში” მოხსენიებული მიქაელ პარეხელი ერთი და იგივე პირია, რამდენად რელურია, რომ გიორგი მერჩულე არ მოიხსენიებს

წმ. სერაპიონ ზარზმელს. იგი ხომ თითქმის ყოველთვის აღნიშნავს, თუ რომელმა მამამ რა დააარსა და რა გაააყეთა. უფრო მეტიც, გიორგი მერჩულე ნეტარ მამათა მოსწავლეების მიერ დაარსებულ მონასტრებსაც ასახელებს. თუნდაც ერთი მაგალითი შეგვიძლია მოვიტანოთ – “წინამძღვარი მიძნადორისაჲ დიდი მამაჲ სანატრელი დაჲით, მაშენებელი მონასტერთაჲ და მოწაფენი მისნი, ნეტარნი – ილარიონი, მამაჲ და მაშენებელი წყაროსთავისაჲ, რომელიცა კათალიკოზ იქმნა მცხეთას და მამაჲ ზაქარია, მაშენებელი ბარეთელისაჲ”. ასეთ შემთხვევაში, ჩვენთვის გაუგებარია სერაპიონ ზარზმელისა და მისი თანამოაზრეების მოუხსენიებლობა. მით უმეტეს, თუ გაეითვალისწინებთ, რომ სერაპიონი მიქაელ პარეხელის მოწაფე იყო. უფრო მეტიც, მიქაელ პარეხელი იყო ზარზმის მონასტრის დაარსების ინიციატორი. ბასილი ზარზმელის მიხედვით, ნეტარმა მამამ სერაპიონმა გიორგი ჩორჩანელის ქვეშევრდომ მთავრებს უთხრა – “მოწაფენი ვართ დიდისა მის და განთქმულისა მიქაელ პარეხელისანი და ბრძანებითა საღმრთოთა მის მიერ წარმოვლენილნი, რაჲთა ადგილსა ამას აღვაშენოთ შესაკრებელი ცხოვართაჲ პირმეტყველთაჲ”, ხოლო იმავე გიორგი მერჩულეს მიხედვით კი, თავად მიქაელ პარეხელი იყო “მეგობარ ნეტარისა მამისა გრიგოლისი”.

ამდენად ჩვენც ვიზიარებთ პ. ინგოროყვას მოსაზრებას, რომ არსენ კათოლიკოსის მამა – მირიანი, მირიან ბაჰლაუნდის შთამომავალი იყო. არსენ კათოლიკოსის მამის შესახებ ცნობები “წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშია” დაცული – “და ვითარ მოიწინეს სამცხეს, ბრძანებითა ღმრთისაჲთა ძეჲ დიდისა მირიან აზნაურისაჲ დაიმოწაფეს, სახელით არსენი, რომელსა ეწოდა ღირსაჲ დიდი არსენიც, ქართლისა კათალიკოზი და მცხეთისა საყდრისა გვირგვინი დაუჭნობელი” (ქართული მწერლობა 1987: 553). მირიანი, რომ დიდი ფეოდალი ანუ მთავარი იყო და შესაბამისი გავლენაც ქონდა, ეს ნათლად ჩანს მისი ვაჟის, არსენის, კათოლიკოსად არჩევასთან დაკავშირებული მოვლენების დროს – “დიდი არსენიც კათოლიკე ეკლესიასა, ქრისტეს კვართისა სამკვიდრებელსა მცხეთას, ქართლისა კათალიკოზ იქმნა ... არამედ ქართლისა ეპისკოპოსნი მირიან, არსენის მამისათვის, ფრიად გულწყებულ იყვნეს ამის მიზეზისათვის, რამეთუ თვინიერ განზრახვისა მათისა მძღავრ სამცხისა ერთაჲ ძე თვისი დაადგინა კათალიკოზად თანადგომითა და კურთხევითა მცირელთა ეპისკოპოსთა ... რომელ ჟამსა მას ხელმწიფე იყო მამფალი გვარამ დიდი, მირიანისათვის გულძვირად იყო. და მსწრაფლ ხოლო ბრძანა შეკრებაჲ ეპისკოპოსთაჲ და უდაბნოისა მამათაჲ. და ყოველი შემოკრებეს ჯაგახეთს” (ქართული მწერლობა 1987: 586). ცხადია, ძლიერი მთავრის გარდა ვერავინ შეძლებდა გუარამ მამფალთან დაპირისპირებას. როგორც ჩანს, გუარამსა და მირიანს შორის დაპირისპირება არსენის კათოლიკოსად არჩევამდეც არსებობდა. მიზეზი უცნობია, მაგრამ ალბათ იგი უკავშირდება გუარამის სურვილს – თავისი ძალაუფლება გაეგრძელებინა სამცხეზეც. ძნელი სავარაუდოა, რომ მირიანს სურვილი ჰქონოდა დაუფლებოდა გუარამის სამფლობელოს რაღაც ნაწილს. ჩვენი აზრით, მირიანი ლაკლაკთა სავარაუდო წარმომადგენელი იყო. როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ლაკლაკის შთამომავალთა შორის სახელი მირიანი საკმაოდ გავრცელებული ჩანს.

თუ სერაპიონ ზარზმელი VII საუკუნის I ნახევრის მოღვაწე იყო (როგორც ვთქვით, ჩვენ ეს თვალსაზრისი მიგვაჩნია მართებულად), ამავე პერიოდის მოღვაწეები გამოდიან გიორგი ჩორჩანელი და მისი სიძე მირიან ბაჰლაუნდი. ბასილი ზარზმელის მიხედვით, “იყო ვინმე მთავარი დიდი და წარჩინებული ქვეყანასა ამას, რომელი ყოველთა ჰმატებდა სიმდიდრითა და სიმრავლითა ერთა და აგარაკათაჲთა, რომლისა სივრცე საზღვართ ვრცელ და მრავალ იყო ... ესე კაცი იყოფოდა და მრავალთა ტაძართა და კარავთა იქცეოდა, რომელსა სახელი ეწოდა გიორგი, მეორედ ჩორჩანელი, რომლისა ტაძარი შენ იყვნეს სანახებსა ჩორჩანისა და ზანავისა” (ქართული მწერლობა 1987: 646). გიორგის სიძლიერესა და გავლენაზე მიუთითებს, მის მიერვე სერაპიონ ზარზმელისადმი ნათქვამი სიტყვები – “არავინ წინააღმდეგომ ჩვენდა არს ადგილთა ამათ, რომელთა გეგულების დაპყრობად” (ქართული მწერლობა 1987: 651).

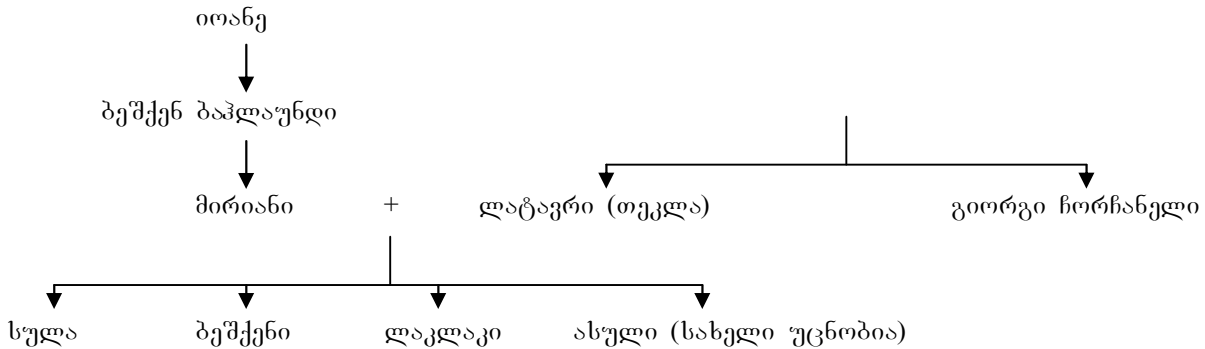
ჩვენ არაფერი ვიცით გიორგი ჩორჩანელის წარმომავლობის შესახებ, მაგრამ “წმ. სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში” დაცულია ცნობები მისი მემკვიდრეების შესახებ – “დაჲ გიორგისი, რომელი იყო ცოლი დიდისა მთავრისა მირიანისი, ძისა ბეშქენ ბაჰლაუნდისაჲ ძისა იოანესი. ხოლო გიორგი შვილთაგან ოხერ და უქმ იყო, რამეთუ ორნი შვილნი სიჩხობასავე შინა წარსულ იყვნეს და შემდგომად მათისა დედაჲცა, ნათლად გამომყვანებელი მათი, მიიცვალა და სხვა მეუღლისა შეერთება არღოდეს თავს იღვა ... ყოველივე რაიცა აქნდა და მამული და ყოველნი ეკლესიანი და მონაგები მისი დასა მისსა შეჰვედრა და შვილთა მისთა საკუთრებით განუთვისა, რომელთა ეწოდა სულა, ბეშქენ და ლაკლაკი” (ქართული მწერლობა 1987: 669).

ტერიტორიულად სად მდებარეობდა მირიან ბაჰლაუნდის სამფლობელო, სამცხეში თუ რომელიმე სხვა პროვინციაში უცნობია. მაგრამ, ჩვენი აზრით, უფრო მეტად სავარაუდოა, რომ ის სამცხეში იყო.

გიორგი ჩორჩანელის გარდაცვალების შემდეგ, “ბირებითა ეშმაკისაჲთა იქმნა უწესოდ ამბოხი, რამეთუ მოკლა ლაკლაკმან დისიძე თვისი, რამეთუ მძღავრობით ეტყოდა, ვითარმედ: ნაწილ უც მამულსა თანა თქვენსა დასა ამას თქვენსა, ვინაითგან თქვენცა დედისა მიერ გაქვთ. რომლისათვისაც განმრავლდეს სიტყვისგებანი ურთიერთას და ესრეთ მოკლა დისიძე თვისი. და ესე რად ესრეთ იქმნა, განგრძელდა საქმე ესე სამ წელ. ხოლო წელსა მეოთხესა ამათ საქმეთასა

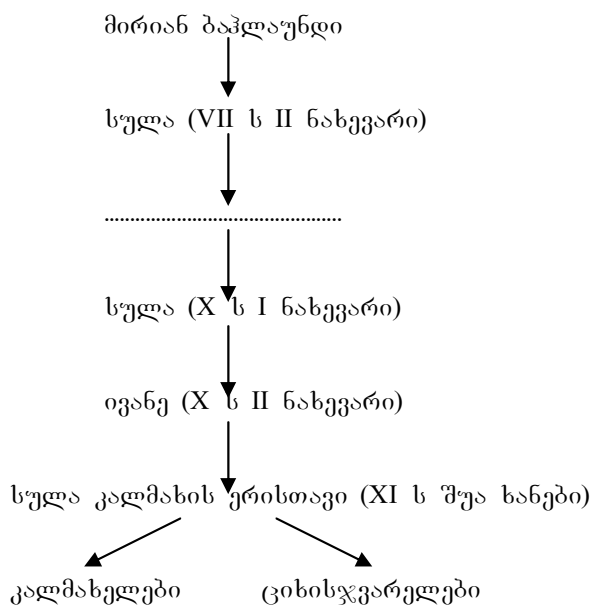
განაბრწეინვა ღმერთმან დიდი იგი მღვდელთმოდვარი გიორგი შუარტყელი, რომელმან დაიპყრა საყდარი აწყურისად, რამეთუ არა ჯერ იყო ცხედარსა ქვეშე დაფარვად სათლისად. და ხელთ იდვა რაი განგები სამცხისად, დააწყნარა ყოველი მამული და ეკლესიანი პირველთა მათ მეშფოთეთანი ... და ვითარცა გარდახდა წელიწადი შვიდად აღთვალული, დასცხრეს და დადუმნეს ყოველნივე შფოთნი და უწესობანი წმიდისა ამის მღვდელთმოდვრისა გიორგის მიერ” (ქართული მწერლობა 1987: 670). როგორც ვხედავთ, ლაკლაკის მიერ საკუთარი დის ძის მკვლელობამ, სამცხეში საკმაოდ ხანგრძლივი არეულობა გამოიწვია. ბასილი ზარზმელის მიხედვით ვითარების სრულ დაწყნარებას შვიდი წელი დასჭირდა.

ბასილი ზარზმელის თხზულებაში არსებულ ცნობებზე დაყრდნობით შეგვიძლია ბაჰლაუნდების სახლის გენეალოგიის შემდეგი სქემა წარმოვადგინოთ:



ჩვენი აზრით, მირიან ბაჰლაუნდის შვილები VII საუკუნის II ნახევრის მოღვაწეებად უნდა მივიჩნიოთ.

პირველ რიგში შევეხოთ უფროსი ვაჟის, სულას შთამომავლების საკითხს. ჩვენ არ ვიზიარებთ ნ. შოშიაშვილის მოსაზრებას, რომ სულა გახდა ახალი ჩორჩანელების საგვარეულოს დამაარსებელი. სულა მირიან ბაჰლაუნდის უფროსი ძე იყო და ლოგიკურია ვივარაუდოთ, რომ მას უნდა გაეგრძელებინა ბაჰლაუნდების საგვარეულო და მამისეული სამფლობელოს უმეტესი ნაწილიც მასვე უნდა დარჩენოდა. რა თქმა უნდა, შეიძლება ისიც ვივარაუდოთ, რომ სულა გახდა ახალი ჩორჩანელების საგვარეულოს დამფუძნებელი, ანუ გიორგი ჩორჩანელის მამულის დიდი ნაწილის მემკვიდრე. მაგრამ მოვლენათა ასეთი განვითარების შემთხვევაში, ალბათ, უნდა მივიჩნიოთ, რომ სულას მიერ ბიძისაგან მემკვიდრეობით მიღებული სამფლობელო მეტი უნდა ყოფილიყო, ვიდრე მამისაგან მიღებული. თანაც სავარაუდოა, რომ გიორგი ჩორჩანელის სამფლობელო სამივე ძმას შორის გაიყო (ეგებ ამიტომ მოსთხოვა ლაკლაკს დისშვილმა სამფლობელოს ნაწილი. გიორგი ჩორჩანელის სამფლობელო მარტო ლაკლაკს რომ რგებოდა, დისშვილი ვერ გაბედავდა წილის მოთხოვნას, რადგან ასეთ შემთხვევაში არა თუ დას, უფროს ძმებსაც კი არაფერი რჩებოდათ ბიძისაგან და, ცხადია, ქალისთვის მემკვიდრეობის, თუნდაც ნაწილის, მოთხოვნა უაზრობა იქნებოდა).



რა საგვარეულო სახელით მოიხსენიებოდნენ სულას შთამომავლები მომდევნო საუკუნეებში უცნობია. შეგვიძლია მხოლოდ ვივარაუდოთ, რომ სულა ბაჰლაუნდის შვილიშვილი იყო X საუკუნის

ზარზმის წარწერაში მოხსენიებული სულა – “სახელითა ღმრთისათა და წმიდისა ღმრთის მშობლისა მეოხებით, მე ივანე, ძემან **სულაძმან** აღვაშენე წმიდა ეგუტერი. მას ეამსა, ოდეს საბერძნეთს გადასა სკლიაროსი, დავით კურაპალატი აღიდენ ღმერთმან, უშუელა წმიდათა მეფეთა და ჩუენ ყოველნი დაშქარს წარგუაველინნა. სკლიაროსი გავაქციეთ, მას ქუეყანასა, რომელსა ჰქვიან ხარსანანი, ადგილსა, რომელსა ჰქვიან სარკენისნი, მუნ ესუენა ტახტი” (შოშიაშვილი 1980: 280-281). ნ. ვაჩნაძის აზრით, გამორიცხული არ არის, რომ ივანე სულას ძე იყოს სერაპონ ზარზმელის ცხოვრებაში ნახსენები სულას ძე (ვაჩნაძე 1975: 114). ჩვენ ეს მოსაზრება მცდარად მიგვაჩნია.

აღბათ, ამ ივანე სულას ძის შვილი (ყოველ შემთხვევაში შთამომავალი მაინც) იყო XI საუკუნეში მოღვაწე, ბაგრატ IV თანამედროვე, სულა კალმახის ერისთავი. ერთადერთი არგუმენტი სახელების იდენტურობაა (თუმცა ამ ლოგიკიდან გამომდინარე, სულა კალმახის ერისთავი ასევე თავისუფლად შეიძლება მივიჩნიოთ ზარზმის ფერისცვალების ხატის წარწერაში მოხსენიებული სულას მემკვიდრედაც). ჩვენ სავსებით ვეთანხმებით ნ. შოშიაშვილს, რომ სულა კალმახის ერისთავის შთამომავალთა ერთი ნაწილი ციხისჯვარელად იწოდა, ხოლო მეორე – კალმახელად. ამგვარად, ჩვენი აზრით, სულა მირიან ბაჰლაუნდის ძის შთამომავლობა შეიძლება ზემოთ მოტანილი სქემით წარმოვადგინოთ.

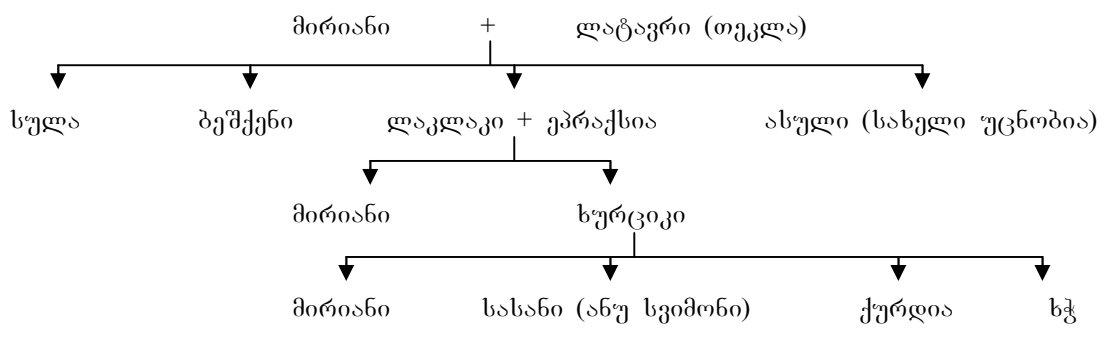
XI-XII საუკუნეებში სახელი ბეშქენი, ჯაყელთა საგვარეულოშია გავრცელებული და შესაძლოა გაზიარებული იყოს ნ. შოშიაშვილის თვალსაზრისი ჯაყელთა საგვარეულოს ფუძემდებლად ბეშქენ ბაჰლაუნდის მიჩნევის შესახებ. ამ შემთხვევაშიც ერთადერთი არგუმენტი სახელი ბეშქენი (საინტერესოა, მირიანის ვაჟები ბაჰლაუნდებად იწოდებოდნენ თუ არა). “მატიანე ქართლისაჲს” თანახმად, “... ვერ წაიღეს ატენი, რამეთუ ციხეთაუფალნი კაცნი მტკიცე იყვნეს ერთგულობასა ზედა ბაგრატისასა, თვინიერ ფარსმან თმოგველისა და **ბეშქენ ჯაყელისა თუხარისისა ერისთავისა**” (ყაუხჩიშვილი 1955: 298). მემატიანეს ეს ცნობა 1045-1047 წლების ამბებს ეხება. XII საუკუნეში ჩვენთვის ცნობილია კიდევ ერთი ბეშქენ ჯაყელი, დავით აღმაშენებლის თანამედროვე. 1118 წელს დავით აღმაშენებელს “მოართუეს ამბავი **ბეშქენ ჯაყელისა** ჯავახეთს თურქთაგან მოკვლისა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 334). რა თქმა უნდა, სავსებით მისაღებია ნ. შოშიაშვილის მოსაზრება, რომ XII საუკუნეში მოღვაწე ბეშქენი (II), XI საუკუნეში მოღვაწე ბეშქენის (I) შვილიშვილად მივიჩნიოთ. რაც შეეხება კიდევ ერთ ჯაყელს, XI საუკუნის 60-იანი წლების ამბების თხრობისას “მატიანე ქართლისაჲს” მართლაც მოიხსენიებს ყველის ერისთავს მურვან ჯაყელს – “გამოგზავნა (ბაგრატ IV – მბ.) ხილვად ივანე ძე ლიპარიტისი და ნიანია ძე ქუაბულისა და **მურვან ჯაყელი ერისთავი ყველისა**” (ყაუხჩიშვილი 1955: 310). ბეშქენ I და მურვანი მამა-შვილი კი არ იყვნენ, არამედ ძმები. ჩვენ აზრით, ამაზე მიუთითებს აგარის მონასტრის წარწერაში მათი მოხსენიების კონტექსტი – “**ერისთავთა ერისთავთა ბეშქენ და მურვანის** მლოცველმან, მე, ეფრემ ხელეყავ შენებად ტრაპეზისა ამისა”. ვ. სილოგავას აზრით, აგარის წარწერაში ნახსენები პირები შეიძლება გავაიგივოთ კორიდეთის სახარების მინაწერ საბუთებში მოხსენიებულ პირებთან (სილოგავა 1983: 276). გარდა ამისა, ჩვენ ძნელად წარმოგვიდგენია ვითარება, როდესაც მამა ერთი საერისთავოს მმართველია და იმავე დროს შვილი მეორის. ასეთი შემთხვევა ჩვენთვის ცნობილ წყაროებში დაფიქსირებული არ არის. ისიც ნაკლებად სავარაუდოა, რომ ბეშქენის გარდაცვალების შემდეგ მის ძეს აღარ მისცეს თუხარისის ერისთავობა და სამართავად გადასცეს ახალი საერისთავო – ყველის. თუ რაიმე განსაკუთრებული შემთხვევა არ იყო, მამის გარდაცვალების შემდეგ საერისთავოს გამგებელი მისი ძე ხდებოდა. ხოლო თუ ერისთავობის ჩამორთმევა ხდებოდა, სანაცვლოდ ახალ საერისთავოს აღარ აძლევდნენ. XI საუკუნის შუა ხანებში ჩვენთვის ცნობილია ჯაყელთა საგვარეულოს კიდევ ერთი წარმომადგენელი – ბოცო, რომელიც მარზპანი იყო (ბახტაძე 2003: 247). დ. კლდიაშვილის აზრით, ბოცო მარზპანი ყველის ერისთავობას ფლობდა (კლდიაშვილი 1980: 502). საერთოდ დ. კლდიაშვილი ჯაყელთა საგვარეულოს დაწინაურებას XI საუკუნის 30-იან წლებში ვარაუდობს და საქართველოდან ბიზანტიაში ჩანჩახი ფალელის წასვლას უკავშირებს. მკვლევრის აზრით, ჯაყელები ჩანჩახი ფალელის ადგილს იკავებენ. ჩვენ არ ვიზიარებთ ამ მოსაზრებას. XI საუკუნის შუა ხანებში, ბაგრატ IV დროს, ჯაყელები საკმაოდ დაწინაურებული არიან: თუხარისის ერისთავი ბეშქენი და ყველის ერისთავი მურვანი ერისთავთერისთავის საპატიო ტიტულით მოიხსენიებიან, ბოცო კი მარზპანია (მარზპანობა XII საუკუნეში მონაპირებამ შეცვალა). ჩვენი აზრით, ყოველივე ეს იმაზე მიუთითებს, რომ ჯაყელთა დაწინაურება იმაზე გაცილებით ადრე დაიწყო, ვიდრე ამას დ. კლდიაშვილი ვარაუდობს. რაც შეეხება ბოცო ჯაყელს, ის აშკარად ბეშქენისა და მურვანის თანამედროვეა. აღბათ მათი ძმა არ არის (არ მოიხსენიება აგარის წარწერაში), მაგრამ უახლოესი ნათესავია. პირობითად, შეიძლება ბიძაშვილად ჩავთვალოთ.

მირიან ბაჰლაუნდის სამი ვაჟიდან, წყაროებში ყველაზე მეტი ინფორმაცია ლაკლაკის საგვარაულო შთამომავლების ირგვლივ არსებობს.

ზარზმის ეკლესიის სამწერლობელზე შემდეგი სახის წარწერაა – “ქ. სახელითა ღმრთისათა, მე **ფარსმან ერისთავმან**, ძემან კურთხეულისა ცოდვილისა **ივანე ლაკლაკისმან**, შევექმენი ესე სამწერლობელი სალოცველად ჩემ და შვილთა ჩემთათვის, ყოველთა სახლისა ჩუენისათა და მოსახსენებლად სულკურთხეულთა მშობელთა და ძმათა ჩემთათვის და ყოველთა სახლისა ჩუენისა გარდაცვალებულთათვის და დავახსენ საყდარსა ზარზმას, მამულს ჩემსა, წინაშე

ხატისა ფერისცვალებისასა აწ წმინდანო მღვდელნო და დიაკონნო რომელნი იმსახურებდეთ ხორცსა და სისხლსა უფლისასა ჩუენისა იესუ ქრისტესა, მოგვიხსენიეთ წმიდასა ლოცვასა თქუენსა” (თაყაიშვილი 1905: 35). ი. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, “ლაკლაკს, რომელსაც გიორგი ჩორჩანელისაგან მემკვიდრეობით სხვათა შორის ზარზმაც ერგო მამულად ... შვილი ... “ცოდვილს” ეძახის რასაკვირველია იმიტომ, რომ მან თავისი დისწულის სისხლი დაანთხია მამულის გამო” (ჯავახიშვილი 1982: 140). ცხადია, რომ ი. ჯავახიშვილს ივანე-ლაკლაკი ერთი ადამიანის სახელებად მიაჩნდა. თუმცა, ჩვენი აზრით, მართალია ნ. ვაჩნაძე, რომ ამ შემთხვევაში ლაკლაკი გვარია და არა სახელი (ვაჩნაძე 1975: 116). ამ მხრივ საინტერესოა, რომ გ. ჩუბინაშვილი “ცოდვილისასა” ნაცვლად კითხულობს “უფლისა” – “მე ფარსმან ერისთავმან, ძემან კურთხეულისა უფლისა ივანე ლაკლაკისამან”. წარწერა მართლაც იძლევა იმის საშუალებას, რომ წავიკითხოთ ცოდვილიც და უფალიც.

აღბათ, ეს ფარსმან ერისთავი უნდა გავაიგიოთ ზარზმის ფერისცვალების ხატის 886 წლის წარწერაში მოხსენიებულ ფარსმანთან. მართებულად შენიშნავს ნ. ვაჩნაძე, რომ თუ სამწერლობელისა და ხატის წარწერაში მოხსენიებული ფარსმანი ერთი და იგივე პირია, მაშინ ფერისცვალების ხატის წარწერა უფრო ადრინდელია (ვაჩნაძე 1975: 114). გ. ჩუბინაშვილი წარწერას შემდგენიარად კითხულობდა – “სახელითა ღმრთისაითა შეიმოსა ხატი ესე მწვედ მამისა გიორგისა უფალთა: **ფარსმან ერისთავისა, ივანესა, პატრიკისა ო მირიანისა, ფერისა, სულასა**, ერისა მათისა. ქრისტეს მიერ მამასახლისობასა პავლესა ქორონიკონ რე” (ჩუბინაშვილი 1965: 31). ე. თაყაიშვილის მიხედვით, წარწერა შემდეგი სახით იკითხება: “სახელითა ღმრთისაითა შეიმოსა ხატი ესე მწვედ მაწყურელისა გიორგისა, უფალთა: **ფარსმან ერისთავისა, ივანესა, პატრიკისა, მირიანისა, ფერისა, სულასა**, ერისა მათისა. ქრისტეს მიერ მამასახლისობასა პავლესა ქორონიკონ რე” (თაყაიშვილი 1919: 109). წარწერაში პირველად დასახელებულია ფარსმანი და ის ერთადერთი მოიხსენიება ერისთავის ტიტულით. აქედან გამომდინარე შესაძლოა დავასკვნათ, რომ საგვარეულოს მეთაური ფარსმანია. თუ რა ნათესაური კავშირი აქვს ფარსმან ერისთავს წარწერაში მოხსენიებულ სხვა პირებთან უცნობია. ჩვენი აზრით, ივანე, პატრიკი, მირიანი, ფერი და სულა ფარსმანის ბიძაშვილები არიან (ლაკლაკის ვაჟ ივანეს ძმიშვილები). ლაკლაკთა საგვარეულოს წარმომადგენლები მოიხსენიებიან კიდევ ერთი ხატის წარწერაში – “წმიდაო დედოფალო, მეოხ ეყავ წინაშე ძისა შენისა და ღმრთისა ჩუენისა ყოველთა ლაკლაკთა: ერისთავთ-ერისთავსა **მირიანს** და **ხურციკის**, ძეთა ხურციკისათა: **მირიანს, სასანს** (ანუ სვიმონს), **ქურდიას** (?), **ხჭ**-ს (?). მე გლახაკმან **ეპრაქსია**, დედამან ხურციკისა და მირიანისმან შეეკაზმე ხატი ესე სალოცველად ყოველთა ლაკლაკთა, სახსენებლად სულისა ჩემისა” (თაყაიშვილი 1919: 117). ე. თაყაიშვილი ხატს XI საუკუნის 20-იანი წლებით ათარიღებდა და შემდგომში მას გ. ჩუბინაშვილიც დაეთანხმა (ჩუბინაშვილი 1965: 196). ე. თაყაიშვილი მირიან ბაჰლაუნდის ძის, ლაკლაკის შთამომავლების შემდეგი სახის გენეალოგიურ სიას გვთავაზობს:



მეცნიერი აღნიშნავს, რომ ზემოთ დასახელებულ პირთა გარდა ცნობილია ივანე ლაკლაკი, რომლის ძეს ფარსმანსაც გაუკეთებია სამწერლობელი (თაყაიშვილი 1905: 118).

შესაძლოა გვევარაუდა, რომ ხატის წარწერაში მოხსენიებული ხურციკი არის ხურციკისძეთა იგივე ხურციკეთა საგვარეულოს დამაარსებელი (ასეთად ნამდვილად ვერ მივიჩნევთ 1021 წელს შირიმნის ბრძოლაში დაღუპული ხურსის, როგორც ამას ნ. შოშიაშვილი თვლიდა. ე. სილოგავა მართებულად აიგივებს 1021 წელს შირიმნის ბრძოლაში დაღუპულ ხურსის ქორეთის 1000 წლისა და სავანის 1046 წლის წარწერებში მოხსენიებულ ხურსისთან. რაც შეეხება ნ. შოშიაშვილის მოსაზრებას, ხურსიძეების მიერ იმერეთში მიწების ფლობის შესახებ, ჩვენ ეს ნაკლებად სავარაუდოდ მიგვაჩნია. შირიმნის ბრძოლაში მოკლული ხურსი არგვეთის ერისთავი უნდა ყოფილიყო).

საინტერესო ცნობებს შეიცავს ხურციკეთა შესახებ ზარზმაში არსებული 1045 წლის წარწერა – “აღუშენა წმიდად ესე ეკლესია სახელსა ზედა წმიდისა იოანე მახარებლისა ნებითა ღმრთისაითა და ბრძანებითა ყოველსა ქვეყანასა სახელსა განთქმულსა, აგარიანთა პირისა დამყოფელისა, **ხურციკისა პატრონისა ფარსმანისათვის**, სულსა მისსა განუსვენოს და შეუნდოს ღმერთმან, მღვდელთ მთავართ მთავრობასა **ხურციკისა პატრონის მაწყვერელისა სერაპიონისა**,

ქორნიკონს სე” (თაყაიშვილი 1905: 22). ე. თაყაიშვილის აზრით, სწორედ ეს ფარსმანი მოიხსენიება ათონის ივერთა მონასტრის ალაპებში, თავის ძმასთან – გიორგი ჩორჩანელთან ერთად. მათი მამა იყო სულა, რომელსაც საერთო არაფერი აქვს ბარდა სკლიაროსის წინააღმდეგ მებრძოლი ივანეს მამა სულასთან (თაყაიშვილი 1905: 31-33).

ათონის ივერთა მონასტრის ალაპებში წერია, რომ 19 სექტემბერს “**ალაპი არს მამისა არსენისი, ფარსმან ყოფილისა**”; 13 თებერვალს “**ალაპი არს გიორგი ჩორჩანელისა, ფარსმანის ძმისა**”; 22 იანვარს “**ალაპი არს სულაისა, ფარსმანის და ჩორჩანელის მამისა**” (ალაპები 1901: 225-243). “**წმ. გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების**” მიხედვით კი ირკვევა, რომ ფარსმანსა და გიორგის ჰყავდათ დაც. ათონშივე იყო დაწესებული 24 ნოემბერს “**ალაპი მიქელ ლაკლაკისა**” (ალაპები 1901: 254).

1045 წლის წარწერის მიხედვით, ფარსმანი გარდაცვლილია. ამაზე მიუთითებს სიტყვები: “**სულსა მისსა განუსვენოს და შეუნდოს ღმერთმან**”. ათონის მონასტრის ალაპებში მოხსენიებული ფარსმანი, როგორც ირკვევა, ბერად აღიკვეცა არსენის სახელით. თუ ორივე წყაროში მოიხსენიება ერთი და იგივე ფარსმანი, როგორც ე. თაყაიშვილი თვლიდა, მაშინ 1045 წლის წარწერაშიც უნდა ასახულიყო ფარსმანის ბერად აღიკვეცა – სახელი არსენის დაფიქსირებით. ჩვენი აზრით, ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ორ სხვადასხვა პირთან.

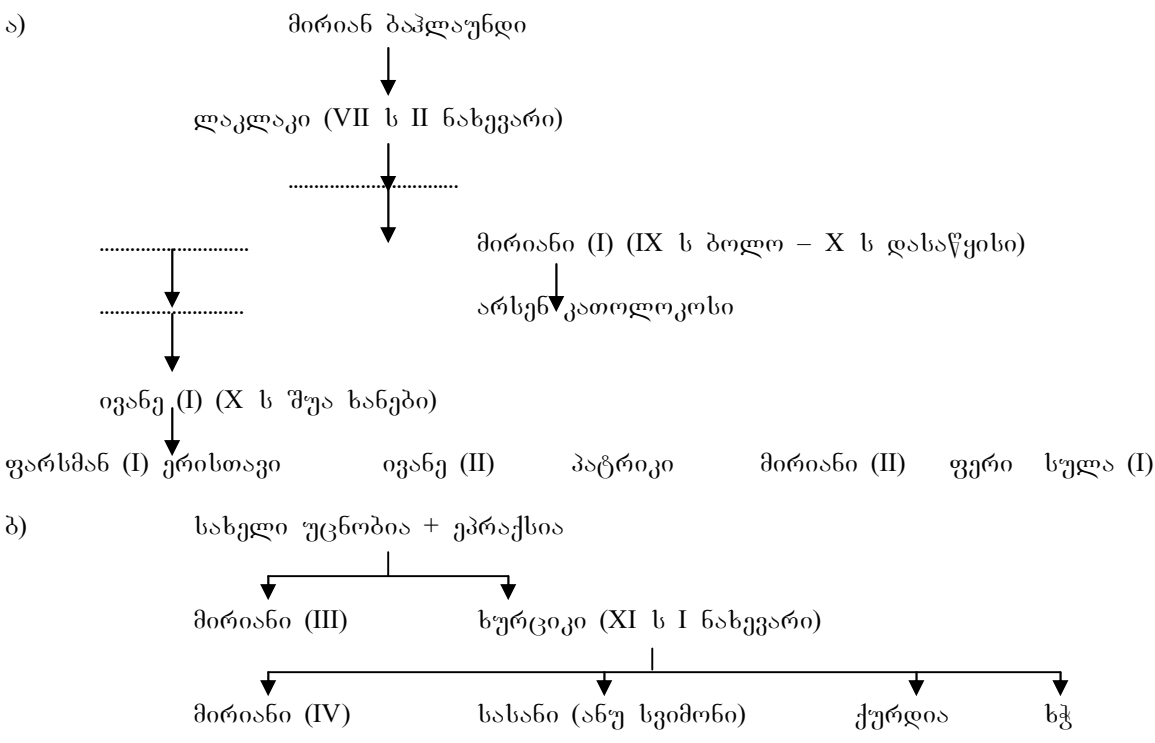
ზარზმის ფერისცვალების ხატის, ღვთისმშობლის ხატის, 1045 წლის ეპიგრაფიკულ წარწერასა და ათონის ივერთა მონასტრის ალაპებში მოხსენიებული პირებს შორის ნათესაური კავშირის დადგენა მეტად რთულია. შესაძლებელია მხოლოდ ვარაუდის გამოთქმა, ისიც არაპირდაპირ ცნობებზე დაყრდნობით. ფერისცვალების ხატის წარწერაში მოხსენიებული ფარსმან ერისთავი, ჩვენი აზრით, ივანე ლაკლაკის ძის შვილია. წარწერაში მოხსენიებული სხვა პირები კი მისი ძმები ან ბიძაშვილები არიან. ამდენად, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ლაკლაკის შთამომავლებში გავრცელებული იყო სახელი ფარსმანი.

იმის გათვალისწინებით, რომ 1045 წლის წარწერაშიც და ათონის ივერთა მონასტრის ალაპებში მოხსენიებული არიან ფარსმანის სახელის მქონე პირები, ჩვენ ისინიც ლაკლაკის შთამომავლები გვგონია. ამრიგად, ლაკლაკის შთამომავლები გამოდიან: ფარსმან-ყოფილი არსენი, მისი ძმა გიორგი ჩორჩანელი, მათი მამა სულა, ფარსმან ხურციძე და მაწვერელი ეპისკოპოსი სერაპიონ ხურციძე. ჩვენი ჰიპოთეზის თანახმად ლაკლაკთა განშტოება გამოდიან ახალი ჩორჩანელები და ხურციძეები. სავარაუდოა, რომ ბიძის სამფლობელოს გაყოფის შემდეგ, ზარზმა და ჩორჩანი ლაკლაკს ერგო.

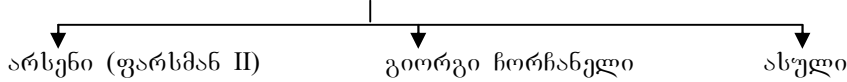
ცხადია, რომ ლაკლაკის შთამომავლები არიან ძმები მირიანი და ხურციკი. საინტერესოა, რომ წარწერაში არ მოიხსენიება მათი მამის ანუ ებრაქსიას მეუღლის სახელი.

როგორც ჩვენ მიერ გაანალიზებული წყაროებიდან ჩანს, ლაკლაკის შთამომავალთა შორის ხშირად გვხვდება სახელი მირიანი. სწორედ ამიტომ ჩვენც, პ. ინგოროყვას მსგავსად, არსენ კათოლიკოსის მამას – მირიანს (I) ბაჰლაუნდთა შთამომავლად მივიჩნევთ.

ამრიგად, შესაძლოა ლაკლაკის შთამომავლობის გენეალოგიური სქემა შემდეგი სახით წარმოვიდგინოთ (პირობითად ვყოფთ ხუთ კატეგორიად):



გ) სულა (II) (X ს ბოლო – XI ს დასაწყისი)



დ) ფარსმან (III) ხურციძე და სერაპიონ ხურციძე (XI ს I ნახევარი)

ე) მიქელ ლაკლაკი (XI საუკუნე)

ლაკლაკის შთამომავლობიდან სამი პიროვნება ერისთავი იყო: ფარსმანი, მირიან II (ის ერისთავთერისთავის საპატიო ტიტულსაც კი ფლობდა) და გიორგი ჩორჩანელი (ერისთავის ტიტულით მოიხსენიება ზარზმის ფრესკულ წარწერაში). სავარაუდოა, რომ სამივე სამცხის ერისთავია.

რა თქმა უნდა, შესაძლებელია ზემოთ ხუთ კატეგორიად გაყოფილი პიროვნებების ერთმანეთთან დაკავშირება და ერთიანი გენეალოგიური სქემის შედგენა (მაგალითად, მირიან III დაუჟკავშიროთ მირიან II, ჩაეთვალოთ მის ძედ, შვილიშვილად, ძმისშვილად ან საერთოდ გავაიგიოთ; ეპრაქსია მივიჩნიოთ ფარსმან I მეუღლედ, იმ არგუმენტით, რომ მირიან III ერისთავია და მამისაგან მემკვიდრეობით მიიღო ეს თანამდებობა; სულა II დაუჟკავშიროთ სულა I. ჩაეთვალოთ მის ძედ, შვილიშვილად, ძმისშვილად ან საერთოდ გავაიგიოთ). თუმცა ყოველივე ეს ძალიან პირობითი იქნება. ამიტომ ჩვენ თავს ვიკავებთ ლაკლაკის შთამომავალთა ერთიანი სქემის წარმოდგენისაგან.

ე. მეტრეველის აზრით, “ლაკლაკთა გვარის სახლი ჩორდვანელთა დიდი ოჯახის განშტოებას წარმოადგენდა” (მეტრეველი 1998: 254). მეცნიერი ჩორდვანელთა საგვარეულოს მიაკუთვნებდა ცნობილ ქართველ მოღვაწეს – თორნიკე ერისთავს. ჩვენი აზრით, ჩორდვანელთა საგვარეულოს არანაირი კავშირი არ ჰქონდა არა მარტო ლაკლაკთა ფეოდალურ სახლთან, არამედ მირიან ბაჰლაუნდის ძეთა შთამომავალ არც ერთ საგვარეულოსთან. ჩორდვანელთა საკითხის კვლევა ამჯერად ჩვენი ინტერესის სფეროს სცილდება, მაგრამ გვინდა თორნიკე ერისთავის საკითხს შევეხოთ. მკვლევართა ნაწილი მიიჩნევს, რომ თორნიკე ჩორჩანელთა საგვარეულოს წარმომადგენელი იყო. ამ მხრივ საინტერესოა თავად თორნიკეს მიერ შესრულებული ერთი მინაწერი – “მე იოვანე თორნიკე ყოფილმან და ძმამან ჩემმან იოვანე ვარაზ-ვაჩე, ძეთა სულკურთხეულისა ჩორდვანელისა, მოვიგეთ წმიდაჲ ესე წიგნი, რომელსა ეწოდების წმიდათა მამათა მიერ “სამოთხე” ... სალოცველად და სადიდებლად პირველად ძლიერისა და ღვთისმსახურისა მეფისა და ყოვლისა აღმოსავლეთისა კურაპალატისა და ვითისათვის ... და მერე იოვანე ვარაზ-ვაჩესათვის და მეუღლისა მისასა და შვილთა მისთა მიქაელისა და ჩორდვანელ-ზორვარისა, ჩოროლოჰლისათვის და თორნიკესათვის და ძმისწულთა ჩემთა ჩორდვანელ პატრიკისათვის და ბაგრატ პატრიკისათვის და სალოცველად სულისა ბაგრატ მაგისტროსისა და მშობელთა ჩემთა ჩორდვანელისათვის და მარიამისათვის და ძმათა ჩემთა ბაგრატისათვის, არშუშაისთვის და აბუჰარბისათვის და მამისა ძმისა აბუდჰარბისათვის და არშუშაისთვის და ყოველთა სახლისა ჩემისა მიცვალებულთათვის” (ქორდანია 1897: 108). სრულიად მისაღებია ნ. ვაჩნაძის მოსაზრება, რომ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში “ჩორდვანელი არის მამაკაცის საკუთრი სახელი”. მკვლევარის საეჭვოდ მიაჩნია ჩორდვანელის გაიგივება ჩორჩანელთან (ვაჩნაძე 1975: 110-111). თუ კიდევ დასაშვებია, რომ ბიზანტიურ და სომხურ წყაროებში დაფიქსირებული ფორმა ჩორდვანელი მივიჩნიოთ დამახინჯებულ ჩორჩანელად (რაც, ჩვენი აზრით, სწორი არ არის), სრულიად წარმოუდგენელია, რომ თორნიკე ერისთავს შეშლოდა თავის მამის სახელი და ჩორჩანელის ნაცვლად დაეწერა ჩორდვანელი. გასათვალისწინებელია კიდევ ერთი მომენტი – მართლაც დაფიქსირებულია შემთხვევები, რომდესაც გვარი იქცევა სახელად. ამის მაგალითებია გამრეკელი, სურამელი, თორელი, ახალციხელი; 1457-1460 წლების სიგელი “შვილთა ჩუნთა ლაპა, ბარათა, სურამელმან და ქავთარ”; 1487 წლის სიგელი “დაგიწერეთ ქავთარის ძესა საღვინის მოღარესა ახალციხელსა და თქვენთა ძმათა თორელსა, ეშიმასა” (ბახტაძე 2003: 271). ოღონდ ასეთ შემთხვევაში აუცილებელ პირობად ჩანს ის, რომ გვარად ქცეული სახელი პარალელურად აღარ გამოიყენება გვარის აღმნიშვნელად. XI საუკუნის პირველ ნახევარში კი ჩორჩანელი ჯერ კიდევ გვარს აღნიშნავს. ამდენად, თორნიკეს მამას ჩორჩანელი ვერ ერქმეოდა.

ჯაყელებს, ციხისჯვარელებს, ლაკლაკთა, ხურციძეებსა და ჩორჩანელებს შორის ურთიერთმიმართების განსაზღვრა (ვინ ვისი წინაპარი, მემკვიდრე თუ განშტოება) შესაძლებელია მხოლოდ პიროვნებების სახელებზე დაყრდნობით და ისიც იმის გათვალისწინებით, რომ საგვარეულოებში ხშირად ერთი და იგივე სახელები ტრიალებდა (თუმცა ეს ყველაფერი გარკვეულ წილად პირობითია). აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ჩვენ არ ვიზიარებთ თვალსაზრისს ბაჰლაუნდებიდან ფალავანდიშვილების წარმომავლობის შესახებ (ვაჩნაძე 1975: 104). გაუგებარია, თუ მირიან ბაჰლაუნდის რომელი შვილის შთამომავლებად უნდა მივიჩნიოთ ფალავანდიშვილები.

ამგვარად გვესახება მირიან ბაჰლაუნდის შთამომავლობა. ზემოთ წარმოდგენილ ჩვენ მოსაზრებათა დიდი ნაწილი მხოლოდ ვარაუდებია (ისევე როგორც, სხვათა შორის, ამ საკითხებზე სხვა მკვლევართა თვალსაზრისები), მაგრამ სამეცნიერო საზოგადოებისათვის მათი გაცნობა საჭიროდ ჩავთვალეთ, რადგან, ვფიქრობთ, რომ ისინი საკითხის შემდგომ კვლევას წაადგება.

დამოწმებები

- ალაპები 1901:** ათონის ივერთა მონასტრის 1074 წლის ხელნაწერი ალაპებით. ტფილისი (1901).
- ბახტაძე 2003:** მ. ბახტაძე. *ერისთავობის ინსტიტუტი საქართველოში*. თბილისი (2003).
- ვანნაძე 1975:** ნ. ვანნაძე. *სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება როგორც საისტორიო წყარო*. თბილისი (1975).
- თაყაიშვილი 1905:** I. (1905).
- თაყაიშვილი 1919:** ე. თაყაიშვილი. *შენიშვნები ზარზმის ეკლესიისა და მისი საფუძვლების შესახებ*. თსუ “მოამბე”, № 1 (1919).
- ინგოროყვა 1954:** პ. ინგოროყვა. *გიორგი მერჩულე*. თბილისი (1954).
- კლდიაშვილი 1980:** დ. კლდიაშვილი. *ჯაყელთა ფეოდალური საგვარეულოს ისტორიისთვის* (XI ს). საქ. მეცნ. აკად. “მოამბე”, ტომი 98, № 2 (1980).
- მეტრეველი 1998:** ე. მეტრეველი. *ათონის ქართველთა მონასტრის საალაპე წიგნი*. თბილისი (1998).
- ჟორდანიას 1897:** თ. ჟორდანიას. *ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი, ახსნილი*. წიგნი II. ტფილისი (1897).
- სილოგავა 1983:** ვ. სილოგავა. *სამხრეთ საქართველოს წარწერების შესწავლა ხელნაწერთა ინსტიტუტის ეპიგრაფიკული ექსპედიციის მიერ*. მრავალთავი X. თბილისი (1983).
- ქართული მწერლობა 1987:** *ქართული მწერლობა*. ტომი I. თბილისი (1987).
- ყაუხჩიშვილი 1955:** *ქართლის ცხოვრება*. ტომი I. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი (1955).
- შოშიაშვილი 1980:** ნ. შოშიაშვილი. *ქართული წარწერების კორპუსი*. I. თბილისი (1980).
- შოშიაშვილი 1987:** ნ. შოშიაშვილი. *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*. ტომი XI. თბილისი (1987).
- შოშიაშვილი 1997:** ნ. შოშიაშვილი. *ენციკლოპედია საქართველო*. ტომი I. თბილისი (1997).
- ჩუბინაშვილი 1965:** (1965).
- ჩხარტიშვილი 1994:** მ. ჩხარტიშვილი. *“მარტვილობა და მოთმინებად წმიდისა ევსტათი მცხეთელისაჲ”. “ცხორება და მოქალაქეობაჲ წმიდისა სერაპიონ ზარზმელისაჲ”. წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა*. თბილისი (1994).
- ჯავახიშვილი 1982:** ი. ჯავახიშვილი. *ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა*. თორმეტ ტომად. ტომი VIII. თბილისი (1982).

სვანეთი უძველესი დროიდან VI ს ჩათვლით

თამაზ ბერაძე

ზემო სვანეთში, სოფელ ლენჯერის მიდამოებში “ლებაქევის” და ქვემო სვანეთში, სოფელ ცხმელურის მიდამოებში აღმოჩენილი უძველესი არქეოლოგიური ძეგლები ნეოლითური სადგომებია. ასე რომ, სვანეთში უძველესი ცხოვრების კვალი უკვე ნეოლითის ხანიდან, კერძოდ, კი ძვ. წ. VIII-VII ათასწლეულებიდან გვხვდება (ჩართოლანი 1996: 36).

სვანეთში მჭიდრო დასახლება ძვ. წ. IV-I ათასწლეულებში, ბრინჯაოს ხანიდან გაჩნდა. მესტიის რაიონში, სოფელ ზარგაშში და მდ. ცხენისწყლის სათავეებში, ლაფურის მთაზე ბრინჯაოს ხანის სპილენძის მადარობები აღმოჩნდა, საიდანაც ასეული წლების მანძილზე სპილენძის მადანი გამოჰქონდათ. მადარობებიდან გამოტანილ სპილენძს სვანეთშივე მოპოვებულ დარიშხანს ან კიდევ ანთიმონს, იგივე სტილბიუმს ურევდნენ და მაღალი ხარისხის ბრინჯაოს ნაწარმს იღებდნენ. სვანეთში დამზადებული ბრინჯაოს ნაკეთობანი არქეოლოგიური წყაროების მოწმობით დიდი რაოდენობით გაჰქონდათ როგორც სამხრეთ, ისე ჩრდილოეთ კავკასიის მრავალ რეგიონში (ჩართოლანი 1996: 41-42).

ბრინჯაოს წარმოების დიდ ცენტრს წარმოადგენდა მდინარე რიონის ხეობის ზემო წელიც, რომელიც მრავალი საუკუნის მანძილზე სვანეთში შედიოდა (ბერაძე 1983: 47-51).

ძვ. წ. XV-XIV საუკუნეები უმნიშვნელოვანესი პერიოდია საქართველოს ისტორიაში. ამ საუკუნეებში შეიქმნა უძველესი ქართული სახელმწიფო, რომელსაც ქართული წყაროები ეგრისს, ხოლო ძველი ბერძნები და რომაელები ავტორები კოლხიდას, იგივე კოლხეთს უწოდებენ. ამ უძველეს ქართულ სახელმწიფოს მთელი მისი არსებობის მანძილზე მისი პირველი მეფის აიეტის შთამომავალი აიეტინათა დინასტია მართავდა.

სტრაბონის ცნობით, კოლხეთის სამეფო ცალკეულ ადმინისტრაციულ-ტერიტორიულ ერთეულებად “სკეპტუხიად” იყოფოდა, რომლებსაც “სკეპტუხები” განაგებდნენ (ყაუხნიშვილი 1957: 124). ეჭვგარეშეა, რომ ძველი ბერძნული “სკეპტუხია” ქართულ საერისთავოს, ხოლო “სკეპტუხი” ერისთავს შეესაბამება. საფიქრებელია, რომ ეგრისის ანუ კოლხეთის სამეფოს ერთ-ერთი ასეთი საერისთავო სწორედ სვანეთი იყო.

ძველი ბერძნები და რომაელები ეგრისის სამეფოს “ოქრომრავალ კოლხიდას” ეძახდნენ. კოლხეთის “ოქრომრავლობაში” დიდი წვლილი სვანეთის საერისთავოს შეჰქონდა, სადაც ოქროს თითქმის ჩვენ დრომდე მოიპოვებდნენ. I საუკუნის რომაელი ავტორი პლინიუს სეკუნდი წერს: “კოლხიდაში აიეტის შთამომავალი საელაკი მეფობდა, რომელმაც მიიღო რა სამფლობელოდ ვრცელი ქვეყანა, ამბობენ სვანთა ტომის მიწაზე და საერთოდ თავის სახელმწიფოში დიდძალი ვერცხლი და ოქრო მოიპოვა, რომელიც ოქროს საწმისებითაა განთქმული” (ლატიშვილი 1904: 197-198).

ძვ. წ. II ს დასასრულს კოლხეთი პონტოს მეფემ მითრიდატე VI ეპატორმა დაიპყრო. მისი ბატონობა დასავლეთ საქართველოში ოთხ ათეულ წელზე მეტხანს გაგრძელდა. ძვ. წ. 65 წელს კოლხეთში პომპეუსი შემოიჭრა. “მან მოიარა კოლხები. არგონავტთა, დიოსკურებისა და პერაკელეს აქ ყოფნის ამბების შესატყობად, – წერს დასავლეთ საქართველოში ლაშქრობის შესახებ აპიანე, – განსაკუთრებით კი უნდოდა ენახა ტანჯვის ადგილები, რადგან ამბობდნენ, რომ პრომეთევის კავკასიონის მთაზე იყო. კავკასიონიდან მრავალ ნაკადულს უჩინარი ოქროს ქვიშა ჩამოაქვს. ადგილობრივი მცხოვრებლები მდინარეში სქელმატყელიან ცხვრის ტყავებს დებენ და აგროვებენ ქვიშას, რომელიც ამ ტყავებზე რჩება. ალბათ ამგვარი იყო აიეტის ოქროს საწმისიც” (ყაუხნიშვილი 1983: 198-199).

ეჭვს გარეშეა, რომ კოლხეთის იმ მხარეში, სადაც მდინარეებში ოქრო მოიპოვებოდა და ლეგენდარულ ხანაში კავკასიონზე პრომეთეოსი იყო მიჯაჭვული, სვანეთი იგულისხმება. ამიტომ არ შეგვცდებით თუ დავუშვებთ, რომ ძვ. წ. 65 წლის პომპეუსმა კოლხეთის სამეფოს ცალკეული მხარეების დათვალიერების დროს პირველ რიგში სვანეთი მოინახულა.

პომპეუსმა ძველი ეგრისის სამეფო აღადგინა და გამგებლად არისტარქე დანიშნა, რომლის მმართველობა ძვ. წ. I ს 40-იან წლებამდე გაგრძელდა. არისტარქეს დაღუპვის შემდეგ კოლხიდას ძალზე მცირე ხნით, ერთმანეთის მიყოლებით ბოსფორის მეფე მითრიდატე და პერგამონის მეფე მითრიდატე ფლობდნენ. ძვ. წ. I ს 30-იან წლებში რომაელებმა კოლხეთი მათ მიერ აღდგენილ პონტოს სამეფოს მიუერთეს. ამის შემდეგ დასავლეთ საქართველო პონტოს სამეფოს შემადგენლობაში ცხრა ათეულ წელზე მეტხანს დარჩა.

როგორც ირკვევა, სვანეთი პონტოს ბატონობას გადაურჩა და დაახლოებით ორი საუკუნე დამოუკიდებელ პოლიტიკურ ერთეულად იქცა. ამას, პირველ რიგში, სვანეთის შესახებ სტრაბონის ცნობები მოწმობს. მისი ცნობით “დიოსკურიის” ანუ დღევანდელი სოხუმის მახლობლად “არიან სვანები. სვანები სიმამაცის და ძალის მხრივ საუკეთესონი არიან და ისინი ფლობენ ირგვლივ ყველაფერს და კავკასიონის მწვერვალები უპყრიათ, რომლებიც დიოსკურიის ზემოთ არიან. მათ ჰყავთ ბასილევსი და 300 კაციანი საბჭო და როგორც ამბობენ, 200 ათასიან ლაშქარს აგროვებენ. მართლაც მთელი ხალხი მეომარია, მაგრამ არაორგანიზებული. ამასთანავე ამბობენ, რომ

ნიაღვრებს ოქრო გამოაქვს, ხოლო სვანები დახვრეტილი ვარცლებით და ბანჯგვლიანი ტყავებით ოქროს აგროვებენ. აქედან მოდის მითი ოქროს საწმისის ვერძზე ... სვანები ისრის წვერებისთვის წამალს ხმარობენ და საოცრად იტანჯებიან მისი სუნის გამო, მოუწამლავი ისრებით დაჭრილებიც კი” (ყაუხნიშვილი 1957: 125-126).

ძველი ბერძნული “ბასილევსი” ნიშნავდა “მეფეს”, “ხელმწიფეს”, “მბრძანებელს”, წინამძღოლს”. სტრაბონის სვანების “ბასილევსში” ყოფილი კოლხეთის სამეფოს სვანეთის ერისთავი იგულისხმება, რომელიც ამ სამეფოს დაცემის შემდეგ, დამოუკიდებლად, 300 კაციანი უხუცესთა საბჭოს დახმარებით, სვანეთს განაგებდა.

63 წელს რომაელებმა პონტოს სამეფო გააუქმეს, სამხრეთ და აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში თავიანთი უშუალო მმართველობა შემოიღეს. სვანეთს რომაელთა უშუალო მმართველობა არ შეხებია, მაგრამ 63 წლის შემდეგ იძულებული იყო რომაელებისათვის ცვილის სახით ხარკი ეხადა (ლატიშევი 1904: 193).

სტრაბონის მიხედვით, სვანეთი დიოსკურიიდან “იბერიაში” ანუ ლიხის ქედამდე ვრცელდებოდა. ასე რომ, I საუკუნის დასაწყისში სვანეთში შედიოდა მდ. კოდორის სათავეები “დალის ხეობა”, დღევანდელი ზემო და ქვემო სვანეთი და ისტორიული რაჭა-ლეჩხუმის დიდი ნაწილი. უფრო ადრე ამ საზღვრებში იყო მოქცეული კოლხეთის სამეფოს სვანეთის საერისთავო.

ძველ ბერძნებს და რომაელებს საკმაოდ სრული ცნობები გააჩნდათ ადრე ანტიკური და ელინისტური ხანის სვანეთის შესახებ. ეს ცნობები მათ, უპირველეს ყოვლისა, იმ ვაჭრებისაგან ჰქონდათ, რომლებიც საქართველოს ნავსადგურებიდან გავლით დასავლეთ საქართველოს უღელტეხილებით ჯერ კიდევ ძვ. წ. VII-VI საუკუნეებში სავაჭროდ ჩრდილოეთ კავკასიასა და აღმოსავლეთ აზიის შორეულ ქვეყნებში დადიოდნენ. სვანეთზე უცხოელი ვაჭრების მიმოსვლა განსაკუთრებით ინტენსიური ძვ. წ. IV-I საუკუნეებში, ე.წ. ელინისტურ ხანაში იყო. ამ საუკუნეებში უცხოელი ვაჭრები ძირითადად ჭუბურის ხეობას იყენებდნენ. ამას მოწმობს აღექსანდრე მაკედონელის და მისი ერთ-ერთი მემკვიდრის ლისიმაქეს მონეტები, რომლებიც გასული საუკუნის დასაწყისში ამ ხეობაში დიდი რაოდენობით აღმოჩნდა.

ეგრისის სამეფო I ს დასასრულს აღდგა. ამჯერად ამ სამეფოს სათავეში ძველი ეგრისის ლაზთა საერისთავო დინასტია ჩაუდგა. ამიტომ მას ძველი ბერძნები და რომაელები, ხოლო შემდეგ ბიზანტიელები ლაზიკეს, იგივე ლაზეთს ეძახდნენ.

თავდაპირველად ლაზეთის სამეფო რომის იმპერიის ქვეშევრდომი იყო. 395 წელს რომის იმპერია დასავლეთ და აღმოსავლეთ რომის იმპერიებად დაიშალა. ამის შემდეგ ეგრისის მეფე აღმოსავლეთ რომის იმპერიის, ბიზანტიის იმპერიის, იგივე კეისარს დაექვემდებარა. ახლად აღდგენილ ეგრისის სამეფოში თანდათანობით დასავლეთ საქართველოს ყველა მხარე, მათ შორის, სვანეთიც გაერთიანდა.

“შიდა ხმელეთში არის სკიმიბა და სვანია (სვანეთი). ეს ტომები ლაზთა ქვეშევრდომები არიან” – წერს ლაზეთის სამეფოს აღწერის დროს VI ს ბიზანტიელი ისტორიკოსი პროკოპი კესარიელი. იგივე ავტორი მიუთითებს: “იქაურ მცხოვრებლებს არხონტად ჰყავთ თვისტომთაგანი, ხოლო როდესაც არხონტს აღსასრულის დღე მიადგება, მათ ჩვეულებრივ მეორე არხონტი ენიშნებათ ლაზთა მეფის მიერ” (ყაუხნიშვილი 1965: 126-127).

სვანეთის არხონტის ვალდებულებებს ლაზეთის მეფის წინაშე უფრო დაწვრილებით გადმოგვცემს იმავე საუკუნის მეორე ბიზანტიელი ისტორიკოსი მენანდრე პროტექტორი. მას თავის თხზულებაში მოჰყავს ბიზანტიის ელჩის პეტრეს სიტყვები, რომელიც 562 წელს ბიზანტია-სპარსეთის საზავო მოლაპარაკების დროს სვანეთთან დაკავშირებით სპარსეთის შაჰ ხოსრო I ანუშირვანთან მიღებაზე წარმოთქვა:

“ლაზებში, ბატონო, ძველი წესი იყო, რომ სვანეთის არხონტი ემორჩილებოდა ლაზს და მასთან აღრიცხული იყო საგადასახადო სიაში, და ლაზი კიდევაც იღებდა მისგან ფუტკრების ნაყოფს და ტყავებს და ზოგ სხვა რამესაც, ხოლო როდესაც სვანების არხონტი გარდაიცვლებოდა, ლაზების მეთაური ახელისუფლებდა მას, ვისაც უნდა მიეღო და დაეცვა გარდაცვლილის ძალაუფლება. ამავე დროს ის წერილობით აცნობებდა რომაელთა თვითმპყრობელს მომხდარი ამბების შესახებ და ესეც სამაგიერო წერილით უბრძანებდა მას გაეგზავნა სვანთა მთავრობის ნიშნები, ვისთვისაც უნდოდა, მხოლოდ სვანი კი ყოფილიყო. ეს იყო ძალაში ჩვენი მეფის თეოდოსის დროიდან ვიდრე თქვენი პაპის პეროზისა და ჩვენი მეფის ლეონის დრომდე”.

“შემდეგ, – აგრძელებს თხრობას მენანდრე პროტექტორი, – პეტრემ გამოიღო წინ ერთი წიგნაკი, სადაც ერთი-მეორეზე ცალ-ცალკე ნაწევნები იყვნენ ლაზთა მეფეები, რომლებსაც გაუხელისუფლებიათ სვანთა არხონტები. ამ საბუთის ძალა ასეთი იყო, თუმცა გამოთქმები აქ ასეთი არ იყო: “ესენი არიან ლაზთა მეფეები, რომლებმაც სვანებს დაუყენეს ბატონიშვილები, იმ დროიდან, როდესაც რომაელთა ძალაუფლება ეპყრა თეოდოსის და სპარსელთა, ვიდრე თვითმპყრობელ ლეონამდე და პეროზამდე”” (ყაუხნიშვილი 1936ა: 224-225).

“არხონტს” ისევე როგორც “ბასილევსს” ძველ ბერძნულში რამდენიმე მნიშვნელობა ჰქონდა. როგორც ვხედავთ, სვანეთის არხონტებს ლაზთა მეფეები ნიშნავდნენ. მათ მეფის ლაშქარში სვანეთიდან ჯარი გამოჰყავდათ და სვანეთში აკრეფილი გადასახადი სამეფო ხაზინაში შეჰქონდათ. ძველ საქართველოში მეფის წინაშე ასეთი მოვალეობა ერისთავებს გააჩნდათ, ასე რომ, სვანეთის

“არხონტი” სვანეთის ერისთავი იყო, რომელიც ლაზეთის მეფის სახელით სვანეთის საერისთავოს განაგებდა.

მენანდრე პროტექტორის ზემოთ მოყვანილ ნაწევებში მოხსენიებული ბიზანტიის კეისრების და სპარსეთის შაჰების სახელი და ზეობის წლების ურთიერთშეჯერება აჩვენებს, რომ ლაზეთა მეფეების მიერ დანიშნული სვანეთის ერისთავების დამტკიცებას ბიზანტიის ხელისუფლება IV საუკუნის დასაწყისიდან თითქმის რვა ათეული წელი აგრძელებდა (მელიქიშვილი 1970: 555-556).

როგორც ირკვევა, ბიზანტიის კეისარი სვანეთის ერისთავებს საკარისკაცო “პროტოსტრატორის” ტიტულსაც ანიჭებდა. ამ ტიტულს სვანეთის ერისთავები, შემდგომშიც, საუკუნეთა მანძილზე ატარებდნენ. ამას მოწმობს ლაბუჭინის წმინდა გიორგის ხატის XI ს წარწერა, სადაც “იოანე ვარდანისძე სუანთა ერისთავი” თავს “მეტურტლეთა უხუცესისა” და “პროტოსტრატორის” ტიტულებითაც მოიხსენიებს (თაყაიშვილი 1937: 22-24).

პროკოპი კეისარელის თხზულებაში ლაზეთის სამეფოს აღწერის დროს სვანეთთან ერთად “სკვიმნიაც” გვხვდება. ეს არის თაკვერის საერისთავო, რომელიც VI-X საუკუნეებში, შემდეგდროინდელი რაჭა-ლეჩხუმის დიდ ნაწილს მოიცავდა. ასე რომ, VI ს სვანეთის საერისთავოს საზღვრები მდინარეების ცხენისწყლის და რიონის ხეობაში დღევანდელ სოფელ უწერას სამხრეთით აღწევდა. აქ მდინარე რიონს მარჯვენა მხრიდან შეერთვის პატარა მდინარე მუშვანი. ამ მდინარის თავდაპირველი სახელწოდება “მუშვან ჭალაი” – სვანების მდინარე უნდა ყოფილიყო. VI ს რიონის ხეობაში ამ პატარა მდინარეზე გადიოდა საზღვარი სვანეთისა და თაკვერის საერისთავოებს შორის.

VI-VII საუკუნეებში სვანეთის საერისთავოში აღარც მდინარე კოდორის სათავეები – “დალის ხეობა” შედიოდა. ამ საუკუნეებში ამ ხეობის ბიზანტიელი აგტორები “მისიმიანონ ხორანს” ე.ი. “მისიმიანელთა ქვეყანას” ებახდნენ. დადგენილია, რომ მისიმიელები სვანები იყვნენ (ყაუხჩიშვილი 1936ბ: 277-280). საფიქრებელია, რომ “მისიმიანონ” დამახინჯებული სვანთა თვითსახელი “მუშვანი” უნდა იყოს. ბიზანტიურ მწერლობაში მისიმიანელთა შესახებ შემორჩენილი ცნობები მოწმობს, რომ ისინი VI-VII ს თვითმმართველობით სარგებლობდნენ და არა სვანეთის ერისთავებს, არამედ უშუალოდ ლაზეთის სამეფო ხელისუფლებას ემორჩილებოდნენ.

V-VI საუკუნეებში სასანიანთა სპარსეთი სვანეთის დაპყრობას რამდენჯერმე შეეცადა. ირანელების სვანეთით დაინტერესება მისი სტრატეგიული მდგომარეობით აიხსნება. ამ საუკუნეებში ჩრდილოეთ კავკასიიდან დასავლეთ საქართველოში გადმოსასვლელი უმთავრესი გზები სვანეთის საერისთავოზე, მდინარეების – რიონის, ცხენისწყლის და ენგურის სათავეებზე გადიოდა. სვანეთის საერისთავოდან ადგილი იყო “მისიმიანეთის” – მდ. კოდორის სათავეების კონტროლიც, რომლის გავლითაც ჩრდილოეთ კავკასიიდან გზები შავი ზღვის სანაპიროსაკენ მიემართებოდა.

სპარსელების ლაშქრობა სვანეთში საისტორიო წყაროებში პირველად V ს II ნახევარშია დამოწმებული. ბიზანტიელი ისტორიკოსი პრისკე პანიონელი წერს: “დიდი უთანხმოება ჰქონდათ სვანთა ტომთაგან რომაელებს და ლაზებს. V საუკუნის ლაზებმა სასტიკი ბრძოლა გააჩაღეს სემატის წინააღმდეგ. სპარსელებს უნდოდათ მის წინააღმდეგ ეომათ იმ სიმაგრეების გულისათვის, რომლებიც სვანებს წაერთვა. ამიტომ ლაზთა მეფემ ელჩები გამოუგზავნა ბიზანტიონში და სთხოვდა, მეფეს გაეგზავნა მისთვის დამხმარე ჯარები. როდესაც დახმარება იქნა გაგზავნილი სპარსელებმა და იბერებმა, რომლებიც მას ეომებოდნენ, სხვა ტომების წინააღმდეგ გაილაშქრეს” (ყაუხჩიშვილი 1961: 261-262).

542 წელს ლაზეთის მეფემ სპარსეთის შაჰი ხოსრო I ანუშირვანი თავისი ლაშქრით დასავლეთ საქართველოში მოიწვია. ასე დაიწყო “დიდი ომიანობა ეგრისში”, რომელმაც მთელ საქართველოს დიდი უბედურება მოუტანა. ომის პირველ წლებში სპარსელებმა დიდ წარმატებებს მიაღწიეს და დასავლეთ საქართველოს დიდი ნაწილი თანდათანობით დაიპყრეს. 552 წელს სპარსელების ლაშქარი სვანეთშიც შევიდა. ეს სვანეთის ერისთავის წათეს თანხმობით მოხდა. მენანდრე პროტექტორი წერს: “კოლხმა აღარ გაუგზავნა სვანებს ჩვეულებრივი სურსათი. ამიტომ სვანებმა იმაზე გაჯავრებულებმა, რომ მათ მოუსპეს დაწესებული დახმარება, შეუთვალეს სპარსელებს, რომ თუ ისინი იქ მოვიდოდნენ, სვანეთს მათ ჩააბარებდნენ. ამავე დროს დეისატეს და რომაელთა ჯარების სხვა წინამძღოლებს უთხრეს: ამბობენ, რომ აუარებელი სპარსელი მოდის სვანების წინააღმდეგ, მათთან შესაბრძოლებლად ჩვენ ძალა არ შეგვწევს. იფიქრეთ იმაზე, თუ რა უფრო სასარგებლო იქნება და აქ მყოფ რომაელ რაზმებითურთ მიდიელთა ჯარს დანებდით. ასეთი სიყვარაგე რომ იხმარეს სვანებმა და საჩუქრების საშუალებით რომ მიიმხრეს რაზმების მეთაურები, განდევნეს კიდევაც თავისი ქვეყნიდან რომაელთა ჯარი. სპარსელები კი მალე მოვიდნენ და აიღეს სვანეთი” (ყაუხჩიშვილი 1936ა: 214-215).

როგორც ვხედავთ, ბიზანტიელთა ლაშქარს სვანების და სპარსელების შიშით სვანეთი ნებაყოფლობით დაუტოვებია და იქ სპარსელების ლაშქარი დამდგარა. “სპარსელთა ლაშქარში”, უპირველეს ყოვლისა, ქართლის სამეფოს ლაშქარი იგულისხმება. ფაქტობრივად, ბიზანტიელების მიერ სვანეთის დატოვების შემდეგ ეს საერისთავო ქართლის სამეფოს საზღვრებში შევიდა. 554 წელს “დიდი ომიანობა ეგრისში” დალის ხეობაში მცხოვრებ სვანებსაც შეეხო. ამ წელს მისიმიანელების ქვეყანას ბიზანტიელი სარდალი სოტერაქე ეწვია, რომელსაც კეისრისაგან

კავკასიის ქედის გადაღმა მცხოვრები ტომებისათვის კუთვნილი თანხის გადაცემა ჰქონდა დავალებული.

ბიზანტიელები მათ ამ თანხას ყოველწლიურად უგზავნიდნენ, რათა ბიზანტია-სპარსეთის ომში ამ უკანასკნელთათვის მხარი არ დაეჭირათ. ბიზანტიელი სარდალი თავისი თანმხლები ლაშქრით კოდორის სათავეებში "ბუქოლოსის" იგივე "ბუკოლუსის" ციხეში დაბანაკდა, რომელიც ქართულ წყაროებში "ბოკერის" ციხის სახელითაა მოხსენიებული. ამ ციხის ნანგრევები დღესაც შემორჩენილია მდინარე კლიხისა და გვანდრას შესართავში. მისიმიელებს ეჭვი გაუჩნდათ, რომ ბიზანტიელ სარდალს სურდა ეს ციხე კავკასიონის ქედის გადაღმა მოსახლე ალანებისათვის გადაეცა. ამიტომ მათ სოტრაქეს მოციქულები მიუგზავნეს და სხვა ადგილას გადასვლა სთხოვეს. ბიზანტიელმა სარდალმა ასეთი თხოვნა შეურაცხყოფად მიიჩნია და მოციქულები ჯოხით გააღახინა. იმავე ღამეს შეურაცხყოფილი მისიმიელები ბუქოლოსის ციხეს თავს დაესხნენ და ყველა ბიზანტიელი გაწვიტეს, ხოლო მათი საჭურველი და ჩრდილო კავკასიელებისათვის გადასაცემი ფული ნადავლად წაიღეს (ყაუხნიშვილი 1936ა: 85-90; მუსხელიშვილი 1977: 121).

ამის შემდეგ მისიმიელებმა სპარსელებს ელჩები გაუგზავნეს და დახმარება სთხოვეს. სპარსელებმა მისიმიელებს დახმარება ვერ გაუწიეს, ხოლო მეორე წლის გაზაფხულზე მათ ქვეყანაში ბიზანტიელებმა დიდი ლაშქარი გამოგზავნეს. მისიმიელებმა თავი ერთ ციხეში მოიყარეს: "ამ ციხეს ძველთაგანვე ეწოდებოდა ძახარი, მეტსახელად კი "რკინისას" ეძახიან მისი სიმტკიცისა და დაუძლეველობის გამო" – წერს ავათია სქოლასტიკოსი (ყაუხნიშვილი 1936ა: 159-163). ეს არის ჩხალთის ციხე, რომლის ნანგრევები დღესაც შემორჩენილია მდინარეების ჩხალთისწყლისა და კოდორის შესართავში (მუსხელიშვილი 1977: 21). ბიზანტიელებმა პირველი შეტევის დროს ციხე თითქმის აიღეს და მისიმიანელებს დიდი ზარალი მიაყენეს.

შემდეგ კი მისიმიანელებმა ციხის უკან დაბრუნება მოახერხეს და ომიც გაჭიანურდა. ამიტომ ბიზანტიელთა სარდალმა "წამოსხა მძევლები, წამოიღო ფულიც, რამდენიც სოტარქეს ჰქონდა მიტანილი, ბევრი სხვა რამეც. დიდძალი ნადავლიც შეიძინა და ნება მისცა მისიმიელებს კვლავაც თავის ნებაზე ეცხოვრათ საკუთარ ქვეყანაში და ძველებური ცხოვრება განეახლებინათ" (ყაუხნიშვილი 1936ა: 173-174).

მალე სპარსეთსა და ბიზანტიას შორის დროებითი ზავი დაიდო და საზავო ხელშეკრულების მომზადებისათვის მოლაპარაკება დაიწყო. სპარსელები მზად იყვნენ დაეტოვებინათ მთელი ლაზეთის სამეფო, მხოლოდ სვანეთის დატოვებას არ თანხმდებოდნენ, იმ მოთხოვნით, რომ ეს საერისთავო მათ მხარეზე ნებაყოფლობით გადავიდა. ეს მხოლოდ საბაბი იყო. სპარსელებს სვანეთის დატოვება მისი სტრატეგიული მდებარეობის გამო არ უნდოდათ. 562 წელს სპარსეთმა და ბიზანტიამ საზავო ხელშეკრულებას ხელი მოაწერეს. მაგრამ სვანეთის საკითხი ღიად დარჩა.

დავა სვანეთის ირგვლივ ამ საზავო ხელშეკრულების ხელმოწერის შემდეგაც გრძელდებოდა. ბიზანტიელები სპარსელებს სვანეთის სანაცვლოდ თანხას სთავაზობდნენ, მაგრამ ისინი ამ თანხის აღებაზე ჯიუტად უარს ამბობდნენ. 571 წელს ბიზანტიასა და სპარსეთს შორის ახალი ომი დაიწყო და ბიზანტიელებს ხელფეხი გაეხსნათ. 575 წელს ბიზანტიელთა და ლაზთა გაერთიანებული ლაშქარი სვანეთში შეიჭრა, სპარსელების მომხრე ერისთავი ტყვედ წამოიყვანა და სპარსელებს სვანეთიდან ფეხი ამოუკვეთა (ყაუხნიშვილი და ბერაძე 1938: 93).

589-590 წლებს შორის სპარსელები გამოჩენილი სარდლის ბარამის ანუ ბაჰრამ ჩუბინის მეთაურობით სვანეთში კიდევ ერთხელ შეიჭრნენ. მალე მათ აქ დიდი მარცხი იგემეს და უკან დაიხიეს (ყაუხნიშვილი 1941: 32-34).

VI საუკუნის დასასრულს ეგრისის (ლაზეთის) გამგებელი მეფის ნაცვლად პატრიკიოსის ტიტულს ატარებდა. მის სამფლობელოში მთელი სვანეთი შედიოდა, რომელიც ორ არათანაბარ ნაწილად იყოფოდა. მდინარეების ენგურის, ცხენისწყლის და რიონის ზემო წელი სვანეთის საერისთავოში შედიოდა, მდ. კოდორის სათავეები – "დალის ხეობა", იგივე "მისიმიანელთა ქვეყანა", ისევე, როგორც ადრე, თვითმმართველობით სარგებლობდა და უშუალოდ ლაზეთის პატრიკიოსს ექვემდებარებოდა.

დამოწმებები

ბერაძე 1983: თ. ბერაძე. რაჭა. თბილისი: საბჭოთა საქართველო (1983).

თაყაიშვილი 1937: ე. თაყაიშვილი. *არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ სვანეთში*. პარიზი (1937).

ლატიშვილი 1904:

(1904).

მელიქიშვილი 1970: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტომი I: *საქართველო უძველესი დროიდან ახალი წელთაღრიცხვის IV საუკუნემდე*. რედ. გ. მელიქიშვილი. თბილისი: საბჭოთა საქართველო (1970).

მუსხელიშვილი 1977: დ. მუსხელიშვილი. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები. ნაწილი I. თბილისი (1977).

ყაუხჩიშვილი 1936ა: *გეორგია (ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ)*. ტომი 3. ბერძნული ტექსტები ქართული თარგმანებითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. თბილისი (1936).

ყაუხჩიშვილი 1936ბ: ს. ყაუხჩიშვილი. *მისიმიანთა ტომი*. თსუ შრომები, ტომი I (1936).

ყაუხჩიშვილი 1941: *გეორგია (ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ)*, ტომი 4. ბერძნული ტექსტები ქართული თარგმანებითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა თბილისი (1941).

ყაუხჩიშვილი 1955: *ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი I, თბილისი: მეცნიერება (1955).

ყაუხჩიშვილი 1957: თ. ყაუხჩიშვილი. *სტრაბონის გეოგრაფია (ცნობები საქართველოს შესახებ)*. თბილისი: მეცნიერებათა აკადემია (1957).

ყაუხჩიშვილი 1959: *გეორგია (ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ)*. ტომი 2. ტექსტები ქართული თარგმანებითურთ გამოსცა და შესავალი დაურთო თ. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი: საბჭოთა საქართველო (1959).

ყაუხჩიშვილი 1961: *(ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ)*. ტომი 1. ტექსტები ქართული თარგმანებითურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ა.გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა. თბილისი: მეცნიერება (1961)

ყაუხჩიშვილი 1965: *გეორგია (ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ)*. ტომი II. ტექსტები ქართული თარგმანებითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. თბილისი: მეცნიერება (1965).

ყაუხჩიშვილი 1973: *ვახუშტი ბაგრატიონი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი IV, თბილისი: მეცნიერება (1973).

ყაუხჩიშვილი 1983: *აპიანე. მითრიდატეს ომების ისტორია*. ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და შესავალი დაურთო თ. ყაუხჩიშვილმა თბილისი: საბჭოთა საქართველო (1983).

ყაუხჩიშვილი და ბერაძე 1938: ს. ყაუხჩიშვილი და ი. ბერაძე. *სვანეთის ხელმოკრე დაპყრობა ბიზანტიელების მიერ*. თსუ შრომები, ტომი VI (1938).

ჩართოლანი 1996: შ. ჩართოლანი. *ძველი სვანეთი*. თბილისი: კერა XXI (1996).

შუა საუკუნეების საქართველის საზღვრები და მათთან დაკავშირებული ზოგიერთი პრობლემა

ღვეი ბერძენიშვილი

საქართველოს გარეპოლიტიკურ საზღვრებზე ადრეც დაწერილა. ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო ი. ჯავახიშვილის “საქართველოს საზღვრები ისტორიულად და თანამედროვე თვალსაზრისით განხილული”, რომელიც პირველად 1919 წელს დაიბეჭდა. ქვეყნის პოლიტიკური ისტორიის სხვადასხვა პერიოდის შესწავლისას მეკვლევები ხშირად განიხილავდნენ საზღვრებთან დაკავშირებულ კონკრეტულ საკითხებს. ამჯერად ჩემი მიზანია ყურადღების გამახვილება ძველი საქართველოს ზოგიერთ გარე და შიდაპოლიტიკურ საზღვრებთან დაკავშირებულ მოვლენებზე.

როგორც ირკვევა, ქართველ ტომთა განსახლების არეალი უძველეს დროში ცვალებადი იყო. ქართული სახელმწიფოებრიობის დასაწყისიდან კი ის ამიერკავკასიის ბუნებრივ-გეოგრაფიულ გარემოში ჩამოყალიბდა. ჩრდილოეთიდან მას კავკასიონის ქედი და მისი მთავარი შტოები ზღუდავდა, დასავლეთიდან – შავი ზღვის ნაპირი, სამხრეთიდან – სამხრეთ კავკასიის მთიანეთი, აღმოსავლეთიდან კი – მდინარეების ზოლი ჰქონდა შემოვლებული. ამგვარმა ფიზიკურ-გეოგრაფიულ გარემოებებმა უსათუოდ ითამაშა დადებითი როლი და ქვეყანას ოცზე მეტი საუკუნე გააძლგებინა.

საქართველოს საზღვრების ბუნებრივ-გეოგრაფიული თავისებურებანი ხელს უწყობდა ქვეყნის ერთიან ეკონომიკურ მთლიანობად ჩამოყალიბებასაც. უძველესი დროიდან დაწყებული, მთისა და ბარის ქვეყნების გაერთიანებისაკენ ურთიერთტოლგვა ეკონომიკური გაერთიანების აუცილებლობით იყო ნაკარნახევი: მესაქონლეობის განვითარება მოითხოვდა საზამთრო და საზაფხულო საძოვრების ერთიან ათვისებას; მთაში მიწათმოქმედების შეზღუდული პირობები კი, იქაურ მოსახლეობას აიძულებდა საქართველოს ბარის მხარეებში მოეძია საჭირო პროდუქტი – მარცვლეული, ხილი, ღვინო.

საუკუნეთა მანძილზე ჩამოყალიბებული ეს ტრადიციული სამეურნეო-ეკონომიკური ურთიერთობანი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებს, შესაფერის პირობებში, პოლიტიკურადაც მთლიან ორგანიზმად აყალიბებდა. რომელიმე მათგანის მტრის მიერ დაკავება ეკონომიკური მთლიანობის დარღვევას იწვევდა. ამიტომაც ქართველთა ისტორიულ ერთიანობა მუდმივად უკავშირდებოდა ქვეყნის ეკონომიკურსა და ტერიტორიულ მთლიანობას. ეს ნათლად გამოჩნდა ოსმალთა მიერ სამხრეთ საქართველოს დაპყრობის დროიდან: იქაური საძოვრები ზაფხულში იმდენად აუცილებელი იყო საქართველოს ბარის მესაქონლეობისთვის, რომ ისინი იძულებულნი იყვნენ მტრის მიერ დაპყრობილ ტერიტორიებზე გადასულიყვნენ (ჯავახიშვილი 1919: 43).

საძოვრების ძიებაში ქართველ მესაქონლეებს არაერთხელ გადაუღალახავთ კავკასიონის მთავარი ქედი და მეზობელ ქვეყნებში გადაწყვანიათ საქონელი. ამასვე მოჰყვებოდა იმიერკავკასიაში ქართული დასახლებების გაჩენა. იგივე მოხდა ქვემო ქართლის აღმოსავლეთ საზღვარზე, სადაც XV საუკუნიდან მოყოლებული, მეჯოგე თურქმანული ტომები ყოველ ახალ თავდამსხმელს თან მოჰყვებოდნენ და მათთვის სასურველ ადგილებს იჭერდნენ. ქართველ ხელისუფალთა დიდი წინააღმდეგობის მოუხედავად, ეს ტომები მშვიდობიანობის დროსაც თავისი საქონლის საზამთრო საძოვრებზე სახლდებოდნენ. ასე დაკარგა საქართველომ თავისი ძველი საზღვარი მტკვრის სამხრეთით, თუმცა ქართული ხელისუფლება პოლიტიკურ ზეგავლენას ყაზახ-შამშადილოზე XVIII ს ბოლომდე ინარჩუნებდა.

დროთა განმავლობაში საქართველოს სახელმწიფოს პოლიტიკური საზღვრები არაერთხელ გასცილებია მოსახლეობის ეთნიკურ საზღვრებს; მას გადაუღალახავს ზემოაღნიშნული ზღუდეები სამხრეთით, აღმოსავლეთით, ჩრდილოეთით. მხოლოდ დასავლეთით, ბუნებრივია, არ გასცილებია შავი ზღვის ნაპირს.

გარკვეული აზრით, საზღვრებში მოქცეული ტერიტორია ესაა იქაური საზოგადოების მიერ დანემებულ-გათავისებული ქვეყანა, რომელსაც ის იცავს; ითვლებოდა, რომ იგი უფლის ნებით იყო განსაზღვრული: “შენ შეკქმენ ყოველნი საზღვარნი ქვეყანისანი” – ვკითხულობთ ფსალმუნში (ფსალმუნი 73:17). აზიის მომთაბარე ტომებისგან განსხვავებით, საქართველოს საზღვრებზედაც, ძირითადად მიწათმოქმედი საზოგადოების სამეურნეო საქმიანობით მიღებული წარმოდგენა გაბატონდა.

ქართველთა თავდაპირველი შეხედულება საზღვარზე, ვითარცა ბუნებრივ-გეოგრაფიულ მიჯნასა თუ მასთან გამავალ ხაზზე, ასახულია სიტყვებში: *ზღვარი, საზღვარი, პირი, ნაპირი, მონაპირე, პირიქითი, კიდე, კიდური, მენაკიდური, ყურე, ყური, იმერი, ამერი* და სხვ. არაა გამორიცხული, “ზღვარი”, “საზღვარი” კავშირში იყოს “ზღუა – ზღვა”-სთან (კლიმოვი 1964: 89), რაც ხმელეთის ზღვასთან დასრულებულ ხაზს, ნაპირს აღნიშნავდა. შესაძლოა, ეს ცნება იმ ქართველ ტომებში შექმნილიყო, რომლებიც ზღვას ემეზობლებოდნენ (კოლხები, სასპერები, ტაოხები).

ქვეყნის საზღვრებზე ზრუნვა საქართველოს მეფეთა უპირველესი მოვალეობა იყო, ამიტომაც ისინი ყოველთვის ცდილობდნენ მათ დაცვასა და შენარჩუნებას. ახ. წ. I ს აშბებთან დაკავშირებით, ლეონტი მროველი მოგვითხრობს, რომ სომეხთა მეფე იარვანდმა “მოულო საზღვარსა ქართლისასა ქალაქი წუნდა და არტანი მტკურამდე ... ვერ იძებნეს მეფეთა ქართლისათა საზღვარი და მოკუდეს მწუხარებასა შინა დიდსა ფარსმან და კოს”. სამაგიეროდ, მათი შთამომავლები “აღესრულნეს არზოკ და არმაზაელი, ნუგეშინის-ცემულნი დიდად, რამეთუ სიმკნითა მათითა უკმოიხუნეს საზღვარნი ქართლისანი” (ყაუხჩიშვილი 1955: 44, 50). ვახუშტი ბატონიშვილის სიტყვითაც, ქართველები “განუხეთქელობისათვის სამეფოსა მცდელობდნენ და უკმთუ მიუღიან საზღვარნი თუსნი, ყოველნი მწუხარებდენ და იჭირვოდენ კვალადგებასავე, და მეფეთა თუსთა მიუდრეკლად ერთგულებდენ” (ლომოური და ბერძენიშვილი 1941: 17).

ქვეყნის განაპირა მხარეებისა და პუნქტების დაცვებს შავი ზღვის სანაპიროზე ყოველთვის ცდილობდნენ ძველი ბერძნები, რომაელები, ბიზანტიელები, თურქ-ოსმალები, რომლებიც თავის გაგლენასა თუ ბატონობას შემდგომში მთელ ქვეყანაზე ავრცელებდნენ. ვახუშტი ბატონიშვილი ქართლის სამხრეთ საზღვარზე, დებედის ხეობის აღწერისას, ამბობს, რომ ის ქართლის მეფეს შაჰ-აბასმა წაართვა და იქვე განმარტავს: “ოდეს მიიღო შაბაზ, ამისის განზრახვით მიიღო, რამეთუ გეკმნებისო შესავალ-გამოსავალი ადვილად ქართლსა შინა” (ლომოური და ბერძენიშვილი 1941: 35). ამავე მიზნით, მან იქაურ გამაჰმადიანებულ სომეხს თავადობა უბოძა და მელიქად დასვა – შემდგომში მელიქიშვილები, რომლებიც გაქართველდნენ (ბერძენიშვილი 1979: 98-101).

ძველად შიდატომობრივ-ადმინისტრაციული საზღვარი ხშირად იყო ქედიც და მდინარეც. ბაგრატ IV სიგელში ოპიზარ და მიჯნაძოროელ მამებისადმი იკითხება: “ვითა მათ პირველთა მეფეთა დაწერილთა სიგელთა შიგან უწერიან, ნიშნით ზღვარნი: სამხრით – სამწყრისა წყალი ... და ტიხარის კლდე და ქედ-ქედი ვითა წავალს; დასავლით – ეჟუნთა ქედი; და ჩრდილოთ – დიდუბისა ხერთვისი და საქათმის კარი, ვითა ქედ-ქედი წავალს, დიდი ქედი ერთკარი ... და ქედსა ამერთ არაი უც საქმე და სასარჩლო ოპიზართა” (ენუქიძე და სხვები 1984: 33). ბუნებრივია, ქართველები თავიდანვე ჩრდილოეთის საზღვარს კავკასიონის ქედზე ატარებდნენ, თუმცა კი სამოთხ ადგილას პირიქითაც სახლობდნენ: ხევსურეთში, თუშეთში, ხევში, დვალეთში.

ქართველთა უძველესი მამამთავრების ქვეყანათა აღწერისას, ეგროსის წილი “ქართლის ცხოვრებაში” განსაზღვრულია, როგორც “ქვეყანა ზღუს ყურისა ... საზღვარი: აღმოსავლით მთა მცირე, რომელსა აწ ჰქვან ლიხი, დასავლით ზღუა; ჩრდილოთ მდინარე მცირისა ხაზარეთისა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 5).

სამიჯნე ხაზის გარდა, საზღვარი აღნიშნავდა მიწა-წყალსაც, ტერიტორიის ნაწილს. ლეონტი მროველის მონათხრობით, სომეხი და ქართველი მეფეები დაზავდნენ, “სომეხთა უკმოსცეს საზღვარი ქართლისა, ქალაქი წუნდა, და ციხე დემოთისა, ჯავახეთი და არტანი” (ყაუხჩიშვილი 1955: 49). აქ სასაზღვრო ხაზზე კი არა, არამედ ქართლის კუთვნილ მიწა-წყლის ნაწილზეა საუბარი, ამიტომ უმჯობესი იქნება ზემოხსენებულ ტექსტში “საზღვარი ქართლისა” ორწერტილით გამოვეყოთ; ჯუანშერის სიტყვითაც, ვახტანგ გორგასლის ძემ – დაჩიმ მირდატს ქვეყანა გაუცვალა: “მისცა ნაცვლად ჯავახეთი ფარაენითგან მტკურამდე”, მისგან კი აიღო “ეგროს-წყალსა და კლისურასა შუა, მირდატის დედული საზღვარი საბერძნეთისა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 205). აქაც “საზღვარი” ქვეყნის ნაწილია, რომელზედაც ვახტანგის ძეთა უფლება ვრცელდება.

ქართლის ერთი ნაწილთაგანი ყოფილა “ზენა სოფელი”, რომელსაც შემდგომში შიდა ქართლი ერქვა; მეორე ნაწილს ქვემო ქართლი ეწოდებოდა, რომელსაც ადრე შესაძლოა “ქვენა სოფელი” ერქვა. ის სომხეთისა და ძველი ალბანეთის საზღვრებამდე ვრცელდებოდა; ქართლის მესამე ნაწილი იყო “ზემო ქართლი” ანუ შემდგომი ხანის სამცხე-საათაბაგო, რომელსაც ძველი ბერძნები “მოსიკეს”-ს (მესხეთი) უწოდებდნენ. ქართლის ეს სამი ნაწილი თავისთავად უფრო მცირე ქვეყნებად და ხევებად იყოფოდა. თავისი ვიწრო (ტომობრივი) მნიშვნელობის გარდა, ქართლი ფართო (პოლიტიკური) მნიშვნელობითაც იხსენიებოდა, რასაც “ყოველი ქართლი” ერქვა.

კახეთიც ცვალებადი ცნება იყო და პოლიტიკური ვითარების მიხედვით, ხან ვიწრო-ტომობრივი, ხან კი ფართო მნიშვნელობით იხმარებოდა. ქართლთან მისი საზღვარი ზოგადად არაგვსა და მტკვარზე გადიოდა.

აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს ლიხის ქედი ჰყოფდა ჩრდილოეთიდან სამხრეთის მიმართულებებისა. ამიტომ მის ორ მხარეს “ლიხთამერი” და “ლიხთიმერი” – შემდგომში იმერეთი – ეწოდებოდა.

საქართველოს ტომობრივ-ტერიტორიული საზღვრები ხშირად ირღვეოდა პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული საზღვრებით. მეზობელი მხარეები უფრო მსხვილ საგამგეო თუ ადმინისტრაციულ ერთეულებად ყალიბდებოდნენ. ამის შედეგი იყო ისეთი ცნებების გაჩენა, როგორიცაა რაჭა-ლეჩხუმი, ტაო-კლარჯეთი, კოლა-არტაანი, სამცხე-საათაბაგო, ქართლ-კახეთი და სხვ.

ამ უკანასკნელთა პოლიტიკური საზღვრის ცვალებადობას წყაროებიც მოწმობენ. “ქართლის ცხოვრება” ქართველთა მამამთავრების ქვეყნებზე საუბრისას გვამცნობს, რომ ქარლოსის სიკვილის შემდგომ, მისმა ცოლმა “კუხოსს მისცა ბოსტან-ქალაქი, რომელსა აწ ჰქვან რუსთავი, მისცა არაგვთგან ვიდრე ჰერეთამდე, (შესარ)თავადმდე მთასა კახეთისასა და მტკვარს შუა. ხოლო

კახოსს მისცა ... არაგვთან ვიდრე ტყეებამდე, რომელ არს საზღვარი პერეთისა” ... მცხეთოსმა კი “დაიპყრა ქუეყანა ტფილისითგან და არაგვთან დასავლით ვიდრე ზღუადმდე სპერისა” (ყაუხნიშვილი 1955: 9). აქედან კარგად ჩანს, რომ უძველესი საზღვარი ქართლსა და კახეთს შორის არაგვსა და მტკვარზე გადიოდა. ფარნავაზის დროს ერისთავთა განწესებისას, საზღვარი ისევ არაგვზეა (ყაუხნიშვილი 1955: 24).

ჯუანშერის ცნობით, ვახტანგ გორგასალი ოსეთზე სალაშქროდ რომ ემზადებოდა, “მოუწოდა ყოველთა სპათა ქართლისათა; და შემოკრბეს ყოველნი და დაიბანაკეს მუხრანსა და ხერკს, იმიერ და ამიერ არაგუსა” (ყაუხნიშვილი 1955: 150). შეიძლება ვიფიქროთ, რომ არაგვის მარცხნივ მყოფი ხერკი ამ დროს უკვე ქართლში იგულისხმება. იმავე ისტორიკოსის მონათხრობიდან ირკვევა, რომ VIII ს მეფე არჩილმა “მისცა ჯუანშერს ჯუანშერიანსა ... ჯუარი და ხერკი და ყოველი მთიულეთი, მანგლისის ჰევი და ტფილისი” (ყაუხნიშვილი 1955: 242). გამოდის, რომ არაგვის მარცხენა სანაპიროზე მყოფი ჯვარი, ხერკი და მთიულეთი აქაც ქართლში იგულისხმება, რადგან არჩილმა მირის ქალებს ქართლი მისცა მზითვად; თავისთვის დატოვებული კახეთი კი, მან “ყოველთა ტაძრულთა მისთა მიუბოძა ... და აზნაურ ყენა ივინი”.

ჩანს, რომ ქართლის მეფეები კახეთს საუფლისწულოდ მიიხნევდნენ ადრიდანვე: კახოსი და კუხოსი მცხეთოსის ძმები არიან. ამიტომაც პოლიტიკური საზღვარი აქაც ხშირად მერყეობდა და სცდებოდა თემობრივს. VIII საუკუნიდან, ალბათ გრიგოლ მთავრის განდგომის დროიდან, კახეთის სამთავრომ ქსანი დაიღო საზღვრად, ე.ი. არაგვის დასავლეთით გადმოიწია. საინტერესოა, რომ გრიგოლის კახეთში გამთავრებას ვახუშტი უწოდებს “განდგომას”, ე.ი. “ჩამოშორებას”, “დალატს”, “აჯანყებას”. “მატიანე ქართლისა” მოგვითხრობს, რომ აშოტ კურაპალატმა გამოილაშქრა, “მოვიდა გრიგოლ კახეთით ... შეიბნეს ქსანსა ზედა ... გააქციეს გრიგოლ, მთავარი კახეთისა, და დაიპყრეს ქუეყანა, რომელი ჰქონდა ქართლისაგან, და დაიპყრა აშოტ კლარჯეთითგან, ვიდრე ქსნამდე” (ყაუხნიშვილი 1955: 252-253).

XI ს დასაწყისში საზღვარი ისევ ქსანზე რჩებოდა. ეს ირკვევა ბაგრატ III და კახთა ქორეპისკოპოს დავითის ურთიერთობიდან: ბაგრატმა მოითხოვა ქსნის ხეობაში მდებარე ქართლის ციხეები, დავითმა კი უპასუხა: “უკეთუ ეძიებ ციხეთა, იყოს ჩუენ შორის დამჯერებელ მკლავი და ომი. ხოლო მე წინა მოგეგებო ქსანსა ზედა” (ყაუხნიშვილი 1955: 278). იგივე ვითარება ჩანს XI ს 60-იან წლებში, როდესაც ბაგრატ IV ჯარი ფადლონს ამარცხებს მუხრანის სანახებში, “მატიანე ქართლისას” ავტორს კი მუხრანი ქართლში არ ეგულება (ყაუხნიშვილი 1955: 310-311).

დავით აღმაშენებლის ანდერძიდან ჩანს, რომ ხერკი (არაგვის მარცხნივ) და მუხრანი (მდინარის მარჯვნივ), კახელ აბულეთისძეთა ფეოდალური სახლის სამფლობელო იყო. ის ამ დროს ზედახნის ციხეზე დამოკიდებული სასაზღვრო ქვეყანა უნდა ყოფილიყო ქართლსა და კახეთს შორის, რომელსაც საგურამოსა და არაგვის ხევის ნაწილთან ერთად, ძაგან აბულეთისძის სახლი განაგებდა. დავითმა კახეთის სამეფოსთან ერთად მუხრანიც შემოიერთა, სამეფოდ აქცია და იქ სასახლე, ციხე, საგამგეო გაიხინა (ბერძენიშვილი 1990: 344-345).

XV ს სამეფო-სამთავროებად დაშლილ საქართველოში, ძველი არაგვის საერისთავო სათავადოდ ჩამოყალიბდა; ის თერგისა და არაგვის ორსავე ნაპირზე ვრცელდებოდა, სამხრეთით – სოფ. მისაქციელამდე. ძველი სასაზღვრო მეტოქეობა კახეთის სამეფოსთან ქართლის სამეფოს პოლიტიკურსა და სოციალურ ისტორიაში მკვეთრად გამოიხატა: XVI ს დაარსდა ერთ-ერთი სამხედრო-ადმინისტრაციული ერთეული, ახალი სათავადო – სამუხრანბატონო.

როგორც ქართული წყაროები გვამცნობენ, ამას წინ უძღოდა კახეთის მეფე ავგიორგის მიერ ქართლის მრავალჯგონისი მორბევა იმიერეთის საზღვრამდე. ქართლის მეფე დავითისთვის უმცროს ძმას ბაგრატს უთხოვია: “მომეც მე მუხრანი საუფლისწულოდ ჩემდა და დროშა, დარაჯად ჩემდა იყოს ერისთავი ქსნისა და ჰეობა არაგუსა”. როცა თხოვნა შეუსრულეს, “მოვიდა ბაგრატ და აღაშენა ციხე მტუერისა, რომელ არს ციხისძირის თავსა და დადგა მუნ”. საბოლოოდ, ავგიორგი შეიპყრეს და ამავე ციხეში გარდაიცვალა (ყაუხნიშვილი 1959: 350-351). სამუხრანბატონოს წარმოქმნა იყო მცდელობა სამეფო დომენის გადარჩენისა; მას აღმოსავლეთიდან არაგვი გამოჰყოფდა კახეთისაგან, სამხრეთიდან კი – მტკვარი.

მსგავსად არაგვისა, ქართლისა და კახეთის საზღვარი მტკვარზედაც იცვლებოდა. ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, “წელსა ქსა ღპზ, ქარ. ზ- მოკუდა ჯუანშერ ერისთავთ-ერისთავი და შემდგომად მისსა განდგა გრიგოლი მთავარი და ამან დაიპყრა კახეთი, კუხეთი და გარდაბანი”. ეს უკანასკნელი ქართლის პროვინცია იყო მტკვრის სამხრეთით და ჩანს, 787 წლიდან კახეთში შედიოდა. “მატიანე ქართლისა” ამის შემდეგ კახეთის ქორეპისკოპოსებად მოიხსენიებს გარდაბანელთა წარმომადგენლებს, რომლებსაც ვახუშტი ბატონიშვილი 881 წლამდე კახეთის მთავრებად მიიხნევს (ყაუხნიშვილი 1973: 557-558). ამის შემდგომადაც იხსენიებიან “კახნი გარდაბანელინი” ან “გარდაბანელინი”, რომელნიც კახეთის პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილენი ჩანან, მაგრამ X ს 50-იანი წლებიდან კახეთი, ჩანს, კარგავს გარდაბანს (მუსხელიშვილი 1980: 132-133).

დროთა განმავლობაში, პოლიტიკური სიტუაციის ცვალებადობის მიხედვით, აღნიშნული საზღვარი ქართლის სამეფოს სასარგებლოდ შეცვლილა და გადასულა მტკვრის მარცხენა სანაპიროზე. ბერი ეგნატაშვილის ცნობით, XVI ს დასაწყისიდანვე ქართლის სამეფოში ითვლებოდა

“აჯი-სუს ზეით უდაბნონი და სამგორს ქუემოთი, ლილო და ლილოს-ქუემოთი, და კვეძმორას-ქუემოთი, და არაგუს-აქათი, და ფშავისწყალს აქათი, გუდამაყარი” (ყაუხნიშვილი 1959: 349). “აქათი” ამ შემთხვევაში არაგვის დასავლეთს გულისხმობს. დაახლოებით ისეთივეა საზღვარი XVIII საუკუნეშიც. “დასტურლამალში” ვკითხულობთ: “ჩვენ და კახეთის სამძღვარი კვეძმარის ყვითელი ფლატე, ქვეთკირს გაღმა სერის გზა რომ შესდევს, ავა მაღალს ლილოზედ, დიდი მუხა; აშქავეთის თავი; ქვაბთ კლდისთავი, იმისი დღეე რომ ჩაიტანს, ლოჭინის გაღმა სამანაო გზა; ვახიანის თავის გორაები, საღყულიანის თავს ამართული; იმას გაღმა მაყვალთ წყარო...” (დოლიძე 1965: 272).

“ღმრთაების გუჯარი” 1722 წლისა აგრეთვე მოწმობს, რომ ძველად ასე არ ყოფილა: “ლილონი, გლდანი და ჯაჭვნი ანგარებითა და მძღვარებით მიეტაცნათ ქართლისა კათალიკოსთა და თბილელთა ... და ვისცა შიში ღმერთისა გქონან, კუალად ამასვე აგენით თვისნი სამწესონი” (დოლიძე 1965: 364). როგორც ჩანს, ცილობა მტკვრისა და არაგვის მარცხენა სანაპირო სოფლებისათვის გრძელდებოდა მთელი საუკუნის მანძილზე. ვახუშტის ისტორიის მიხედვით, 1723 წელს კახელები არბევდნენ ლილოს, ხოლო ქართლები – საგურამოს (ყაუხნიშვილი 1973: 620). პაპუნა ორბელიანის ცნობით, 1749 წელს “წაბძანდნენ ორივე მეფენი საგურამოს, მოიყვანეს ქართლის მუშა და აღაშენეს ციხე ბოკოწინს ... წაბძანდა მეფე ერეკლე კახეთს და აღაშენა ციხე ჭოეთისა” (ცაგარეიშვილი 1981: 158).

მოყვანილი მაგალითებიდან ჩანს, თუ როგორ იყო დამოკიდებული საზღვრის ცვლა პოლიტიკურ და ეკონომიკურ სიტუაციაზე. ქართლ-კახეთის საზღვარზე თუ ადრე მას ეთნიკური ცვლილებები არ მოჰყოლია (ორივე ქართული ტომი იყო), გვიან შუა საუკუნეებში საძოვარს მოყოლილი თურქმანული ტომები მტკვრის მარჯვენა ნაპირიდან გადადიან მტკვარზე და მის მარცხნივაც სახლდებიან. ამას კარგად მოწმობს ქართლ-კახეთის საზღვრის ზემოთ მოყვანილი ამონარიდის გაგრძელება “დასტურლამალში”: “იმას გაღმა მაყვალთ წყარო; ფანაქლუს თავს დიდი წვერი, დემურლუს დადი; მეჯუნ ყალა; იერ ქორფი და ყულუდადი; ახარ-ბახარი; ჩათმა; თიქმადაში ემინადა; ადამურან იერი” (დოლიძე 1965: 272). ყველა ეს ტოპონიმი თურქმანული ტომების მტკვრის მარცხნივ არსებულ დასახლებებზე მეტყველებს.

ასეთივე ცვალებადი იყო ქართლის საზღვარი დასავლეთით მეზობელ იმერეთთან. ცნობილია, რომ ეს უკანასკნელი სახელწოდება ლიხის იმიერ ქვეყანას ერქვა, ე.ი. გააზრებული იყო ბუნებრივი საზღვარი – ლიხის ქედი. მიუხედავად ამისა, ქართლის სამეფოს ჩამოყალიბებიდანვე, ლიხისქითი არგვეთი და ლომსიათხევი ქართლის ტერიტორიად ითვლებოდა. სასაზღვრო ხაზის ცვლილებებს ადასტურებს შორაპნის ციხის ხელიდან ხელში გადასვლა ქართლისა და კოლხეთის სამეფოებს შორის (ცქიტიშვილი 1964: 86-87). შუა საუკუნეების განმავლობაშიც არაერთხელ მომხდარა მოსაზღვრე ქვეყნების დაპყრობა ლიხითამერ და ლიხითიმერ ხელისუფალთა მიერ. XVIII საუკუნეში კი ქართლს ეკუთვნოდა “ძირუღას იქით მთა კოლბეურისა” და ხეფინისხევი (ბერძენიშვილი 1971: 15).

საზღვრებთანაა დაკავშირებული საქართველოს სოციალური ისტორიის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი – მონაპირეებისა: საზღვრის დაცვის ორგანიზაციას ძველთაგანვე დიდი ყურადღება ეთმობოდა ირანში, ბიზანტიაში ... მარზბანი, მარზპანი სპარსულად სწორედ საზღვრის მცველს აღნიშნავდა თავდაპირველად. შემდგომში სასანიდური ირანის მიერ სომხეთსა და ქართლში დანიშნულ მოხელეს ერქვა. არაა გამორიცხული, სომხეთ-საქართველოს საზღვართან იყოს დაკავშირებული ვაგის მთავარი დემეტრე მარზპანი, რომელსაც X საუკუნეში მოისხენიებს სომეხი ისტორიკოსი ასოლიკი. მისი სიტყვით, დემეტრე ქართველებს მიემხრო, ქართველად მონათლა და თავისი შვილი ტაშირის მამფლად დასვა (ბერძენიშვილი 1979: 72). გამოთქმულია მოსაზრება, რომ სამოხელეო ტერმინი “მარზპანი”, ანუ “ნაპირთა მჭირავი”, XII ს მეორე ნახევრიდან თანდათან შეცვალა ქართულმა “მონაპირემ” (მესხია 1986: 30). დავითის ისტორიკოსი მეფის უპირველეს საზრუნავად ასახელებს ქვეყნის საზღვრების დაცულობას, რასაც გამოხატავს სიტყვებით – “კიდეთა პყრობანი” და “ნაპირთა ჭირვანი” (ყაუხნიშვილი 1955: 351).

ნ. ბერძენიშვილის აზრით, მონაპირეთა ინსტიტუტი დავით აღმაშენებლის დროიდან არსებობს და ძლიერი, ცენტრალიზებული ხელისუფლების ერთგულ მოხელეს გულისხმობს. მისი სიტყვით, აბუღეთის ძე, ორბელი ან ბეშქენ ჯაყელი მებრძოლ მოხელეებად რომ იხსენიებოდნენ დავითის მეფობაში, სწორედ ასეთი მონაპირენი არიან. ისინი მხოლოდ მეფის განკარგულებით “სიმარჯვით მოიპარავენ” მტრის ციხე-ქალაქს, დაარბევენ მტრის ქვეყანას, ისოცებან მტერთან ბრძოლაში. ისინი ძველი მემამულე, ერისთავ-ყმადნაფიცები კი არ არიან, არამედ მეფის მოსწრაფედ მორჩილნი სამხედრო-ადმინისტრაციული მოხელენი “გარეგნად მენაკიდურესა ადგილთა”. მეფე მათ სწყალობს, აღაზევებს მათი დამსახურების მიხედვით ... თამარის დროს ეს მონაპირენი უკვე მეფეთა ადგილზე მჯდომი ერისთავთ-ერისთავები ხდებიან (ბერძენიშვილი 1974: 30-31).

XII-XIII სს მიჯნაზე საქართველოში არსებობდა სანაპიროები: გაგი, ტაშირ-ძორაგეტი, ჯავახეთი, არტანი, შავშეთ-სპერი, ჰერეთი და კარი. სომხური ოლქები საქართველოს შემადგენლობაში შემოსვლისთანავე მონაპირე მხარგრძელთა გამგებლობაში მოექცნენ, ე.ი. მეფის უერთგულეს დიდებულებს მიენდო მათი მართვა. მაგრამ მონაპირეობა თავისი ბუნებით იმდენად მომგებიანი, სასურველი სამხედრო მოვალეობა იყო, რომ თამარის ისტორიკოსის სიტყვით, “რომელნი შიგნით იყვნეს, იგინი სანაპიროთა იაჯდეს” (ყაუხნიშვილი 1959: 129). ამიტომ, ისევე

როგორც სხვაგან, მხარგრძელებიც სანაპიროებს და მათთვის ახლად დართულ მიწებს სამამულოდ, საშვილიშვილოდ დაეპატრონენ. ნ. ბერძენიშვილის სიტყვით, “ზაქარია ამირსპასალარი თავისი მდგომარეობით მეტად ჰგავს შოთას ავთანდილს, რომელიც (აგრეთვე სპასალარი) მონაპიროებს მეფის სახელის განსაღივლებლად, მეფისთვის ძღვენის მისართმევად. მას ჰყავს საკუთარი ლაშქარი, მას ემორჩილებიან დიდებულები” (ბერძენიშვილი 1974: 226-227).

ქართული მონაპირე, ცხადია, გამონაკლისი არაა. სომხეთში სანაპირო ოლქის მმართველს ადრე ბღეშში, შემდგომში კოლმნაკალი ერქვა. 1289 წლის საფლავის ქვის წარწერაში ტარსაიჭ ორბელი “სამეფო კოლმნაკალად” იხსენიება (კოსტანიანცი 1913: 131), ე.ი. საქართველოს სამეფოსი. დასაველეთ ევროპაში მას მარკგრაფი, მარკიზი შეესატყვისებოდა. მარკ ბლოკის მიხედვით, ისინი უკვე კარლოს დიდის დროიდან თავს არქივგრაფებს უწოდებდნენ და ქვეყნის შიდა ოლქებსაც სანაპიროების ყაიდაზე განაგებდნენ (ბლოკი 2003: 387).

ქვეყნის სასაზღვრო, სანაპირო რაიონებს არც გვიან შუა საუკუნეებში დაუკარგავთ თავისი მნიშვნელობა. წყაროებში იხსენიებიან მონაპირენიც. 1460 წლის ერთ საბუთში გიორგი მეფე ქურულის შვილს მღვდელ გიორგის მიმართავდა: “ძუელთა მეფეთაგანცა შეწყალებული იყო ცხრაზმა და თქუენი გუარისა კაცი მისი მონაპირე ყოფილა, და მონასტრისა და ციხისა შვილი და მქონებელი, აწ ჩუენცა შეგიწყალეთ”-ო (თაყაიშვილი 1899: 4). ცხრაზმა ქსნის ხეობის ზემო წელზეა და არაა გამორიცხული ამ მოსაზღვრე მხარეში მონაპირე მართლაც ძველთაგან ყოფილიყო, თუმცა კი სხვა წყარო ამის შესახებ არ გვაქვს. ამ ცნობაში თითქოს საშვილიშვილო მონაპირეობაა ნაგულისხმევი.

გვიან შუა საუკუნეებში, როდესაც საქართველოზე ძლიერდება სეფიანთა ირანის გავლენა, ბუნებრივია, აღმოსავლეთ საქართველოს სახელმწიფოს მოწივობა დაემსგავსებოდა ძლიერი მეზობლისას. იქ კი ცენტრალური რაიონები შაჰის საკუთრებაში იყო და მას სამოქალაქო მოხელე (ვაზირი) მართავდა. “სასაზღვრო პროვინციები” სახელმწიფო (დივანის) მიწების კატეგორიას ეკუთვნოდნენ და იქ შაჰი სამხედრო მმართველებს (ბეგლარბეგებს) ნიშნავდა. ისინი კი ცალკეულ შემთხვევებში ახერხებდნენ თავისი თანამდებობის სამემკვიდრეოდ გადაქცევას (სურგულაძე 1990: 112).

მონაპირეს იხსენიებს XVII ს პოეტი ფეშანგი. თავის შაჰნავაზიანში ის წერს:

*“ქვეყანას მცველი უზინა; თავადი ვინცა ვინარე.
უბძანა ჩემად მოსულამდი ნუ ვინდათ მოსაწყინარე.
მონაპირენი ყოველგნით იდგენ არ იყონ მძინარე;*

ადრე გაცნობო ამბავი, იყოთ უკუურით მცინარე” (ღეონიძე და იორდანიშვილი 1935: 18).

პაპუნა ორბელიანი XVIII ს 50-იანი წლების აღწერისას, მონაპირეობას საზღვრის დამცველი ჯარის მეთაურობად მიიხნევს, რომელსაც მეფე ნიშნავს და სცვლის. 1755 წელს “გამორთვეს ბორჩალოს ხანობა მუსა-ყული-ხანს და დააყენეს დიმიტრი ეშიკადაბაში ორბელიანი მონაპირედ ჯარში ბორჩალუს”; ან კიდევ: “გაისტუმრეს ეს ახალი განწესებული ჯარი და დააყენეს ბაიდარში მონაპირედ ... ასის-თავნი და უფროსნი იყვნეს ამილახორიშვილი ნიკოლოზ, ამირეჯიბი ზაზა, ციციშვილი თეიმურაზ”. იმავე 1755 წელს “უბოძეს ჯარი ქართველთა მუხრანის ბატონს სალთ-ხუცეს კონსტანტინეს და გაისტუმრეს მონაპირედ და პასუხის გასაცემად მტერთასა ... მივიდნენ ესენი და დადგნენ ამ ჯარებით ყულარში, რომელ მახლობელ არს ბაიდარისა ... და სცვიდენ გარემოთა ქვეყანათა” (ცაგარეიშვილი 1981: 223, 226, 233).

XX საუკუნის ბოლოს გურიაშიც მოვისმინე ფრაზა: “ყანაში რომ მუშას ვიყოლიებდით, მონაპირეს დაუნიშნავდითო” – ე.ი. გამორჩეულ კაცს ზედამხედველად. როგორც ვხედავთ, თანდათანობით ტერმინი შინაარსობრივ ცვლილებას განიცდის.

ძირითადი განსხვავება ადრეულსა და გვიანი ხანის მონაპირეთა შორის ისაა, რომ ძველად მონაპირეებად ყველგან ადგილობრივი ფეოდალები ხდებოდნენ, გვიან კი მეფე მათ შიდა რაიონებიდან ნიშნავდა. გამონაკლისია დიმიტრი ორბელიანი ბორჩალოს მეზობელი სომხითიდან. მუხრანბატონი, ამილახორიშვილი, ამირეჯიბი, ციციშვილი და სხვები კი, ყველა შიდა ქართლიდან ინიშნებიან ქციის ქვემო წელზე – ბაიდარი მდინარის მარცხნივ, ყულარი – მარჯვნივ. უნდა ვიფიქროთ, წარსულის მწარე გამოცდილება იყო ამის მიზეზი: მონაპირე ფეოდალი ყოველთვის მთავრად გადაქცევას ლამობდა და ამისთვის ცენტრალური ხელისუფლებისაგან განდგომას არ ერიდებოდა. ასეთები იყვნენ ფავსტოს ბუზანდთან მოხსენიებული გუგარქის ბღეშში, ძორის, კოლბის და გარდმანაძორის სამთავროთა უფლები IV ს ქვემო ქართლში; ვარსკენ პიტიაში იქვე V ს, გრიგოლ კახეთის მთავარი VIII ს, დემეტრე გაგელი მარზპანი X ს, ბაღვაშები IX-XII სს, ძაგანის სახლი ქართლ-კახეთის საზღვარზე XII ს, ორბელები XII ს ქვემო ქართლში, ჯაყელები XIII ს სამხრეთ საქართველოში და ბევრიც სხვაგან.

სასაზღვრო პროვინციებისა და მათი მმართველების ორმაგი ბუნება ასევე რჩებოდა გვიან საუკუნეებშიც. XVII საუკუნემდე არაგვის ერისთავი კახეთის მეფის ყმა იყო, მაგრამ შემდგომში ის ქართლის მეფის ქვეშევრდომი გახდა (გვასალია და თოდრია 1971: 32). იგივე ხდება აბაშიძეთა სათავადოში ქართლ-იმერეთის საზღვარზე XVI-XVIII საუკუნეებში; ასევე ჭილაძეთა სათავადოში ოდიშ-გურია-იმერეთის საზღვარზე (სოსელია 1973: 169-171, 277-285); სამურზაყანოში სამეგრელო-

- ცაგარეიშვილი 1981:** პაპუნა ორბელიანი. ამბავნი ქართლისანი. ტექსტი დაადგინა, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ე. ცაგარეიშვილმა. თბილისი: მეცნიერება (1981).
- ცქიტიშვილი 1964:** გ. ცქიტიშვილი. ანტიკური ხანის შორაპნის ხაერისთავოს საკითხისათვის. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული. II. თბილისი: მეცნიერება (1964).
- ხორავა 1996:** ბ. ხორავა. ოდიშაფხაზეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს. თბილისი: კერა XXI (1996).
- ჯავახიშვილი 1919:** ი. ჯავახიშვილი. საქართველოს საზღვრები ისტორიულად და თანამედროვე თეალსაზრისით განხილული. ტფილისი: წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების გამოცემა (1919).

წალენჯიხის მონასტრის ისტორიიდან

პაპუნა გაბისონია

წალენჯიხის რაიონული ცენტრიდან ორი კილომეტრის დაშორებით, მდინარე ჭანისწყლის მარცხენა მხარეს, მაღალ ბორცვზე აღმართულია შუა საუკუნეების ქართული საეკლესიო არქიტექტურის შესანიშნავი ძეგლი მაცხოვრის ფერისცვალების ეკლესია „...გუმბათიანი, დიდშენობა, შუენიერი, კეთილს ადგილს“ (ყაუხჩიშვილი 1973: 778). ტაძარი ჩახახული ჯვრის გეგმაზე აშენებულ ცენტრალურ ჯვარ-გუმბათოვან ნაგებობას წარმოადგენს. წახნაგოვანი გუმბათი სიმაღლით ეკლესიის სიდიდესთან არის შეხამებული, რომლის თითოეულ წახნაგში ათი გრძელი, მაგრამ ვიწრო, სარკმელია დატანებული. ტაძარი დგას სამსაფეხურიან ცოკოლზე და კარგად თლილი ქვის თეთრი კვადრებით არის მოპირკეთებული, რომელიც შემდეგ შელესილია.

ეკლესიის ძირითადი კორპუსი აღმოსავლეთით ნახევარწრიული შვერილი აბსიდით არის დასრულებული, რომლის გვერდებზე სამკვეთლო და საღიაკვნოა მოწყობილი. აბსიდის ცენტრში გაჭრილია სამი თაღოვანი სარკმელი, ხოლო გვერდითა სათავსოებში თითო სარკმელია. ტაძრის შიგნით ვრცელი დარბაზია, რომლის გამყოფი თაღები ცენტრში მასიურ სვეტებს ეყრდნობა, დასავლეთით კი პილასტრებს. ეკლესიას შესასვლელი კარები დასავლეთის, სამხრეთის და ჩრდილოეთის მხრიდან აქვს, რომელთაგან ცენტრალური შესასვლელი დასავლეთის კარებია. აღმოსავლეთის მხარეს საკურთხეველს საკმაოდ დიდი ადგილი უკავია, რომლის წინ სამხრეთის სვეტზე მიშენებულია ქვის ტახტი. 1639 წელს სამეგრელოში მყოფი რუსი ელჩები ფ. ელჩინი და პ. ზახარიევი აღნიშნავენ: “ეკლესიის დარბაზი საკურთხევლისგან კანკელით გამოყოფილია, სატრაპეზო და სამსხვერპლო ღირსეულია ... საკურთხეველში საღმრთო წერილი დევს...”, აქ მათ სანაწილეში ჩასვენებული წმინდა ნაწილებიც აჩვენეს (გამახარია 2005: 259-262).

წალენჯიხის მაცხოვრის ფერისცვალების ეკლესიის აგების თარიღის შესახებ საისტორიო წყაროებში ცნობა არ მოგვეპოვება და არც ტაძარს აქვს სამშენებლო წარწერა. 1913 წელს ეს ეკლესია ექვთიმე თაყაიშვილმა შეისწავლა და X-XI საუკუნეებში აშენებულად მიიჩნია (თაყაიშვილი 1914: 210). წალენჯიხის რაიონის საქართველოს ძეგლთა დაცვის დეპარტამენტის საპასპორტო მონაცემებში (პასპორტი N97) კი ტაძარი XII-XIII საუკუნეებით არის დათარიღებული.

XIV საუკუნეში ოდიშის ერისთავთ-ერისთავ ვამეყ I დადიანის (1384-1396) ბრძანებით ტაძარს ჩრდილოეთის, დასავლეთის და სამხრეთის მხრიდან ღია სვეტებიანი გალერეები მიაშენეს. უფრო მოგვიანებით ჩრდილოეთისა და სამხრეთის გალერეების ნაწილი დადიანთა სამარხ ეკვდრებად გადააკეთეს. ეკლესიის სარკმელებს და კარებს ჩუქურთმები აღარ ამშვენებს, ფასადებიც სრულიად სადაა. ტაძარი შიგნით ფრესკებით მდიდრულადაა შემკული. ასევე მრავალი ქართული და ბერძნული წარწერაა. ფრესკების და წარწერების ნაწილი დღეისთვის დაზიანებულია.

XIV საუკუნეში ვამეყ I ბრძანებით ბიზანტიის იმპერიის დედაქალაქ კონსტანტინოპოლში მახარობელ ქვაბალია და ანდრონიკე გაბისულავა გაემგზავრნენ. მათ კონსტანტინოპოლიდან მხატვარი კირ მანუელ ეუგენიკოსი (ევიენკოსი) ჩამოიყვანეს და წალენჯიხის ეკლესია მოახატვინეს. ამის შესახებ ტაძრის ფრესკული წარწერა გვამცნობს: “ქ. პატრონისა ერისთავთ ერისთავის და მანდატურთუხუცესისა დადიანისა ვამეყის ბრძანებით მოვიყვანეთ კონსტანტინოპოლით მხატვარი კირ მანოელ ევიენკოს და დავახატვინეთ ესე ეკლესია შეწვენითა ღმრთისათა ... წარვეგზავნეთ მაცხოვრისა შეწვენითა კონსტანტინოპოლელს და მოვიყვანეთ მხატვარი ესე კირ მანუელ ჩვენ მახარობელ ქვაბალია და ანდრონიკე გაბისულავა...” (თაყაიშვილი 1914: 211-212).

ტაძრის ყველა კედელი მოხატულია. საკურთხეველში დვთისმშობლის ფრესკაა, მარჯვნივ წმ. პეტრე და მიქაელ მთავარანგელოზი უდგას, ხოლო მარცხნივ – წმ. პავლე და გაბრიელ მთავარანგელოზი. უფრო ზემოთ ამადლების სცენაა განთავსებული. დვთისმშობლის ფრესკის ქვემოთ კედელზე ლიტურგია ანუ ანგელოზთა ჟამის წირვაა წარმოდგენილი. უფრო ქვემოთ ეკლესიის წმინდა მამების პორტრეტებია. საკურთხევლის სარკმლის ქვეშ გამოსახულია ყრმა ქრისტე, რომელიც სარცელზეა დაბრძანებული და ანგელოზებს მის თავზე სამწერობელი უკავიათ. სარკმელებს შუა იოანე ნათლისცემლის და სხვა წმინდანების ფრესკებია. ეკლესიის დასავლეთ კედელზე წარმოდგენილია დვთისმშობლის მიძინება, ქვემოთ დასავლეთის კარების მარჯვნივ და მარცხნივ მთავარანგელოზები დიდი გრავილიტებით არიან გამოსახული. ისტორიულ პირთა ფრესკები, მათ შორის ვამეყ I და მისი ოჯახის წევრთა პორტრეტები, ჩრდილოეთის კედლის დასავლეთ ნაწილშია განთავსებული. ფრესკებით არის შემკული დადიანთა ეკვდრები, რომელთაგან აღსანიშნავია ლევან II დადიანის (1611-1657) სამარხი, რომელსაც კონსტანტინოპოლიდან საგანგებოდ მოტანილი მარმარილოს ქვის დიდი ფილა ადევს სათანადო წარწერით. ეკვდრის კედელზე არსებულ ფრესკაზე თვითონ ლევან II დადიანია თავის ოჯახის წევრებთან ერთად გამოსახული. (ლორთქიფანიძე 1980: 78-79).

ეკლესიას გარს გრძელი გალავანი აქვს შემოვლებული, რომელიც თავდაპირველად თლილი ქვით იყო ნაშენი, მაგრამ შემდგომ დაქცეულა. XIX საუკუნის დამდეგს მის ნანგრევებზე უბრალო

რივის ქვის გალავანი გაუკეთებიათ (მიქავა 4; ჯაბუა 1999: 293). ჩრდილო-დასავლეთ მხარეს, გალავნის კარიბჭესთან გვიანი შუა საუკუნეების ორსართულიანი ქვის სამრეკლოა აღმართული. სამრეკლოს პირველი სართულის კამარის ქვეშ ალაყავის კარებია. მეორე სართული გადახურულია და ღია თაღოვანია.

ტაძრის დასავლეთით 40-45 მეტრის სიგრძის გვირაბი იყო გაყვანილი, რომელიც დაზიანებული სახით დღემდე შეემორჩა (მიქავა 4). დასავლეთ მხარესვე დადიანთა სასახლის ნანგრევებია, რომლის ქვედა სართული სვეტებზეა შემდგარი და თაღოვანია (დღეისთვის ნაწილობრივ რესტავრირებული). ზედა სართული, საფიქრებელია, რომ ხის იყო. გალავნის სამხრეთ მხარეს მიდგმულია მოზრდილი კოშკი, რომელიც სანახევროდ ჩამოშლილია.

შუა საუკუნეების დასავლეთ საქართველოში წალენჯიხის მაცხოვრის ეკლესია და მონასტერი ერთ-ერთი მნიშვნელოვან სასულიერო კერას წარმოადგენდა. მიუხედავად ამისა, წალენჯიხაში ადრეული ხანის სამონასტრო ცხოვრების შესახებ საისტორიო წყაროებში ცნობები თითქმის არ მოგვეპოვება. მხოლოდ ის არის ცნობილი, რომ XIV საუკუნეში ვამეყ I მიერ წარგზავნილი მახარობელ ქვაბალია და ანდრონიკე გაბისულავა ბერ-მონაზვნები ყოფილან. ამის შესახებ ბერძნულ ენაზე შესრულებული ტაძრის ფრესკული წარწერა გვამცნობს: “ქ. ვედრება ღვთისა მონისა და ცოდვილისა მანუელ ეუგენიკოსისა, მხატვრისა, რომელმან მოხატა ეს ტაძარი კონსტანტინეპოლიდან მოსულმა, (სადაც) გაგზავნა ბერ-მონაზვნები (ამ ტაძრის) შესამკობლად (ერისთავთ ერისთავმა?), რომლის სახელია ვამეყ, ხოლო (ბერ-მონაზონთა) სახელებია: ქობალია მახარობელი და ანდრონიკე გაბისულავა...” (ყაუხჩიშვილი 1999: 95).

მახარობელი და ანდრონიკე წალენჯიხის მონასტრის ბერ-მონაზვნები იქნებოდნენ და მათი მოღვაწეობა ვამეყ I ზეობის მიხედვით, XIV ს II ნახევრით უნდა დათარიღდეს.

ამის შემდეგ წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვრების შესახებ ფრაგმენტული ცნობები XVI საუკუნის II ნახევრიდან მოგვეპოვება.

“ცაიშის გულანის” სახელით ცნობილი “ჟამნ-გულანის” ხელნაწერი წიგნის ერთ-ერთ მინაწერში იხსენიება მათეოზ წინამძღვარი: “ღმერთო შეიწყალე სული მათეოზ წინამძღურისა, უცბად ამის მხრეკელსა, ამინ” (თაყაიშვილი 1914: 189). ეს გულანი, რომელიც ამჟამად ზუგდიდის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმში ინახება, კ. გრიგოლიას დაკვრევით, XVI საუკუნის ბოლოსთვის გადაწერილია ლიპარტიანის ქალ მანიას თაოსნობით. ის თავდაპირველად წალენჯიხისა და სკურის მონასტრების საკუთრება ყოფილა, ხოლო ცაიშის ეკლესიაში უფრო მოგვიანებით, XVIII საუკუნეში მოხვედრილა (გრიგოლია 1953: 53).

ამ მინაწერიდან ჩანს, რომ მათეოზი უკვე გარდაცვლილია. საფიქრებელია, იგი წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვრად XVI საუკუნის II ნახევარში იყო.

შემდეგი წინამძღვრის – ელისეს შესახებ მაცხოვრის ტაძრის ჯვარცმის ხატის წარწერა გვამცნობს, რომელიც XVI-XVII საუკუნეთა მიჯნით თარიღდება: “ღმერთო შეიწყალე ორსავე შინა ცხოვრებასა მამკობი ხატისა შენისა წინამძღვარი ელისე ჯაფარიძე, ამინ” (თაყაიშვილი 1914: 225). ელისე ჯაფარიძის წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვრობა, რადგანაც წარწერის შესრულების დროისთვის იგი ცოცხალია, ამ ხანით უნდა დათარიღდეს.

ალავერდის სახარების სახელით ცნობილი ხელნაწერი წიგნის თავში ჩაკრულია ანდერძი, რომელიც ზებედე წინამძღვარს ეკუთვნის. ამ ანდერძის მიხედვით ირკვევა, რომ ზებედეს ეს სახარება უყიდა: “...მას ჟამსა ოდეს გაილაშქრა მეფის თეიმურაზის საშუელად ... დადიანმან პატრონმან ლეონ და ბიძამან მისმან ლიპარტიანმან ბატონმან გიორგი, რამეთუ საფლავისა მათისა წინამძღვარ ვიყავი, მიველით გეგუთს იმერეთის მეფეთ მეფობასა გიორგისა, მუნ მოიდეს კაცთა სარწმუნოებითა და ვიყიდე ჩემითა ალალითა თეთრითა და განვამზადე სადა იგი დამარხვად ვარ და ვინცა გამოიხუათ საძვალესა ჩვენს...” (გრიგოლია 1953: 50).

ზებედე წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვარი ყოფილა, რადგან ამ დროისთვის დადიანთა სამთავრო სახლის საძვალე წალენჯიხის ეკლესია იყო. იგი ასევე ლევან II სულიერი მოძღვარი იყო და მთავარს ყველგან, მათ შორის, ლაშქრობებშიც ახლდა. ეს ლაშქრობა 1615 წლისთვის მოხდა, როცა კახეთში დავით ჯანდიერის მეთაურობით სპარსელების წინააღმდეგ აჯანყებამ იფეთქა. დასავლეთ საქართველოში მყოფი კახეთის მეფე თეიმურაზ I სასწრაფოდ კახეთში გაეშურა. იმერეთის მეფე გიორგი III (1605-1639), ლევან II დადიანმა და მამია გურიელმა თავიანთი ლაშქრით თეიმურაზი მდინარე არაგვამდე მიაცილეს (ანთელავა 1999: 176). ზებედე წინამძღვარს ეს სახარება ამ წელს უნდა ეყიდა. თ. ჟორდანიაც მის მიერ იმერეთში სახარების შექმნას 1615-1620 წლებით ათარიღებს (ჟორდანი 1902: 47).

აქედან გამომდინარე, ზებედეს წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვრობა 1613 წლიდან უნდა მიეღო, რადგან იგი ქართლიდან სპარსელებს სამეგრელოში გარიდებია. 1628-1630 წლებს შორის ზებედე წინამძღვარსა და ლევან II შორის უთანხმოება მომხდარა და იგი ისევ ქართლში გადასულა. ზებედეს წალენჯიხიდან მალულად „ჟამნ-გულანი“, ხატი, ჯვარი და თავისი ნაყიდი სახარება წაუღია. ოდიშის მთავარს მათი დაბრუნება (სახარების გარდა) XVII საუკუნის 40-იან წლებში მოუხერხებია (გრიგოლია 1953: 53-54).

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, 1639 წელს სამეგრელოს სამთავროს რუსეთის მეფის ელჩები: ფ. ელჩინი და პ. ზახარიევი ეწვივნენ და ისინი წალენჯიხის მაცხოვრის ეკლესიაში წირვას

დაესწრნენ. აქ მათ წინამძღვარი იოანე დახვდათ, რომელმაც სტუმრებს ტაძარი დაათვალიერებინა (გამახარია 2005: 262-263). საფიქრებელია, რომ იოანეს წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვრობა ზებედეგს მერე მიეღო.

XVII საუკუნის 40-იან წლების დასაწყისში ლევან II გადაწყვეტილებით წალენჯიხაში საეპისკოპოსო კათედრა დაფუძნდა. საისტორიო წყაროებში წალენჯიხის პირველ ეპისკოპოსად მიტროფანე ალავერდელი მიტროპოლიტი ჩანს. როგორც კათოლიკე მისიონერი ბერის, ქრისტეფორე კასტელის მიერ 1642 წელს სამეგრელოდან რომში გაგზავნილი წერილიდან ირკვევა, გიორგობის დღესასწაულზე ალავერდელს, რომელიც იმავედროულად წალენჯიხელი ეპისკოპოსიც იყო, გაუკიცხავს ოდიშში მყოფი ტრაპიზონის არქიეპისკოპოსი, რადგან იგი კათოლიკურ აღმსარებლობაზე გადასულა. ამის გამო მიტროფანეს ლევან II გულისწყრომა დაუმსახურებია (თამარაშვილი 1902: 185, 187).

მიტროფანე ალავერდელი კახეთიდან ოდიშში სპარსელებს გამოხიზვნიდა. მას თან ღვთისმშობლის ხატი წამოუღია, რომელიც ქეთევან დედოფალს სპარსეთში ჰქონია. დედოფლის წამებით გარდაცვალების შემდეგ ეს ხატი ალავერდის მიტროპოლიტს დაუხსნია და წალენჯიხის ეკლესიაში დაუბრძანებია (თაყაიშვილი 1914: 229). მიტროფანე სარწმუნოებრივ საკითხებზე დაპირისპირებია XVII საუკუნის 30-იან წლებში ოდიშში მყოფ კათოლიკე მისიონერ ბერ დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელს და მასთან დიდი პოლემიკა უწარმოებია (გიორგაძე 1964: 46). ალავერდელი მიტროპოლიტი სამეგრელოში გარდაცვლილა და წალენჯიხის მონასტერში დაუკრძალავთ.

წალენჯიხის ეკლესიაზე და საეპისკოპოსოზე ცნობას 1633-1653 წლებში ოდიშის სამთავროში სამისიონერო საქმიანობით მყოფი იტალიელი ბერი დონ არქანჯელო ლამბერტიც გვაწვდის, რომელიც სამეგრელოს საეპისკოპოსოს ჩამოთვლისას აღნიშნავს, რომ “მესუთეა წალენჯიხელის, გორაკზე მდებარე, მისი ეკლესია ფერისცვალების სახელობაზეა აშენებული. აქ მარხავენ მთავრებს. მის ეპისკოპოსს ჰქვია წალენჯიხელი” (ანთელავა 1990: 107).

ვახუშტი ბაგრატიონის მიხედვით, წალენჯიხელი ეპისკოპოსი იყო “მწვემსი ჭანის მდინარისა და დადის მდინარის შორის ადგილთა, კავკასიამ ზღუამდე” (ვახუშტიშვილი 1973: 778). ვფიქრობთ, რომ ვახუშტის მიერ მოხაზული წალენჯიხის საეპისკოპოსოს საზღვრები ზუსტი არ უნდა იყოს. “ზღუამდე” ანუ შავ ზღვამდე წალენჯიხის ეპარქიის საზღვრები ვერ მიაღწევდა, რადგან მას სამხრეთ-დასავლეთით და სამხრეთით ცაიშის საეპისკოპოსო ესაზღვრებოდა. მისი დასავლეთი მიჯნა მდინარე ენგური უნდა ყოფილიყო, რომლის იქით ბედიელი მთავარეპისკოპოსის სამწყსო იწყებოდა. აღმოსავლეთით წალენჯიხის საეპისკოპოსოს ჭყონდიდის საეპისკოპოსო ესაზღვრებოდა და მდინარე ხობისწყალი უნდა ყოფილიყო სასაზღვრო მიჯნა. ჩრდილოეთით წალენჯიხის ეპარქიის საზღვარი სამეგრელოს ქედი იყო.

შემდგომი წალენჯიხელი მწვემსმთავარია ევდემონ ჯაიანი, რომელიც მანამდე დრანდის საეპისკოპოსოს განაგებდა (ხორავა 2005: 96). ევდემონს ტაძრის მოხატულობა განუახლებია, რის შესახებ ლევან II ეკვდერის ფრესკული წარწერიდან ვგებულობთ: “ქ. მე ეპისკოპოსმან წალენჯიხელმან ევდემონ ჯაიანმან დავახატვინე ეკვდერის კარი ჩვენის ხელმწიფის დადიანის ლევანის სადღეგრძელოთ”. წარწერა 1648 წელს არის შესრულებული. ეკლესიის შიგნით, ჩრდილოეთ სვეტზე ევდემონის მეორე წარწერაა: “უფალო იესო ქრისტე, ძეო და სიტყვო ღმრთისაო, შეიწყალე წალენჯიხელი. ევდემონს ჯაიანს შეუნდოს ღმერთმან” (თაყაიშვილი 1914: 215-216).

როგორც ჩანს, ევდემონის წალენჯიხელად დანიშვნა კავშირში უნდა იყოს ოდიშის მთავარსა და ალავერდელ მიტროპოლიტს შორის მომხდარ დაპირისპირებასთან. წალენჯიხის საეპისკოპოსო კათედრაზე მოღვაწეობა ზოგადად შეიძლება 1643-1655 წლებით დათარიღდეს.

1648 წლისთვის წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვრობა მაქსიმე მელიაძის ხელშია, რომელსაც ევდემონ ჯაიანის ზემოთ მოყვანილი წარწერა უშუალოდ შეუსრულებია: “...დაწერე მე ესე წინამძღვარმან საყდრისა ამისა მაქსიმე მელიაძისამან” (თაყაიშვილი 1914: 216). ამავე ხანაში იერუსალიმის ქართველთა ჯვრის მონასტრის სვინაქსარის ერთ-ერთ ალაპში ნახსენებია აბრამ წალენჯიხელი: “თუესა დეკენბერსა ე. გაუჩინეთ ჩუენ ჯუარის მამამან ჯუარის ნიკიფომ, სრულად ერთობით ძმათა წმიდისა ღმერთშემოსილსა საბაძსსა ეპისკოპოსმან თეოდოსემ, პაპა მარკოზმა, პაპა აბრამ წალენჯიხელისა და ელია იკონომოსმან პატრონს ევდემონს დრანდეყოფილსა წალენჯიხელსა ჯაიანის ძესა ალაპი საუკუნოდ მოუშლელი” (მეტრეველი 1962: 87). ალაპის მიხედვით აბრამი იერუსალიმში იმყოფება, მაგრამ ძნელი სათქმელია, მას წალენჯიხის მონასტერში რა საეკლესიო სახელო ეკავა.

1655 წლის 16 სექტემბერს სამეგრელოში მყოფმა კათოლიკე მისიონერმა ბერებმა: ანდრია ბორომეი, იოანე მონთიმ და იოსებ ძამპიმ რომში გააგზავნეს წერილი, სადაც ზოგადად სამეგრელოს ამბებთან ერთად, მათდამი ილარიონ წალენჯიხელის დამოკიდებულებაა მოთხრობილი. მათი ნაამბობიდან ირკვევა, რომ ილარიონ წალენჯიხელი კეთილგანწყობით გამოირჩეოდა მისიონერების მიმართ, თუმცა თავდაპირველად, როცა დიაკვნად მსახურობდა, მათ განსაკუთრებით ემტერებოდა. ეპისკოპოსად კურთხევის შემდეგ ილარიონმა კათოლიკეებთან მეგობრული ურთიერთობა დაამყარა. ერთხელ ილარიონის თხოვნით პატრებს მის სამწყსოში

ცხენით სატრიალებელი წისქვილი გაუმართავთ, რაც მანამდე სამეგრელოში არავის ჰქონია. ამის შემდეგ ილარიონ წალენჯიხელი პატრებს სანთელს და სანოვაცეს ბლომად უგზავნიდა, თავის სამწესოში ეპატიუბოდა და სარწმუნოებრივ საკითხებზე ესაუბრებოდა. პატრები მას “ყველაზე მეტად განსწავლულად” მიიხედავდნენ და მის გაკათალიკოსებას ნატრობდნენ (თამარაშვილი 1902: 199-200).

1666 წელს ილარიონ წალენჯიხელი იერუსალიმში წასულა. მას იქ იერუსალიმის პატრიარქ ნექტარიოსთან კონფლიქტი მოსვლია. ილარიონი მალევე სამშობლოში გამობრუნებულია და ყველა ის შეწირულობა, რაც მას საქართველოდან გაატანეს, უკან წამოუღია (ცაგარელი 1888: 71).

1667 წელს ილარიონის ბრძანებით “კურთხევანი” გადაუწერიათ. წიგნის მინაწერში ილარიონი “მოძღვართ მოძღვრად” იხსენიება, რაც ეპისკოპოსობას უნდა გულისხმობდეს. ირკვევა, რომ მას ეს წიგნი დაუკარგავს და ახალი “კურთხევანის” გადაწერა სასწრაფოდ მღვდელ გაბრიელ ბოკუჩავასთვის დაუვალებია. წიგნის დაწერა 31 მარტს დასრულებულია (მეტრეველი 1950: 152-153). სავარაუდოდ ილარიონი წალენჯიხის საეპისკოპოსოს ამ საუკუნის 70-იან წლებამდე განაგებდა.

1658-1662 წლებს შორის წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვრად სვიმონ ჭილაძე იხსენიება, რომლის შესახებ ცაიშის გულანის მინაწერიდან ვგებულობთ: “ქ. იესო ქრისტე მეუფეო დიდებისაო, აღიდე დიდისა ხელმწიფისა მანუჩარის ძე, ხელმწიფეთა ხელმწიფე, დადიანი ლეონ ყოვლისა საქართველოს პატრონი და დედოფალთ დედოფალი პატრონი ნესტანდარეჯან და მამკობი ხატისა და ჯვარისა თქვენისა ... [ეკლესიისა] მაშენებლნი, რომელმან მოინდომა გულანის ... დაღმან ამოღება და მოიტანა. ძველათ ამისვე ყოფილიყო, ზებედე ცრუმან გარდაიხვეწა ეს, გააპარა. გულანი აქაურით და ჯვარი ყველა მან ქართლით წაასვენა და ხელახლა ძლიერმან ხელმწიფემან ხატიც წამოასვენებინა და ეს [გულანიც მოატანინა] და მეორეხედ ახლავედ კიდევ შემოგწირეს და...რს, თქვენსავე წმიდა გიორგის სკურდისასა ... და სახსრად სულისა მათისა ... ღმერთო და ამ გულანის მადლო, აცოცხლე და აღდგერძელე ლიპარტიანი ბატონი ვამეყ, და ძმა მათი გიორგი სიგრძესა შინა ჟამთასა მე ... დღესა ამინ. მე ცოდვილმან და უღირსმან მონასტრის ამის წინამძღვარმან სვიმონ ჭილაძემან ჩ...შიდ ჩუენ ვიშოვედ ეს გულანი და ჩვენვე და ... ბატონის დადიანის ლეონის სადღეგრძელოდ და ლია...ნებისთვის სადღეგრძელოდ მათვე საფლავსა [შეეწირეთ]...” (თაყაიშვილი 1914: 191-192).

წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვარი სვიმონი, როგორც ამ მინაწერიდან ვგებულობთ, ლევან II შემდეგ, ოდიშის სამთავრო ტახტის მფლობელ ვამეყ III დღეგრძელობას შესთხოვს ღმერთს, რომელიც სამეგრელოს სამთავროს 1658-1662 წლებში განაგებდა. სვიმონის წინამძღვრობა ზოგადად ამ საუკუნის 60-70-იანი წლებით უნდა დათარიღდეს.

1665 წელს წალენჯიხის მონასტერს საქართველოში 1664 წელს ჩამოსული ანტიოქიის პატრიარქი მაკარი და მისი შვილი პავლე არქიადიაკვანი ესტუმრნენ. ისინი აქ რამდენიმე ხნის განმავლობაში დარჩნენ. საქართველოს შესახებ თავისი შთაბეჭდილებები “დაწერა ეს გლახაკმა მაკარი პატრიარქმა ჭანისწყლის მონასტერში, როდესაც იქ ვიყავით” (მარგველაშვილი 1982: 123). საინტერესოა ის, რომ მაკარი წალენჯიხის ეპარქიას და ეპისკოპოსს არ ახსენებს, არც პავლე არქიადიაკვანს აქვს წალენჯიხის საეპისკოპოსო ნახსენები თავის ნაშრომში, როცა ის სამეგრელოს საეპისკოპოსოებს ჩამოთვლის (ასათიანი 1973: 71). თუმცა ამ საუკუნის 70-იან წლებში სამეგრელოში მყოფი იტალიელი მისიონერი დონ იოსებ ძამბი სამეგრელოს ექვს ეპარქიას შორის წალენჯიხის საეპისკოპოსოს კვლავ ასახელებს (მგალობლიშვილი 1975: 139).

ამ ხანის წალენჯიხელი ეპისკოპოსი უნდა იყო XVII ს მიწურულის ხელნაწერი წიგნის მინაწერში მოხსენიებული ქრისტეფორე, რომელიც “მოძღვართ მოძღვრად” იწოდება: “დიდება ღმერთსა სრულმყოფელსა ყოვლისა კეთილსა, დაიწერა და სრული იქმნა წმინდად ესე ხორცთა და სულთა განმწმედელი ოთხთაფნი მეოხებითა და შეწვენითა მაცხოვრისა წალენჯიხისათა ამინ, და ბრძანებითა პატრონისა მოძღვართ მოძღუარისა ქრისტეფორესითა, რომლის ხსენებად და კურთხევად საუკუნომცა არს” (ნიკოლაძე 1964: 70-71).

ქრისტეფორეს წალენჯიხელ ეპისკოპოსად მოღვაწეობა ზოგადად შეიძლება XVII ს 70-80-იანი წლებით დავათარიღოთ.

1657 წელს ლევან II გარდაცვალების შემდეგ, სამეგრელოს სამთავროს ჩრდილო-დასავლეთიდან აფხაზთა თავდასხმების მოგერიება ძალიან გაუჭირდა. 1678 წელს აფხაზებმა ზუგდიდი, ცაიშის და ხობის ტაძრები დაარბიეს (ყაუხჩიშვილი 1973: 790; ჟორდანიას 1897: 467). საფიქრებელია, რომ მათ წალენჯიხის მონასტერიც გაძარცვეს. ბროსეს სამეგრელოში ყოფნისას, წალენჯიხის ეკლესიაში, ლევან II ეკვდრის კარის პირდაპირ ამოუკითხავს ნაწვევტებად შემონახული წარწერა, რომელიც იუწყებოდა, რომ ტაძარი აფხაზებს გაუოხრებიათ. გაძარცვული ეკლესია შემდეგ ვინმე გიორგის თავის მეუღლე თათუასთან ერთად განუახლებია, შეუწირავს მამული და ყმები. მას თავისი ოჯახის საძვალეც აქ მოუწყვია (ბროსე 1849: 10).

1700 წლის ახლო ხანში დაწერილი ეფთვიმე ხობელის შეწირულობის წიგნში სახელის გარეშე წალენჯიხელი წინამძღვარია მოხსენიებული, რომლისგანაც ეფთვიმეს ყმა-გლეხის ოჯახი უყვია (კაკაბაძე 1921ა: 84). 1762 წელს კაცია II დადიანმა (1757-1788) საგანგებო სიგელით წალენჯიხის მონასტერი და მისი ყმა-მამული დასავლეთ საქართველოს საკათალიკოსოს გადასცა (ფურცელაძე 1881: 54; კაკაბაძე 1921ბ: 22).

XIX საუკუნის II ნახევარში წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვარია პეტრიძე მანუჩარ I დადიანის (1590-1611). ეკვდერში შესრულებული წარწერა გვამცნობს: “მცირედი ესე მთავარ ანგელოზის ეკვდერი და სასაფლაო მთავრის დადიანის ძის მანუჩარისა, დავახატინე საფასითა ჩემითა მოლოზნით მოლაზონმა პეტრიძემ ჩყოგ-1 იუნისსა კა დღესა” (თაყაიშვილი 1914: 219). ესაა 1863 წლის 21 ივნისი.

გარდა წალენჯიხელი ეპისკოპოსებისა და წინამძღვრებისა, რამდენიმე ცნობა მოგვგვოვება კანდელაკ მღვდლებზე და კალიგრაფ-გადამწერლებზე. მანუჩარ I დადიანის ეკვდერის ჩრდილოეთ კედელზეა წარწერა: “კანდელაკსა მოძღუარსა ეფემიძესა მოლ...ყოფილსა მელქისედეკს შეუნდოს ღმერთმან”. ვერცხლის ჯვარცმის ხატის წარწერაში მოხსენიებულია “კანდელაკი გერასიმე ქობალია” (თაყაიშვილი 1914: 220, 225). ამ მონასტერში გაბრიელ ბოკუჩავას გარდა, უმოღვაწიანთ სხვა გადამწერლებს. მაცხოვრის ეკლესიის სახარების მინაწერში მოხსენიებულია “საწყალობელი მწერალი რაფიელ”, “მწერალი მანასე”, “უცბად მხსრეკელი გაბრიელ ნინიძე”, “მწერალი იოანე სვიმონიძე” (თაყაიშვილი 1914: 189, 237).

წალენჯიხის მონასტერი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საეკლესიო და კულტურულ-საგანმანათლებლო ცენტრი იყო სამეგრელოს სამთავროში. ყველაზე ადრეული პერიოდი მონასტერს XVII საუკუნეში, ლევან II მთავრობის დროს დაუდგა, როდესაც აქ საეპისკოპოსო დაფუძნდა. თუმცა ძნელბედობის გამო ეპარქიის არსებობა დიდხანს არ გაგრძელებულა და იმავე საუკუნის მიწურულისთვის საეპისკოპოსო კათედრამ არსებობა შეწყვიტა.

დამოწმებები

ანთელავა 1990: დონ არქანჯელო ლამბერტი. *სამეგრელოს აღწერა*. იტალიურიდან თარგმნა ა. ჭყონიამ, გამოსაცემად მოამზადა ი. ანთელავამ. თბილისი: აიეტი (1990).

ანთელავა 1999: ი. ანთელავა. *ოდიშის სამთავრო ძველ დადიანთა მმართველობის ხანაში. სამეგრელო, კოლხეთი, ოდიში*. თბილისი – ზუგდიდი: ინტელექტი (1999).

ასათიანი 1973: მასალები მუ-17 საუკუნის საქართველოს ისტორიისთვის (საქართველოს აღწერილობა, შედგენილი პავლე ალექსოვის მიერ). ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ნ. ასათიანმა. თბილისი: მეცნიერება (1973).

ბროსე 1849: M. Brosset. *Voyage archeologique dans la Georgia et dans l'Armenie*. Rapports IX. St Peterburg (1849).

გამახარია 2005: (1639-1640 .). (2005).

გიორგაძე 1964: დონ ჯუზეპე ჯულიხე მილანელი. *წერილები საქართველოზე*. XVII ს. იტალიურიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ბ. გიორგაძემ. თბილისი : საბჭოთა საქართველო (1964).

გრიგოლია 1953: კ. გრიგოლია. *ზებედე მღვდელმონაზონი და მისი ანდერძი*. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XVII- , 49-58 (1953).

თამარაშვილი 1902: მ. თამარაშვილი. *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის*. ტფილისი: ელექტრისამ (1902).

თაყაიშვილი 1914: ე. თაყაიშვილი. *არქეოლოგიური მოგზაურობიდან სამეგრელოში*. ძველი საქართველო. ტომი III. ტფილისი: ძმობისა (1913-1914).

კაკაბაძე 1921ა: ს. კაკაბაძე. *დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები*. I. ტფილისი: სახელმწიფო უნივერსიტეტი (1921).

კაკაბაძე 1921ბ: ს. კაკაბაძე. *დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები*. II. ტფილისი: სახელმწიფო უნივერსიტეტი (1921).

ლორთქიფანიძე 1980: ი. ლორთქიფანიძე. *წალენჯიხა*. წიგნში: *ძიებანი ქართულ სახვით ხელოვნებაში*. თბილისი: თბილისის სამხედრო აკადემია (1980).

მარგველაშვილი 1982: მაკარი ანტიოქელი. *ცნობები საქართველოს შესახებ*. წიგნში: *არმაღანი. აღმოსავლური მწერლობის ნიმუშები*. არაბულიდან თარგმნა თ. მარგველაშვილმა., თბილისი (1982).

მგალობლიშვილი 1975: დონ იოსებ მარი ძამპის რელაცია. წიგნში: *კან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ)*. ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა, თბილისი: მეცნიერება (1975).

მეტრეველი 1950: *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა*. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერები. II კოლექცია. ტომი IV. შედგენილი და დასაბუჯდად მომზადებული ე. მეტრეველის მიერ. თბილისი: მეცნიერება (1950).

მეტრეველი 1962: ე. მეტრეველი. *მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის (XI-XVII სს)*. თბილისი (1962).

მიქავა ა. მიქავა. წალენჯიხა.

ნიკოლაძე 1964: *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა*. ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ხელნაწერები. ტომი II. შედგენილი და დასაბუჟდად მომზადებული ე. ნიკოლაძის მიერ. თბილისი: მეცნიერება (1964).

ჟორდანიას 1897: *ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა*. წიგნი 2. შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი, ახსნილი და გამოცემული თ. ჟორდანიას მიერ. ტფილისი: შარაძის პირველი ტიპოგრაფია (1897).

ჟორდანიას 1902: . . . II. (1902).

ფურცელაძე 1881: (. . .). (1881).

ყაუხჩიშვილი 1973: *ვახუშტი ბაგრატიონი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. ქართლის ცხოვრება*. ტომი IV. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი: საბჭოთა საქართველო (1973).

ყაუხჩიშვილი 1999: თ. ყაუხჩიშვილი. *საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი*. I: დასავლეთ საქართველო. თბილისი: ლოგოსი (1999).

ცაგარელი 1888: (1888).

ხორაგა 2005: ბ. ხორაგა. *დრანდის საეპისკოპოსო*. კრებულში: *მართლმადიდებლობა აფხაზეთში და ეროვნული თვითიდენტიფიკაციის საკითხები*. I. თბილისი (2005).

ჯაბუა 1999: ნ. ჯაბუა. *მოკლე ცნობები საკულტო ხუროთმოძღვრების ძეგლების შესახებ. სამეგრელო, კოლხეთი, ოდიში* (ი. ანთელავას რედაქციით). თბილისი – ზუგდიდი: ინტელექტი (1999).

“ქართლის ცხოვრების” ერთი ჩანართის ცნობათა რეალურობისათვის

ვ.ახტანგ გვილაძე

ჩვენი ეროვნული ისტორიის უმნიშვნელოვანესი ისტორიოგრაფიული ძეგლის – “ქართლის ცხოვრების” – წყარომცოდნეობითი შესწავლის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი კვლევაა ჩატარებული. სამეცნიერო ძიებანი აღნიშნული მიმართულებით დღესაც გრძელდება. ამ კრებულით შესწავლის საქმეში განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ვახტანგ VI (1675-1736) მიერ შექმნილი “სწავლულ კაცთა” კომისიის საქმიანობა (ლორთქიფანიძე 1989: 53). კომისიამ დიდი შრომა გასწია, რათა “ქართლის ცხოვრების” ტექსტისათვის მათი დროის შესაფერი სახე მიეცა (ლორთქიფანიძე 1989: 57). სხვა საკითხებთან ერთად ამ კომისიამ საგანგებოდ იმუშავა ბაგრატიონთა გვარის ისტორიაზე და ამ საგვარეულოს უკეთ წარმოსაჩენად “ქართლის ცხოვრებაში” სხვადასხვა ტექსტი ჩართო. ერთ-ერთ მათგანზე, კერძოდ, “მატიანე ქართლისას” ტექსტში ქართლის ერისმთავართა რიგის ამსახველ ჩანართზე, ქვემოთ მექნება საუბარი.

ერისმთავართა მმართველობის ხანის ქართლის როგორც პოლიტიკური, ისე სოციალ-ეკონომიკური ვითარების ამსახველი ისტორია ძველ ქართულ წყაროებში რომ ძალიან სქემატურადაა წარმოდგენილი, ეს შეიძლება იმ დროის საქართველოში არსებული მძიმე პოლიტიკური ვითარებით აგვეხსნა, მაგრამ ამავე წყაროებში თვით ქართლის ერისმთავართა უბრალო რიგიც რომ სრული არაა და ურთიერთსაწინააღმდეგო ხასიათისაა, ამას, რა თქმა უნდა, სხვა ახსნა უნდა მოეძებნოს. ჩემი დაკვირვებით, ძველ ქართულ წყაროებში ასეთი წინააღმდეგობრივი ცნობები ქართლში ერისმთავართა ორი შტოს – ფარნავაზიანებისა და ბაგრატიონების დაპირისპირებამ განაპირობა. ის წყაროები (“მოქცევა ქართლისაჲს” ქრონიკა და სუმბატ დავითის ძის თხზულება) რომლებიც, ჩემი აზრით, ბაგრატიონთა სახლის ერისმთავართა რიგს წარმოგვიდგენს, ფარნავაზიანთა სახლის ერისმთავრებს არა თუ არ ახსენებს, ერისმთავართა რიგში ჩასწორებასაც არ ერიდება.

რაში გამოიხატება ძველ ქართულ წყაროთა წინააღმდეგობრივი ხასიათი?

ქართლის ერისმთავართა რიგი ყველაზე სრულად ქართველ ისტორიკოსთა მიერ უძველეს ეროვნულ მატიანედ მიჩნეულ “მოქცევა ქართლისაჲს” ქრონიკის გვიანდელ დანამატშია შემონახული. მასში, გარდა იმისა, რომ ქართლის ერისმთავარ სტეფანოზ II შემდგომი ხანის ისტორია მხოლოდ ქართლის ერისმთავართა და კათალიკოსთა უბრალო ჩამონათვალითაა წარმოდგენილი, ერისმთავართა ეს რიგი არსებითად განსხვავდება “ქართლის ცხოვრებაში” არსებული შესაბამისი ხანის ერისმთავართა რიგისაგან: “და მისა (იგულისხმება სტეფანოზ II – ვ.გ.) შემდგომად, – ნათქვამია “მოქცევა ქართლისაჲს” ქრონიკის დანამატში, – ერისთვობდა გუარამ კურაპალატი, და გუარამ ყრმად, და მერმე არშუშა კურაპალატი, და ვარაზ-ბაკურ აპაჲ პატრიკიოზი, რომელმან გარბანელნი მოაქცინა, და მერმე ნერსე, და ძენი მისნი: ფილიპე, სტეფანოზ, ადარნესე, გუარამ, და ბაკურენი ძე ბაღდადისი, და ძენი ადრნესესნი: სტეფანოზ, და აშოტ კურაპალატი, და გუარამ”. იქვე მითითებულია: “დიდნი ერისთავნი ესთენ იყვნეს” (გიგინეიშვილი და გიუნაშვილი 1979: 327). “ქართლის ცხოვრების” სომხური თარგმანის მიხედვით სტეფანოზ II დაჩის შთამომავლის ადარნასე I ფარნავაზიანის ძე იყო (აბულაძე 1953: 190-192).

“ქართლის ცხოვრების” ტექსტში (ტექსტის ამ ნაწილის ავტორს პირობითად ჯუანშერის გამგრძელებელი შეიძლება ვუწოდოთ) შესაბამისი ხანის ქართლის ისტორია, მართალია, შედარებით ვრცელადაა წარმოდგენილი, მაგრამ ამ წყაროში მხოლოდ სტეფანოზ II ფარნავაზიანის ძეების – მირისა და არჩილის შესახებაა თხრობა (ყაუხჩიშვილი 1955: 233-244). ამ ტექსტს აგრძელებს “მატიანე ქართლისას” ავტორი და ისიც მოკლედ აღწერს ზემოდასახელებული არჩილის ძეების იოვანეს და ჯუანშერის მოღვაწეობას. მას მოსდევს თხრობა აშოტ I ბაგრატიონის შესახებ (ყაუხჩიშვილი 1955: 249-251).

როგორც ვხედავთ, ჯუანშერის გამგრძელებელი საერთოდ არ ახსენებს ბაგრატიონთა სახლის ერისმთავრებს, ხოლო “მატიანე ქართლისას” ავტორი “მოქცევა ქართლისაჲს” ქრონიკაში სტეფანოზ II ფარნავაზიანის (“ქართლის ცხოვრების” ძველი სომეხი მთარგმნელი ამ სტეფანოზის მამას “ატრნერსეს” უწოდებს “დაჩის გვარისაგანს”) (აბულაძე 1953: 191) შემდეგ დასახელებულ ბაგრატიონთა სახლის ერისმთავრებიდან მხოლოდ აშოტ I ასახელებს. საერთოდ, “მატიანე ქართლისას” ავტორის თხრობიდან ისეთი შთაბეჭდილება გვრჩება, თითქოს პირველი ერისმთავარი ბაგრატიონთა სახლიდან აშოტ I კურაპალატი იყო. ამ წყაროს ცნობით, არჩილის ძემ ჯუანშერმა “შეირთო ცოლი ნათესავი ბაგრატიონიანთა, ასული ადარნასესი, სახელით ლატავრი” (ყაუხჩიშვილი 1955: 251). შემდეგ “მატიანე ქართლისას” ავტორი, როცა იგი ამავე ჯუანშერის და მისი ძმის იოვანეს ქართლში და ადარნასე ბაგრატიონის (ქართლის დედოფლის ლატავრის მამის) კლარჯეთში მიცვალების შესახებ მოგვითხრობს (ყაუხჩიშვილი 1955: 251), გვამცნობს: “შემდგომად სიკუდილისა ადარნასესისა განადიდა უფალმან მეფობა აშოტ კურაპალატისა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 252). “გარდაიცვალნენ არჩილის შვილები – ივანე და ჯუანბერი და დაიკავა

მათი ადგილი აშოტ კურაპალატი“, ნათქვამია “ქართლის ცხოვრების” ძველ სომხურ თარგმანში (აბულაძე 1953: 213).

ასე რომ, “მატიანე ქართლისას” ზემომოტიანილი ტექსტიდან არა ჩანს სტეფანოზ II ფარნავაზიანის შთამომავლებს – იოვანესა და ჯუანშერს ჰყავდათ თუ არა მემკვიდრე. გაუგებარია, მათი ერისმთავრობის შემდეგ რატომ ჩნდება ქართლის ერისმთავრის ტახტზე ბაგრატიონთა სახლის ცნობილი წარმომადგენელი, ტაო-კლარჯეთის ბაგრატიონთა ახალი შტოს დამაარსებელი აშოტ I კურაპალატი. ამ ხარვეზის შესახებ პროფ. კ. გრიგოლია წერს: ““მატიანე ქართლისაჲში” საქართველოს სამეფო-საგვარეულოს ბაგრატიონების შესახებ თითქმის არაფერი იყო ნათქვამი. არ ჩანდა თუ როდის, ან სად მოხდა ამ საგვარეულოს გამოსვლა საისტორიო ასპარეზზე და არც მათი მოღვაწეობის სხვა წვრილმანები იყო ცნობილი” (გრიგოლია 1954: 226). აი, ამ ნაკლის შესავსებად იქნა “მატიანე ქართლისას” ტექსტში ჩართული დამატებითი ცნობები ბაგრატიონთა შესახებ.

“მატიანე ქართლისას” ჩანართიდან ვგებულობთ, რომ აშოტ I მამის – ადარნასე ბაგრატიონის მამა ყოფილა ნერსე “ძე ვარაზ-ბაკურ ანთიპატრიკისა, და ამის ვარაზ-ბაკურის მამა, სახელით გუარამ კურაპალატი, ძე პირველისა სტეფანოზისი და ძმა დემეტრესი, – ესენი გარდაცვალებულ იყვნეს; და ძმანი ამის ადარნასესნი, სახელით ფილიპე და სტეფანოზ, იგინიცა მომკუდარ იყვნეს” (ყაუხჩიშვილი 1955: 252).

ზემოდასახელებული პიროვნებები ჩანართის ავტორს, როგორც აღვნიშნე, არა მარტო აშოტ I წინაპრებად, ქართლის ერისმთავრებადაც მიაჩნდა. აშოტ I წინაპრები რომ მართლაც ქართლის ერისმთავრები იყვნენ, ეს ატენის სიონში მიკვლეულმა სტეფანოზ მამფალის ფრესკული წარწერის გ. აბრამიშვილისეულმა წაკითხვამაც დაადასტურა. გ. აბრამიშვილის დასკვნით, 681-686 წლებს შორის როცა ნერსე I ბაგრატიონმა ქართლის ერისმთავრის ტახტი დაიკავა, ამ აქტით გუარამ I კურაპალატის შთამომავლებმა ხელახლა მოიპოვეს ქართლის ერისმთავრობა (აბრამიშვილი 1977: 41).

ასე რომ, აშოტ I წინაპრები, მართლაც, ქართლის ერისმთავრები იყვნენ, ჩანართი “მატიანე ქართლისას” ტექსტში ბაგრატიონთა სამეფო სახლის ცნობილი წარმომადგენლის ვახტანგ VI მიერ შექმნილ “სწავლულ კაცთა” კომისიის მიერაა შეტანილი და სრულიად ნათელია კომისიის განზრახვა. მათ სურდათ მკითხველისათვის ეჩვენებინათ ბაგრატიონთა სამეფო სახლი საწყისს ქართლის პირველი ერისმთავრის გუარამ I ბაგრატიონიდან რომ იღებდა. დაახლ. 537 წელს სასანიანთა მიერ ქართლში მეფობის გაუქმების შემდეგ, გუარამ I ბაგრატიონმა დაახლ. 555 წელს იმპერატორ იუსტინიანე I მხარდაჭერით დაიკავა ქართლის ერისმთავრის ტახტი (გოილაძე 1979).

მსგავსი თვალსაზრისია გატარებული XI ს მოღვაწე სუმბატ დავითის ძის თხზულებაში. სტეფანოზ II ფარნავაზიანის შთამომავალ ქართლის ერისმთავრებს: მირს, არჩილს, იოვანესა და ჯუანშერს არც ის ახსენებს. სუმბატის კონცეფციით, ბაგრატიონთა საგვარეულოდან ქართლის პირველი ერისმთავარი გუარამი ბიბლიური ადამის შთამომავალი იყო (ყაუხჩიშვილი 1955: 373). მისი თანამედროვე ბაგრატიონები კი (“ქართლისა ბაგრატიონიანი”) “შვილის შვილნი და ნათესავნი არიან მის გუარამისანი” (ყაუხჩიშვილი 1955: 373). საინტერესოა შემდეგიც, თუ “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ქრონიკის ავტორი თხრობას ისე წარმართავს, რომ მკითხველმა იმპერატორ პერაკლეს (610-641) მიერ 628 წელს ქართლის ერისმთავრად დასმული დანის შთამომავალი ადარნასე ფარნავაზიანი (აბულაძე 1953: 191) სტეფანოზ I ბაგრატიონის ძედ ჩათვალოს, ხოლო სტეფანოზ II ადარნასეს ძის შთამომავლებად მიიჩნიოს ზემოდასახელებული ერისმთავრები ბაგრატიონთა სახლიდან (გუარამ კურაპალატი, გუარამ ყრმაჲ, არშუშა კურაპალატი, ვარაზ-ბაკური და სხვანი (გიგინეიშვილი და გიუნაშვილი 1979: 327), სუმბატ დავითისძე ადარნასე I ფარნავაზიანს ყოველგვარი შეფარვის გარეშე აცხადებს სტეფანოზ I ბაგრატიონის ძედ (ყაუხჩიშვილი 1955: 375). ადარნასე I ფარნავაზიანის ძის – სტეფანოზ II შთამომავლებად მიაჩნია: გუარამ კურაპალატი, ვარაზ-ბაკური, ნერსე და ძენი მისნი.

ამრიგად, “სწავლულ კაცთა” კომისიამ “მატიანე ქართლისას” ტექსტში როცა ქართლის ერისმთავართა შესახებ ჩანართი მოათავსა, ამით უნდოდა მკითხველისათვის ეჩვენებინა აშოტ I ბაგრატიონის წინაპრებიც ქართლის ერისმთავრები რომ იყვნენ, მაგრამ რამდენად სრული და სწორია ეს ჩანართი, საიდან მომდინარეობს ეს ცნობა?

ამთავითვე უნდა აღვნიშნო: გარდა იმისა, რომ ჩანართში ბაგრატიონთა სახლის ერისმთავართა რიგი ნაკლებია, არასწორი მეჩვენა ის მითითება, რომლის თანახმად, დემეტრე ვარაზ-ბაკურის მამის – გუარამ კურაპალატის ძმა გამოდის.

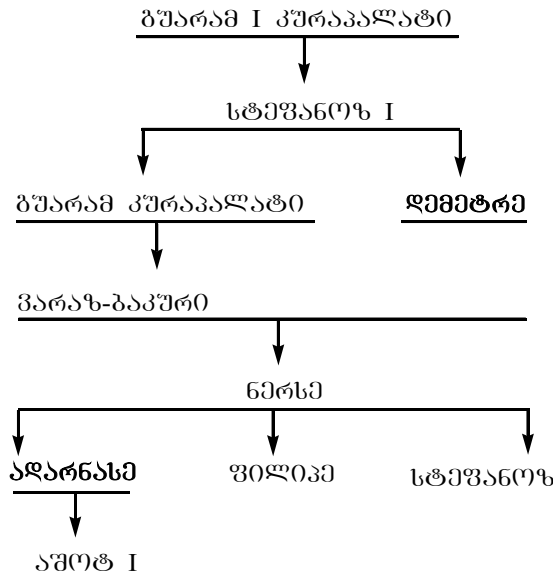
ახლა რაც შეეხება საკითხს, საიდან უნდა მომდინარეობდეს ჩანართის ცნობები?

ჩანართის ავტორს ბაგრატიონთა სახლის ერისმთავართა რიგი ან “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ქრონიკიდან, ან სუმბატ დავითის ძის თხზულებიდან უნდა აეღო. ამ წყაროებიდან “სწავლულ კაცებს” სუმბატის თხზულება რომ ნამდვილად ჰქონდათ ხელთ, ეს მეცნიერულადაა დასაბუთებული. გარდა იმისა, რომ “აშოტის შესახებ “მატიანე ქართლისაჲში” თითქმის არაფერი იყო ნათქვამი” (გრიგოლია 1954: 237). მასში, როგორც ითქვა, მონაცემები არ იყო “საქართველოს სამეფო საგვარეულოს – ბაგრატიონების შესახებაც”. “მეცნიერ კაცთა კომისიას, – წერს კ. გრიგოლია, – ამგვარი ცნობების შეტანა ქართლის ცხოვრებაში აუცილებელ საჭიროებად მიაჩნდა” და, “ცხადია, ბაგრატიონების შესახებ ასეთი სპეციალური ქრონიკის უყურადღებოდ

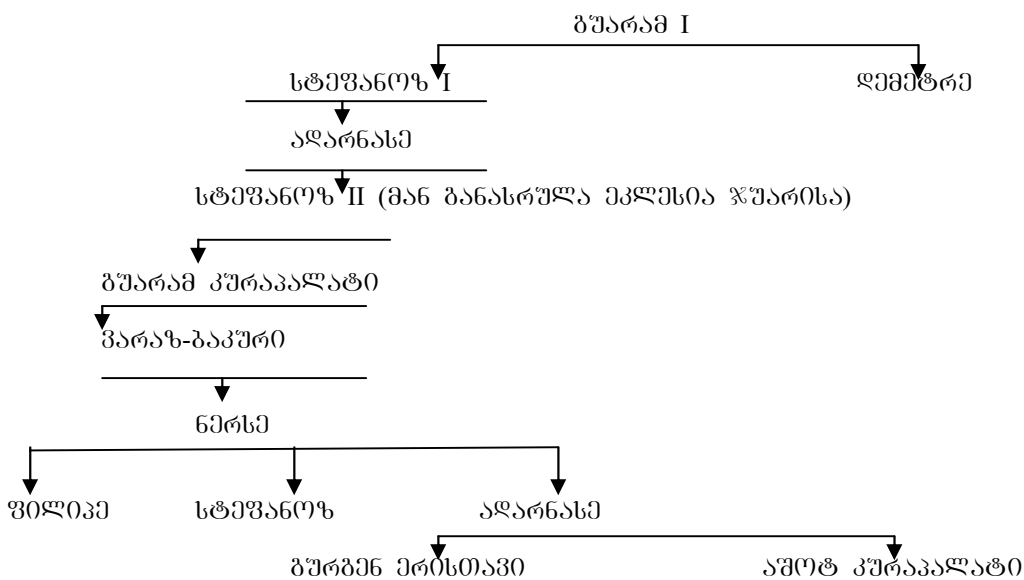
მიტოვება”, როგორც სუმბატის თხოვნა იყო, არ შეეძლო. “სწორედ ამიტომ, – დასძენს კ. გრიგოლია, – ქვეთ. თაყაიშვილის სიტყვით, “სუმბატის ისტორია დაგლეჯილია ფრაზებად და მცირედენ ნაწილებად და ისე შექსოვილი და ჩაკერებულია აქა-იქ ქართლის ცხოვრების ტექსტში” (გრიგოლია 1954: 225-226). კ. გრიგოლიას დასკვნით, სუმბატის ქრონიკის მასალების უდიდესი ნაწილი “მატიანე ქართლისაჲში” არის შეტანილი (გრიგოლია 1954: 226).

ასე რომ, ჩანართი ბაგრატიონთა სახლის ერისმთავრების შესახებ “მატიანე ქართლისას” ტექსტში სუმბატის თხოვნებიდან უნდა იყოს შეტანილი. ამ ჩანართთან ერთად თუ “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ქრონიკის ერისმთავართა სიას გავითვალისწინებთ, შემდეგ დასკვნამდე მივალთ: ჩანართში დასახელებული პიროვნებები, მართლაც, ქართლის ერისმთავრები უნდა ყოფილიყვნენ და “სწავლულ კაცთა” კომისია სწორად მოიქცა, როცა აშოტ I ბაგრატიონის წინ მის წინაპარ ქართლის ერისმთავართა სია ჩართო.

ჩანართის შემომოტანილი შინაარსიდან გამომდინარე, ქართლის ერისმთავართა რიგი ასეთ სახეს მიიღებს:



ახლა ვნახოთ, როგორაა წარმოდგენილი სუმბატ დავითის ძესთან ქართლის ერისმთავართა რიგი. სუმბატის თანახმად, “შემდგომად ამის გუარამისსა (იგულისხმება ქართლის პირველი ერისმთავარი გუარამ I – ვ.გ.), ერისთაობდა ძე მისი სტეფანოზ და ძმა დემეტრესი. და აშენებდეს ეკლესიასა ჯუარის [ასა] მცხეთას” (ყაუხჩიშვილი 1955: 374).



საქართველოში პერაკლეს ლაშქრობის ამბავის თხრობის შემდეგ იგი განაგრძობს: “და მთავრობდა ქართლს იგივე სტეფანოზ დიდი შემდგომად მისსა მთავრობდა ადარნასე, ძე მის სტეფანოზისი ამისა შემდგომად მოკუდა ადარნასე მთავარი და მის წილ დაჯდა სტეფანოზ, ძე მისი. და მან განასრულა ეკლესია [ჯუარისა]” (ყაუხჩიშვილი 1955: 375). ამასობაში არაბებმა დაიპყრეს ბაღდადი (ყაუხჩიშვილი 1955: 376).

“და ამის სტეფანოზისა შემდგომად ერისთაობდა ძე მისი გუარამ კურაპალატი. და შემდგომად მისსა ვარაზ-ბაკურ, ძე მისი, ანთიპატოსი, რომელმან გარდაბანელნი მოაქცივნა. და მერმე ნერსე და ძენი მისნი, ფილიპე და სტეფანოზ და ადარნასე. და ძენი მისნი გურგენ ერისთავი, აშოტ კურაპალატი” (ყაუხჩიშვილი 1955: 376).

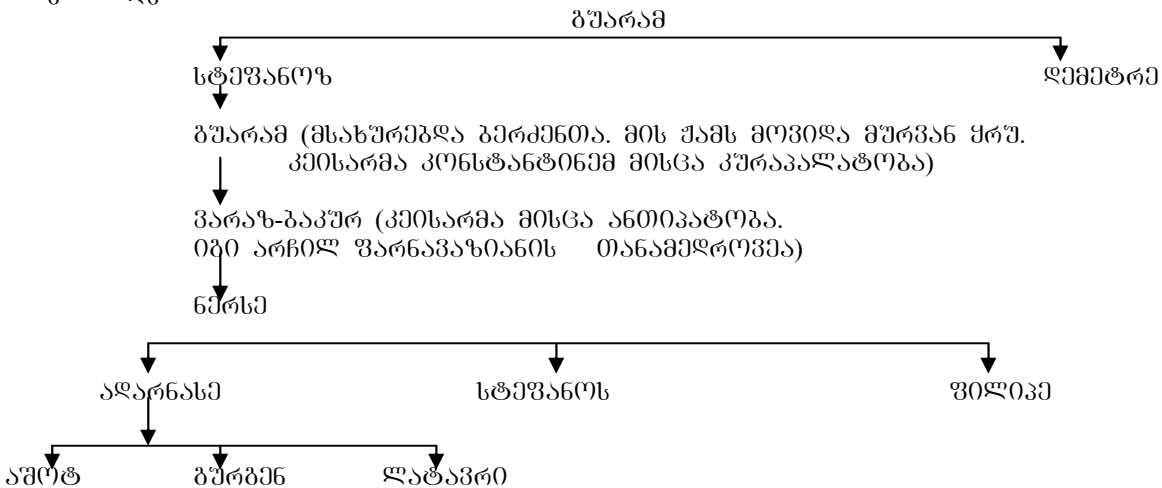
ამ მასალიდან, ქართლის ერისმთავართა რიგი ზემოთ მოტანილ სახეს მიიღებს.

როგორც ვხედავთ, სუმბატ დავითის ძის თხზულებიდან მოტანილი ერისმთავართა რიგი “მატიანე ქართლისას” ჩანართის ერისმთავართა რიგისაგან არსებითად განსხვავდება – ჩანართში ადარნასე და მისი ძე სტეფანოზ II აღარაა შეტანილი. მაგრამ, “სწავლულმა კაცებმა” ამ ჩანართის წყაროდ თუ სუმბატის “ქრონიკა” გამოიყენეს, მაშინ რატომ გამოტოვეს ადარნასე და მისი ძე სტეფანოზ II?

“სწავლული კაცები”, სწორად მოიქცნენ აშოტ I ბაგრატიონის წინ “მატიანე ქართლისას” ტექსტში მისი წინაპარი ერისმთავრების შესახებ ჩანართი რომ მოათავსეს. “სწავლულ კაცთა” მიზანი იყო მკითხველისათვის აშოტ I დიდის (საერთოდ ბაგრატიონთა) წინაპრები წარმოედგინათ. ისინი ასევე სწორად მოიქცნენ ჩანართში სუმბატის თხზულებიდან ადარნასე I და მისი ძე სტეფანოზ II რომ არ შეიტანეს (მიუხედავად იმისა, რომ სუმბატი ორივეს ბაგრატიონებად თვლიდა). ადარნასე I და მისი ძე სტეფანოზ II ფარნავაზიანთა სამეფო სახლს განეკუთვნებოდნენ და სათავეს ვახტანგ გორგასლის ძის – დანისაგან იღებდნენ. მაგრამ ვერ დავეთანხმები “სწავლულ კაცთა” მიერ დემეტრეს სტეფანოზ I ძედ და გუარამ სტეფანოზის ძის ძმად მიჩნევას.

“სწავლული კაცები” რატომ მოიქცნენ ასე, გაუგებარია. ჯუანშერის გამგრძელებისა და “მატიანე ქართლისას” ცნობებიდან გამომდინარე, ისინი ადვილად მიხვდნენ სუმბატმა ტექსტში ჩასწორებები რომ გააკეთა – ადარნასე I და მისი ძე – სტეფანოზ II ბაგრატიონებად გამოაცხადა. მაგრამ თვითონ შეცდნენ, როცა შეცვალეს სუმბატის ტექსტი და გუარამ I ძე დემეტრე სტეფანოზ I ძედ მიიჩნიეს. “სწავლულ კაცებს” ხელთ რომ “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ქრონიკის ერისმთავართა რიგის ტექსტიც ჰქონდათ (სადაც დემეტრე სტეფანოზ I ძმადაა დასახელებული), დემეტრეს ალბათ სტეფანოზ I ძედ არ გამოაცხადებდნენ, აშოტ I წინაპართა შორის კი გუარამ ერმასა და არშუშა კურაპალატს ჩართავდნენ (როგორც ჩანს, ეს არშუშა უნდა იხსენიებოდეს აბასთუმნის ეკლესიის ჯვრის კვარცხლბეკის წარწერაში) (შოშიაშვილი 1980: 103; გოილაძე 2005). სხვათა შორის, “სწავლულ კაცებს” “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” რომ ხელთ არ ჰქონდათ, ეს მათი თანამედროვე ვახუშტი ბატონიშვილის თხზულებიდანაც ჩანს. როცა იგი თბილისის აღებისას სტეფანოზ I ბაგრატიონის სიკვდილით დასჯის შესახებ მოგვითხრობს, მიუთითებს ადარნასე ბაკურის ძის გაერისმთავრებაზე (ყაუხჩიშვილი 1973: 122), შემდეგ მისი შთამომავლების: სტეფანოზის, მისი ძეების – მირისა და არჩილის, არჩილის ძეების: იოანესა და ჯუანშერის ამბავს გადმოგვცემს (ყაუხჩიშვილი 1973: 122-127), მხოლოდ ამის შემდეგ წერს აშოტ I კურაპალატისა და მის შთამომავალთა შესახებ (ყაუხჩიშვილი 1973: 128 და შემდეგი).

როგორც ვხედავთ, ყველა დასახელებული ერისმთავარი ფარნავაზიანთა სახლის წევრი იყო. ამიტომ სამცხე-კლარჯეთზე თხრობისას ვახუშტი გუარამ I ბაგრატიონის შთამომავალთა შესახებ ცალკე მოგვითხრობს. ამ მონათხრობის მიხედვით ბაგრატიონთა სახლის ერისმთავართა რიგი ასეთ სახეს მიიღებს:



როგორც ვხედავთ, ისე როგორც “სწავლულ კაცთა” კომისიამ, ვახუშტიმაც გამოიწინა ფარნავაზიანთა და ბაგრატიონთა სახლის ერისმთავრები (“მოქცევაჲს” ქრონიკიდან ერისმთავრები: გუარამ ერმაჲ, არშუშა კურაპალატი და სხვანი არც მან იცის, რაც იმას მოწმობს “სწავლულ კაცთა” კომისიის მსგავსად, “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ხელთ არც ვახუშტის ჰქონდა) ე.ი. დღეს ქართული ისტორიოგრაფიის დაუძლეველ პრობლემას (ფარნავაზიანთა და ბაგრატიონთა სახლის ერისმთავართა გამოიწინა) ჯერ კიდევ XVIII ს კარგად გაართვეს თავი “სწავლულმა კაცებმა” და ვახუშტი ბატონიშვილმა. თუმცა, “სწავლულმა კაცებმა” როცა დემეტრე სტეფანოზ I ძედ მიიჩნიეს,

შეცდომა დაუშვეს (ვახუშტისთან დემეტრე სამართლიანადაა მიხნეული გუარამ I ძედ) (ყაუხნიშვილი 1973: 694).

ჩანართის ავტორთა მიერ გუარამ კურაპალატის ძმად გამოცხადებული დემეტრე რომ სტეფანოზ I ძმა იყო, "მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ქრონიკისა და სუმბატ დავითისძის ასეთ მითითებას მხარს უჭერს მცხეთის ჯვრის წარწერა (მასში დემეტრე უპატოსი სტეფანოზ პატრიოსთან ერთად იხსენიება (შოშიაშვილი 1980: 96). ასევე ახლად აღმოჩენილი კრებულის (Nsin – 50, რომელშიც "მოქცევაჲ ქართლისაჲც" არის შეტანილი) ერთი ჩანართი, რომელიც VIII ს ბოლოსა და X ს დამდეგს შორისაა გაკეთებული. მასში დემეტრე სტეფანოზის ძმად და გუარამ დიდის (იგულისხმება გუარამ I – ვ.გ.) ძედ არის დასახელებული (ალექსიძე 2002: 25-26).

ყოველივე აღნიშნულის შემდეგ უნდა დავასკვნა:

I. მას შემდეგ, რაც დაახლოებით 681/682 წელს ბიზანტიელთა მხარდაჭერით ქართლის ერისმთავართა ტახტი ნერსე I ბაგრატიონმა დაიკავა, 731 წლიდან კი სტეფანოზ II ფარნავაზიანის ძე არჩილი ერისიდან ქართლში გადმოვიდა და ქვეყნის მართვას შეუდგა ქართლს აშოტ I ტახტზე ასვლამდე ერისმთავართა ორი საგვარეულო: ფარნავაზიანები და ბაგრატიონები განაგებდა. ძველ ქართულ წყაროებში ამ ორი საგვარეულოს ერისმთავართა რიგია წარმოდგენილი: დანის შთამომავლები: მირი, არჩილი, იოვანე, ჯუანშერი; გუარამ I შთამომავლები: ნერსე I, არშუშა, ვარაზ-ბაკური და სხვანი.

"მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ქრონიკის გვიანდელი დანამატის ავტორისა და სუმბატ დავითის ძის მოღვაწეობის დროისათვის ქვეყანას უკვე ბაგრატიონთა საგვარეულო განაგებდა, ამიტომ ეს ავტორები ცდილობენ გუარამ I მოკიდებული ბაგრატიონთა სახლის ერისმთავართა სრული გენეალოგია წარმოადგინონ (თუმცა, არცერთ ძველ ქართულ წყაროში ბაგრატიონთა სახლის ერისმთავართა სრული სია არაა შემონახული). სუმბატ დავითის ძე ფარნავაზიანთა სახლის ერისმთავარებსაც კი – ადარნასე I და სტეფანოზ II, ბაგრატიონთა სახლის ერისმთავართა რიგში ათავსებს. ნ. ბერძენიშვილის მოხდენილი შენიშვნით, "სუმბატ დავითის ძე აკოწიწებს. ცდილობს ბაგრატიონთა საგვარეულო გადმოცემანი შეუთანხმოს "მოქცევაჲს" ცნობებს..." (ბერძენიშვილი 1979: 108).

II. "ქართლის ცხოვრების" ტექსტის რედაქტირებისას "სწავლულ კაცთა" კომისია სწორად მოიქცა, როცა "მატიანე ქართლისას" ტექსტში აშოტ I წინაპართა გენეალოგია ჩართო. "კომისია" ასევე სწორად მოიქცა, როცა აშოტ I წინაპართა შორის, სუმბატის თხზულებიდან ადარნასე I და სტეფანოზ II არ ჩასვა. თუმცა, დაუშვა შეცდომა, როცა გუარამ I ძე დემეტრე, სტეფანოზ I ძედ და გუარამ (II) კურაპალატის ძმად გამოაცხადა. აღნიშნულის გათვალისწინებით ჩანართი "მატიანე ქართლისას" ტექსტში ასე უნდა იყოს წარმოდგენილი: "რამეთუ მამა მისი ნერსე, ძე ვარაზ-ბაკურ ანთიპატრიკისა, და ამის ვარაზ-ბაკურის მამა, სახელით გუარამ კურაპალატი, ძე პირველისა სტეფანოზისი და ძმისწული დემეტრესი, – ესენი გარდაცვალებულ იყვნენ; და ძმანი ამის ადარნასესნი, სახელით ფილიპე და სტეფანოზ, ივინიცა მომკუდარ იყვნენ".

დამოწმებები

აბრამიშვილი 1977: გ. აბრამიშვილი. *სტეფანოზ მამფალის ფრესკული წარწერა ატენის სიონში*. თბილისი (1977).

აბულაძე 1953: *ქართლის ცხოვრება*. ძველი სომხური თარგმანი. ქართული ტექსტი და ძველი სომხური თარგმანი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ი. აბულაძემ, თბილისი (1953).

ალექსიძე 2002: ზ. ალექსიძე. *უძველესი ცნობა ბაგრატიონთა დინასტიის შესახებ*. თბილისი: ანამკი (2002).

ბერძენიშვილი 1979: ნ. ბერძენიშვილი. *საქართველოს ისტორიის საკითხები*. IX. თბილისი (1979).

გიგინეიშვილი და გიუნაშვილი 1979: *მოქცევაჲ ქართლისაჲ შატბერდის კრებული*. გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ე. გიუნაშვილმა. თბილისი (1979).

გოილაძე 1979: ვ. გოილაძე. VI საუკუნეში ქართლის ადგილობრივი სახელმწიფოებრიობის აღდგენის დათარიღებისათვის. მაცნე (ისტორიის სერია), № 1 (1979).

გოილაძე 2005: ვ. გოილაძე. *ვის სახელზეა ამოკვეთილი აბასთუმნის ეკლესიის ჯვრის კვარცხლბეკის წარწერა? საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები*. VIII, თბილისი (2005).

გრიგოლია 1954: კ. გრიგოლია. *ახალი "ქართლის ცხოვრება"*. თბილისი (1954).

ღორთქიფანიძე 1989: მ. ღორთქიფანიძე. *რა არის ქართლის ცხოვრება*. თბილისი (1989).

ყაუხნიშვილი 1955: *მატიანე ქართლისა. ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხნიშვილის მიერ. ტომი I. თბილისი (1955).

ყაუხნიშვილი 1973: *ვახუშტი ბატონიშვილი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა*. წიგნში: *ქართლის ცხოვრება*. ტომი IV. ს. ყაუხნიშვილის გამოცემა. თბილისი (1973).

შოშიაშვილი 1980: *ლაპიდარული წარწერები*. I: *აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველო* (V-X სს). შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ნ. შოშიაშვილმა. თბილისი (1980).

ბიორბი VII ბარდაცვალების მიზეზის შესახებ

ლერი თავაძე

ერთიანი საქართველოს მეფე გიორგი VII (1395-1407) ცნობილია მისი შეუდრეკელი ბრძოლით თემურ-ლენგის წინააღმდეგ (ტაბატაძე 1974: 96-215; კაციტაძე 1975: 110-162). თემურის გარდაცვალების (1405) შემდეგ ბრძოლები მის მემკვიდრეებსა და ყარა-ყოინლუს თურქმანულ ტომებს შორის წარმოებდა (ტაბატაძე 1974: 215-223). ჩაღათაელთა მემკვიდრეების წინააღმდეგ ბრძოლა 1405-1406 წლებში წარმატებით მიდიოდა, რაც გამოიხატა იმ რამდენიმე ბრწყინვალედ წარმოებულ სამხედრო კამპანიით, რომელნიც გიორგი VII აწარმოა მუსლიმური ქვეყნების წინააღმდეგ (მამისთვალაშვილი 1992: 24-38).

შედგენი გიორგის მიერ წარმოებულ ამ ბრძოლებისა იყო საქართველოს ჩაღათაელთა ბატონობისგან განთავისუფლება, ქვეყნის საზღვრების განვრცობა და მტრის წინააღმდეგ შეტევითი ოპერაციების განხორციელება. ერთ-ერთი ასეთი წამოწყების დროს ქართველებმა ირანის აზერბაიჯანის ცენტრს – თავრიზის კედლებსაც კი მიაღწიეს.

გიორგი VII გარდაცვალება 1407 წლით თარიღდება. მიიჩნევენ, რომ ის უნდა მოეკლათ შავბატკნიანთა ფადიშაჰის ყარა-იუსუფის მეომრებს, ნახიდურთან ბრძოლაში (ყაუხნიშვილი 1973: 276; ჯავახიშვილი 1966: 424; სანაძე და ბერაძე 2003: 214; ტაბატაძე 1979: 714; ნინიძე 2003: 332; კაციტაძე 1975: 162; დუმბაძე და გუჩუა 1990: 190).

ქართულ ისტორიოგრაფიაში გაზიარებულია ეს ვერსია, რომელიც არსებითად ემყარება ვახუშტი ბაგრატიონის (1696-1757) მონაცემებს გიორგი VII დაღუპვის ფაქტთან დაკავშირებით.

“ხოლო ვითარ იყო ჭირი დიდი გიორგი მეფისაგან ყოველთა გარემოთა მაჰმადიანთა ზედა, ვიდრე რახსისა კიდემდე მოსრვითა და ალაფობითა, ამისთვის შეიკრიბნენ ყოველნი თურქთა ლაშკარნი დიდძალნი, უკეთუ არა ესუათ ყენი, არამედ ბილწისა რჯულისა მათისა მხურვალებითა წარმოემართნენ ქართლსა ზედა. მოესმა რა მეფესა მოსლვა მათი და ვითარ გამარჯუებული იყო მათ ზედა მრავალგზის, სისწრაფითა არღარა მოიცადნა სხუანი სპანი თვისნი, გარნა რაოდენნი ესწრნენ თვისთანა, მიეგება წინა და იქმნა ბრძოლა ძლიერი და სასტიკი, რამეთუ მოისრნენ თურქნი უმრავლესნი; არამედ ძლიერსა ბრძოლასა მოიკლა მეფე გიორგი თურქთაგან ქსა (ქორონიკონსა) ჩუზ ქართულს უე და მოისრნეს სპანი მისნი” (ყაუხნიშვილი 1973: 276).

არსებობს მეორე ცნობაც, რომელიც ასევე ემყარება ამ შემოსევას. ეს არის სომხურ ანდერძ-მინაწერში დაცული ინფორმაცია, სადაც მისი ავტორი ჰოვანესი ლექსის სახით ყარა-იუსუფის შემოსევას აღწერს სომხეთსა და საქართველოში. ეს ანდერძ-მინაწერი სომხური წელთაღრიცხვით “პნზ” ანუ 1407 წლით თარიღდება: “ცუდად იქცევა ყარა იუსუფი / იგია პატრონი თურქესტანისა / ამპარტავანი და უძლეველი ამა ქვეყნისა / ციხე მერდინიდან ქალაქ თავრიზამდე / ასვა სამსალა და დაამწუხრა / ქართველთა ქვეყანას მიაშურა, / გველისებრის შხამით ავსებულმა / და ამოწყვიტა ქრისტიანები / აქედან მრავალი წაასხა ტყვედ / თხუთმეტი ათასი იყო მათი რიცხვი / ხუთი ათასი მათგანი მოკლეს / ნაირ-ნაირი ტანჯვა-წამებით...” (აბდალაძე 1978: 31-32).

ამგვარად, დასტურდება რომ, ყარა-იუსუფი მართლაც შემოესია საქართველოს 1407 წელს და ტყვეთა სახით 15 000 მოსახლე წაუყვანია. ამათგან, ჰოვანესის ცნობით, 5 000 ტანჯვა-წამებით დაღუპულა.

ჰოვანესის ცნობა იმითაა გამორჩეული, რომ ის არის ერთ-ერთი იშვიათი წყარო, რომელიც გვაწვდის ინფორმაციას 1407 წლის შავბატკნიანთა ლაშქრობაზე. იგი ორიგინალურია იმითაც, რომ მასში არაფერი არის ნათქვამი გიორგი VII დაღუპვაზე. რითი შეიძლება ეს უკანასკნელი აიხსნას? შესაძლო პასუხი ამ შემთხვევაში შეიძლება იყოს ორი:

- 1) ავტორს შემთხვევით გამორჩა ქართველი მეფის ბრძოლაში დაცემის ფაქტი;
- 2) გიორგი VII ყარა-იუსუფის შემოსევის დროს ბრძოლის ველზე არ დაღუპულა.

დავიწყოთ პირველი ვარაუდის განხილვით. როგორც ქართულ ისტორიოგრაფიაში სამართლიანად არის აღნიშნული გიორგი VII ძმა კონსტანტინე I (1407-1412) იმავე შავბატკნიანთა ფადიშაჰთან – ყარა-იუსუფთან ბრძოლაში საკუთარ ძმასთან (უნდა იგულისხმებოდეს უმცროსი ძმა დავითი და არა გიორგი, რომელიც 1412 წლისათვის 5 წლის გარდაცვლილი იყო) და 300 მეომართან ერთად გამოასალმეს სიცოცხლეს. კონსტანტინეს ბრძოლაში დაღუპვის ამბავი არამარტო სომხური წყაროებიდან, არამედ მუსლიმი ავტორების მიერ დაწერილი აღმოსავლური და ქართული წყაროებიდან დასტურდება. კონსტანტინე 1412 წლის დეკემბერის ჩავარდა ტყვედ და პატიმრობაში მყოფს მოუსწრაფეს სიცოცხლე (ყაუხნიშვილი 1973: 277-278; აბდალაძე 1978: 33-37; ჟორდანიას 1897: 206; ტაბატაძე 1974: 219-223; კაციტაძე 1975: 162-163; იუსუპოვი 1980: 164-165; ვასილიევი 1967: 102; ჯაკსონი და ლოკპართი 1986: 147-178).

ამდენად ყველა ქართველი, მუსლიმი თუ სომეხი ავტორი საჭიროდ თვლიდა კონსტანტინეს დაღუპვის ამბავი სათანადოდ დაეფიქსირებინა. მუსლიმები ამ ფაქტს, “ურწმუნობზე” გამარჯვებად წარმოაჩენდნენ, ხოლო ქრისტიანები (ქართველები, სომხები) კი, პირიქით, მართლმორწმუნეთა უბედობად სახავდნენ (იუსუპოვი 1980: 164-165; აბდალაძე 1978: 31-32).

ამგვარად, როგორც ირკვევა, კონსტანტინეს დაღუპვას საერთაშორისო რეზონანსი მოჰყოლია. ეს მაშინ, როდესაც გიორგი VII “დაჭრილ ვეფხვად” წოდებული, რომელიც 1386-1406 წლების განმავლობაში – ოცი წელი ებრძოდა მტერს (ტაბატაძე 1974: 96-215; კაციტაძე 1974: 110-162) არცერთმა წყარომ არ დააფიქსირა ბრძოლაში დაღუპულად, გარდა ვახუშტისა, რომელიც მეორად წყაროს წარმოადგენს. როგორც ცნობილია, ეს უკანასკნელი XVIII ს შუა წლებით თარიღდება და თუ რა მონაცემებით სარგებლობდა ვახუშტი 1407 წლის მოვლენების თხრობისას, ჩვენთვის ბოლომდე გარკვეული არ არის.

თუ კონსტანტინეს დაღუპვას ასეთი დიდი გამოხმაურება მოჰყვა, წარმოუდგენელია გიორგის შემთხვევაშიც ანალოგიური ვითარება არ შექმნილიყო და წყაროებს მისი დაღუპვის ფაქტი არ დაეფიქსირებინათ. მუსლიმური და სომხური წყაროები, როგორც უკვე ითქვა და ქვემოთაც ვნახავთ, გიორგის დაღუპვას არ აფიქსირებს. ამიტომ ვფიქრობთ, რომ ამ შემთხვევაში საქმე წყაროების მიერ არა გიორგი VII ბრძოლაში დაღუპვის ფაქტის გამორჩენასთან, არამედ სულ სხვა მოვლენასთან გვაქვს.

* * *

ახლა რაც შეეხება სხვა მეორად წყაროებს. მათ შორის აღსანიშნავია ბერი ეგნატაშვილის “ახალი ქართლის ცხოვრება”. ეგნატაშვილი ფართოდ ეხება გიორგი VII ბრძოლებს თემურ-ლენგის წინააღმდეგ (ყაუხჩიშვილი 1959: 331-338). ეგნატაშვილი მოგვითხრობს ომის ბოლოს თემურ-ლენგის გარდაცვალების ამბავს და წერს, რომ სიკვდილამდე თემურმა მის შვილებს გაუყო საკუთარი სამფლობელოებით:

“და მაშინ განუყო ძეთა თუისთა თემნი და ქუყანანი: რომელსამე მისცა ინდოეთი, რომელსამე ხორასანი და რომელსამე ადრაბაგანი” (ყაუხჩიშვილი 1959: 339).

ამას, ავტორის სიტყვით, მათ შორის შური და შუღლი მოჰყოლია, რის გამოც თემურ-ლენგის მემკვიდრეებმა შეწყვიტეს საქართველოზე თავდასხმა (ჯაკსონი და ლოკჰარტი 1986: 98-120).

თემურ-ლენგი, როგორც ცნობილია 1405 წელს. გარდაიცვალა. ამდენად, ავტორი გიორგი VII გარდაცვალებას 1405 წლის შემდეგი პერიოდით საზღვრავს. იგი აღნიშნავს:

“და ხანსა რაოდენსამე უკან მოკუდა მეფე გიორგი” (ყაუხჩიშვილი 1959: 339).

გიორგი VII გარდაცვალება თემურის მემკვიდრეების შიდა ბრძოლების პერიოდს უკავშირდება და ბერი ეგნატაშვილთან გაკვრითაც არ არის ნახსენები გიორგი მეფის ყარა-ყოინლუს, თუნდაც სხვა რომელიმე თურქული ქვეყნის წინააღმდეგ მიმდინარე სამხედრო კამპანიის დროს დაღუპვა.

მსგავსად ბერი ეგნატაშვილისა, “ახალი ქართლის ცხოვრების” მეორე ტექსტის ავტორი დაწვრილებით აღწერს დიდი მეფის გიორგი VII დაუნდობელ ბრძოლას ჩაღათაელთა დიდ ემირთან – თემურ-ლენგთან (ყაუხჩიშვილი 1959: 453-472). მსგავსად ბერი ეგნატაშვილისა, მეორე ტექსტის ავტორიც გიორგის გარდაცვალებას თემურის გარდაცვალების (1405) შემდეგ სდებს და არაფერს ამბობს მის დაღუპვაზე თურქებთან ომში:

“და მეფობდა მეფე გიორგი და მიიცვალა” (ყაუხჩიშვილი 1959: 472).

თარიღი გიორგის გარდაცვალებისა არც ბერ ეგნატაშვილს აქვს მითითებული და არც მეორე ტექსტის ავტორს.

ახლა რაც შეეხება ე.წ. პარიზის ქრონიკაში დაცულ ინფორმაციას. გიორგი VII გარდაცვალებასთან დაკავშირებით არსებული ქრონიკისეული მასალა მწირია; კერძოდ, პარიზის ქრონიკა 1407 წლის მოვლენების შესახებ შემდეგ ცნობას იძლევა:

“ქორონიკონსა ქე (95) მეფე კონსტანტინე ჩაღათაელს მოკლეს” (ალასანია 1980).

ამ ცნობაში ორი შეცდომა გაიპარა; პირველი არის ის, რომ კონსტანტინე 1407 წელს არ მოუკლავთ, ხოლო მეორე გიორგი ბაგრატის ძე მის ძმაში კონსტანტინე I არის არეული. 1407 წელს გარდაიცვალა გიორგი VII და არა კონსტანტინე I. დასახელებულ თარიღს ამ შემთხვევაში ვახუშტისგან ვგებულობთ, ხოლო კონსტანტინეს 1412 წელს დაღუპვა, მრავალი წყაროთი დასტურდება (იუსუპოვი 1980: 164-165; ვასილიევი 1967: 102; ტაბატაძე 1974: 219-223; კაციტაძე 1975: 162-163).

სხვა ქრონიკიდან მომდინარე ცნობა ამ პერიოდის საქართველოს ისტორიისა, რომელიც რაიმე სახით იქნება გიორგი VII სიკვდილთან დაკავშირებული, ჩვენ არ მოგვეპოვება. საერთოდ, XIV-XV საუკუნეების საქართველოს ისტორია ღარიბია საისტორიო მასალებით. აქედან გამომდინარე, ყველა ავთენტურ თუ მეორად წყაროებს, ამ პერიოდის შესახებ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება.

საისტორიო ქრონიკებისა და მეორეადი მასალების შეჯერების საფუძველზე ჩვენ მივდივართ იმ დასკვნამდე, რომ გიორგი VII არ დაღუპულა 1407 წელს ნახიდურთან მომხდარ ბრძოლაში. მისი გარდაცვალების მიზეზი, რომ მუსლიმანთა წინააღმდეგ ბრძოლაში სიკვდილი ყოფილიყო, ამას აუცილებლად დააფიქსირებდა, რომელიმე აღმოსავლური ან სომხური წყარო. მიუხედავად ქართული წყაროების სიმცირისა, იქნება ეს ავთენტური თუ მეორადი სახის წყარო, არცერთ მათგანში, გარდა ვახუშტი ბაგრატონისა, როგორც ითქვა, გიორგის მკვლელობა აღნიშნული არ არის.

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, ბუნებრივად ისმის კითხვა: საიდან განხდა ვახუშტი ბაგრატიონის წყაროში გიორგი VII მაჰმადიანებთან ბრძოლაში დაღუპვის ფაქტი?

ვახუშტის ერთ-ერთი წყარო გადმოცემების სახით დაფიქსირებულია მისივე ნაწარმოებში, სადაც აღნიშნულია შემდეგი სახის ინფორმაცია:

“საგონებელ არს ბრძოლა ესე ნახიდურის, სადაცა არიან საფლავნი მათნი მრავალთა გუამთა შეყრილნი, რომლისასას იტყვიან მუნ მოწვევდილთა მრავალთა ქართველთა და არღარა წარიღეს თვისთვისთა სასაფლაოთა და დაფლეს მუნვე, ვინადგან მეფე მოკლეს და არღარა იყო, ივლტოდეს და მოსწყდნენ მუნ სრულიად, რომელი სახინო არს დიდ-დიდთა ფიქალის ქვითა შემოზღუდვილი” (ყაუხნიშვილი 1973: 276).

ვახუშტის ეს ცნობა აშიახე არის მიწერილი და ის, როგორც თხზულებიდან ირკვევა, ფოლკლორული ხასიათისაა – “რომლისას იტყვიან”, რომელიც თავად ავტორმა მიაწერა გიორგი VII დაღუპვას ნახიდურთან ბრძოლაში – “საგონებელ არს ბრძოლა ესე ნახიდურის”.

რაც შეეხება ბრძოლას ნახიდურთან, აქ არა გიორგი VII დაღუპვა, არამედ სიმონ I ტყვედ ჩავარდნა უნდა ყოფილიყო გადმოცემული ადგილობრივი მოსახლეობის მიერ, რაც ვახუშტის შედომით გიორგი VII სიკვდილს დაუკავშირა. ნახიდურთან ბრძოლა 1599/1600 წელს მოხდა და იქ მეფე სიმონი ოსმალო თურქებმა ჩაიგდეს ტყვედ (ნარსია 1984: 352; გუჩუა 1973: 148-149; ყაუხნიშვილი 1973: 418).

ამდენად თუ ნახიდურთან ბრძოლაში სიმონ I ქართლის მეფე ჩავარდა ტყვედ, ხოლო გიორგი VII მაჰმადიან თურქებს არ მოუკლავთ, მაშინ რატომ დააფიქსირა ვახუშტი ბატონიშვილმა მეფე გიორგი VII, ბაგრატ V დიდის ძის სიკვდილი მუსლიმთა ხელით? ჩვენი აზრით, ეს მოვლენა, გიორგი ალასტანელის სიკვდილის შესახებ ცნობასთან უნდა იყოს პირდაპირ კავშირში.

ერთ-ერთი პირველი ვინც გიორგი VII სიკვდილი გიორგი ალასტანელის დაღუპვას დაუკავშირა, იყო გ. ალასანია (ალასანია 1980: 125-126). მან გამოსცა უცნობი ავტორის მიერ XVIII ს პირველ ნახვარში დაწერილი “ცხოვრება საქართველოსა” ანუ ე.წ. “პარიზის ქრონიკა”. მისი ერთ-ერთი პირველი ცნობა ეხება 1373 წელს ვინმე გიორგი მეფის დაღუპვას:

“ქორნიკონისა ე’ა(61) თურქნი მოვიდნენ; მეფე გიორგი მოკლეს; ლაშქარი ს[რულია]დ დახოცეს; საქართველო მთარბიეს და წარტყუნეს თუესა აგვისტოსა ვ(6)” (ალასანია 1980: 38).

ტექსტისადმი დართულ შენიშვნაში გ. ალასანია აღნიშნავს, რომ ეს უცნობი მეფე გიორგი უნდა ყოფილიყო, ვახუშტისთან მოხსენიებული გიორგი VII, რომელიც, ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, 1407 წელს დაიღუპა. გ. ალასანიას აზრით, ცნობა 1373 წელს დაღუპული მეფის შესახებ, 1407 წელს გიორგი VII მკვლელობის არასწორი ასახვა უნდა იყოს (ალასანია 1980: 125-126).

ჩვენ ვიზიარებთ იმას, რომ ეს ორი ფაქტი ქართულმა ისტორიოგრაფიამ არასწორად დაუკავშირა ერთმანეთს, თუმცა გვიჭირს დავეთანხმით იმ შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც, შეცდომა “პარიზის ქრონიკის” უცნობმა ავტორმა დაუშვა. პირიქით, “პარიზის ქრონიკის” ავტორი, სავსებით სწორად აღწერს 1373 წელს, “პროვინციის მეფე” გიორგი ალასტანელის მუსლიმებთან დაღუპვის ფაქტს. ეს ცნობა ორი სხვადასხვა წყაროთი დასტურდება, მათ შორის, “მეგლი ერისთავთას” უცნობი ავტორის მიერ (დოლიძე 1965: 110) და ალექსანდრე I დიდის მიერ სვეტიცხოველისადმი 1434 წელს სოფელ ამუჭის შეწირულობის სიგელში (სურგულაძე 1991: 243-244; ჟორდანიას 1897: 242-243). ამასთან ორივე წყარო დიდი მნიშვნელობისაა, რადგან ისინი 1373 წლის უშუალო სიახლოვეს – XV საუკუნის I ნახევარში არიან დაწერილი.

ალასტანელებსა და “პროვინციის მეფეების” საკითხი კარგად შეისწავლა დ. ნინიძემ. ის აღნიშნავს, რომ “პროვინციის მეფე” წარმოადგენდა მმართველს, რომელიც იოანე ბატონიშვილის განმარტებით “ჯერჯერ არ იყო კურთხეული მეფედ და იწოდებოდა მეფედ” (ნინიძე 2004: 66).

დ. ნინიძემ შეისწავლა არამარტო პროვინციის მეფეების ინსტიტუტი, არამედ ალასტანელების თემაც და დაასკვნა, რომ გიორგი ალასტანელი იყო დავით VIII ჩამომავალი, რომელიც გიორგი ბრწყინვალის მემკვიდრეების შორეული ნათესავი გახლდათ. ალასტანელების სამფლობელოების ძირითადი ნაწილი ჯავახეთში, გორის ქვეყანაში და სომხეთში მდებარეობდა (ნინიძე 1995: 46-91; ნინიძე 2004: 66-80).

ასე რომ, “პარიზის ქრონიკის” უცნობი ავტორის ცნობა “პროვინციის მეფე” გიორგი ალასტანელის 1373 წელს დაღუპვის შესახებ, რეალობას შეეფერება. ამიტომ, ჩვენი აზრით, არა ქრონიკის ავტორმა, არამედ თავად ვახუშტის შეცდომით დაუკავშირა 1373 წელს გიორგი ალასტანელის თურქებთან დაღუპვის ფაქტი გიორგი VII გარდაცვალებას.

ვახუშტი, როგორც ამას მისი ნაწარმოებიდან ვარკვევთ, არ იცნობდა გიორგი ალასტანელს, როგორც ისტორიულ პიროვნებას და, ამდენად, მისი გარდაცვალება, საკუთარი ლოგიკის მოშველიებით სავსებით შესაძლებელია დაეკავშირებინა გიორგი VII სიკვდილის ფაქტისათვის და აღენიშნა, რომ ის მაჰმადიანმა თურქებმა მოკლეს (ყაუხნიშვილი 1973: 276).

ამ შემთხვევაში ვახუშტის წყარო ვერ იქნებოდა, ვერც “პარიზის ქრონიკა” და ვერც “მეგლი ერისთავთა”, რომელთა ნაწარმოებებს ვახუშტი ბატონიშვილი არ იცნობდა. ამასთან ამ წყაროებში თარიღებიც არის დასახლებული: 1373 წლის აგვისტოს 6, რაც შეუძლებელია სწავლულ ბატონიშვილს გამოჩნებოდა.

ჩვენი აზრით, ვახუშტის წყარო ალექსანდრეს 1434 წლის სიგელი უნდა ყოფილიყო, სადაც ავტორი აგარის ნათესავთა მიერ გიორგი ალასტანელის მკვლელობა ფიქსირდება (სურგულაძე 1991: 243-244; ჟორდანიას 1897: 242).

“ამა უსჯულოთა ა[გარის] ნათესავთა ანდრონიკეს შვილი ალასტანელი გ'გი (გიორგი) მოუკლავს და მრავლნი ქრისტიანენი წამებითა აღუსრულებიან და დაუტყუებიან და ტახტი მეფეთა განურყვნია და საპატ(ი)ონი და ცამდის მაღალი საყდარნი შეურაცხ უქმნიან, სახლსალოცველი ქუაბ ავაზაკთა უქმნია და უნეთა მათთვის საყოფად განუჩენია” (ჟორდანიას 1897: 242).

ანალოგიური სახის ცნობა ოღონდ “ძველი ერისთავთა” უცნობი მემატრიანეზე დაყრდნობით წარმოდგენილი აქვს “ახალი ქართლის ცხოვრების” ავტორს, სადაც ნათქვამია, რომ ხოსია ბაედარის ძის წინამძღოლობით ურიცხვი თურქი მოსულა და ქვეყანა აუოხრებია და მეფე გიორგი მოუკლავთ. ავტორის ცნობით, ეს ამბავი 1373 წლის 8 აგვისტოს მომხდარა:

“შეიკრიბა ერი ურიცხვ და მოვიდა ქართლს წინაძღომითა ბაედარის ძისა ხოსიასითა. ეწყუნენ ქართველნი და თურქნი, მოკლეს მეფე გიორგი და მის თანა ქუენიფნეველი იოანე და ყოველნი მთავარნი დიდებულნი ქართლისანი, და ლაშქარნი სრულიად დავოცნეს, საქართველო მოარბიეს და წარტყუენეს თთუესა რვასა, ქქსა ო” (ვახუხიშვილი 1959: 446).

აღსანიშნავია ისიც, რომ მეორე ტექსტის ავტორის ეს ცნობა, ნანახი ჰქონდა ვახუშტისაც, რომლის ფუნდამენტური ნაშრომი სწორედ “ახალი ქართლის ცხოვრების” ლაფსუსების გასწორებისთვის და საქართველოს ისტორიის ცოდნის გაღრმავებისათვის შეიქმნა.

ალექსანდრე I დიდის (1412-1442) 1434 წლის სიგელსა და “ახალი ქართლის ცხოვრების” მეორე ტექსტში დაცული ინფორმაციები უნდა ყოფილიყო ვახუშტი ბაგრატიონის წყარო, გიორგი VII გარდაცვალების მიზეზის დაზუსტებისათვის. ვახუშტი, როგორც ცნობილია, ალექსანდრე I დიდს, გიორგი VII ძედ მიიჩნევდა, რაც თავის დროზე სამართლიანად გააკრიტიკა ი. ჯავახიშვილმა, რომელმაც აღნიშნა, რომ ალექსანდრე გიორგი VII ძმის კონსტანტინეს უფროსი ვაჟი იყო (ვახუხიშვილი 1973: 278; ჯავახიშვილი 1967: 21-23).

ვახუშტი რომელიც გიორგი VII ალექსანდრეს მამად თვლიდა, მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ალექსანდრე დიდს მის სიგელში მამის ანუ გიორგი VII გამირული დაღუპვის ამბავი უნდა მოეთხრო, მიუხედავად იმისა, რომ ალექსანდრე, გიორგის არც მამად მოიხსენიებს და არც ბიძად.

აქედან გამომდინარე უნდა აღნიშნოს ისიც, რომ ვახუშტისეული იდენტიფიკაცია არასწორი იყო. ვახუშტი ბაგრატიონი არ იცნობდა არც გიორგი ალასტანელს და არც “პროვინციის მეფეთა” აპანაჟების ინსტიტუტს. ვახუშტომ მისთვის უცნობი გიორგი ალასტანელის სიკვდილი გიორგი VII გარდაცვალებას დაუკავშირა და აღნიშნა, რომ ის 1407 წელს “მაჰმადიანებთან” (ალექსანდრეს სიგელში “აგარიანები”) ბრძოლაში დაიღუპაო. მეცნიერი გიორგი ალასტანელის “მეფედ” მოხსენიებამ შეიყვანა შეცდომაში, რომელიც მეორე ტექსტის ავტორთან ფიქსირდება.

აუცილებელია ხაზი გავესვათ იმ ფაქტსაც, რომ გიორგი VII იყო საკმაოდ ცნობილი ფიგურა იმდროინდელ აღმოსავლურ სამყაროში. მის ბრძოლებს თემურ-ლენგთან და მის მემკვიდრეებთან ქართული წყაროების გარდა აღნიშნავდნენ რიგი მუსლიმი ავტორებისა, რომელთა შორის დიდი ნაწილი, მოვლენების უშუალო თვითმხილველი იყო. მათ შორის აღსანიშნავია შემდეგი მემატრიანეები: ნეზამ ად-დინ შამი, შარაფ ად-დინ ალი იეზდი, ისქანდერის ანონიმი, მონ ად-დინ ნათანზი, ჰაფეზე აბრუ, ფასიჰი ხაფაფი (ხაფი), მირხონდი, აბდ ალ-რაზაყ სამარყანდი, ჰასან რუმლუ, შარაფ ხან იბნ შამს ად-დინ ბიდლისი და ა.შ. (ტაბატაძე 1974: 5-12; კაციტაძე 1975: 7-20; იუსუპოვი 1980: 110-111, 120-125; ვასილიევი 1967: 91).

არცერთი ზემოთ დასახელებული ავტორი არაფერს არ მიუთითებს გიორგი VII მკვლელობაზე. სამაგიეროდ, ყველა ავტორი განიხილავს მისსა და თემურ-ლენგის ბრძოლებს. უმრავლესობა ზემოთ დასახელებული მემატრიანეებისა, აღწერს კონსტანტინე I (1407-1412) ყარა-ყონღუს თურქებთან დაღუპვის ფაქტს. ფასიჰ ხაფაფი მიუთითებს მეფე კონსტანტინესთან ერთად მისი ძმის (დავითის) ბრძოლაში დაღუპვის ფაქტსაც:

“გადალახა ყარა-იუსუფმა მდინარე მტკვარი და მოხდა ბრძოლა მასსა და ემირ შეის იბრაჰიმს, სეიდ აჰმედ შაქსა და კუსტანდილ (კონსტანტინე I – ლ.თ.) ქართველსა და მის საქართველოდან გამოსულ ემირებს შორის, შუა რამაზანის თვეში (19 დეკემბერი 1412). დაატყვევეს შეის იბრაჰიმი და მისი ძმა შეის ბაჰლულა, კუსტანდილ ქართველი და მისი ძმა სამას გამოჩენილ და მამაც ქართველთან ერთად დასცეს ისინი მიწაზე ორი ბასრი მახვლით, დამცირებულნი და ქარის მრისხანებით გააგზავნეს ჯოჯოხეთის ცეცხლში” (იუსუპოვი 1980: 164-165).

ანალოგიური ცნობა მოეპოვება შარაფ ხან ბიდლისის და სხვა მუსლიმ ავტორებს (ვასილიევი 1967: 102; ტაბატაძე 1974: 219-223; კაციტაძე 1975: 162-163).

* * *

ამრიგად, მეფე კონსტანტინეს ყველა მუსლიმი ავტორი, ყარა-იუსუფთან ბრძოლის დროს დაღუპულად მოიხსენიებს, რასაც ვერ ვიტყვით გიორგი VII შესახებ. გიორგი რომელიც უფრო მნიშვნელოვან ფიგურას წარმოადგენდა ჩალათაელების წინააღმდეგ ომში, სპარსელ მემატრიანეებთან საერთოდ არ მოიხსენიება, სამხედრო შეტაკებაში გარდაცვლილად. მუსლიმი ავტორების დუმილი ამ ფაქტთან დაკავშირებით, კიდევ ერთხელ მიაჩნებს იმას, რომ გიორგი მეფე არ დაღუპულა თურქებთან ბრძოლაში.

თურქებთან ანუ შავბატკინანებთან ბრძოლაში იღუპება მისი ძმა კონსტანტინე I, თავის უმცროს ძმასთან დავითთან და სამას აზნაურთან ერთად (ვახლიაძე 1967: 102).

ამრიგად, არცერთი წყარო – ქართული, სომხური, თუ აღმოსავლური (დაწერილი მუსლიმი ავტორების მიერ) არ იძლევა იმის მტკიცების საშუალებას, რომ გიორგი VII დაღუპვა შავბატკინანებთან ან სხვა თურქულ ტომებთან შეტაკებას დაუკავშიროთ.

გვაქვს საფუძველი ვივარაუდოთ, რომ გიორგი VII ბუნებრივი სიკვდილით უნდა გარდაცვლილიყო და ქართულ ისტორიოგრაფიაში გავრცელებული მოსაზრება, გიორგი VII ბრძოლის ველზე, დაღუპვასთან დაკავშირებით არასწორია. ეს ინფორმაცია ემყარება მხოლოდ ვახუშტი ბაგრატიონის ინფორმაციას, რომელიც, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, ზუსტი არ არის. ამ შემთხვევაში ჩვენში მეტ ნდობას აღძრავს ბერი ეგნატაშვილისა და ახალი “ქართლის ცხოვრების” მეორე ტექსტის ავტორის ცნობები, რომლებიც გიორგი VII ბუნებრივ სიკვდილზე აკეთებენ აქცენტს.

ახალი “ქართლის ცხოვრების” ავტორების ცნობა მეფე გიორგის გარდაცვალების მიზეზებთან დაკავშირებით, მსგავსებას ავლენს იმ ცნობებთან, სადაც ლაპარაკია სხვადასხვა მეფეების გარდაცვალებაზე, რომელთა ბუნებრივი სიკვდილი უმეტეს შემთხვევაში არანაირ ეჭვს არ ბადებს.

მემატიანეებთან მეფეთა გარდაცვალებასთან დაკავშირებით, ხშირად ფიქსირდება სიტყვები: “გარდაიცვალა”, “გარდახდა”, “შიიცვალა”, “მოკუდა” და ა.შ. მსგავსი პასაჟები წყაროებში მხოლოდ იმ შემთხვევაში ფიქსირდება, როდესაც მეფის ბუნებრივ სიკვდილზე არის გაკეთებული აქცენტი. ამდენად ბერი ეგნატაშვილთან და მეორე ტექსტის ანონიმთან დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ გიორგი VII ბუნებრივ სიკვდილზე არის ლაპარაკი და არა მისი სიკვდილის ხელოვნურ შეწყვეტაზე, რომელიც ყარა-ყოინლუს თურქმანთა შემოსევას უკავშირდება.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე ჩვენი დასკვნები შემდეგია:

- 1) ვახუშტი ბატონიშვილი 1407 წლის მოვლენების აღწერისას სარგებლობდა ალექსანდრეს 1434 წლის სიგელით სვეტიცხოველისადმი და “ახალი ქართლის ცხოვრების” მეორე ტექსტით, ასევე ხალხური გადმოცემებით სიმონ მეფის (1556-1600) მარცხის შესახებ ნახიდურთან ბრძოლაში.
- 2) ვახუშტის შეცდომა 1407 წლის მოვლენების გადმოცემისას, კერძოდ, გიორგი VII დაღუპვის თარიღად ამ წლის მიჩნევა გამოწვეულია იმით, რომ მან გიორგი VII გააგვივა გიორგი ალასტანელთან, რომელიც დაიღუპა მუსლიმი თურქების წინააღმდეგ ბრძოლაში 1373 წელს.
- 3) გიორგი VII (1395-1407) ბრძოლაში დაღუპვის შესახებ ცნობა არ არის სწორი, მეფე გარდაცვლილი ჩანს ბუნებრივი სიკვდილით.

დამოწმებები

აბდალაძე 1978: *სომხური ანდერძ-მინაწერები (პიშტარაკანები) საქართველოს შესახებ XIV-XV სს.* ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო ა. აბდალაძემ. თბილისი: მეცნიერება (1978).

ალასანია 1980: *უცნობი ავტორი. ცხოვრება საქართველოსა (პარიზის ქრონიკა).* ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებელი დაურთო გ. ალასანიამ. თბილისი: მეცნიერება (1980).

გუჩუა 1978: ვ. გუჩუა. *ქართველი ხალხის ბრძოლა დამოუკიდებლობისა და პოლიტიკური მოღიანობის აღდგენისათვის XVI საუკუნეში. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები.* ტომი IV. თბილისი: საბჭოთა საქართველო (1978).

დოლიძე 1965: *უცნობი ავტორი. ძველი ერისთავთა. ქართული სამართლის ძეგლები. საერო საქონლმდებლო ძეგლები (X-XIX სს).* ტომი II. ტექსტები გამოსცა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ი. დოლიძემ. თბილისი: მეცნიერება (1965).

დუმბაძე და გუჩუა 1990: *თბილისის ისტორია.* ტომი I (492+60 ტაბულა). რედაქტორები მ. დუმბაძე და ვ. გუჩუა. თბილისი: მეცნიერება (1990).

ვახლიაძე 1967: - - - - - 2.

... : (1967).

იუსუპოვი 1980: (-). :

(1980).

კაციტაძე 1975: დ. კაციტაძე. *საქართველო XIV-XV საუკუნეთა მიჯნაზე (სპარსული და სპარსულენოვანი წყაროების მიხედვით).* თბილისი: თსუ გამომცემლობა (1975).

მამისთვალაშვილი 1992: *რუი გონსალეს დე კლავიხო. ცნობები საქართველოს შესახებ.* ესპანურიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებელი დაურთო ე. მამისთვალაშვილმა. თბილისი: მეცნიერება (1992).

ნარსია 1984: გ. ნარსია. *ნახიდურის ბრძოლა. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია.* ტომი VII. მთავარი რედაქტორი ი. აბაშიძე. თბილისი (1984).

- ნინიძე 1995:** დ. ნინიძე. “პროვინციის მეფეები” XIV-XV საუკუნეების საქართველოში. თბილისი: მერიდიანი (1995).
- ნინიძე 2003:** დ. ნინიძე. საქართველოს საგარეო პოლიტიკური მდგომარეობა და დიპლომატია XIII-XV სს-ში. ქართული დიპლომატიის ისტორია. რედაქტორი რ. მეტრეველი. თბილისი: თსუ გამომცემლობა (2003).
- ნინიძე 2004:** დ. ნინიძე. ბაგრატიონთა სამეფო სახლის განშტოებათა ისტორია (XIII-XVIII საუკუნეები). თბილისი: მერიდიანი (2004).
- ჟორდანიას 1897:** თ. ჟორდანიას. ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა. შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი და ახსნილი თ. ჟორდანიას მიერ. ტომი II (1213-1700). პირველი გამოცემა. ტფილისი (1897).
- სანაძე და ბერაძე 2003:** მ. სანაძე და თ. ბერაძე. საქართველოს ისტორია. წიგნი I. თბილისი: საქართველოს მაცნე (2003).
- სურგულაძე 1991:** მ. სურგულაძე. ბაგრატიონი. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი. ტომი I. რედაქტორები მ. სურგულაძე და ჯ. ოდიშელი. თბილისი: მეცნიერება (1991).
- ტაბატაძე 1974:** კ. ტაბატაძე. ქართველი ხალხის ბრძოლა უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ XIV-XV საუკუნეთა მიჯნაზე. თბილისი: მეცნიერება (1974).
- ტაბატაძე 1979:** კ. ტაბატაძე. ქართველი ხალხის ბრძოლა უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ XIV-XV საუკუნეთა მიჯნაზე. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტომი III. თბილისი: საბჭოთა საქართველო (1979).
- ყაუხჩიშვილი 1959:** ბერი ეგნატაშვილი. ახალი ქართლის ცხოვრება. ქართლის ცხოვრება (პირველი ტექსტი). ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტომი II. თბილისი: საბჭოთა საქართველო (1959).
- ყაუხჩიშვილი 1973:** ვახუშტი ბატონიშვილი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტომი IV. თბილისი: საბჭოთა საქართველო (1973).
- ჯავახიშვილი 1966:** ი. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. ტომი III. თბილისი: საბჭოთა საქართველო (1966).
- ჯავახიშვილი 1967:** ი. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. ტომი IV. თბილისი: საბჭოთა საქართველო (1967).
- ჯაკსონი და ლოკჰარტი 1986ა:** H.R. Roemer. *The successors of Timür. The Cambridge history of Iran. Volume 6. The Timurid and Safavid periods.* Edited by P. Jackson and L. Lockhart. Cambridge: Cambridge University Press (1986).
- ჯაკსონი და ლოკჰარტი 1986ბ:** H.R. Roemer. *The Turkmen dynasties. The Cambridge history of Iran. Volume 6. The Timurid and Safavid periods.* Edited by P. Jackson and L. Lockhart. Cambridge: Cambridge University Press (1986).

**დროის აღქმისა და საისტორიო მწერლობის ქანობის
შრტიმერთმიმართების პრობლემა შუა საუკუნეებში
(პარალელური ქართულ და დანარჩენ ქრისტიანულ სამყაროს შორის)**

მალხაზ თორია

დროისა და ისტორიის გაგება, კულტურული მრავალგვარობისა და ეპოქების შესაბამისად, განსხვავებულად ვლინდება. შუა საუკუნეები სწორედ ის ეპოქაა, როდესაც ქრისტიანობის შემოსვლასთან ერთად მკვიდრდება დროისა და ისტორიის ახალი კონცეფცია. “ქრისტიანული ისტორიული ცნობიერების პარადიგმა ორ ფუნდამენტურ იდეას – ღვთიური წინასწარგანსაზღვრულობისა და ხაზოვანი ისტორიული დროის გაგებას ეფუძნებოდა. ისტორიის ძირითადი მიზანი კაცობრიობის ხსნის ღვთაებრივი გეგმის განხორციელება იყო და ეს პროცესი მიზნის მიღწევისთანავე დასრულდებოდა. ამის შემდეგ კი დამყარდებოდა ღმერთის მარადიული მეუფება. ისტორიის, როგორც დროში განგების ნების განხორციელების, პროვიდენციალისტური იდეა მიუთითებს, რომ დროის პერსპექტივა გაიზარდა და იგი სწორხაზოვანი და შეუქცევადი გახდა. ისტორია უწყვეტად მიემართება დასაწყისიდან დასასრულისაკენ” (რეპინა და სხვები 2004: 84).

აღნიშნული კონცეფცია აისახა შუასაუკუნეების ისტორიულ მწერლობაში, თუმცა, კონკრეტული ქანის სპეციფიკადან გამომდინარე, განსხვავებული ხარისხით გამოვლინდა. ზოგიერთ ქანში. “ქრონიკაში”, მაგალითად, წამყვანი ფაქტორია დრო და მოვლენები დანახულია გრძელ დროით პერსპექტივაში, რომელიც, ჩვეულებრივ, ბიბლიური “დაბადების” პერსონაჟებს წვდება. ხოლო “ისტორიაში” (მაშინდელი გაგებით) წინა პლანზე სხვა ფაქტორებიც გამოდის და დროის პრინციპი თხრობაში შედარებით ნეიტრალიზებულია.

შუა საუკუნეების ქართული კულტურა ქრისტიანული სამყაროს ნაწილი იყო და ქართულ საისტორიო მწერლობაში დროისა და ისტორიის კონცეფცია მნიშვნელოვანწილად ქრისტიანული რელიგიით იყო განსაზღვრული. თუმცა, ამ შემთხვევაშიც დროის გაგება ან, თუ შეიძლება ასე ითქვას, დროისადმი მიდგომა განსხვავდება “ქართლის ცხოვრებაში” შემავალ ტექსტებში, რაც, გარკვეულწილად, ამ ტექსტების ქანობრივი თავისებურებით შეიძლება აიხსნას. ამის საილუსტრაციოდ შეიძლება მოვიყვანოთ, ერთი მხრივ, ლეონტი მროველის “ცხოვრება ქართველთა მეფეთა”, ჯუანშერის “ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა” და, მეორე მხრივ, სუმბატ დავითის ძის “ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონიანთა”. პირველ ჯგუფში დროის პრინციპი მთლიანად არ განსაზღვრავს თხრობას და სხვა მომენტების გავლენა თვალსაჩინოა. მაგალითად, ტერიტორიული თუ თემატური ფაქტორები ხშირად გადაფარავს თხრობაში დროის ფაქტორს. სუმბატ დავითის ძის ტექსტში კი, პირიქით, თხრობის მათგანიზებული ერთადერთი და წამყვანი ძალა დროა – დრო ქრისტიანული გაგებით.

თანამედროვე ეტაპზე კომპარატივისტული კვლევა სულ უფრო დიდ მნიშვნელობას იძენს. ამდენად, ვფიქრობ, ქართული ტექსტების ქანობრივ კუთვნილებაზე და დროის გააზრების სპეციფიკაზე საუბარი გაცილებით უფრო შედეგის მომტანი იქნება, თუ ქართულ საისტორიო მწერლობას შევადარებთ სხვა ქრისტიანული კულტურების, კერძოდ, შუა საუკუნეების დასავლეთ ევროპულ, ბიზანტიურ და სომხურ ისტორიოგრაფიულ ტრადიციას.

შუა საუკუნეების დასავლეთ ევროპაში ისტორიული მწერლობის არსი, მიზანი და ქანობრივი კუთვნილება ხშირად იქცეოდა განსჯის საგნად. ჰიპონის ეპისკოპოსი ნეტარი აგუსტინე (354-430), რომელმაც მნიშვნელოვნად განსაზღვრა შუასაუკუნეების დასავლეთ ევროპის ისტორიული აზროვნების განვითარება, ისტორიის არსს “ღვთის ქალაქის” და “მიწიერი ქალაქის” ბრძოლაში ხედავდა. “ღვთის ქალაქის” გამარჯვება კაცობრიობის საბოლოო მიზანია. ამჟვეყნად კი მისი გამოვლინებაა ეკლესია, ეპიროული სინამდვილის ერთადერთი ნათელი წერტილი. აგუსტინესათვის ამჟვეყნად ყოველივე წარმავალია, მათ შორის, სახელმწიფოც, განსხვავებით ევსევი კესარიელისაგან, რომლისთვისაც კონსტანტინე დიდის იმპერია ღმერთის ნების გამოვლინება იყო. ამიტომ აგუსტინესთან უკიდურესად გამძაფრებულია დროის წარმავლობის განცდა და ესქატოლოგიური მოლოდინი.

დროის გამძაფრებული განცდა და ქრონოლოგიური მონაცემებისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულება შუა საუკუნეების დასავლეთ ევროპული ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი მთავარი დამახასიათებელი ნიშანია. განსახვავებით ანტიკური პერიოდის ისტორიოგრაფიისგან, რომლისთვისაც მთავარი იყო კვლევა-ძიება, მოვლენებს შორის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის დანახვა და სანდო ცნობების მოპოვება, შუა საუკუნეების ისტორიოგრაფია ცუდად ახერხებდა სივრცეში ორიენტირებას. მას, როგორც ბერნარ გენე აღნიშნავს, ქრონოლოგიის ტირანის ქვეშ უხდებოდა არსებობა და, პირველ რიგში, დათარიღებისაკენ მისწრაფებით გამოირჩეოდა. შუა საუკუნეების ისტორიოგრაფიის მთავარი დამსახურება სწორედ დროის “დამორჩილება” (გენე 2002: 23-25, 174).

დასავლეთ ევროპის ისტორიოგრაფია წარმოდგენილი იყო “ანალებით”, “ქრონიკებითა” და “ისტორიებით”. მათ ხშირად სინონიმური მნიშვნელობა ჰქონდა, თუმცა ერთმანეთისგან მაინც განასხვავებდნენ. როგორც ზემოთ აღინიშნა, დროის პრინციპის გამოყენების ხარისხი ყველა ჟანრში ერთნაირი არ იყო. დასავლეთ ევროპის შემთხვევაში, ანალებში და ქრონიკებში დროითი პრინციპის პრიმატი აშკარაა, ისტორიებში კი სხვა ფაქტორებიც გამოდის წინა პლანზე.

ანალებს უწოდებდნენ მოკლე და მშრალ წლიურ ჩანაწერებს, რომლებშიც ამ მოვლენათა თარიღები იყო მოცემული. თავიდან ანალები სააღდგომო ტაბულების მინდვრებზე წლიდან წლამდე გაკეთებული მნიშვნელოვანი მოვლენების აღმნიშვნელი ჩანაწერები იყო. თანდათანობით ამ ჩანაწერების მოცულობა გაიზარდა, მათი აღნიშვნა ცალკე ფურცელზე დაიწყო და ანალებმა დამოუკიდებელი ტექსტის სახე მიიღო. ქრონიკაში თხრობა უფრო გავრცობილი და თანმიმდევრული იყო. მასში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ქრონოლოგიას, დროის ათვლა სამყაროს შექმნიდან ან ადამიდან იწყებოდა. უნდა აღინიშნოს ის, რომ ამ ორ ჟანრს შორის ზღვარი მკაცრად გამიჯნული არ იყო. ხშირად ხდებოდა, რომ ისტორიკოსი საკუთარ ნაშრომში თავს უყრიდა ერთდროულად ანალების ცნობებს და თან უფრო შორეულ წარსულშიც იხედებოდა. ამით ანალები ქრონიკის სახეს იღებდა. ზოგჯერ ისტორიკოსი ჯერ შორეული წარსულის რეკონსტრუირებას იწყებდა, ხოლო შემდეგ უბრუნდებოდა ახლო წარსულს (ანალების სფეროს). სხვაგვარად ქრონიკა ანალების სახით გრძელდებოდა. ანალებს და ქრონიკას აერთიანებს ის, რომ ორივე ჟანრში მოვლენები თანმიმდევრობით, წლების მიხედვით არის გადმოცემული. უკვე გერვასი კენტგერბერიელის (დაახლ. 1200 წელი) თქმით, ქრონიკა ანალების მეორე სახელწოდებაა.

ისტორიაში, მოვლენებს შორის ქრონოლოგიური კავშირების გარდა, ნაჩვენები და ახსნილი იყო მათი მიზეზები და შედეგები. აქ პრიორიტეტი თხრობას ენიჭებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიკოსიც ცდილობდა ქრონოლოგიური თანმიმდევრობის დაცვას, მისგან ზუსტი თარიღების დასახელებას არავინ ელოდებოდა და, პრაქტიკულად, ის ამგვარ ცნობებს არ იძლეოდა. სამაგიეროდ, ისტორიკოსის თხრობა რიტორიკის ყველა წესის დაცვით ვითარდებოდა. ისტორია აუცილებლად “გრძელი” მოთხრობა უნდა ყოფილიყო, განსხვავებით ქრონიკისაგან, რომლის აუცილებელი მახასიათებელი იყო სიმოკლე.

ოტონ ფრაიზინგელი ზუსტი თარიღების დასახელებით ცდილობდა დროის მდინარებას მიჰყოლოდა. ამიტომ მისი ნაშრომი, პირველ რიგში, ქრონიკა იყო. ამავე დროს, იგი ნაშრომის აგებულებაზეც ზრუნავდა, ე.ი. ეს თხზულება ისტორიადაც იყო ჩაფიქრებული. ამაზე ნაშრომის სათაურიც მიუთითებს: “ქრონიკა, ანუ ისტორია ორი ქალაქისა” (*Chronica cive historia de duabus civitatibus*); იოანე სენ-ვიქტორელი აღნიშნავდა, რომ მისი სურვილი იყო შერეული ჟანრის (ისტორიისა და ქრონიკის) არჩევა (გენე 2002: 236-239). გარდა ამისა, ბევრი თხზულება ამგვარად არის დასათაურებული: “ქრონიკა, ანუ ისტორია”, “ქრონიკა, ანუ ანალები”, “ანალები, ანუ ისტორია”.

ბიზანტიაც შუა საუკუნეების ქრისტიანული სივრცის ნაწილი იყო. თუმცა მეცნიერები ხაზს უსვამენ მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელ თავისებურებებს, რაც განასხვავებდა მას შუა საუკუნეების ქრისტიანული დასავლეთისაგან. ესენია: ანტიკური ტრადიციის ხანგრძლივად შენარჩუნება; აღმოსავლური კულტურების ინტენსიური ზემოქმედება; ქრისტიანული მოძღვრების განსაკუთრებული ფორმის – მართლმადიდებლობის – არსებობა; ბიზანტიურ საზოგადოებაში იმპერიული დოქტრინის პრიმატი (უდალცოვა 1982ა: 4).

ბიზანტიურ საისტორიო მწერლობაში არსებობდა სამი ჟანრი: “ისტორიები”, “საეკლესიო ისტორია” და “ქრონოგრაფია”. თითოეულ ჟანრში, დროსთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანი სხვაობაა.

საკუთრივ ბიზანტიელი ავტორები აფიქსირებდნენ ამგვარ სხვაობას. მაგალითად, ისტორიკოსებს აკრიტიკებდნენ იმის გამო, რომ ისინი მოვლენებს ძალიან დაწვრილებით აღწერდნენ და მხოლოდ მათი თანამედროვე დროისა და უახლოესი წარსულის მოვლენებს ეხებოდნენ. ჩვეულებრივ, ბიზანტიელი ისტორიკოსები, ისევე როგორც ძველი ბერძენი ავტორები, დროის შედარებით მოკლე პერიოდს აშუქებდნენ. ისინი ან იმ მოვლენებს აღწერდნენ, რომლის უშუალო თვითმხილველები და მონაწილეები იყვნენ, ან კიდევ – უახლოეს წარსულში მომხდარ ფაქტებს. ამიტომაც ფიქსირდება ბიზანტიურ ისტორიოგრაფიაში ავტორის პოზიცია ასე მკაფიოდ (დოსტალოვა 1982: 22-24).

ბიზანტიურ “ისტორიებში” სწორსაზოვანი დროის გაგება არ ჩანს. მაგალითად, ციკლური დროისათვის ნიშანდობრივი მარადიული წრებრუნვის იდეა ვლინდება ამიანე მარცკლინეს შემოქმედებაში. მისი აზრით, “ყველაფერი უკვე მოხდა”; ბიზანტიელი ისტორიკოსებიც, ანტიკური ეპოქის ავტორთა მსგავსად, ქრონოლოგიური საკითხებისადმი ინდიფერენტულად არიან განწყობილი. მათი აზრით, რადგან ყველაფერი მეორდება, აზრი არა აქვს იმის ცოდნას, თუ როდის მოხდა ესა თუ ის მოვლენა. ბიზანტიელი ისტორიკოსების თხზულებებში თხრობა მიმდინარეობს უფრო ტერიტორიული, თემატური და პრობლემური ფაქტორების გათვალისწინებით, ვიდრე ქრონოლოგიური პრინციპის მიხედვით. ხშირია გეოგრაფიული, მითოლოგიური, ეთნოგრაფიული ექსკურსები. პროკოპი კესარიელის “ომების ისტორიაში” მოვლენების აღწერა ხდება ხან ისტორიული პერსონაჟების გადაადგილების კვალდაკვალ, ხან ომების თეატრების შეცვლის

მიხედვით, შეიძლება ითქვას, რომ აქ ქრონოლოგიური პრინციპი უკანა პლანზე გადადის (დოსტალოვა 1982: 22-31).

ქრონოგრაფიებში, დასავლური ქრონიკების მსგავსად, თხრობა სამყაროს შექმნიდან ან ადამიდან იწყება და დროც ქრისტიანულ ესქატოლოგიასთან კავშირში გაიგება. ისტორიული მოვლენები ჩამოთვლილია ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით და სშირად მექანიკურადაა ერთმანეთთან დაკავშირებული.

საეკლესიო ისტორია ემიჯნებოდა საერო ისტორიოგრაფიას და პრიორიტეტს ანიჭებდა ისეთი მოვლენების აღწერას, როგორცაა საეკლესიო კრებები, წარმართებთან და ერეტიკოსებთან დოგმატური კამათები და ა.შ. ბიზანტიის იმპერიის საერო ცხოვრების ფაქტები ეკლესიის ინტერესების შესაბამისად არის წარმონხნილი. უარყოფდნენ რა წარმართულ იდეოლოგიას, საეკლესიო ისტორიკოსები ცდილობდნენ უკუგდოთ ანტიკური ისტორიოგრაფიის ტრადიცია და მინიმუმამდე შეემცირებინათ საერო ხასიათის მოვლენების აღწერა (უდალცოვა 1982ბ: 4). აქაც, ისევე როგორც ქრონიკაში, დროის გაგება მჭიდრო კავშირშია ბიბლიურ ტრადიციასთან, კონკრეტულად, სწორხაზოვანი აპოკალიფსური დროის კონცეფციასთან. თუმცა, საეკლესიო ისტორიკოს ვესევი კესარიელთან იგი სხვაგვარად გაიაზრება, ვიდრე დასავლეთში – ნეტარი ავგუსტინეს ფილოსოფიაში.

IV საუკუნეში საეკლესიო ისტორიის ჟანრის მამამთავარმა ვესევი კესარიელმა (265-340). ერთ-ერთმა პირველმა წარმოაჩინა მსოფლიო ისტორია ბიბლიური ქრონოლოგიური სქემის საფუძველზე. ვესევის კონცეფციის მიხედვით, ყველაფერი, რაც იყო მაცხოვრის მოვლინებამდე, სახარების შემამზადებელ პერიოდს წარმოადგენდა; ქრისტეს შემდგომი ეპოქა კი ახალი აღთქმის ისტორიაა, რომელიც, თავის მხრივ, მეორედ მოსვლამდე გრძელდება. თუმცა ვესევისთან, ფაქტობრივად, ქრისტიანულ-აპოკალიფსური დრო ნეიტრალიზდება. შინაგანად დინამიკური, უწყვეტი დრო სტატიკური ხდება და მომავლისაკენ პერსპექტივა მოკლდება. რისი მიზნითაც გახლავთ ვესევის პოლიტიკური დოქტრინა ეკლესიასა და იმპერიას შორის ჰარმონიული ურთიერთობის შესახებ, რომელსაც მაშინდელ ბიზანტიაში შექმნილი რეალობა უდევს საფუძველად. ბიზანტიელებისთვის უცხო იყო ავგუსტინესეული ანტინომია *civitas terrene*-სა და *civitas Dei*-ს შორის, რადგან მათთვის სწორედ ბიზანტიის იმპერია იყო ციური იერუსალიმის განსახიერება (დოსტალოვა 1982: 31). ისტორიამ თავის საბოლოო მიზანს მიაღწია და მომავლისკენ პერსპექტივაც კონსტანტინეს იმპერიით ჩაიკეტა ანუ ესქატოლოგიური მომავალი შეცვლილია პოლიტიკური აწმყოთი. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ვესევის “საეკლესიო ისტორია” გამიზნული იყო როგორც მხოლოდ ეკლესიის ისტორია. ვესევის გამგრძელებელმა სოკრატე სქოლასტიკოსმა კი შეიმუშავა ეკლესიისა და იმპერიის პოლიტიკური ისტორიის თხრობის პრინციპი, ანუ შერეული ნარატივი, როცა ერთდროულად არის მოცემული საეკლესიო და საერო-პოლიტიკური საკითხები (პატარიძე და კვაჭანტირაძე 2005: 22). საერთოდ, ბიზანტიაშიც ჟანრობრივი დიფერენციაცია საკმაოდ პირობითია. მაგალითად, ამაზე მიუთითებს მიქაელ პსელოსის თხზულება; უპრეტენზიო “მოკლე ისტორია”, რომელიც ადამიდან თუ არა, რომელუსიდან მაინც იწყება, ავტორის აზრით, *ისტორიაა*, ხოლო ვრცელი და მდიდარი “ქრონოგრაფია”, რომელიც, ძირითადად, მწერლის თანამედროვე მოვლენებს ეხება, *ქრონოგრაფიაა*. ავტორისთვის, ასევე, უცხოა ტერმინოლოგიური სიმკაცრე საკუთრივ “ქრონოგრაფიაში”, რომელსაც ის ხან “ქრონოგრაფიას”, ხან “ისტორიას” უწოდებს (ლუბარსკი 1978: 185).

სომხური ისტორიოგრაფიის ჩამოყალიბებაზე, როგორც მიიჩნევენ, გავლენა იქონია მსოფლიო ქრონიკისა და საეკლესიო ისტორიის ჟანრებმა. მაგალითად, სოკრატეს თხზულების მსგავსად, აგათანგელოსის და ფავსტოს ბუზანდის ტექსტებში საერო-პოლიტიკური და საეკლესიო ამბების თხრობა ერთმანეთის პარალელულად მიმდინარეობს. სომხურ ტექსტებში, ისევე როგორც ბიზანტიურ საეკლესიო ისტორიებში, თხრობა იწყება შესავლით, სადაც ავტორი თავის მიზნებსა და ამოცანებზე ლაპარაკობს. ასეთი შესავალი აქვს წამდგარებული მოვსეს ხორენაცის, ლაზარ ფარპეცის თხზულებებს; სომხურ ისტორიოგრაფიაშიც ავტორის პოზიციის გამოვლენის ნიშანია ის, რომ ტექსტში ხდება თავების გამოყოფა და მათი დასათაურება; რაც შეეხება სომხურ ქრონოლოგიურ თხზულებებს, აქაც თხრობაში მოვლენები დალაგებულია ქრონოლოგიური პრინციპის მიხედვით და არა თემატური ან ლოგიკური კავშირების საფუძველზე; ტექსტს არა აქვს შესავალი და ცალკე თავები. თხრობა იწყება ბიბლიური შესაქმით. ბიზანტიელების მსგავსად, სომეხი ავტორები (მათეოს ურჰაეცი, სამუელ ანეცი, მხითარ ანეცი, მხითარ აირივანეცი) საკუთარი ნაშრომების ჟანრს სათაურშივე ასახელებენ. ეს არის ქრონოგრაფია (პატარიძე და კვაჭანტირაძე 2005: 22-25).

შუა საუკუნეების საქართველოში ჟანრობრივი დიფერენციაცია მკაფიო არ იყო, სშირად ერთი ტერმინით სხვადასხვა სახის, შინაარსისა და სტრუქტურის მქონე ტექსტები აღინიშნებოდა. აღსანიშნავია ისიც, რომ, მკვლევართა ნაწილის აზრით, ქართული საისტორიო მწერლობა არ ჰგავს სხვა ქრისტიანული კულტურების ისტორიოგრაფიულ ტრადიციას. არგუმენტებად მოყვანილია ის, რომ ქართლის ცხოვრება პრინციპულად საერო ისტორიოგრაფიაა და საეკლესიო ისტორიის ამსახველი ჩანართები ვახტანგ VI დროს იქნა შეტანილი. ბიზანტიური და სომხური ისტორიოგრაფიისგან განსხვავებით, “ქართლის ცხოვრებაში” არ არის შესავალი, თემატური

თავები და ქვეთავები თითქმის არ მოიპოვება. ასევე გაცილებით ნაკლებია ავტორისეული “ჩარევის” კვალი “ქართლის ცხოვრების” ტექსტში, ის ანონიმური ისტორიაა. ამაზე მიუთითებს თუნდაც ის, რომ “ქართლის ცხოვრების” ავტორთა ვინაობის გარშემო დავა დღესაც მიმდინარებს. ამ მოსაზრების ავტორები თვლიან, რომ “ქართლის ცხოვრების” სახით, შესაძლოა, საქმე გვქონდეს თავისებურ და ერთიან ისტორიოგრაფიული ტრადიციასთან, მიუხედავად იმისა, რომ მასში შემავალი ტექსტების ტიპოლოგიურ არაერთგვაროვნებაზე ბევრი მოსაზრება არსებობს (პატარიძე და კვაჭანტირაძე 2005: 21-23).

ძირითადი ტერმინი, რომელიც შუა საუკუნეების საქართველოში ისტორიული ჟანრის ტექსტების აღსანიშნავად გამოიყენებოდა, იყო “ცხოვრება”. მიუხედავად იმისა, რომ არსებობდა მცირე მასშტაბის “ცხოვრებებიც” (კონკრეტული პირების შესახებ), როგორც წესი, ეს ტერმინი უფრო ქვეყნების ისტორიას აღნიშნავდა (“ცხოვრება სპარსთა”, “ცხოვრება სომეხთა”). თუმცა ტერმინი “ცხოვრება” უფრო ფართო მნიშვნელობის მატარებელი იყო და სხვა სახის ტექსტების მიმართაც გამოიყენებოდა. მაგალითად, ჩვეულებრივ, “ცხოვრება” ერქვა აგიოგრაფიულ ტექსტებსაც.

საისტორიო ხასიათის ტექსტის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა აგრეთვე ტერმინი “მატიანე”. ი. ჯავახიშვილის აზრით, “მატიანე” ერქვა თხზულებას, სადაც მოკლედ და ქრონოლოგიურად იყო გადმოცემული მოვლენები. ამგვარ ლაკონიურ და მოკლე თხრობად მიიჩნეოდა “მატიანეს” კ. კეკელიძეც. თუმცა თ. ჟორდანიას თვლიდა, რომ “მატიანე” ფაქტების უბრალო ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით გადმოცემა არ არის. ის უფრო დაწვრილებითი და ინფორმაციებით მდიდარი თხრობაა; აღსანიშნავია, რომ “მატიანის” ქვეშ მხოლოდ საისტორიო თხზულება არ იგულისმებოდა. “მატიანეს” უწოდებდნენ ასევე გარკვეული სახის დოკუმენტურ წყაროებსაც, მაგალითად, მოსახსენიებელ წიგნებს და სინოდიკებს.

“ქართლის ცხოვრებაში” მხოლოდ თამარის ისტორიკოსთან გვხვდება საკუთრივ ტერმინი *ისტორია*. თუმცა მისი მნიშვნელობა მკაფიოდ განსაზღვრული არ არის. როგორც მკვლევრები აღნიშნავენ, ეს ტექსტი ახლოს დგას ლიტურგიულ ჟანრებთან, კერძოდ ჰიმნოგრაფიასთან, აგიოგრაფიასთან (აღასანია 1986: 75-76).

სხვა სახის და დანიშნულების მქონე ტექსტებთან ბევრი საერთო ტიპოლოგიური ნიშნის ქონის გამო, შუა საუკუნეების საქართველოში საისტორიო მწერლობის ჟანრობრივი საზღვრები მკაფიოდ გამოკვეთილი არ იყო. მაგალითად, “ქებანი”-ის სტილში დაწერილ ნაწარმოებთა ჯგუფში მეცნიერები აერთიანებენ სხვადასხვა სახისა და სტრუქტურის მქონე ტექსტს. კერძოდ, ტერმინი “ქებანი”, გარკვეული გაგებით, შეიძლება მიესადაგოს, ერთი მხრივ, ჰიმნებს, როგორც არა ლიტურგიულს, ასევე ლიტურგიულს და, მეორე მხრივ, “ქართლის ცხოვრებაში” შემავალ ისეთი ტექსტებს, როგორცაა დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის, გიორგი IV დროინდელი მემატიანის, თამარის ისტორიკოსების თხზულებები. კ. კეკელიძის აზრით, ეს თხზულებები თავისი ფორმით წარმოადგენენ მხურვალე ოდას, ნადვილ ქებას, რომელიც მხატვრული ლიტერატურის სფეროში გადადის. მოქმედი პირები ძალიან იდეალიზებულად და შელამაზებულად გამოიყურებიან. ამ ტექსტების მიზანი კონკრეტული პირის სამაგალითო სახის შექმნა იყო. “ქების” სინონიმად გამოდიოდა აგრეთვე “შესხმა” და “ხოტბა”, თუმცა მათ საკუთარი ნიუანსები ახასიათებდა, მაგალითად, ის, რომ ხოტბა გადამეტებული ქებაა (აღასანია 1986: 52-56).

ლეონტი მროველის “ცხოვრება ქართველთა მეფეთა”, ჯუანშერის “ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა” და სუმბატ დავითის ძის “ცხოვრება და უწყება ბაგრატონიანთას” ერთი სახელი – “ცხოვრება” აერთიანებს. თუმცა, როგორც ითქვა, პირველ ორ ტექსტსა და სუმბატის თხზულებას შორის, ჟანრობრივი კუთვნილებისა და დროსთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით, პრიციპული განსხვავება არსებობს.

მეცნიერთა ნაწილი ლეონტი მროველის და ჯუანშერის თხზულებებს, უმთავრესად, ლიტერატურულ ძეგლებად განიხილავდა. ხაზი ესმებოდა ამ ტექსტების მხატვრულ ღირებულებას და ხალხურ ტრადიციასთან კავშირს. ი. ჯავახიშვილის აზრით, “ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა” “ისეთი კილოთი არის განმსჭვალული და იმგვარი დაუჯერებელი ცნობებით არის აღსავსე, რომ ზღაპარს უფრო მიაგავს, ვიდრე ნამდვილ ისტორიას” (ჯავახიშვილი 1977: 19). იგი ამ წყაროს იმდროინდელი ისტორიის სურათის აღსადგენად სრულიად გამოუსადეგარად მიიჩნევდა.

პ. ინგოროყვამ ამ ტექსტებს ისტორიულ-ეპიკური ნაწარმოები უწოდა და შეეცადა, მათ სახით გამოეყო ცალკე ისტორიული ჟანრი – ე.წ. “ჰამბავი”. ამის საფუძველად აღებულია ტექსტების დასახელების ერთ-ერთი ვარიანტი: “ჰამბავი ქართველთა მეფეთა და პირველითგანთა მამათა და ნათესავთა; “ჰამბავი ვახტანგ გორგასალისა მშობელთა და შემდგომად თვით მისი, დიდისა მეფის, რომელი უმეტესად სხვათა განთქმულად გამოჩნდა ყოველთა მეფეთა ქართლისათა” (ინგოროყვა 1978: 409-410). თუმცა ეს თხზულებები, ძირითადად, სხვა სათაურებითაა ცნობილი და თან ტერმინი “ჰამბავიც” ზოგადი მნიშვნელობის მატარებელია შუა საუკუნეების საქართველოში.

“ცხოვრება ქართველთა მეფეთაში” და “ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისაში”, გ. აღასანიას თქმით, აისახა ფოლკლორის ის ადრეული მახასიათებელი, რომელიც შემდეგში მკვიდრდება მხატვრულ ლიტერატურაშიც – ესაა გმირის ფიზიკური ძალის გაიდევლება (აღასანია 1986: 141). “ცხოვრება ქართველთა მეფეთა” გაჯერებულია ამგვარი ჰეროიკული ტიპის სცენებით: მეფეთა გმირობები, ბუმბერაზთა შერკინება და ა.შ. აღსანიშნავია, რომ რამდენიმე ასეთ ბატალურ სცენაში

კონკრეტულად დროზე კეთდება მინიშნება, თუმცა აქ დროის, როგორც დამოუკიდებელი კატეგორიის ნეიტრალიზება ხდება. პრიორიტეტი მინიჭებული აქვს ბრძოლის ამსახველ სიუჟეტს და არა დროს, ის ნაკლებად მნიშვნელოვანია ავტორისათვის. მაგალითად, ერთგან ავტორი წერს: “წარმოემართა ძალითა თუსითა ყოველითა არტაშან, მეფე სომეხთა და სპასპეტი მისი სუმბატ ბივრიტიანი. ხოლო ქართველთა განამაგრეს ციხენი და ქალაქნი ... და მოვიდეს სომეხნი და დადგეს მცხეთას, და ბრძოდეს ხუთ თუე და დღეთა ყოველთა იყვის ბრძოლა ბუმბერაზთა (ხაზი ჩვენია. – მ.თ.)” (ყაუხნიშვილი 1955: 48.); მეორე ადგილას მოთხრობილია, რომ “მირდატ გამოიყვანა სპარსნი, სპანი ძლიერნი და მომართა ფარსმანს, ხოლო ფარსმან შემოკრიბნა სპანი ქართლისანი, და მოირთო ძალი სომხითთ, და მიეგება იწროთა რკინის ჯვეისათა. და იწყეს ბრძოლად ბუმბერაზთა დღეთა მრავალთა ... და წელსა მეორესა ... მოვიდა მირდატ და დადგა ჯაჭუს, და ეგრეთ ყოველთა დღეთა იბრძოდიან ბუმბერაზნი (ხაზი ჩვენია – მ.თ.)” (ყაუხნიშვილი 1955: 51-52).

ამ სცენებში მოვლენები თანმიმდევრულად ვითარდება, მაგრამ ეს უფრო სიუჟეტის ქრონოლოგიაა, ვიდრე რეალური. ამგვარი ქრონოლოგია ავტორს იმისთვის სჭირდება, რომ ტექსტის თანმიმდევრულობას მიაღწიოს. აქ უფრო მნიშვნელოვანია, რამდენი ბუმბერაზი მოკლეს ფარსმანმა და მისმა სპასპეტმა ფარნავაზმა, ვიდრე ის, თუ როდის მოხდა კონკრეტული შემთხვევა. დღეების და თვეების აღნიშვნაც სწორედ ამ ჰეროიკული მომენტის გამძაფრებას ისახავს მიზნად და არა კონკრეტული ისტორიული პერიოდის ლოკალიზებას.

“ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაც” გამსჭვალულია ამგვარი მომენტებით. აქაც, საბრძოლო სცენების აღწერისას, წინ იწყებს ტერიტორიულ-სივრცითი მომენტი, ხოლო ქრონოლოგიური პრინციპი შედარებით ნაკლებადაა აქცენტირებული; ხშირია ქრონოლოგიური აღრევები, თხრობაც ნახევრად ზღაპრულ ტონში მიმდინარეობს. ავტორისთვის უფრო მნიშვნელოვანია ის, თუ სად მოხდა ბრძოლა, ვიდრე როდის. ამიტომ ჯუანშერისთვის პრიორიტეტულია იმის აღნიშვნა, რომ ვახტანგი იბრძვის პინდოთა, სინდელთა, აბაშთა, ჯორჯანთა და სხვათა ზედა.

საერთოდ, “ლეგენდებით და თქმულებებით ხანდახან ფაქტობრივი მასალის სიმწირე იფარება. ორივე ტექსტი მწირია თარიღებით და ეს გარკვეულწილად განირობებულია “დროის მითოლოგიზმით”. რაც უფრო შორს არის მოვლენა, მით უფრო ფანტასტიურია ის” (ალასანია 1986: 129).

თუმცა ყოველივე ზემოთქმული არ იძლევა იმის მტკიცების საშუალებას, რომ ეს ორი ტექსტი მთლიანად აისტორიულია. ლეონტი მროველის თხზულებაში საგრძნობია ხაზოვანი დროის შეგნება. ავტორი ისტორიულ პროცესს ბიბლიური პერსპექტივაში გაიაზრებდა და კავკასიელთა წინაპრებს სწორედ “დაბადების” პერსონაჟებში ხედავდა: “პირველად ვახსენოთ ესე, რამეთუ სომეხთა და ქართველთა, რანთა და მოვაკნელთა, ჰერთა და ლეკთა, მეგრელთა და კავკასიანთა – ამათ თუსთა ერთი იყო მამა, სახელით თარგამოს. ესე თარგამოს იყო ძე თარშისი, ძისწული იაფეთისი, ძისა ნოესი” (ყაუხნიშვილი 1955: 3).

“ქართველ მეფეთა ცხოვრებაში” ხდება ისტორიის საეტაპო მიჯნების ფიქსირება, რაც თავისთავად ხელს უწყობს დროის პერსპექტივაში მოვლენების აღქმას. მაგალითად, ავტორი უკვე დასაწყისშივე მიუთითებს ასეთ მაკროქრონოლოგიურ მიჯნაზე, როდესაც იწყებს ქართლის ისტორიის მოყოლას: “ხოლო აქათგან ვიწყეთ და წარმოვთქვათ ამბავი ქართლისა და ნათესავისა მათისა, და ცხოვრება მათი ვიდრე დღეთა ჩუენთამდე, და ვითარ-იგი განუყო ქუეყანა თარგამოს ნათესავსა მისსა და რვათავე შვილთა მისთა” (ყაუხნიშვილი 1955: 8).

ასეთივე მიჯნებს ვხვდებით ქართლში მეფობასთან დაკავშირებულ ცნობებში. მროველი ფარნავაზის შესახებ წერს: “ესე ფარნავაზ იყო პირველი მეფე ქართლსა შინა ქართლოსისა ნათესავთაგანი”, – და მასვე მიაწერს ქართველი ერისათვის არანაკლებ საეტაპო მნიშვნელობის მოვლენას, – “ამან განავრცო ენა ქართული და არღარა იხრახებოდა სხუა ენა ქართლსა შინა თუნიერ ქართულისა. და ამან შექმნა მწიგნობრობა ქართული” (ყაუხნიშვილი 1955: 26).

“ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისაშიც”, ისევე როგორც ლეონტი მროველთან, ფიქსირდება ისტორიზმის პრინციპი. ავტორს, როგორც ჩანს, ამოცანად ჰქონდა დასახული გარკვეული ქრონოლოგიური მონაცემების მიწოდება მეთხველისათვის და ამ მიზნით ცდილობდა, გამოეთვალა წლები ერთი მოვლენიდან მეორემდე; მისი აზრით, “შირიან მეფითგან ვიდრე ვახტანგ მეფისამდე გარდაცვალებულ იყო ნათესავი რვა და მეფენი ათნი, და წელიწადი ას ორმოცდაჩვიდმეტი” (ყაუხნიშვილი 1955: 159). როგორც ვხედავთ, ის ჩამოთვლის წლებს და ასევე აღნიშნავს, თუ რამდენი მეფე გამოიცვალა შირიანის შემდეგ. რა თქმა უნდა, სხვა საკითხია, რამდენად ზუსტია და სანდო ეს ქრონოლოგიური მონაცემები. მთავარი მაინც ის არის, რომ ისტორიკოსი დროის საკმაოდ გრძელ პერსპექტივაში ჰვრეტს ისტორიულ პროცესს.

ტექსტში საკმაოდ არის გამოყოფილი მაკრო-ქრონოლოგიური მიჯნები. ერთ-ერთ ასეთ მიჯნად შეიძლება მივიჩნიოთ ის პერიოდი, როდესაც ქართლში კათალიკოსად ქართველი პირველად იქნა დასმული. ჯუანშერი წერს: “და მოკუდა კათალიკოსი ჩერმაგ, და ამანვე ფარმან მეფემან დასუა საბა. აქათგან არღარა მოიყვანებდეს კათალიკოსსა საბერძნეთით, არამედ ქართველნი დასხდებოდეს, წარჩინებულთა ნათესავნი” (ყაუხნიშვილი 1955: 207).

ჯუანშერი, მოვლენების ქრონოლოგიური თანმიმდევრობის დადაგების მიზნით, ზემოთ აღნიშნული საშუალებების გარდა, სხვა ხერხებსაც იყენებს. კერძოდ, იგი ყვება მეფეების

ცხოვრების კონკრეტული წლების და ასაკის თანადროული პროცესების შესახებ. ამით ის კონკრეტული ფაქტების დროში ლოკალიზებას ახერხებს. მაგალითად, ის წერს, რომ “ვითარ იქმნა ვახტანგ წლისა ათისა, გარდამოვიდეს ოცსნი სპანი ურიცხუნი და მოტყუენეს ქართლი თავითგან მტკურისათ ვიდრე ხუნანამდე, და მოაოკრნეს ველნი არამედ ციხე-ქალაქნი დაურჩეს, თვინიერ კასპისა. ხოლო კასპი ქალაქი შემუსრეს და ტყუე ყვეს, და წარიყვანეს დაე ვახტანგისი მირანდუხტ, სამის წლის ქალი ... მასვე ჟამსა გამოვიდეს ბერძენნი აფხაზეთით, რამეთუ ბერძენთა ჰქონდა ეგრისწყალს ქუემოთი კერძი ყოველი, და დაიპყრეს ეგრის-წყლითაგან ვიდრე ციხე-გოჯამდე (ხაზი ჩვენია – მ.თ.)” (ყაუხნიშვილი 1955: 145-146). ე.ი. ეს ყველაფერი ვახტანგის მცირეწლოვნობის დროს მოხდა. ასეთი მომენტები საკმაოდ ბევრია ჯუანშერთან და ესეც მიუთითებს იმაზე, რომ ავტორი ცდილობს, დააკონკრეტოს ის დრო, როცა მოხდა ესა თუ ის ფაქტი.

გარდა ამისა, როგორც ე. ხოშტარია-ბროსე აღნიშნავს, ხაზი უნდა გაესვას არა მარტო იმას, რაც ამსგავსებს საისტორიო ძეგლებს ხალხურ ეპოსთან, არამედ იმასაც, რაც ამ ორი ჟანრის ქმნილებებს ერთმანეთისაგან განასხვავებს. მაგალითად, საისტორიო თხზულებაში მოვლენათა თანმიმდევრულ თხრობაში, ახალი სიუჟეტის წინასთან დასაკავშირებლად, გამოყენებულია საგანგებო სიტყვები თუ მეტყველების ნაწილაკები, რომელნიც გვაძლევს “მატიანისებურ” თხრობას. ესენია “ხოლო”, “მაშინ” და “და” ნაწილაკები. თხრობის ეს მანერა განსხვავდება საგმირო ეპოსის (ზეპირის თუ წერილობითის) თავისუფალი თხრობისაგან.

ლეონტი მროველთან თითქმის ყველა ფრაზა იწყება ასეთი გამოთქმებით: “ხოლო ქუეყანა იგი”, “ხოლო წელსა მეორესა”; აგრეთვე, ასეთი ტრაფარეტული გამოთქმებით: “მაშინ”, “მას ჟამსა შინა”, “და შემდგომად ამისა”. იგივეს თქმა შეიძლება “ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაზეც”. თხრობის ასეთ მანერას საფუძველი ეძებნება ქრისტიანული ხანის მწერლობაში, ანტიკური ხანის ლიტერატურასა თუ ბიბლიური ტექტებში, და არა იმდენად ფოლკლორსა და ხალხურ საგმირო ეპოსში (ხოშტარია-ბროსე 1996: 17-21). ანუ ავტორებისთვის ძალზე მნიშვნელოვანია თხრობაში თანმიმდევრობის დაცვა. ამ შემთხვევაში მთავარია არა ცნობათა სანდობა, არამედ თვით მოვლენათა განვითარების ხედვის და დაფიქსირების პრინციპი.

თუ ლეონტი მროველისა და ჯუანშერისადმი მიკუთვნიებულ ტექსტი მკაფიო ჟანრობრივი კლასიფიკაციის საშუალებას არ იძლევა, სრულიად სხვა ვითარებაა სუმბატ დავითის ძის “ცხოვრება და უწყება ბაგრატონიანთას” შემთხვევაში. ის კარგად “ჯდება” ქრონიკის ჟანრის მოთხოვნებში. აქ ყველაზე ჭარბად სწორედ თარიღებია დასახელებული. როგორც ი. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, “არსად სხვაგან, სხვა ქართულ ძველი დროის რომელსამე საისტორიო წყაროში ამდენი ქრონოლოგიური ცნობები არ მოიპოვება. ამ მხრივ მას სწორი არ ჰყავს. პირიქით ... ქართველ ისტორიკოსებს ქრონოლოგიური ცნობებისათვის, მაინც და მაინც, თავი არ შეუწუხებიათ. სუმბატის თხზულებებს, სწორედ ამის გამო, საქართველოს ისტორიის მკვლევარისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს და მუდამაც ექნება” (ჯავახიშვილი 1977: 196).

სუმბატ დავითის ძე თხრობას ბიბლიური სქემის შესაბამისად იწყებს და ბაგრაციონების წარმომავლობას ბიბლიურ პერსონაჟებს უკავშირებს. წარსულისკენ დროის პერსპექტივა თვით კაცობრიობის დასაბამამდე აღწევს. ავტორი ქრონოლოგიისთვის სხვადასხვა ხერხს იყენებს. მაგალითად, ტექსტისთვის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანია ის, რომ მეფე-მთავრებზე საუბრის დროს, პარალელურად, მათი თანამედროვე კათალიკოსები სახელდება.

როდესაც გუარამი ქართლის ერისთავად განაჩინეს, ავტორის ცნობით, “მას ჟამსა კათალიკოსი იყო მცხეთას სამოელი” (ყაუხნიშვილი 1955: 374).¹

ხოლო როდესაც “მთავრობდა ქართლს იგივე სტეფანოზ დიდი, კათალიკოსი იყო მეორე ბართლომე.

მის ზედაე და შემდგომად მისსა მთავრობდა ადარნასე, ძე მის სტეფანოზისი. და მის ზედა სამნი კათალიკოსნი იცვალნეს: იოვანე, ბაბილა და თაბორ” (ყაუხნიშვილი 1955: 275).

სუმბატი თავის თხზულებაში ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით წარმოაჩენს მეფე-მთავრების ზეობის პერიოდებს: “და შემდგომად ამის გუარამისა ერისთაობდა ძე მისი სტეფანოზ და მმა დემეტრესი...

შემდგომად მისსა მთავრობდა ადარნასე ... და ამას შედგომად მოკუდა ადარნასე მთავარი და მის წილ დაჯდა სტეფანოზ, ძე მისი.

და ამის სტეფანოზისა შემდგომად ერისთაობდა ძე მისი გუარამ კურაპალატი ... და შემდგომად მისსა ვარაზ-ბაკურ” და ა.შ. (ყაუხნიშვილი 1955: 374-376).

უკვე აშოტ კუროპალატიდან მოყოლებული, მეფე-მთავრების ზეობის დათარიღება იწყება: “მოიკლა ესე აშოტ კუროპალატი დასაბამითგან წელთა ხ უ ლ, ქრონიკონსა მეათცამეტედ მოქცეულსა შინა მ გ, თუესა იანვარსა ოცდაცხრასა” (ყაუხნიშვილი 1955: 377); ამის შემდეგ, პრაქტიკულად, ყოველ ფეხის ნაბიჯზე გვხვდება თარიღი. უფრო მეტიც, არის გვერდები, სადაც მხოლოდ თარიღების ჩამონათვალია მოცემული: “შემდგომად გურგენ მამისა თვისსა კურაპალატისა გარდაიცვალა [ადარნასე] ქრონიკონსა რ ი გ, და დაუტევნა ორნი ძენი მცირენი.

და გარდაიცვალა ბაგრატ მამფალი არტანუჯელი, ძე სუმბატისი, ქრონიკონსა რ კ თ, თუესა აპრილსა კ ...

რუსუდან დედოფლის ოთხთავი პეტერბურგში

ვაჟა კიკნაძე

სანკტ-პეტერბურგის რუსეთის ნაციონალური ბიბლიოთეკის (ყოფილი მ. სალტიკოვ-შჩედრინის სახელობის საჯარო ბიბლიოთეკა) ხელნაწერთა განყოფილებაში დაცულია უნიკალური ქართული ოთხთავი, რომელსაც მკვლევართა ყურადღება დღემდე ფაქტობრივად არ მიუქცევია.



ეს მცირე ზომის ოთხთავი (დაახლოებით 9 სმ x 8 სმ) ნაწერია ეტრატიზე, კარგი დაცულობისაა, ჩასმულია თხელ, ხელოვნურ ყდაში. მოიცავს 1 + 193 ფურცელს. იგი ნაწერია XII-XIII სს ნუსხა-ხუცურით, ორ სვეტად. საწყისი ასოები და აბზაცები ასომთავრულია და სინგურითაა ნაწერი. მორთულობა არანაირი არ გააჩნია, თუ არ ჩავთვლით ლუკას სახარების წინ დარჩენილ ცარიელ გვერდზე, თითქმის მთელი ფურცლის სივრცეზე წარმოდგენილ ასომთავრული “გან”-ის და “მან”-ის მოკრძალებულ მხატვრულ გაფორმებას.

ამ ხელნაწერის შესახებ ერთადერთი წერილობითი ინფორმაცია არსებობს. ეს არის ქ. შარაშიძის (1887-1971) მოსკოვსა და პეტერბურგში მივლინების ანგარიში, რომელიც მეცნიერის არქივში ინახებოდა და გამოქვეყნდა მისი გარდაცვალების შემდეგ, 1986 წელს (შარაშიძე 1986: 124-125).

რადგან ხელნაწერი მიხეილ საბინინის კოლექციიდანაა, როგორც ჩანს, იგი პეტერბურგში, სხვა ხელნაწერებთან ერთად მ. საბინინმა წაიღო.

ოთხთავი უპირველესად იმითაა საყურადღებო, რომ ახლავს გადამწერის – რუსუდან მეფის (1222-1245) კარის მწიგნობრის – ნიკოლოზ ქერხელის ანდერძი. აღსანიშნავია, რომ სადღეისოდ რუსუდანის დროს გადაწერილი ან მის დროს შექმნილი ხელნაწერები თითქმის არ შემორჩენილა. რაც შეეხება კარის მწიგნობარ ნიკოლოზ ქერხელს, არც ისაა სხვა წყაროებიდან ცნობილი. ხელნაწერის დათარიღება შესაძლებელია ზოგადად რუსუდანის ზეობის წლებით, მაგრამ საგარაუდოა, რომ ოთხთავის გადაწერის დროს ჯერ კიდევ არ იყო მომხდარი ის კატასტროფული მოვლენები, რომელთაც, უნდა ვიფიქროთ, რომ კარის მწიგნობარი გაკვრით მანაც აღნიშნავდა (ვგულისხმობთ, ჯალალ ად დინის ამოხრებულ შემოსევას და მონღოლთა მიერ საქართველოს დაპყრობას). ჩვენი ვარაუდით, ხელნაწერი 1222-1224 წლებში. უნდა იყოს გადაწერილი. ნიკოლოზ ქერხელის ანდერძი ქარაგმების გახსნით და სტრიქონების ჩვენებით დღეისათვის (2007 წლის აგვისტო) ასე იკითხება: “სრულ იქმნა წ(მიდა)ე ესე ო/თხთ(ა)ვი სრ(უ)ლითა და მა/რთლითა ს(ა)ძიებლითა/ ჰველითა რუსუდან მეფ/ისა მწერლისა ნ(ი)კ(ოლო)ზ ქერხელის(ა)თა. რ(ომელ)ი ესე და/ვწერე ს(უ)ლკ(ურთ)ს(ე)ულისა გა/მზრდელისა ჩ(ე)მისა.../ს¹ ოთხთავის(ა) გან...ნი იგი² მ(ა)ს დიდად³ ჰქ(ონ)და⁴ დ(ა)...ენ⁵ და სამ(ა)რთლისა...⁶ ყ(ოველ)თა/ მეცნიერთა წინა” (ხელნაწერი – 25: 192r).

როგორც ვხედავთ, ანდერძის ბოლო ნაწილის ცალკეული ადგილები ძნელად გასარჩევია. ჩანს, რომ ნიკოლოზ ქერხელის ანდერძი ასეთივე მდგომარეობაში იყო 1955 წელსაც, როდესაც ის

¹ ნიკოლოზ ქერხელის გამზრდელის სახელი თითქოს საგანგებოდაა ამოშლილი. კვალის მიხედვით ისე ჩანს, რომ მისი სახელი, ძირითად ნაწერ სვეტს მარჯვნივ, ოთხიოდე ასოთი სცილდებოდა.

² ცუდად იკითხება, მაგრამ “ნი”-ს და “იგი”-ს წაკითხვა შესაძლებელია. ქ. შარაშიძე კვადრატულ კავებში აღნიშნავს, რომ შესაძლებელია ეს ადგილი წაკითხვით როგორც “რომელნი იგი” (შარაშიძე 1986: 125).

³ პირველი “დონ”-ის მუცელზე მიბმული ასო აშკარად “ინი”-ა, მაგრამ ვფიქრობთ, ეს სიტყვა უნდა გავიანზროთ “დედად” (ანუ დედნად), ე.ი. გადამწერი გულისხმობს იმას, რომ მის გამზრდელს ოთხთავი “დედად” (ანუ დედნად) ჰქონდა.

⁴ “ჰქ”-ს ნაცვლად, შესაძლებელია “თქ”-ს წაკითხვაც, მაგრამ სწორი ჩანს ამ ადგილის აღდგენა “ჰქონდა”-ს სახით. ქ. შარაშიძე კითხულობს “ჰ(თ)ქდად”, კავებში კი ამ ადგილს აღადგენს “საქადად”, რაც არ დასტურდება.

⁵ არ იკითხება. ქ. შარაშიძე აღადგენს “აქ[უნ]-და”. ეს აღდგენა პირობითია.

⁶ აქ ტექსტის რამდენიმე ასო არ იკითხება. ქ. შარაშიძე კითხულობს – “თუს”.

ნახა და მოკლედ აღწერა ქ. შარაშიძემ. მართალია, მკვლევარი აღნიშნავს, რომ წაკითხვაში ხელს უშლიდა ბიბლიოთეკის სუსტი განათება (შარაშიძე 1986: 124-125), მაგრამ უნდა ვიფიქროთ, რომ ტექსტის ის ადგილები, რომლებიც დღეს არ იკითხება, მაშინაც დაზიანებული იყო.

ანდერძის ბოლო ნაწილის გაუმართაობის მიუხედავად, შესაძლოა ვივარაუდოთ: ნიკოლოზ ქერხელი საჭიროდ მიიჩნევს საგანგებოდ აღნიშნოს, ის გარემოება, რომ მის "გამზრდელს" (ეს ტერმინი აქ უთუოდ სოციალური მნიშვნელობითაა ნახმარი), გადაწერილი ოთხთავის "დედა" ანუ დედანი ჰქონდა და მას (დედანს), საქმის ყველა მცოდნეს ("მეცნიერს") საგანგებოდ აჩვენებდა. საფიქრებელია, რომ XIII ს დასაწყისში, ნიკოლოზ ქერხელის გამზრდელს, გიორგი მთაწმინდელის რედაქციის ოთხთავის დედანი ჰქონდა ანუ ისეთი ოთხთავი, რომელიც უშუალოდ გიორგი ათონელის ხელიდან იყო გამოსული.

ამას გვაფიქრებინებს გიორგი მთაწმინდელის სპეციალურ ლიტერატურაში უკვე არაერთხელ განხილული ანდერძი, რომელიც ნიკოლოზ ქერხელის ანდერძს წინ უსწრებს.

რუსუდან დედოფლის კარის მწიგნობრის ნიკოლოზ ქერხელის გადაწერილი ოთხთავის მნიშვნელობა კიდევ უფრო იზრდება მასში არსებული გიორგი ათონელის ანდერძის გამო. გიორგი მთაწმინდელის ანდერძი ქართულ ოთხთავებში ორი ვარიანტითაა ცნობილი. აკაკი შანიძემ ჯერ კიდევ 1923 წელს დააჯგუფა ანდერძის სახესხვაობანი და უწოდა მათ A და B ვარიანტები. A ვარიანტში (გელათის, ვანის, ლეჩხუმის (იგივე კალიპოს მონასტრის, K-76 ხელნაწერი) ლაფსყაღდის და ა.შ.), დიდი საეკლესიო მამა გიორგი ათონელი ამბობს, რომ მან ოთხთავი ბერძნულიდან „ახლად თარგმნა“; B ვარიანტში კი (ბრეთის, ახალციხის, მოქვის, ენშიაძინის, უბისის და ა.შ.) მისი ანდერძი ისეა წარმოდგენილი, რომ გიორგი გვამცნობს თითქოს ოთხთავი მას „არათუ ახლად უთარგმნია“, არამედ მხოლოდ საფუძვლიანად შეუჯერებია ბერძნულ ტექსტთან (შანიძე 1923: 402-403).

სრული სახით, ქარაგმების გახსნით, ეს ანდერძი A ვარიანტის ხელნაწერებში ასე იკითხება: „ესე საცნაურ იყავნ ყოველთა, რამეთუ ესე წმიდად ოთხთავი⁷ ახლად გუთარგმნია ფრიადითა იძულებითა ძმათა ვიეთმე სულიერთათა და ბერძულთა სახარებათა⁸ შეგუწამებია ფრიადითა გამოწულილვითა და ვინცა ვინ დასწერდეთ,⁹ ვითა აქა ჰპოოთ ეგრე დაწერეთ. თუ ამისგან ჯერ-გინდეს¹⁰ დაწერად, ღმრთისათუს, სიტყუათა ნუ სცვალეობთ, არამედ ვითარცა¹¹ აქა სწერია ეგრე დაწერეთ. თუ არა რამე გაშუნდეს ჩუენნი ყოველნი სახარებანი პირველითგან წმიდად თარგმნილნი¹² და კეთილად. ხანმეტნიცა და საბაწმიდურნიცა,¹³ მუნთ დაწერეთ და ღვთისათუს, ერთმანერთსა ნუ გაჰრეეთ¹⁴ და გლახაკის, გიორგისათუს, რომელმან ესე ვთარგმნე,¹⁵ ლოცვა ყავთ” (შანიძე 1923: 402-403, 155-156).

B ვარიანტი: „ესე¹⁶ საცნაურ იყავნ ყოველთა, რამეთუ¹⁷ ესე წმიდად ოთხთავი არა თუ ახლად გუთარგმნია,¹⁸ არამედ ფრიადითა¹⁹ იძულებითა ძმათა²⁰ ვიეთმე²¹ სულიერთათა²² ბერძულთა სახარებათადა²³ შეგუწამებია²⁴ ფრიადითა გამოწულილვითა. და ვინცა ვინ სწერდეთ, ვითა აქა ჰპოოთ, ეგრე²⁵ დაწერეთ. თუ²⁶ ამისგან ჯერ გინდეს დაწერად, ღმრთისათუს, სიტყუათა ნუ სცვალეობთ, არამედ ვითა²⁷ აქა სწერია ეგრე²⁸ დაწერეთ. და თუ არა რამე გაშუნდეს²⁹ ჩუენნი

7 K-76 (კალიპოსის, იგივე ლეჩხუმის ვარიანტი) – ემატება “ჩუენ”.

8 გელათის, ვანის, ლაფსყაღდის ვარიანტებში “სახარებათას” ემატება “და” (“სახარებათადა”).

9 K-76 – “სწერდეთ”.

10 K-76 – “ჯერ-გინდის”.

11 K-76 – “ვითა”.

12 K-76 – “თარგმნილ არს”.

13 K-76 – “საბაწმიდურნიცა”.

14 K-76 – “განჰრეეთ”.

15 K-76 – აკლია “რომელმან ესე ვთარგმნე”.

16 მოქვის სახარებაში ეს სიტყვა აკლია.

17 ბრეთი – “რომელ”.

18 უბისა – “მითარგმნია”.

19 ენშიაძინი – “ფრიადითა” აკლია.

20 ენშიაძინი – “ძმათა” აკლია.

21 ახალციხე და მოქვი – “ვიეთთამე”.

22 ახალციხე – “სულიერთა”.

23 ახალციხე, მოქვი, ენშიაძინი – “სახარებათა”.

24 ენშიაძინი – “შეგუწამებია”.

25 ენშიაძინი – “ეგრეთ”, ბრეთი – “ესე”.

26 ბრეთი, მოქვი – “და თუ”.

27 ახალციხე – “ეა”, მოქვი – “ვითარცა”.

28 ენშიაძინი – “ეგრეთ”.

29 ენშიაძინი – “გაშუდეს”.

ყოველნი სახარებანი პირველითგან წმიდად თარგმნილნი³⁰ და კეთილად, ხანმეტნიცა და საბწმიდურნიცა მუნით დაწერეთ და ღმრთისათვის ერთმანერთსა ნუ გაჰრევთ³¹ და გლახაკისა გიორგისთვის ღოცვა ყავთ”.

გიორგი ათონელის ანდერძის ორი ვარიანტი ერთი შეხედვით, პრინციპულად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ამ ვარიანტებმა წარმოშვა აზრთა სხვადასხვაობა, რომელიც საბოლოოდ დღესაც არ არის გადაჭრილი. ვიდრე ამ საკითხზე ჩვენს მოსაზრებას მოვიყვანოთ, გავცნოთ პეტერბურგის სახარების გიორგისეულ ანდერძს, რომელიც გარკვეულ კითხვა-სხვაობებს შეიცავს, როგორც A ისე B ვარიანტთან შედარებით.

პეტერბურგის, რუსუდან მეფის კარის მწიგნობრისეული ოთხთავი (ქარაგმების გახსნით და მათი ფრჩხილებში ჩვენებით):

“ესე საცნაურ იყ(ა)ვნ ყ(ოველ)თა, რ(ამეთუ) ესე წ(მიდა)დ ოთხთ(ა)ვი, ახლად გუთარგმნია ფ(რია)დითა იძულებითა ძმ(ადთა) ვიეთმე ს(უ)ლ(იერითა)დ და ბერძნულთა ს(ა)ხ(არ)ებ(ა)თადა შეგვწამებია ფ(რია)დითა გ(ა)მოწულილვითა და ვინცა ვინ დასწერდეთ, ვითა აქა ჰპოთ ეგრეთ³² დაწერეთ, თუ ამისგ(ან) ჯერ გინდეს დაწერ(ა)დ ღ(მრ)თისათ(უ)ს სიტყუათა ნუ სცვალებთ ვითა(რ)ცა³³ აქა სწერია, ვერე დაწერეთ და თუ არა რ(ა)დმე გაშუნდეს, ჩ(უ)ენნი ყ(ოველ)ნი ს(ა)ხ(არ)ებ(ა)ნი პი(რველი)თგ(ან) წმიდად თ(ა)რგმნილნი და კ(ეთ)ილად, ხანმეტნიცა და საბწმიდურნიცა, მუნით დაწერეთ და ღ(მრ)თისათ(უ)ს ერთმ(ა)ნერთსა ნუ გაჰრევთ. და გლ(ახ)აკისა გი(ორგის)თ(უ)ს³⁴, რომელმან ესე დიდითა ღ(უ)აწლითა³⁵ ვთარგმნე, ღ(ო)ცვა ყ(ა)ვთ” (ხელნაწერი – 25: 192v, 193r).

ი. იმნაიშვილმა, რომელმაც ერთმანეთს შეადარა ოთხთავის ექვთიმე ათონელისეული და გიორგი მთაწმინდელის ვარიანტები და პარალელურად დაბეჭდა ისინი, ტექსტებს შორის უმნიშვნელო სხვაობათა გამო, გააკეთა დასკვნა, რომ გიორგისეული ანდერძის დედანი B ვარიანტი უნდა ყოფილიყო, A ვარიანტი კი, შემდგომი დროის გადამწერთა მიერაა ჩასწორებული. იგი წერდა: “ჩვენ შეგვიძლია შეუმცდარად ვთქვათ, რომ სწორია მეორე ვარიანტი, სადაც გიორგის მიეწერება ბერძნულიდან საფუძვლიანი შეჯერება-შემოწმება მაქსიმალური დაახლოების მიზნით, ... იგი როგორც ყოველთვის, მორიდებულად თავმდაბლად წერს: არა თუ ახლად გვითარგმნია, არამედ ... გიორგის დიდი სახელის და ავტორიტეტის გამო, მერმე სხვებმა ეს თავმდაბლობით ნათქვამი გახსნეს (“არათუ ... არამედ” ამოიღეს, ბოლოს დაუმატეს “რომელმან ესე ვთარგმნე”) და მას ოთხთავის ხელახლა თარგმნა მიაწერეს” (იმნაიშვილი 1979: 54-55).

ამ აზრს ეთანხმება და ამაგრებს ვ. სილოგავა. მან შეისწავლა ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმში დაცული ხელნაწერი K-76 (კალიპოსის მონასტრიდან, იგივე ლეჩხუმის ხელნაწერი) და მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ XI ს ხელნაწერში გიორგი ათონელის ანდერძი თავდაპირველად B ვარიანტით იყო წარმოდგენილი, შემდეგ კი, იმავე XI საუკუნეში, ანდერძში A ვარიანტად გადაუკეთებიათ (სილოგავა 1996: 153-154).

დ. თვალთვაძეც მიიჩნევს, რომ გიორგი ათონელის ანდერძში კალიპოსის მონასტრის ხსენებულ ხელნაწერში (K-76), თავდაპირველად B ვარიანტის სახით იკითხებოდა და შემდეგ “გვიანდელ გადამწერებს ანდერძის ეს ადგილი, ალბათ გიორგის ღვაწლის უკეთ დაფასების მიზნით, ასე შეუცვლიათ ... “ესე წმიდად ოთხთავი ჩვენ ახლად გვითარგმნია” (ხაზი ავტორისა)” (თვალთვაძე 2007: 66-67).

თითქოს ყველაფერი ნათელია. K-76 უადრესი ხელნაწერია, რომელშიც ჩანს ტექსტის ორივე ვარიანტი. ამასთან მეცნიერთა დასკვნით პირველადია B ვარიანტი. მაგრამ, ჩვენი აზრით, საკითხი ასე მარტივად არ გადაწყდება. ყურადღება უნდა მიექცეს ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას, რომელსაც თავად ვ. სილოგავა აღნიშნავს: “გადაკეთებები, რომლებიც K-76-ში დაცული გიორგისეული ანდერძის ტექსტშია ჩატარებული, შესრულებულია XI ს ნუსხურით, თავდაპირველი ტექსტისგან განსხვავებული მეტწილად. არ არის გამორიცხული, რომ ეს შესწორებები თვითონ ბასილი თორელ-ყოფილს შეეტანოს მის მიერვე გადაწერილ ტექსტში (ხაზი ჩვენი – ვ.კ.)” (სილოგავა 1989: 156). დასკვნა იმის შესახებ, რომ ტექსტში შესწორება სხვა მეტწილად, მაგრამ თვით ბასილის მიერაა შეტანილი, ძირეულად ცვლის ვითარებას. თუკი ეს შესწორება, დროის მცირე მონაკვეთში, თვით ძირითადად გადამწერმა ანუ ბასილი თორელ-ყოფილმა შეიტანა, ამ ფაქტს სერიოზული ახსნა სჭირდება. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მან ანდერძი არასწორად გადმოიღო გიორგი ათონელის დედნიდან, რის გამოც მისგან ან მისი მოწაფეებისაგან შენიშვნა მიიღო.

³⁰ ბრეთი – “თარგმნილ არს”.

³¹ ახალციხე – “ნუ გაჰრევთ”, მოქვი – “ნუ გარევთ”.

³² ბოლო “თ” ამ ვარიანტის სხვა ნუსხებში არ გვხვდება. ის იკითხება B ვარიანტის ენშიაძინის ნუსხაში.

³³ “ვითარცა”-ს წინ აკლია “არამედ”, რომელიც არის A და B ვარიანტის ნუსხებში.

³⁴ A ვარიანტის გელათისა და K-76 მიხედვით, იკითხება “გიორგი”, სხვა ვარიანტებში “გეორგი”.

³⁵ ეს ფრაზა არ გვხვდება აქამდე განხილულ არც A და B ვარიანტებში (ხაზი ჩვენი. – ვ.კ.).

ამიტომაც ტექსტი თვითონვე შეასწორა A ვარიანტად. შემდგომ ხანაში კი, მის ხელნაწერზე დაყრდნობით, რომელშიც ორივე ვარიანტი იკითხებოდა, გიორგი ათონელის ანდერძის ორივე (A და B) ვარიანტი გაერცვლდა. ასეთი დასკვნის გაკეთების საფუძველს რამდენიმე მნიშვნელოვანი გარემოება გააძლიერებს:

უპირველესად, უჩვეულოა B ვარიანტში წარმოდგენილი ფრაზეოლოგიური კონსტრუქცია: “არათუ ახლად მითარგმნია, არამედ”. მკითხველს ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, თითქოს გიორგი ათონელი ვიღაცას რაღაცას უმტკიცებს და ეკამათება. ჩვენი აზრით, ეს ფრაზა სრულიად ზედმეტია და უფრო ბუნებრივი და ლოგიკური იქნებოდა გიორგი ათონელის სათქმელი “არათუს” გარეშე ეთქვა.

ამასთანავე, ყურადსაღებია ჯერ კიდევ 1923 წელს აკაკი შანიძის მიერ მოხმობილი პარალელი გიორგი ათონელისვე რედაქტირებული დავითნის ანდერძიდან. ეს ანდერძი, თითქმის ზუსტად ემთხვევა ოთხთავის A ვარიანტს: “ესე საცნაურ იყავ ყოველთა, რამეთუ ფრიადითა იძულებითა წმიდათა და სულიერთა მამათა ჩემთადათა ვითარგმნენ ესე დავითნი ახლად, ბერძნულისგან ქართულად, მე გლახაკმან გიორგი, უღირსმან ხუცეს-მონაზონმან” (შანიძე 1923: 405). ა. შანიძე სამართლიანად მიუთითებდა რომ *სახარების* მსგავსად, არც *დავითნი* იყო პირველად გიორგი ათონელის მიერ ნათარგმნი, არამედ საფუძვლიანად რედაქტირებული. იგი იმასაც აღნიშნავს, რომ “შეუძლებელია დაგვეშვა, თითქოს ეს ტექსტიც შემდგომ გადააკეთა ვიღაცამ” (შანიძე 1923: 406).

მითითებული გარემოებების და პეტერბურგის ოთხთავის ანდერძის მოშველიებით (სადაც გაძლიერებულია ანდერძის A ვარიანტის ზოგიერთი დეტალი), ვფიქრობთ, გიორგი ათონელის ანდერძთაგან A ვარიანტს უნდა მიენიჭოს უპირატესობა.

სამართლიანად მიგვაჩნია ნ. პაპუაშვილის დასკვნა ამასთან დაკავშირებით. იგი წერს: “ანდერძის A და B ვარიანტებიდან, ... რეალურ ვითარებას დღეს მიღებული ტერმინოლოგიის კვალობაზე მეორე (B) ვარიანტი შეესაბამება. ხაზს ვუსვამთ – დღევანდელი ტერმინოლოგიის კვალობაზე, ვინაიდან სავარაუდებელია, რომ ათონელთა ხანაში, თარგმანი და თარგმან-რედაქცია სიტყვიერად არ იმიჯნებოდა; ძველი თარგმანის მეცნიერული რედაქცია ანუ დედანთან შედარებისა და ტექსტის გადასხვაფერების პროცესი თარგმნად – ხელახლა თარგმნად – კვალიფიცირდებოდა. ამდენად ნდობას იმსახურებს აკაკი შანიძის თვალსაზრისი, რომ ავტორის ხელიდან A ვარიანტი უნდა გამოსულიყო. B ვარიანტი (“არა თუ ახლად გვითარგმნია”) მართლაც მერმინდელი ინტერპრეტაცია ჩანს“ (პაპუაშვილი 2007: 137).

ამგვარად, პეტერბურგში დაცული რუსუდან დედოფლისეული სახარების მნიშვნელობა ორგვარია: ერთი მხრივ, XIII ს დასაწყისში გადაწერილი ოთხთავი თავისთავად ქართული კულტურის ისტორიის უნიკალურ ფაქტს წარმოადგენს, მეორე მხრივ, იგი გვეხმარება დავადგინოთ გიორგი ათონელის ანდერძის ჩვენამდე მოღწეულ ორ ვარიანტს შორის რომელია ავტორისეული.

დამოწმებები

თვალთვაძე 2007: დ. თვალთვაძე. *კალიპოს ოთხთავი – გიორგი მთაწმინდელის რედაქციის ოთხთავის ერთ-ერთი უძველესი ნუსხა*. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის I სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, მიძღვნილი ა. შანიძის 120 წლისთავისადმი. თბილისი (2007).

იმნაიშვილი 1979: ი. იმნაიშვილი. *ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია*. თბილისი (1979).

პაპუაშვილი 2007: ნ. პაპუაშვილი. *ახალი აღთქმა და მისი ქართული თარგმანი*. თბილისი (2007).

სილოგავა 1989: ვ. სილოგავა. *XI ს ქართველი მწიგნობარი ბასილი თორელ-ყოფილი და მისი ანდერძი*.- მრავალთავი, XV, თბილისი (1989)

შანიძე 1923: ა. შანიძე. *უძველესი ქართული ტექსტების აღმოჩენის გამო (ლიტერატურული ცნობა ახლად აღმოჩენილი უძველესი ქართული ტექსტების შესახებ XI ს მწერლობაში)*. თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე, № II (1923).

შარაშიძე 1986: ქ. შარაშიძე. *მოსკოვ-ლენინგრადის მივლინების ანგარიში*.- მრავალთავი, XIII, თბილისი (1986).

ხელნაწერი > 25: რუსეთის ნაციონალური ბიბლიოთეკა ქ. სანკტ-პეტერბურგში, ხელნაწერთა განყოფილება, ხელნაწერი « 25».

**ქართული ჰაბიობრაფიული ძეგლების წყაროთმცოდნეობითი
შესწავლის ისტორიიდან (XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან დღემდე)**

ქეთევან მანია

ინფორმაციულობის თვალსაზრისით ჰაბიობრაფიულ ძეგლებს პირველხარისხოვან წყაროთა ჯგუფს მიაკუთვნებენ. აქედან გამომდინარე სრულიად ბუნებრივია, რომ შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიის თხრობითი წყაროების შედარებითი ნაკლებობის პირობებში ამ სახის ლიტერატურა ქართველოლოგთა დიდ ინტერესს იწვევს.

XIX საუკუნეში გადაიდგა პირველი ნაბიჯები ქართული ჰაბიობრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის თვალსაზრისით. მაგრამ წყაროთა ამ ჯგუფის განვითარების ისტორიის ზოგადი პრინციპების გააზრება XX საუკუნის დასაწყისში ი. ჯავახიშვილის სახელს უკავშირდება. მან თავის ნაშრომში “ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა” წმინდანთა “წამებები” და “ცხოვრებანი”, საკუთრივ ისტორიობრაფიული ლიტერატურის გვერდით განიხილა. ამ პერიოდიდან მოყოლებული, ჰაბიობრაფიული ძეგლების ანალიზს მკვლევართა ყურადღება არ მოჰკლებია. ადგილი ჰქონდა ახალი პრობლემების დასმას, ძეგლების ისტორიული ღირებულების განსაზღვრას, ტექსტოლოგიურ ძიებებს.

ჩემი მიზანია თვალი გავადევნო აღნიშნული ძეგლების კვლევის ისტორიას XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან დაწყებული დღემდე. შევეხები იმ პრობლემეტიკას, რომელიც დასმულ იქნა ადებულ ქრონოლოგიურ მონაკვეთში: იქნება ეს ძეგლების ტექსტოლოგიური კვლევა, დათარიღების, ატრიბუციის საკითხები, სხვადასხვა რედაქციების ურთიერთმიმართების გარკვევა, თუ ისტორიობრაფიული ანალიზი. ამ პრობლემეტიკის გათვალისწინებით ჩემ მიერ უკვე ჩატარებულ იქნა ზოგი ჰაბიობრაფიული ძეგლის, კერძოდ, “წმ. ნინოს ცხოვრების” შესწავლის ისტორიის ანალიზი (მანია 2006: 92-113). ამიტომაც წინამდებარე ნაშრომში, აღნიშნული თხზულების კვლევის ისტორია ნაკლებ დეტალურად არის წარმოდგენილი.

ამა თუ იმ ძეგლის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის უმთავრეს პრობლემას ტექსტოლოგიური კვლევა შეადგენს, რომლის დროსაც ხდება სიტყვების ამოკითხვა, ქარაგმების გახსნა, პუნქტუაციის ნიშნების დასმა. 1963-1989 წლებში განხორციელდა ამ მოთხოვნების გათვალისწინებით შესწავლილი ქართული ჰაბიობრაფიული ძეგლების სრული კორპუსის – “ძველი ქართული აბიობრაფიული ლიტერატურის ძეგლები” – გამოცემა (აბულაძე 1963; აბულაძე 1967; აბულაძე 1968; აბულაძე 1971; აბულაძე 1980; აბულაძე 1989). შემდგომში ხელახლა გამოიცა ზოგიერთი ძეგლი (გივინიევილი და გიუნაშვილი 1979). ახალი გამოცემები ტექსტის ახლებურ გააზრებას ისახავდა მიზნად თხზულების ტექსტოლოგიურ ანალიზს მიეძღვნა სპეციალური გამოკვლევები, რომლებშიც გაშუქებულია ზოგი თხზულების ტექსტის და ენის საკითხები (ქურციკიძე 1964: 67-97; ალექსიძე 2004: 3-16), ანაქრონიზმი (ჩხარტიშვილი 1990: 145-149), სიმბოლო (პატარიძე 1988: 103-108) თუ ცალკეული ეპიზოდი (ნიკოლოზიშვილი 2003: 21-32). აქვე, საყურადღებოა ის გარემოება, რომ სწორედ ტექსტოლოგიური ანალიზის შედეგებს ემყარება მთელი რიგი კარდინალური საკითხების გადაჭრა – დათარიღება, ატრიბუცია, რედაქციათა ურთიერთმიმართების დადგენა და სხვა.

როგორც ცნობილია, ჰაბიობრაფიულმა ძეგლებმა ჩვენამდე სხვადასხვა რედაქციით მოაღწიეს, ამიტომაც განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა ერთი ციკლის ტექსტების ურთიერთმიმართების გარკვევას, პროტორედაქციის ამოვლენას. ადებულ ქრონოლოგიურ მონაკვეთში შესწავლილ იქნა “წმ. ნინოს ცხოვრების” რედაქციათა წარმომავლობის საკითხი. გამორკვეულ იქნა, რომ პერიფრაზული რედაქცია მეტაფრასულისაგან მომდინარეობს (ცხადაძე 1956: 390-401), ხოლო მეტაფრასულის წყაროდ მიჩნეული იყო შატბერდულ-ჭელიშური რედაქცია (ქურციკიძე 1967: 269-275). მ. ჩხარტიშვილის ძიებების შედეგად გამოვლინდა, რომ მეტაფრასულ ვარიანტის წყაროა შატბერდულისა და ჭელიშურის საერთო პროტოგრაფი (ჩხარტიშვილი 1978: 97-106). ასევე შატბერდულ-ჭელიშურის საერთო დედანი იქნა დასახელებული მროველისეული რედაქციის წყაროდ (ჩხარტიშვილი 1980ა: 114-121), რაც დადასტურებულ იქნა ორივე თხზულების ურთიერთმიმართებითი ანალიზით (აბაშიძე 1991: 108-116). შესწავლილ იქნა “მოქცევაჲ ქართლისაჲში” დაცული “წმ. ნინოს ცხოვრების” მოკლე და ვრცელი რედაქციების ურთიერთმიმართების პრობლემა. მკვლევრები მიუთითებდნენ ამ რედაქციებს შორის არსებულ შინაგან კავშირებზე (კ. კეკელიძე). თუმცა შედარებითი ძიების შედეგად გამოვლინდა მათი სხვადასხვაობაც. ამავდროულად, ეს პრობლემა თანამედროვეობის მიღწევების გათვალისწინებით ახალი მეთოდებით იქნა დამუშავებული. რედაქციების განსხვავებული წარმომავლობა დადასტურდა მათი ავტორების სტილის ფორმალურ-რაოდენობრივი ანალიზითაც (ჩხარტიშვილი 1980ბ: 96-106).

გამოკვლევულ იქნა სხვა ძეგლების რედაქციათა ურთიერთმიმართების საკითხი. როგორც ცნობილია, წმ. ილარიონ ქართველის სახელზე თხზულებათა მთელი ციკლია შექმნილი: არსებობს ვრცელი ათონური, მოკლე ათონური და თბილისური, მეტაფრასული, სვინაქსარული რედაქციები. ტრადიციული შეხედულებით, ვრცელი ათონური რედაქცია წმ. ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ

ბერძნულ ენაზე შედგენილი ენკომიის გადამუშავებას, ხოლო მეტაფრასული – ათონური რედაქციის გადაკეთებას უნდა წარმოადგენდეს (კ. კეკელიძე). მეტაფრასულის მიხედვით კი შეიქმნა სვინაქსარული ტექსტი (ე. გაბიაშვილი). მოგვიანებით, “ცხოვრების” საგანგებო კვლევის საფუძველზე, შემუშავდა განსხვავებული შეხედულება (ბ. კილანავა, მ. დოლაქიძე): “წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრება” ქართულ ენაზე დაიწერა. მისი ვრცელი ათონური და მეტაფრასული რედაქციები კი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად შეიქმნა, თუმცა საერთო წყაროთი – მოკლე რედაქცია – სარგებლობენ (კილანავა 1973; დოლაქიძე 1974). აღნიშნული შეხედულება არ გაიზიარა ზოგმა მკვლევარმა. ი. ლოლაშვილი თვლიდა, რომ ვრცელი ათონური რედაქცია იყო წყარო სხვა დანარჩენი რედაქციებისათვის (ლოლაშვილი 1976: 24-28). 80-იან წლებში, მას შემდეგ რაც ქართველ მკვლევართათვის ხელმისაწვდომი გახდა ათონურ ხელნაწერთა მიკროფილმები, თხზულების რედაქციათა ურთიერთმიმართების კვლევა ახალ სტადიაზე გადავიდა. საბოლოოდ გაირკვა, რომ იგი წმ. ეფთვიმე ათონელს არ უთარგმნია და არ დაუწერია (დოლაქიძე 1986: 3-20). ასევე დადგინდა, რომ ათონური რედაქცია შეიცავდა არა ვრცელ, არამედ მოკლე რედაქციას, რომლის ტექსტი გამოსცა ბ. კილანავამ (კილანავა 1983: 154-165) და ამ ტექსტის საფუძველზე ახალი არგუმენტებით გაამდიდრა ადრეულ პერიოდში გამოთქმული შეხედულება (კილანავა 1990). უკანასკნელ ხანს თხზულების რედაქციათა ურთიერთმიმართების, თავდაპირველი ტექსტის და მისი ავტორის ენაობის დადგენის ფილოლოგიური და მხატვრული ანალიზით განხილვა შემოგვთავაზა ს. მახარაშვილმა. მკვლევარმა დამატებითი არგუმენტების მოხმობით კიდევ ერთხელ დაადასტურა, რომ “წმ. ილარიონის ცხოვრების” ვრცელი რედაქცია წარმოადგენს პირველწყაროს მოკლესათვის, რომლის ავტორი – ბასილი IX საუკუნის II ნახევრის ქართველი მოღვაწეა. მისი თვალსაზრისით, ბასილს თხზულება უნდა დაეწერა წმინდანის თესალონიკიდან რომანაში გადმოსვენების შემდეგ, IX საუკუნის უკანასკნელ მეხუთედში – 80-90-იან წლებში (მახარაშვილი 2004: 163-178).

შესწავლილ იქნა ასურელი მამების მოღვაწეობის ამსახველი “ცხოვრების” არქტიპების ურთიერთმიმართების საკითხი. ამ მიმართებით წარმართული კვლევის საფუძველზე ე. გაბიაშვილი ასკვნის, რომ “ცხოვრებებიდან” უძველესი “წმ. აბიბოს ნეკრესელის წამების” მოკლე რედაქციაა, რომ X მეორე ნახევარში არსენ კათალიკოსმა დაწერა ჰაგიოგრაფიული თხზულება “ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა მამისა ჩვენისა იოანე ზედაძნელისა და მოწაფეთა მისთა”, რომელიც აერთიანებდა იოანე ზედაძნელის, შიო მღვიმელის, დავით გარეჯელის “ცხოვრებებს” და აბიბოს ნეკრესელის “წამებას”, ხოლო ასურელ მამათა შესახებ შექმნილი დანარჩენი ძეგლები, მკვლევრის შეხედულებით, დასახელებული თხზულების საფუძველზე თითოეული მოღვაწის შესახებ ცალ-ცალკე დაწერილი გვიანდელი მეტაფრასული და სვინაქსარული ხასიათის თხზულებებია (გაბიაშვილი 1982: 61-67).

ასურელ მამათადმი მიძღვნილი ჰაგიოგრაფიული ციკლი ძველი ქართული მწერლობის ერთ-ერთი ყველაზე ვრცელი ციკლია. მასალის სიუხვე პრობლემის წინაშე აყენებდა მკვლევრებს. ცალკეული რედაქციები თანდათან შემოდიოდნენ მეცნიერულ მომოქცევაში. ამიტომ აუცილებელი გახდა მათი სისტემატიზაცია (ჩხარტიშვილი 1996: 123-127). მ. ჩხარტიშვილის დასკვნით, დღეისათვის არსებული მასალების მიხედვით შეიძლება გამოიყოს ორი ვერსია: ე.წ. არსენისეული და პროტოგრაფული. პირველი მათგანი მოღწეულია X ს II ნახევრის ავტორის არსენ კათალიკოსის მიერ შედგენილი დილოგიით (“წმ. აბიბოს ნეკრესელის წამება” და “წმ. იოვანე ზედაძნელისა და მის მოწაფეთა ცხოვრება” ერთიანდებოდა ამ დილოგიაში), ხოლო პროტოგრაფულ ვერსიას უშუალოდ წარმოადგენს “წმ. შიო მღვიმელის ცხოვრების” მეტაფრასული რედაქცია. აღნიშნული ძეგლი, განსხვავებით ამ ციკლის სხვა, გვიანდელი თხზულებებისაგან, მომდინარეობს არა არსენისეული ვერსიისაგან, არამედ მისგან დამოუკიდებლად უკავშირდება პროტექსტს, რომლის ავტორი იყო წმ. იოვანე ზედაძნელის მოწაფე მარტვირი (იგივე იოვანე) კონსტანტინოპოლელი (ჩხარტიშვილი 1996: 127-145; ჩხარტიშვილი 1994ბ: 121-126; ჩხარტიშვილი 1994გ: 127-131).

სპეციალური კვლევები მიეძღვნა ასურელი მამების წარმომავლობის დადგენას. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნული იყო შეხედულება მათი ქართველობის თაობაზე. თვალსაზრისის გასამყარებლად მოხმობილ იქნა ისტორიული ცნობები ქართველთა განსახლების არეალის შესახებ. ე. გოილაძე მიუთითებს, რომ ქართველთა მონათესავე ხალხები უძველესი დროიდან მოსახლეობდნენ კავკასიისთან ერთად ჩრდილოეთ შუამდინარეთის ცალკეულ რაიონებში და მიიჩნევს, რომ ასურელი მამები წარმოშობით საქართველოდან და ქართველებით დასახლებული ადგილებიდან (კავკასია, კარდუხთა ქვეყანა) შუამდინარეთში სასწავლებლად თუ საცხოვრებლად ჩასული ქართველები უნდა ყოფილიყვნენ (გოილაძე 2002).

ასურელი მამების ცხოვრება-მოღვაწეობის, მათი მოსვლის თარიღთან, აღმსარებლობის, წარმომავლობის საკითხებთან დაკავშირებით საყურადღებო შეხედულებები შემოგვთავაზა დ. მერკვილაძემ. გამოთქმულია ახლებური მოსაზრებები, მოხმობილია დამატებითი არგუმენტები სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე გამოთქმული თვალსაზრისების სასარგებლოდ, კერძოდ, წარმომავლობის დადგენასთან დაკავშირებით. ნაშრომი ისტორიულ გამოკვლევას წარმოადგენს და მასში ვრცელადაა მოცემული ზემოთ აღნიშნული პრობლემების შესწავლის ისტორია (მერკვილაძე 2006). თუმცა გამოკვლევაში ასახვა ვერ ჰპოვა ვერც აბიბოს ნეკრესელის “წმ. ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის” ავტორობის შესახებ შეხედულებამ (სიგუა 2001) და ვერც ქართლში

უზენაესი ხელისუფლების არარსებობის შესახებ ისტორიოგრაფიაში გამოთქმულმა ახლებურმა თვალსაზრისმა (ჩხარტიშვილი 1994ა).

საანალიზო პერიოდი განსაკუთრებით საყურადღებოა თხზულებათა ქრონოლოგიური საკითხის გადაჭრის თვალსაზრისით. ტრადიციულ ქვეყნულ შეხედულებები გადაისინჯა ძეგლების პირველხარისხოვანი ანალიზის საფუძველზე შემუშავებულ იქნა ახალი თვალსაზრისები, რომლებმაც XX საუკუნის II ნახევარში ჰპოვა მხარდაჭერა. ამის საილუსტრაციოდ მოვიყვანო რამდენიმე მაგალითს. “წმ. ნინოს ცხოვრება” პირველადი ტექსტოლოგიური ანალიზისა და ისტორიული რეალიების საფუძველზე IX საუკუნის ძეგლად იყო მიჩნეული (ნ. მარი, ი. ჯავახიშვილი). ნ. მარი ერთ-ერთ უმთავრეს არგუმენტად ტექსტში ცალკეული უცხოური ფრაზის (ახალ სპარსული წინადადების) არსებობას მიიჩნევდა. ბოლო ხანებში ადგილი ჰქონდა ამ ფრაზის ახლებურ ინტერპრეტაციას – ზ. ალექსიძემ და ა. გვახარიამ ფრაზის ტექსტში ჩართვის ქრონოლოგია უფრო ადრეული პერიოდით განსაზღვრეს (ალექსიძე და გვახარია 2000: 11).

ხანგრძლივი კვლევა-ძიების შედეგად მიღებულმა გამოცდილებამ თხზულების ქართლის მოქცევის თანადროულად შექმნის ტენდენცია წარმოშვა. გამოირკვა, რომ “წმ. ნინოს ცხოვრების” პროტორედაქცია შედგენილია IV საუკუნის დასაწყისში (ჩხარტიშვილი 1987ა). აღნიშნული შეხედულება დაადასტურა თხზულების კულტურული ასპექტების ანალიზმა (სირაძე 1985: 153-173; სირაძე 1989: 235-259) და ლიტერატურათმცოდნეობითმა კვლევამაც (კუჭუხიძე 1999: 129-142). თუმცა საკითხის გარშემო წამოჭრილი კამათი ამით არ დამთავრებულა. უკანასკნელ ხანს რადიკალურად განსხვავებული თვალსაზრისი გამოითქვა დათარიღების საკითხთან დაკავშირებით თხზულების სააზროვნო მექანიზმის ანალიზის საფუძველზე. მ. სურგულაძის აზრით, ახალი სულიერი ფასეულობების და მსოფლმხედველობრივი ელემენტების მოაზრება ჯერ კიდევ ძველი მითოსური სააზროვნო მექანიზმით ხდება. ქართლის საეკლესიო ისტორიის გადმოცემისას გამოყენებული სააზროვნო კატეგორიები, მკვლევრის დაკვირვებით, უჩვენებს, რომ ამ ტექსტში გამიზნულად ჩადებულმა ინფორმაციამ სოციალური მეხსიერების მექანიზმებში მოასწრო გადამუშავება. უთითებს რა სპეციალურ ლიტერატურაში არსებულ ვარაუდს თავად მოვლენიდან მის მითიზაციამდე ორსაუკუნოვანი შუალედის აუცილებლობის შესახებ, ასკენის, რომ სათუთა თხზულების ქართლის მოქცევის თანადროულად შედგენა (სურგულაძე 2001: 316-322).

აქვე მინდა ხაზი გავუსვა იმ გარემოებას, რომ ამ უკანასკნელი შეხედულების საპასუხოდ მრავალი კონტრარგუმენტი არსებობს. ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებას ხანგრძლივი შესამზადებელი პერიოდი უძღოდა წინ. ქრისტიანობის პირველი მქადაგებლები ხომ პირველ საუკუნეში მოდიან საქართველოში და ქრისტეს მცნებას აცნობენ მოსახლეობას. წყაროებით დასტურდება ქართლის მოქცევამდე მოსახლეობის გათვითცნობიერება ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში. ამის მაგალითები მრავლად არის მოცემული “წმ. ნინოს ცხოვრებაში” – ნათლად ჩანს სხვადასხვა ქვეყნებში გაფანტულ ებრაელებს შორის (მცხეთელ ებრაელებთან) წარმოებულ მიწერ-მოწერის საბუთებში, კვართის ისტორიის გადმოცემისას. საყურადღებოა ისიც, რომ დღეისათვის გადაწყვეტილია “წმ. ნინოს ცხოვრების” სანდოობის საკითხი – სპეციალისტები სანდო ისტორიულ წყაროდ აღიარებენ და, თუ ამის გათვალისწინებით გავადევნებთ თვალს ტექსტისეულ მონაცემებს, ვნახავთ, რომ ჯერ კიდევ I საუკუნეში იკვეთება მძლავრი კულტურული ფენის – მწიგნობრების, სჯულის მეცნიერების, მთარგმნელების არსებობა. გარდა ამისა, უკანასკნელ ხანს გამოქვეყნდა მნიშვნელოვანი კვლევები ქართული მწერლობის საწყისების შესწავლის მიზნით, სადაც ადრეულ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლად დასახელებულია „ცხრა ყრმათა კოლაელთა მარტვილობა“ და „დავით და ტარიჭანის წამება“ (გ. კუჭუხიძე, ბ. ჩოლოყაშვილი). სამეცნიერო ლიტერატურაში აღიარებულია, რომ მაღალი მხატვრული ღირსებით გამორჩეული ადრექრისტიანული ხანის ჰაგიოგრაფიული ძეგლები დიდი ლიტერატურული ტრადიციებით საზრდოობდა. ყოველივე ზემოთქმული გვაძლევს საშუალებას ვიფიქროთ, სოციალური მეხსიერების მექანიზმები საკმაოდ იყო შემზადებული საიმისოდ, რომ უკვე ქართლის მოქცევის დროისათვის შექმნილიყო ამ მოვლენის ამსახველი თხზულება.

ახლებურად იქნა გადაწყვეტილი სხვა ჰაგიოგრაფიული ძეგლების ქრონოლოგიის საკითხიც. ზოგი თხზულების გადათარიღებამ მნიშვნელოვანი ცვლილებები შეიტანა ქართლის პოლიტიკური ისტორიის ქრონოლოგიაში. კერძოდ “წმ. ევსტათი მცხეთელი მარტვილობის” ახალმა თარიღმა – VII საუკუნის 30-იანი წლები, ქართლში საერო ხელისუფლების არ არსებობის ხანის შესახებ ისტორიოგრაფიაში გაბატონებული თვალსაზრისის (VI საუკუნის I ნახევრის) ახლებური ქრონოლოგიური ლოკალიზაცია განაპირობა – აღნიშნული ფაქტი VI საუკუნის მიწურულითა და VII საუკუნის პირველი ათწლეულით დათარიღდა (ჩხარტიშვილი 1994ა). ამ შეხედულებას კრიტიკული გამოხმაურება მოჰყვა იმ მკვლევართა მხრიდან, რომლებსაც წვლილი მიუძღვით პირველი თვალსაზრისის დამკვიდრებაში (ბოგვერაძე 2001: 70-76). კრიტიკას მ. ჩხარტიშვილმა სპეციალური ნაშრომით უპასუხა, სადაც კიდევ ერთხელ დაასაბუთა გამოთქმული შეხედულების მართებულობა (ჩხარტიშვილი 2005). ასევე აზრთა სხვადასხვაობა აღინიშნა “წმ. სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების” დათარიღების საკითხში. მკვლევართა უმეტესობა მას X საუკუნის ძეგლად მიიჩნევდა, ნაწილი კი VII საუკუნით ათარიღებდა. თხზულების განხილვას მონოგრაფიული გამოკვლევა მიუძღვნა ნ. ვაჩნაძემ, რომელიც ძეგლის ქრონოლოგიის დასადგენად განსაკუთრებულ

მნიშვნელობას ანიჭებს მასში მოხსენიებულ საკუთარ სახელთა ანალიზს, რომელთა ნაწილი, მისი აზრით, IX საუკუნეზე უადრეს ხმარებაში არ უნდა ყოფილიყო. მკვლევარი სხვა საკითხებთან ერთად აკვირდება სოციალურ მონაცემებს. შესწავლილი მასალა, მისი შეხედულებით, სოციალური განვითარების მაღალ დონეს წარმოაჩენს, რაც ასევე არ გვაძლევს ძველის ქრონოლოგიის VI-VII საუკუნეებით განსაზღვრის შესაძლებლობას (განხაძე 1975). ა. ბოგვერაძე “ცხოვრების” დათარიღების ნ. ვანაძისეულ თვალსაზრისს ნაკლებ სარწმუნოდ მიიჩნევს. იგი თვლის, რომ არგუმენტები საფუძველს მოკლებულია, რომ საკუთარი სახელების მიხედვით დათარიღება ქრონოლოგიურ შეუსაბამობას ქმნის, სოციალური მდგომარეობის მიხედვით დათარიღება კი გაბატონებული აზრის წყალობით არის განპირობებული და კონკრეტულ-ისტორიული ფაქტების ჩვენებით, რომლებიც თვით ტექსტში ან სხვა თხზულებაში მის საკონტროლოდ მოიპოვება, ამყარებს შეხედულებას “წმ. სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების” ბასილ ზარზმელის მიერ VII საუკუნეში დაწერის შესახებ (ბოგვერაძე 1964: 50-59; ბოგვერაძე 1986: 45-62). თხზულების უმთავრესი წყაროთმცოდნეობითი საკითხების ახლებური გადაწყვეტა მოცემულია მ. ჩხარტიშვილის ნაშრომში. მკვლევარმა დაადგინა, რომ სპეციალისტთა ნაწილის მიერ იგნორირებული ქრონოლოგიური ორიენტირი (მიიხვედნენ ზეპირსიტყვიერი წყაროდან მომდინარე ცნობად) მომდინარეობს არა ფოლკლორული წყაროდან, არამედ წერილობით ავთენტური წყაროდან. მათარიღებელი მონაცემების ტექსტოლოგიური გამართვით – პუნქტუაციის ნიშნის, წინადადების დაკარგული ქვემდებარეს აღდგენით, დაადგინა მონაცემის სიზუსტე და ახლებური ტექსტოლოგიური ინტერპრეტაციის საფუძველზე განიხილა თხზულების პერსონაჟთა სხვა წყაროებშიც მოხსენიებული ისტორიულ პირებთან იდენტიფიკაციის პრობლემა. მ. ჩხარტიშვილი ტექსტზე ჩატარებული ჰერმენევტიკული ანალიზის საფუძველზე მიჯნავს ურთიერთისგან კომენურ და მეტაფრასულ შრეს, რის შემდეგაც ასკვნის, რომ კომენური რედაქცია ავტორის პირველ პირში ნაწერი მოგონების შემცველი ყოფილა (ჩხარტიშვილი 1994ა).

ახალი კოლექციის sin-50 მონაცემების გათვალისწინებით, “წმ. აბიბოს ნეკრესელის მარტივლობის” ტექსტოლოგიურ-ქრონოლოგიური საკითხების ახლებური გააზრება შემოგვთავაზა ზ. ალექსიძემ. თხზულების მოკლე, ვრცელი და სინური რედაქციების ურთიერთმიმართების საფუძველზე მკვლევარმა გამოავლინა არქეტაიპის დამათარიღებელი ზუსტი ისტორიულ-გეოგრაფიული რეალია. ვრცელ და სინურ რედაქციაში, მისი შეხედულებით, კახეთი ყოველი ქართლის ნაწილად არის მოხსენიებული – “ნეტარი აბიბოზ იყო ნეკრესელ ქალაქისა ეპისკოპოზი ჳევისა კახეთისაჲ” – რაც არქეტაიპის VII საუკუნით დათარიღების საშუალებას აძლევს. მოკლე რედაქციაში კახეთის დამოუკიდებელ სამთავროდ მოხსენიებას კი მის გვიანდელობაზე მითითებდა მიიჩნევს (ალექსიძე 1999: 12-29).

გადასინჯულ იქნა აგრეთვე, “ცხრა ყრმათა კოლაელთა მარტივლობის” და “დავით და ტარიჭანის წამების” დათარიღების საკითხი. თხზულებები IX საუკუნის ძეგლებად იყო დასახელებული ქართველოლოგიაში. ლიტერატურათმცოდნეობითი ანალიზით გამოირკვა, რომ ძეგლები მნიშვნელოვან მონაცემებს შეიცავენ ქრონოლოგიური საკითხების ახლებურად გადასაწყვეტად. “ცხრა ყრმათა კოლაელთა მარტივლობისა” და “დავით ტარიჭანის წამებაში” წარმართობასთან ბრძოლის სურათია ასახული. ტექსტის მითითებით, წარმართების ერთ ჯგუფს სურს ხალხს დაანახოს, რომ სახელმწიფოში ახალი რელიგია მთლიანად არ არის გამარჯვებული. სწორედ, ამ ამბების გადმოცემისას შენიშნავს გ. კუჭუხიძე დათარიღებისათვის მნიშვნელოვან არგუმენტს – კერპების მიმართ ფრთხილ დამოკიდებულებას და მიიჩნევს, რომ ქმნილებები IV საუკუნეს უნდა განეკუთვნებოდეს. მკვლევარი მიუთითებს, რომ ამა თუ იმ ეპოქაში შექმნილი ძეგლი გარკვეულ მიზანს ემსახურება – იმას, რომელსაც ეპოქა უსახავს. IV საუკუნეში წარმართობის დაძლევა იყო კავკასიის ქვეყნების უმთავრესი მიზანი. მართალია, ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიადაა გამოცხადებული, მაგრამ ცენტრიდან დაშორებულ სოფლებში ჰაგიოგრაფები ცდილობდნენ შედარებით გაუმწავებლად შემოაქციონ წარმართები ქრისტესაკენ (კუჭუხიძე 2003: 64-71).

კოლაელ ყმათა მარტივლობის ამსახველი ნაწარმოების შექმნის პერიოდის დადგენის მცდელობა საყურადღებო არგუმენტების საფუძველზე წარმოდგენილია ბ. ჩოლოყაშვილის გამოკვლევაშიც. იგი თხზულებას ადრეულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლად ასახელებს და უფრო კონკრეტულ დათარიღებას გვთავაზობს – ქმნილებას 260-303 წლების თანამედროვის მიერ დაწერილად თვლის (ჩოლოყაშვილი 2003).

საგანგებო ძიების საგანს შეადგენდა აგრეთვე თხზულებათა ატრიბუციის საკითხის გადაწყვეტა. გამოკვლეულ იქნა ცალკეული ძეგლის სხვადასხვა რედაქციის ავტორთა ვინაობა. აღნიშნული საკითხის განსაზღვრა უმთავრესად ისტორიულ-ფილოლოგიური ანალიზის შედეგებს ემყარება. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, “წმ. ნინოს ცხოვრებამ” ჩვენამდე სხვადასხვა რედაქციით მოაღწია. აზრთა სხვადასხვაობა აღინიშნა მეტაფრასული რედაქციის ავტორის ვინაობის შესახებ, რაც განპირობებული იყო თხზულების ბოლოში დართული ანდერძის დაზიანებული სტრიქონების სხვადასხვაგვარი ამოკითხვით (ლოლაშვილი 1974: 7-17; გაბიძაშვილი 1978: 77-78). გამორკვეულ იქნა პროტორედაქციის ატრიბუციის საკითხი – მ. ჩხარტიშვილმა პროტორედაქციის ავტორად მთელი

რიგი არგუმენტების მოხმობით ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფის მირიანის ძის მეუღლე – სალომე უკარმელი დაასახელა (ჩხარტიშვილი 1987ა, 1987ბ).

შესწავლილ იქნა “წმ. ევსტათი მცხეთელი მარტვილობის” ავტორის ვინაობის საკითხი. თხზულებაში გამოვლინდა არეოპაგიტული თეოლოგიის გავლენა, რაც საშუალებას აძლევს ს. სიგუას თხზულების ავტორად ამ მოძღვრებას ნაზიარები პირი დაასახელოს, არეოპაგიტები კი VI საუკუნის საქართველოში ასურელი მამები იყვნენ. მკვლევარი მიმართავს “წმ. ევსტათი მცხეთელის მარტვილობისა” და “წმ. აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის” შედარებით ანალიზს, რომლის დროსაც გამოვლენილი ანტიმაზდეანული პოლემიკის თემატური და ფრაზეოლოგიური მსგავსების საფუძველზე “წმ. ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის” ავტორად აბიბოს ნეკრესელს მიიხსენებს (სიგუა 2001).

საგანგებოდ იქნა შესწავლილი “წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრების” მეტაფრასული რედაქციის ავტორის ვინაობა. ს. მახარაშვილმა “წმ. ილარიონის ცხოვრების” შესავლის ნაწილის თეოფილე ხუცესმონაზონის ნათარგმნ თხზულებასთან – “აღსარებად მართლისა და უბიწოდა ქრისტიანეთა სარწმუნოებისაჲ” – შედარებითი ანალიზით გამოარკვია, რომ მეტაფრასული ვარიანტის ავტორი არის თეოფილე ხუცესმონაზონი (მახარაშვილი 2002; მახარაშვილი 2002/2003: 61-69). ახლებურად იქნა გადაწყვეტილი “წმ. კონსტანტინე ქართველის ცხოვრებისა და წამების” ავტორის საკითხიც. პრობლემის გადაჭრა გადაჯაჭვულია მთელი რიგი საკითხებთან – დათარიღების, კიმენური ტექსტის დადგენასთან. ძეგლი 853-856 წლებით იყო დათარიღებული და მის ავტორად საბერძნეთში ან აფხაზეთში მკვიდრი რომელიმე მწერალი იყო მიჩნეული (ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე). თუმცა, გამოირკვა აღნიშნული შეხედულების არამართებულობა. მ. ჩხარტიშვილი ტექსტში მოცემული დროითი კოორდინატის ახლებური ტექსტოლოგიური ანალიზით ადგენს, რომ გარკვეული დისტანცია არსებობს აღწერილ ეპოქას და დაწერის ეპოქებს შორის. მისი აზრით, ისტორიული ფაქტების მოხმობით და გათვალისწინებით წმ. კონსტანტინესადმი მიძღვნილ ჰაგიოგრაფიას ქმნის IX საუკუნის 80-90-იან წლებში ქართველთა სამეფოში მოღვაწე მწერალი, შესაძლოა ეს იყოს საეკლესიო პირი სოფრონ შატბერდელი (ჩხარტიშვილი 2004: 82-94).

ფრიად საყურადღებო კონტექსტში იქნა გააზრებული ზოგი ჰაგიოგრაფიული ძეგლი. საზოგადოებრივ ცნობიერებაში მომხდარმა ცვლილებებმა წამოჭრა ისტორიული მეცნიერების მეთოდოლოგიური გადახალისების საკითხი. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა მ. ჩხარტიშვილის გამოკვლევები ქართული იდენტობის ისტორიის გააზრების შესახებ. მას თეორიულ ჩარჩოდ აღებული აქვს ბრიტანელი მეცნიერის ე. სმითის შრომები ეთნიკურობის შესახებ. მკვლევარი წარმოგიდგენს სმითისეულ ეთნიკურ განზომილებათა თვალთახედვით ქართველთა ცხოვრებაში მომხდარი უმნიშვნელოვანესი ფაქტის – მოქცევის ისტორიის – განხილვას და ასკენის, რომ იდეოლოგიურად გარდამავალი ეპოქის საზოგადოებაში ქართული იდენტობა გამოიკვეთა ტერმინით “ნათესავი”, როგორც ტრანსეთნიკური რელიგიის შექმნის პერიოდში ეთნიკური თავისთავადობის შენარჩუნების გამოხატულება (ჩხარტიშვილი 2002: 32-47). მ. ჩხარტიშვილს აგრეთვე წარმოდგენილი აქვს კოლექტიური კულტურული იდენტობის შენარჩუნებისა და განვითარებისათვის ნაციონალური ერთობის კონსოლიდაციის აქტორებზე დაკვირვება ამ პროცესში მათი როლის განსაზღვრის მიზნით. გამოკვლევაში წარმოჩენილია ქართული იდენტობის სამანების განმტკიცება-განვითარების საქმეში წმ. მამა გიორგი მთაწმინდელის ღვაწლი (ჩხარტიშვილი 2006: 87-101).

როგორც ცნობილია, ამა თუ იმ ძეგლის კვლევის დროს ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ამოცანას მისი სანდოობის საკითხის გარკვევა წარმოადგენს. აღსანიშნავია, რომ ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის შესწავლის საწყის ეტაპზე ჰიპერკრიტიკული დამოკიდებულება გამოიკვეთა ზოგიერთი ძეგლის მიმართ, მაგრამ უკანასკნელი გამოკვლევებით დადასტურდა ჰაგიოგრაფიული ძეგლების სანდოობა, დაძლეულ იქნა ნიჰილიზმი. მკვლევრები მეტი ნდობით ეკიდებიან მათში დაცული ცნობების ანალიზს, ვინაიდან ისინი ისტორიული რეალობის ამსახველია. ამის დამადასტურებელია ის გარემოებაც, რომ როგორც ისტორიული წყარო, შესწავლილ იქნა მთელი რიგი ჰაგიოგრაფიული ძეგლები: “წმ. ნინოს ცხოვრება” (პატარიძე 1993), “წმ. სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება” (ვანჩაძე 1975), “წმ. იოვანეს და ეფთვიმეს ცხოვრება” და „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება“ (ლორთქიფანიძე 1984ა: 166-170; ლორთქიფანიძე 1984ბ: 58-60), “ფირან გუშნასპის მარტვილობა” (გოილაძე 1988: 89-102), “წმ. შუშანიკის წამება” (ჯანაშია 1980).

ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობით შესწავლაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ამ ძეგლების ლიტერატურათმცოდნეობით კვლევას. ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის ამგვარი მიმართულება, რომელსაც სათავე დაუდო კ. კეკელიძემ, განსაკუთრებული ყურადღების საგანია დღემდე. XX საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში ინტენსიურ ხასიათს ღებულობს პოლემიკა ჰაგიოგრაფიის აღნიშნული ძეგლების ჟანრობრივი კუთვნილების შესახებ.

თავის დროზე ი. ჯავახიშვილს და კ. კეკელიძეს საგანგებოდ არ უმტკიცებიათ თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ჰაგიოგრაფია ისტორიოგრაფიაა. მათთვის ეს პრობლემატური საკითხი არ იყო. ი. ჯავახიშვილმა მხოლოდ ორივე სახის – საისტორიო და ჰაგიოგრაფიული ძეგლებიდან მოიხმო მასალები ქართული ისტორიული აზრის რეკონსტრუქციისათვის. აღნიშნულ თვალსაზრისს იზიარებდა კ. კეკელიძეც და ეს აზრი დომინირებდა კარგა ხანს სპეციალურ

ლიტერატურაში (ლორთქიფანიძე 1966), რასაც მოწმობს ის ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევები, რომელთა ერთი, ქართული ისტორიოგრაფიის განვითარების აღწერის თვალსაზრისით რეპრეზენტატული, ნაწილის განხილვა წინამდებარე სტატიაშია მოცემული.

მაგრამ მოგვიანებით, აღინიშნა თვალსაზრისის გადასინჯვის ცდები, იმაზე მითითებით, რომ ჰაგიოგრაფია არა ისტორიოგრაფიული გვარის ლიტერატურაა, არამედ მხატვრული. მკვლევრები, ისინიც კი ვინც არამართებულად მიიჩნევს, რომ ჰაგიოგრაფია ისტორიოგრაფიაა, აქტიურად მიუთითებენ სასულიერო და საერო ლიტერატურის სიახლოვის შესახებ. თვლიან, რომ ჰაგიოგრაფია მნიშვნელოვანი საისტორიო წყაროა, შეიცავს მრავალ ძვირფას ცნობას და დიდ დახმარებას გვიწევს წარსულის წვდომაში, მაგრამ ამასთანავე ხაზგასმით აღნიშნავენ, რომ ჰაგიოგრაფია მხატვრული ლიტერატურის ორგანული ნაწილია, რომ საისტორიო მასალა მასში მხატვრული ფორმითაა ასახული. დ. მენაბდის შეხედულებით, არაფერს ცვლის ამ სახის ძეგლების სინკრეტული ბუნება, ჰაგიოგრაფიის მთავარი მიზანი არა ისტორიული მოვლენების ასახვაა, არამედ ისტორიული მოვლენების ფონზე წმინდანის ცხოვრების გზის ჩვენება (მენაბდე 1980: 29-38). საისტორიო მწერლობისა და ჰაგიოგრაფიის გაიგივებას არა მართებულად მიიჩნევს რ. სირაძე. იგი თვლის, რომ ისტორიული სინამდვილის ასახვა ჰაგიოგრაფიის ლიტერატურული ბუნებიდან გამომდინარეობს და ეს თვისება ისტორიულ მწერლობად ვერ აქცევს (სირაძე 1974: 138-143; სირაძე 1987). ზოგ მკვლევარს ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში დადასტურებული სახეობრივი ასახვა იმის საბუთად მიაჩნია, რომ საქმე გვაქვს ლიტერატურის პოეტურ გვართან. აღნიშნულ საკითხს სპეციალურ მონოგრაფიას უძღვნის გ. ფარულავა, სადაც წარმოჩენილი აქვს ქართული ჰაგიოგრაფიის მხატვრული სამყაროს ესთეტიკური ბუნება. მისი დაკვირვებით, იკვეთება ჰაგიოგრაფიული ნაკადის სისხლხორცეული თანაზიარობა საერთო ქართულ პოეტურ კულტურასთან (ფარულავა 1982). საყურადღებოა, ის ფაქტიც, რომ მხატვრული ორნამენტი, ესთეტიკური მომენტი ისტორიოგრაფიისთვისაც ძალიან დამახასიათებელი ნიშანია. ამ კუთხით საყურადღებოა გ. ალასანიას ნაშრომი, სადაც წარმოდგენილია წმინდა ისტორიოგრაფიული ხასიათის მატრიანების კრებულის “ქართლის ცხოვრებაში” შესული თხზულებების კომპლექსურ-ენობრივი და სტრუქტურულ-შინაარსობრივი ანალიზი საერო ლიტერატურული პროცესების შუქზე. ჰაგიოგრაფიისა და საისტორიო მწერლობის ურთიერთმიმართებითი განხილვით მან გამოარკვია, რომ ამგვარი კვლევით შესაძლებელი ხდება, ერთი მხრივ, მათი უფრო ზუსტი დათარიღება, ხოლო, მეორე მხრივ, მწერლობისა და, მასზე დაყრდნობით, საზოგადოების ისტორიის უფრო ღრმად ჩაწვდომა (ალასანია 1983: 73-91).

უკანასკნელ ხანს ლიტერატურათმცოდნეობითი ასპექტებით კვლევის საფუძველზე განსხვავებული აზრით გამოიკვეთა – უნდა შეიცვალოს ჩვენი ეპოქის მიდგომა ჰაგიოგრაფიული ძეგლებისადმი, როგორც მხატვრული ნაწარმოებისადმი. ფ. მეტრეველი ზედიზედ აქვეყნებს ნაშრომებს (მეტრეველი 2002: 50-60; მეტრეველი 2002/2003: 24-30; მეტრეველი 2003: 72-78), რომლებშიც ჩამოყალიბებული აქვს შეხედულება, რომ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში უმთავრესად მხატვრულ-ესთეტიკური პრინციპი კი არ მოიაზრება, არამედ რელიგიურ-ზნეობრივი (მეტრეველი 2000).

საანალიზო პერიოდში განხორციელდა თანამედროვე მეცნიერული მიღწევების შესატყვისად კომენტირებული უცხოურ ენებზე ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული ძეგლების თარგმანები. შესრულდა “შუშანიკის წამების” თარგმანი (ალექსიძე 1978) და “წმ. კონსტანტი კახის მარტვილობის” რუსული თარგმანი (ვანნაძე და კუცია 1978); ასევე, “მოქცევაჲ ქართლისაჲ” ე. თაყაიშვილისეული რუსული თარგმანის ხელახალი პუბლიკაცია შესაბამისი რედაქციული ცვლილებებით და კომენტარებით მ. ჩხარტიშვილის მიერ (ჩხარტიშვილი 1989). “მოქცევაჲ ქართლისაჲ” ითარგმნა გერმანულ ენაზეც კ. პენის მიერ (პენი 1975: 188-388), პოლონურად – დ. ყოლბაიას მიერ (ყოლბაია 1995). განხორციელდა “ასურელ მამათა ცხოვრების ციკლის” გერმანული (პენი 1981: 153-176; პენი 1982: 290-316; პენი 1983: 311-319) და ფრანგული (იზარი 1985: 141-149) თარგმანები; ასევე “ილარიონ ქართველის ცხოვრების” ფრანგული თარგმანი (იზარი 1981: 101-139).

ყოველივე ზემოთქმულის შეჯამების შედეგად წარმოდგება შემდეგი სურათი: ჰაგიოგრაფიული ძეგლების კვლევა აქტუალურ პრობლემას წარმოადგენს XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან მოყოლებული. თუმცა თვალსაჩინოა ის გარემოება, რომ 80-იანი წლებიდან ამ მიმართულებით წარმართული მუშაობა ინტენსიურ ხასიათს ღებულობს, რაც განპირობებული იყო საზოგადოებრივ ცნობიერებაში მომხდარი ცვლილებებით: კვლევას ხელს აღარ უშლის ათეისტური პროპაგანდა. ამასთან იხვეწება კვლევის მეთოდები და, რაც განსაკუთრებით აღსანიშნავია, იცვლება საკითხებისადმი თეორიული მიდგომა, ადგილი აქვს კვლევის მეთოდოლოგიური საფუძვლების გადახადისებს.

საანალიზო პერიოდი გამოირჩევა ჰაგიოგრაფიული ძეგლების შეწავლისადმი მიძღვნილი გამოკვლევების მრავალრიცხოვნობით და მრავალგვარობით. აღძრული იქნა ყველა არსებითი პრობლემა – ტექსტოლოგიის, ქრონოლოგიის, რედაქციითა ურთიერთმიმართების, საისტორიო მწერლობისა და ჰაგიოგრაფიის ურთიერთმიმართების, ჰაგიოგრაფიის ჟანრობრივი კუთვნილების საკითხები. აღინიშნა ცალკეული პრობლემების ახლებური თეორიული მიდგომით ანალიზი.

თუმცა მნიშვნელოვანი საკითხების გადაწყვეტისას მკვლევრებს ხშირად უჭირთ საერთო შეთანხმებამდე მისვლა, უმთავრესში მაინც ყველა ერთი აზრისაა: საქართველოს ისტორიის წარმატებული რეკონსტრუქცია დიდად არის დამოკიდებული ჰავიოგრაფიული ძეგლების წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის ხარისხზე.

დამოწმებები

აბაშიძე 1991: ე. აბაშიძე. *“ქართლის ცხოვრებისა” და “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ურთიერთმიმართების საკითხები*. საქ. მეცნ. აკად. მაცნე (ისტორიის სერია), № 3 (1991).

აბულაძე 1963: ძველი ქართული ავიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი I. გამოსაცემად მოამზადა ავტორთა კოლექტივმა ი. აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება (1963).

აბულაძე 1967: ძველი ქართული ავიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი II. გამოსაცემად მოამზადა ავტორთა კოლექტივმა ი. აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება (1967).

აბულაძე 1968: ძველი ქართული ავიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი IV. გამოსაცემად მოამზადა ავტორთა კოლექტივმა ი. აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება (1968).

აბულაძე 1971: ძველი ქართული ავიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი III. გამოსაცემად მოამზადა ავტორთა კოლექტივმა ი. აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება (1971).

აბულაძე 1980: ძველი ქართული ავიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი VI. გამოსაცემად მოამზადა ავტორთა კოლექტივმა ი. აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება (1980).

აბულაძე 1989: ძველი ქართული ავიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი V. გამოსაცემად მოამზადა ავტორთა კოლექტივმა ი. აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება (1989).

ალასანია 1983: გ. ალასანია. *ჰავიოგრაფიისა და საისტორიო მწერლობის შედარებითი შესწავლისათვის*. საქ. მეცნ. აკად. მაცნე (ენის სერია), № 4 (1983).

ალექსიძე 1978:

(1978).

ალექსიძე 1999: ზ. ალექსიძე. *“აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის” შესწავლის ტექსტოლოგიურ-ქრონოლოგიური საკითხები*. მრავალთავი. ტომი XVIII. თბილისი (1999).

ალექსიძე 2004: ზ. ალექსიძე. *“მოქცევაჲ ქართლისაჲს” მატეანის ახალი რედაქცია*. გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, № 3 (2004).

ალექსიძე და გვახარია 2000: ზ. ალექსიძე და ა. გვახარია. *სპარსული ფრაზა “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” “წმ. ნინოს ცხოვრების” ტექსტში*. საერთაშორისო სიმპოზიუმი “ქრისტიანობა: წარსული, აწმყო, მომავალი” (მოხსენებათა მოკლე შინაარსები). თბილისი (2000).

ბოგვერაძე 1964: ა. ბოგვერაძე. *“სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების” თარიღისათვის*. შაქ. მეცნ. კად. მაცნე, № 3 (1964).

ბოგვერაძე 1986: ა. ბოგვერაძე. *ისევ “სერაპიონ ზარზმელის” თარიღის გამო*. საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები. ტომი V. რედაქტორები მ. დუმბაძე და ქ. ჩხატარაიშვილი. თბილისი: მეცნიერება (1986).

ბოგვერაძე 2001: ა. ბოგვერაძე. *VI ს-ის ქართლის სამეფოს ისტორიის საკითხები 90-იანი წლების ქართულ ისტორიოგრაფიაში (კრიტიკული მიმოხილვა)*. ანალები, № 2 (2001).

გაბიძაშვილი 1978: ე. გაბიძაშვილი. *რუიხ-ურბნისის კრების ძეგლისწერა*. თბილისი: მეცნიერება (1978).

გაბიძაშვილი 1982: ე. გაბიძაშვილი. *ასურელი მოღვაწეების “ცხოვრებათა” ე.წ. არქეტიპების ურთიერთმიმართებისათვის*. საქ. მეცნ. აკად. მაცნე (ენის სერია), № 4 (1982).

გიგინეიშვილი და გიუნაშვილი 1979: შატბერდის კრებული X საუკუნისა. გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ე. გიუნაშვილმა. თბილისი (1979).

გოილაძე 1988: ვ. გოილაძე. *“ფირან გუშნასპის მარტვილობის” ცნობათა მნიშვნელობა V-VI საუკუნეების საქართველოს ისტორიისათვის*. საქ. მეცნ. აკად. მაცნე (ისტორიის სერია), № 2 (1988).

გოილაძე 2002: ვ. გოილაძე. *ასურელ მამათა სამშობლო და საქართველო*. თბილისი (2002).

დოლაქიძე 1974: მ. დოლაქიძე. *“ილარიონ ქართლის ცხოვრების” ძველი რედაქციები*. თბილისი: მეცნიერება (1974).

დოლაქიძე 1986: მ. დოლაქიძე. *ათონური № 79 ხელნაწერის შედგენილობის შესახებ*. მრავალთავი. ტომი XII თბილისი (1986).

ვანნაძე 1975: ნ. ვანნაძე. *“სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება” როგორც საისტორიო წყარო*. თბილისი: თსუ (1975).

განნაბე და კუცია 1978: (1978).

იზარი 1981: M.B. Hisard. *La peregrination du moine georgien Hilarion au IX^e siecle*. Traduction francaise de la version longue de la Vie d'Hilarion. Bedi Kartlisa (Revue de Kartvelologie), Vol. XXXIX. Paris (1981).

იზარი 1985: M.B. Hisard. *Les "Treize Saints peres". Formation et evolution d'une tradition hagiographique georgienne (VI^e-XII^e siecles)*. Revue des etudes georgiennes et caucasiennes, N^o 1 (1985).

კილანავა 1973: მ. კილანავა. *ქართული აგიოგრაფიის კიმენურ რედაქციათა ატრიბუციისათვის*. დისერტაცია წარდგენილი ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად. თბილისი (1973).

კილანავა 1983: ბ. კილანავა. *ქართული პაგიოგრაფიის ისტორიიდან*. ივირონი 1000. რედაქტორი ლ. მენაბდე. თბილისი: თსუ გამომცემლობა (1983).

კილანავა 1990: ბ. კილანავა. *ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან*. თბილისი: თსუ გამომცემლობა (1990).

კუჭუხიძე 1999: გ. კუჭუხიძე. *კიდევ ერთხელ "წმ. ნინოს ცხოვრების" დათარიღებისათვის*. ლიტერატურული ძიებანი. XX. თბილისი (1999).

კუჭუხიძე 2003: გ. კუჭუხიძე. *"ცხრა ერთთა კოლაელთა წამება", "წამება დავითისა და ტარიჭანისა"* (დათარიღების საკითხისათვის). ლიტერატურული ძიებანი. XXIV. თბილისი (2003).

ლოლაშვილი 1974: ი. ლოლაშვილი. *მეტაფრასული "ნინოს ცხოვრების" ავტორის ვინაობისათვის*. საქ. მეცნ. აკად. მაცნე (ენის სერია), N^o 4 (1974).

ლოლაშვილი 1976: ი. ლოლაშვილი. *"ილარიონ ქართველის ცხოვრების" ვრცელ და მოკლე რედაქციათა ურთიერთიმართებისათვის*. ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები. VII / VIII. რედაქტორები ა. ბარამიძე, ი. ლოლაშვილი და ს. ცაიშვილი. თბილისი: მეცნიერება (1976).

ლორთქიფანიძე 1966: მ. ლორთქიფანიძე. *ადრე ფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა*. თბილისი: საბჭოთა საქართველო (1966).

ლორთქიფანიძე 1984ა: მ. ლორთქიფანიძე. *"ცხოვრება იოვანესი და ეფთვიმესი" გიორგი მთაწმინდელის და "ცხოვრება გიორგი მთაწმინდელისა" გიორგი მცირის, როგორც საისტორიო წყარო*. თსუ შრომები, N^o 246 (1984).

ლორთქიფანიძე 1984ბ: M. Lortkipanidse. *"Das Leben Des Iowane und Des Eptwime" von Giorgi Mtazmideli und "Das Leben des Giorgi Mtazmideli" von Giorgi Mzire als Geschichtsquellen*. Georgica, N 7 (1984).

მანია 2006: ქ. მანია. *ქრისტიანობის ისტორიის წერილობითი წყაროების კვლევა საქართველოში ("მოქცევა ქართლისა")*. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, X. რედაქტორები ა. დაუშვილი, მ. ჩხარტიშვილი და ნ. მინდაძე. თბილისი: მემატიანე (2006).

მახარაშვილი 2002: ს. მახარაშვილი. *თეოფილე ხუცესმონაზონი*. თბილისი: მეცნიერება (2002).

მახარაშვილი 2002/2003: ს. მახარაშვილი. *"ილარიონ ქართველის ცხოვრების" მეტაფრასული რედაქციის ავტორის ვინაობისათვის*. კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, N^o 5/6, (2002/2003).

მახარაშვილი 2004: ს. მახარაშვილი. *"წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრების" რედაქციათა ურთიერთიმართებისათვის*. კორნელი კეკელიძე – 125. შემდგენელი ე. ხინთიბიძე. თბილისი (2004).

მენაბდე 1980: დ. მენაბდე. *ქართული აგიოგრაფიის შესწავლისათვის*. საქართველოს მეცნიერ-ფილოლოგთა რესპუბლიკური კონფერენციის მასალები. თბილისი (1980).

მერკვილაძე 2006: დ. მერკვილაძე. *ასურელი მამები (VI ს სირიელი სასულიერო მოღვაწენი საქართველოში)*. თბილისი: უნივერსალი (2006).

მეტრეველი 2000: ფ. მეტრეველი. *აგიოგრაფიული სიტყვა და ლოგოსი*. თბილისი: ნეკერი (2000).

მეტრეველი 2002: ფ. მეტრეველი. *მხატვრული სიტყვის ტრანსფორმაცია იოანე საბანისძის "წმ. აბოს წამების" მიხედვით*. ლიტერატურული ძიებანი, XXIII (2002).

მეტრეველი 2002/2003: ფ. მეტრეველი. *იოანე საბანისძის "ცხოვრების" სიტყვა*. კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, N^o 5/6 (2002/2003).

მეტრეველი 2003: ფ. მეტრეველი. *"წმ კონსტანტი კახის ცხოვრებისა და წამების" სახისმეტყველება*. ლიტერატურული ძიებანი, XIV (2003).

ნიკოლოზიშვილი 2003: ნ. ნიკოლოზიშვილი. *ტყვე განმანათლებლები ("მოქცევა ქართლისა") ერთი ბუნდოვანი ადგილის განმარტებისათვის*. კლიო, N^o 20 (2003).

პატარიძე 1988: ლ. პატარიძე. *"ნინოს ცხოვრების" ერთი სიმბოლოს გაგებისათვის*. საქ. მეცნ. აკად. მაცნე (ისტორიის სერია), N^o 2 (1988).

პატარიძე 1993: ლ. პატარიძე. *"მოქცევა წმიდისა ნინოსის" (ქართლის გაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიული საკითხები)*. თბილისი: მეცნიერება (1993).

პეი 1975: G. Pätsch. *Die Bekehrung Georgiens "Mockceyay Kartlisay"*. Bedi Kartlisa (Revue de Kartvelologie), Vol. XXXIII (1975).

- პეჩი 1981:** G. Pätsch. *Die Überlieferung der syrischen Väter. I. Arsens Brief und Vita Iohannes von Zedazneli.* Bedi Kartlisa (Revue de Kartvelologie), Vol. XXXIX (1981).
- პეჩი 1982:** G. Pätsch. *Die Überlieferung der syrischen Väter. II. Viten Schios und Davids.* Bedi Kartlisa (Revue de Kartvelologie), Vol. XL (1982).
- პეჩი 1983:** G. Pätsch. *Die Überlieferung der syrischen Väter. III. Das Martirum des Bishofs Abibos von Nekresi.* Bedi Kartlisa, XLI (1983).
- სიგუა 2001:** ს. სიგუა. “*ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა*” და აბიბოს ნეკრესელი. თბილისი: დიდოსტატი (2001).
- სირაძე 1974:** რ. სირაძე. *კამთაღმწერლობა და მხატვრული ლიტერატურა.* ცისკარი, № 4 (1974).
- სირაძე 1985:** რ. სირაძე. *წმ. ნინო და “დედა-უფალი”.* მნათობი, № 2 (1985).
- სირაძე 1987:** რ. სირაძე. *ქართული აგიოგრაფია.* თბილისი: ნაკადული (1987).
- სირაძე 1989:** რ. სირაძე. “*წმ. ნინოს ცხოვრება*” და დასაწყისი ქართული პავიოგრაფიისა. განთიადი, № 3 (1989).
- სურგულაძე 2001:** მ. სურგულაძე. *სოციალური მეხსიერების ფაქტები “ნინოს ცხოვრებაში”.* მრავალთავი, XIX. თბილისი (2001).
- ფარულავა 1982:** გ. ფარულავა. *მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში.* თბილისი: განათლება (1982).
- ქურციკიძე 1964:** ც. ქურციკიძე. “*მოქცევა ქართლისაჲს*” ტექსტისა და ენის საკითხები. ფილოლოგიური ძიებანი, I. თბილისი (1964).
- ქურციკიძე 1967:** ც. ქურციკიძე. “*წმ. ნინოს ცხოვრების*” მეტაფრასული რედაქციის წყაროს საკითხისათვის. საქ. მეცნ. აკად. მოამბე, XLVI, I (1967).
- ყოლბაია 1995:** D. Kolbaja. *Nawrócenie Kartlii. Ze starogruzinnskiego pr eto yt i przypisami opatrzyt David Kolbaja. Wst p Mariam Lortkipanidze.* Warszawa (1995).
- ჩოლოყაშვილი 2003:** ბ. ჩოლოყაშვილი. *უძველესი ქართული მარტიროლოგიური თხზულება.* თბილისი (2003).
- ჩხარტიშვილი 1978:** მ. ჩხარტიშვილი. “*წმ. ნინოს ცხოვრების*” პროლოგულიშური რედაქცია მეტაფრასული რედაქციის წყარო. საქ. მეცნ. აკად. მაცნე (ისტორიის სერია), № 4 (1978).
- ჩხარტიშვილი 1980ა:** მ. ჩხარტიშვილი. *მეტაფრასი “წმ. ნინოს ცხოვრების” “ქართლის ცხოვრებისეული” რედაქციის შესახებ.* საქ. მეცნ. აკად. მაცნე (ისტორიის სერია), № 4 (1980).
- ჩხარტიშვილი 1980ბ:** მ. ჩხარტიშვილი. “*წმ. ნინოს ცხოვრების*” მცირე და ვრცელი რედაქციები. საქ. მეცნ. აკად. მაცნე (ისტორიის სერია), № 1 (1980).
- ჩხარტიშვილი 1987ა:** მ. ჩხარტიშვილი. *ქართული პავიოგრაფიის წყარომცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები. “ცხოვრება წმიდისა ნინოსაჲს”.* თბილისი: მეცნიერება (1987).
- ჩხარტიშვილი 1987ბ:** მ. ჩხარტიშვილი. “*ნინოს ცხოვრების*” ვრცელი რედაქციის ატრიბუცია. მნათობი, № 5 (1987).
- ჩხარტიშვილი 1989:** (1989).
- ჩხარტიშვილი 1990:** მ. ჩხარტიშვილი. “*მოქცევა ქართლისაჲს*” ერთი ანაქრონიზმის შესახებ. მნათობი, № 9 (1990).
- ჩხარტიშვილი 1994ა:** მ. ჩხარტიშვილი. “*მარტვილობა და მოთმინება წმიდისა ევსტათი მცხეთელისაჲს*”. “*ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა სერაპიონ ზარზმელისაჲს*”. (წყარომცოდნეობითი გამოკვლევა). თბილისი: მეცნიერება (1994).
- ჩხარტიშვილი 1994ბ:** მ. ჩხარტიშვილი. “*წმ. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების*” რედაქციების ურთიერთმიმართება. არისტოტელეს სახ. ბერძნულ-ქართული უნივერსიტეტის შრომები, ტომი 1, № 2 (1994).
- ჩხარტიშვილი 1994გ:** მ. ჩხარტიშვილი. “*წმ. აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის*” ტექსტის ისტორიისათვის. არისტოტელეს სახ. ბერძნულ-ქართული უნივერსიტეტის შრომები, ტომი 1, № 2 (1994).
- ჩხარტიშვილი 1996:** მ. ჩხარტიშვილი. *ქართული პავიოგრაფიის წყარომცოდნეობითი ანალიზი (IV-VII სს ისტორიის ამსახველი ძეგლები).* დისერტაცია წარდგენილი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად. თბილისი: თსუ (1996).
- ჩხარტიშვილი 2002:** მ. ჩხარტიშვილი. *ქართველთა მოქცევის ისტორია ეთნიკურობის კვლევის პრობლემათიკის თვალთახედვით.* ეთნიკურობა და ნაციონალიზმი, I. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიასთან არსებული ინსტიტუტთაშორისო სემინარის მასალები. რედაქტორები დ. მუსხელიშვილი და მ. ჩხარტიშვილი. თბილისი (2002).
- ჩხარტიშვილი 2004:** მ. ჩხარტიშვილი. როდის დაიწერა “*წმ. კონსტანტი ქართველის ცხოვრების და წამების*” კიმენური რედაქცია და ვინ არის მისი ავტორი? ქართული წყარომცოდნეობა, X. რედაქტორი გ. ალასანია. თბილისი: მემატიანე (2004).
- ჩხარტიშვილი 2005:** მ. ჩხარტიშვილი. “*წმ. ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა*” და VI-VII სს საქართველოს პოლიტიკური ისტორიის საკითხები (პოლემიკური ნარკვევი). თბილისი (2005).

ჩხარტიშვილი 2006: მ. ჩხარტიშვილი. *წმ. მამა გიორგი მთაწმინდელი და ქართული იდენტობის საძირკეები*. ქართული წყაროთმცოდნეობა, XI. რედაქტორი გ. აღასანია თბილისი: მემატიანე (2006).

ცხადაძე 1956: ქ. ცხადაძე. *უცნობი ავტორის “ნინოს ცხოვრება”*. საიუბილეო კრებული, მიძღვნილი კ. კეკელიძის მე-80 წლისთავისადმი. თბილისი : თსუ გამომცემლობა (1956).

ჯანაშია 1980: ნ. ჯანაშია. *შუშანიკის წამება. ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა*. თბილისი: მეცნიერება (1980).

დავით მერკვილაძე

“იოანე დიდი ... ზედაზნის კიბედ,
ზენად ზეცისად იღვამს”

1. ზედაზნის მონასტრის დაარსების ისტორიიდან

535 წლისათვის “წინამძღვრობითა სულისა წმიდისადათა” ქართველთა სამკვიდროში მონაზონთა მცირე გუნდთან ერთად შემოაბიჯა ამ დროისათვის თავის ქვეყანაში უკვე სახელგანთქმულმა ასკეტმა, “ასურით აღმომზენმა” მამა იოანემ (მერკვილაძე 2006: 78). ასურეთიდან ქართლში გამომგზავრების გამო იგი შედარებულია ბიბლიურ მამათმთავარ აბრაამთან, რომელმაც უფლის მოწოდებით დატოვა ძველი საცხოვრისი და აღთქმული ქვეყნისკენ გაემართა (შესაქმე XII). ასე, დიდი მოძღვარი, “ესრეთ დამტკეველები ქუწყანისა და მამულისა თვისისა, ვითარ სხუა ვინმე აბრაჰამ”, თავის მოწაფეებთან ერთად პირდაპირ მცხეთას მობრძნდა, როგორც “უპირატესისა მიმართ სხუათა ქალაქთასა” (რედაქცია *იოანე*) (საბინინი 1882: 198). შიო მღვიმელის ვრცელი “ცხოვრების” თანახმად, შორი გზიდან მომავალ ბერებს თავად ქართლის კათალიკოსი ევლავიოზი შეგებებია თავის ამაღლასთან ერთად (რედაქცია *შიო*) (საბინინი 1882: 225). ეკლესიის საჭეთმპყრობელისგან “უბრალო” ბერებისადმი ესოდენი საპატიო დახვედრის ხაზგასმით “ცხოვრების” ვრცელი რედაქციის ავტორი წარმოგვიჩვენს ამ მოვლენის განსაკუთრებულობას.

მცხეთას შემოსული წმ. იოანე დაუყოვნებლივ ქართველთა უპირველესი სიწმიდის, სვეტიცხოვლის მოსალოცად მიისწრაფვის. გულმხურვალედ ლოცულობდნენ ბერები საოცარი სვეტის წინაშე. წმინდა მამებს წინასწარ განსაზღვრული ადგილისათვის უკვე მიეღწიათ. ახლა საბოლოო ნავთსაყუდელის შერჩევის ჯერი დამდგარიყო. მთელი არსებით უფლის ნებას მინდობილი იოანეც, როგორც სხვათა წინამძღვლი და მოძღვარი, მუხლმოდრეკილი, ხელაღყვობითა და ცრემლთა თხევით ევედრებოდა უფალს, თავისი ხანგრძლივი და მომქანცველი მგზავრობის დამასრულებელი ადგილი ეჩვენებინა: “რათამცა აუწყა ადგილი იგი, სადა სრბად თუხი აღასრულა” (რედაქცია *იოანე*) (აბულაძე 1964: 200).

წმ. შიოს ვრცელი “ცხოვრების” მიხედვით, დასამკვიდრებელი სავანის ძიებაში წმ. მამებს მოუვლიათ ყველა ის ადგილი, სადაც ქართველთა განმანათლებელი “ნეტარი ნინო იყოფებოდა” (რედაქცია *შიო*) (საბინინი 1882: 226). სავარაუდოდ, ცნობა ასურელ მამათა ამ მოგზაურობის შესახებ მერმინდელ მეტაფრასისეულ ჩანამატს წარმოადგენს. საქმე ისაა, რომ წმ. იოანეს “ცხოვრების” სამი რედაქციიდან ამის თაობაზე არც ერთმა არაფერი იცის. სამივე მათგანი იოანეს საბოლოო ნავთსაყუდელის შერჩევის გადაწყვეტილებას მიღებს სწორედ მცხეთაში პირველად მისვლის და “ცხოველი სვეტის” მოლოცვის შემდეგ მიგვითითებს ანუ როცა “ღმერთმა უჩვენა მას მთად ერთი მახლობელად მცხეთასა და ცხოველსა ჯუარსა ჩრდილოთ კერძო, რათა ადვიდეს წუერსა ზედა მის მთისასა” (რედაქცია *იოანე*) (აბულაძე 1964: 201).

მაშასადამე, ასურელ მამებს თავიანთი მომავალი სამკვიდრო მთისათვის პირდაპირ სვეტიცხოვლიდან შეუვლიათ თვალი, “პატიოსანი ჯვრის” მიღმა. ეს ზედაზნის მთაა. სწორედ ამ მთის ფონზე მოჩანს მცხეთიდან ჯვრის ტაძარი, რომელიც მის სამხრეთ განატოტ ამაღლებულ ბორცვზე – “ამავ მთის განკიდულს გორასა ზედა, მცხეთის პირისპირ, აღმოსავლით, არაგვს კიდესა, მაღალ კლდესა ზედა” (ყაუხნიშვილი 1973: 536) – არის წამომართული. მაგრამ ასურელ მოღვაწეთა მობრძანებისას ტაძრის ადგილას მაშინ ჯერ მხოლოდ “პატიოსანი” და “ცხოველი” ჯვარი იდგა, ქართლის მოქცევის დროიდან აღმართული. უცხო ქვეყნიდან მობრძანებული საეკლესიო მამები, ბუნებრივია, არც ამ სიწმიდის მოლოცვის შესაძლებლობას გაუშვებდნენ ხელიდან. მინიშნული ადგილისაკენ მიმავალმა მამა იოანემაც “წიად-ვლო არაგვ და ადვიდა თაყუანის ცემად ჯუარისა პატიოსნისა” (აბულაძე 1964: 201) და მხოლოდ ამის შემდეგ დაადგა მოწაფეებითურთ ზედაზნის მაღალი მწვერვალისაკენ მიმავალ ძნელადსავალ გზას.

მთის თავს ასულმა იოანემ როცა იქაურობა გულდასმით მიმოიხილა, კმაყოფილმა შეთვალა იერებელი ადგილით, თავისი გადაწყვეტილება ასე გამოუცხადა მოწაფეებს: “აქა დავემკვდრო, რამეთუ მთნავს ესე” (რედაქცია *იოანე*) (აბულაძე 1964: 201). წმ. მამის ეს არჩევანი სხვა გარემოებებთან ერთად ზედაზნის მთის განსაკუთრებულ სტრატეგიულ მდებარეობასაც უნდა განეპირობებინა. იგი თითქმის მცხეთასაა მიბჯენილი. ქედის უკიდურეს დასავლეთ კიდეს მცხეთისაგან მხოლოდ არაგვის წყალი მიჯნავს. ამიტომაც აღნიშნავს ვახუშტი: მცხეთას საზღვრად “აღმოსავალით აქუს მთა ჯუარ-ზედაძნისა” (ყაუხნიშვილი 1973: 349). მთის 1300 მეტრზე მეტი სიმაღლის ეს მხარე ამავე დროს ყველაზე მაღალი ადგილია ახლო-მახლოში და მთელს მიდამოს თავზე გადმოჰყურებს. აქედან თვალწარმტაცი ხედი იშლება ყველა მიმართულებით. ხელისგულივით მოჩანს საკმაოდ დიდი სივრცე: მტკვრისა და არაგვის ხეობები. მუხრანის ველი, ერთბაშად შეიძლება დახედო მცხეთასაც და თბილისსაც. აღმოსავლეთით, ქიზიყისაკენ გადაჭიმული ეს ქედი კი “წარვალს უჯარმამდე ... და დამდაბლდების ხორაუგს” (ყაუხნიშვილი 1973: 536). ზედაზნის მთას

გარკვეულწილად (მტკვარგადმა მდებარე არმაზის მთის მსგავსად) ცენტრალური ადგილი ეჭირა ქართლის სამეფოში და თან ერთგვარ მიჯნასაც წარმოადგენდა. აქედან აღმოსავლეთით კახეთ-კუხეთის მიწა-წყალი იწყებოდა, ხოლო დასავლეთით საკუთრივ ქართლის არეალი. ზედაზენი VI საუკუნიდან სამონაზვნო მოძრაობის ცენტრადაც მოეგვინება ქართლის სამეფოს, როცა აქედან დაძრული იოანეს მოწაფე ასურელი მამები სხვადასხვა სამონასტრო ცენტრებს აარსებენ მთელი ქვეყნის მასშტაბით. საგულისხმოა, რომ იოანეს გაგზავნილი ექვსი მამა ზედაზენიდან დასავლეთით მიემართება და შიდა ქართლში განაწილდება, დანარჩენი ექვსი კი აღმოსავლეთის მიმართულებით აიღებს გეზს და კახეთის მხარეს მოიცავს. ამგვარად, იქცა ზედაზენის მონასტერი ქართული სამონასტრო აღმშენებლობის დედა-გულად.

“მეუდროების მოყვარე” ასკეტი მოღვაწის მოწონება შერჩეულ ადგილს მნიშვნელოვანწილად თავის უკაცრიელობითაც უნდა დაემსახურებინა (მერკვილაძე 2005: 11): “რამეთუ იყო ადგილი იგი ყოლადვე მადნარ” (რედაქცია *იოანე-ბ*) (აბულაძე 1964: 201) და ამიტომაც “მარჯუმ იყო მარტოებით დაყუდებისათვის” (რედაქცია *იოანე-ბ*) (საბინინი 1882: 198). ახალმოზრძანებულ სასულიერო მოღვაწეთა მთაზე ასვლა-დამკვიდრებას ღრმა საკრალური მნიშვნელობაც ჰქონდა. სახისმეტყველებითი გააზრებით, მთა არა უბრალოდ გეოგრაფიული სიმაღლეა, იგი ამავე დროს სიმბოლურად წარმოიდგინება როგორც სულიერი სიმაღლე. მთაზე სალოცავად ასვლა კი უფალთან მეტად მიახლოების გამოხატულებაცაა, მით უმეტეს, შეუწყვეტელი სულიერი მოღვაწეობის მიზნით. შეუძლებელია, აქ არ გაგვახსენდეს მოსესთვის ღვთისაგან ათი მცნების მიცემა სინას მთაზე, მაცხოვრის ფერისცვალება თაბორის მთაზე და ა.შ. ყველა ასეთ შემთხვევას, როგორც წესი, გულმხურვალე ლოცვა ახლავს თან. ამიტომ შემთხვევითი არაა, ანტონ კათალიკოსის იოანე ზედაზენელის შესახებში ზედაზენის მთის სინას მთასთან ანალოგია: “ზედა-ზენისა მთისა სინა მყოფელსა” (ლოლაშვილი 1980: 221). ხოლო ნიკოლოზ თბილელის სიტყვებში – “ზედა-ზენს კიბედ, ზენად ზეცისად იღვამს” (რედაქცია *იოანე-ბ*) (საბინინი 1882: 193) – ზედაზენი ერთდროულად შეიძლება ვიგულისხმოთ, როგორც მთად – სულიერი სიმაღლის სიმბოლოდ, ასევე მის მოსახელე მონასტრადაც – სულიერი განწმენდისა და ამაღლების ადგილად.

გარდა ამისა, ზედაზენის მთიდან, მცხეთის მიდამოების უმაღლესი მთიდან, ელვასავით უნდა გარდამოფინებოდა წმიდა მოღვაწეთა ძალისხმევით მოხვეჭილი ღვთაებრივი მადლი მთელ ერს: “რადთა მადლით მოჰფენდეს ყოველთა გარემოსთა მისთა ზედა ბრწყინუაღესად ელვასა ღოცუთა თუსთა” (რედაქცია *იოანე-ბ*) (საბინინი 1882: 199). მხოლოდ ასე უნდა აღსრულებულიყო მათზე ზეცით დაკისრებული დიდი მისია.

საგულისხმოა წმ. იოანესა და მისი გუნდის ზედაზენის მთაზე დაფუძნების ცხოვრების ძველი აღმწერლისმიერი ახსნა: “ხოლო ესე ამისთჳს ყო ღმერთმან, რადთა, პირველად, სამკაულ ექმნეს ეკლესიათა და გარემო ქართველთა ერთა, და, მეორედ, ამისთჳს დაყუდა ადგილსა მას, რამეთუ გოდოლი აღეშენა წარმართთა და ეშმაკნი ფრიად დამკვდრებულ იყუნეს და ჰმსახურებდეს კუამლითა ნაზორევთადთა. და რადთა აწცა ღოცვითა წმიდისა მის ბერისადთა განიწმიდოს ადგილი იგი” (რედაქცია *იოანე-ბ*) (აბულაძე 1964: 201-202).

“წმ. იოანეს ცხოვრებაში” დაცულმა ამ ცნობამ მეკლევართა შორის წარმოშვა აზრი, რომ იოანეს ზედაზენზე ასვლის ჟამს იქ ჯერ კიდევ აღსრულებოდა წარმართული რიტუალები და რომ სწორედ ამ გარემოებასთანაა დაკავშირებული იოანეს გადაწყვეტილება ზედაზენზე დამკვიდრებისა, რასაც ამ ადგილას კერპმსახურების საბოლოო განადგურება უნდა მოჰყოლოდა (იოსელიანი 1843: 41; ბაქრაძე 1875: 71; მენაბდე 1962: 270; აბულაძე 1955: XIV).

ზედაზენის მთა წარმართულ ხანაში, მართლაც, წარმოადგენდა ქართლის ერთ-ერთ უმთავრეს საკერპოს (ამის თაობაზე უფრო დეტალურად ქვემოთ), მაგრამ ძველი წარმოსადგენია ქვეყნის გაქრისტიანებიდან ორასი წლის შემდგომაც ამ ადგილს ისევ შეენარჩუნებინა ძველი საკულტო-რელიგიური დანიშნულება. მით უფრო, სამეფოს მაშინდელი პოლიტიკური და სულიერი ცენტრის უშუალო სიახლოვეს, სულ რამდენიმე კილომეტრში.

მაშ, რაიმე ხომ არ ეშლებათ ჰაგიოგრაფებს, ან რაიმეს ხომ არ აზვიადებენ წმინდა მამის დამსახურებათა მეტად წარმოჩენის მიზნით? საკითხში გასარკვევად განვიხილოთ წმ. იოანეს ცხოვრების აღმწერთა შესაბამისი უწყებანი. “ცხოვრების” მოკლე რედაქცია: აღნიშნულ მთაზე “გოდოლი აღეშენა წარმართთა და ეშმაკნი ფრიად დამკვდრებულ იყუნეს და ჰმსახურებდეს კუამლითა ნაზორევთადთა” (რედაქცია *იოანე-ბ*) (აბულაძე 1964: 201). ძველი ვრცელი რედაქცია: “გოდოლი იყო პირველთა მათ წარჩინებულთა,¹ სადა-იგი კერპმსახურებად აღმადლებულ იყო. და ეშმაკნი მათ მიერ იმსახურებოდეს ნაზორევთა მათ კუამლითა” (რედაქცია *იოანე-ბ*) (აბულაძე 1964: 202). “ქუშლ ოდესმე წარმართთა მიერ გოდოლი აღმართებულ იყო მთასა მას ზედა; და ბომონი მდგომარე იყო, რომელსა ზედა საძაგელნი მსხუშრპლნი უსაძგელსთა ეშმაკთანი აღესრულებოდეს, უსახურითა და მათ მიერ ბოროტად შეცთომილთა კაცთაგან” – გვიანდელი მეტაფორასული რედაქცია (რედაქცია *იოანე-ბ*) (საბინინი 1882: 199).

აქ ეჭვგარეშეა მხოლოდ ის, რომ ზედაზენის მთაზე თავის დროზე, წინაქრისტიანულ ეპოქაში, ნამდვილად აღმართავთ ნაგებობა წარმართული კულტმსახურებისათვის – “გოდოლი” (მეტაფორასული რედაქცია დამატებით ახსენებს აქ “ბომონსაც”). თხრობა ჩვეულებრივ, ნამყო დროით მიმდინარეობს და პირდაპირ არ გამოხატავს, აღნიშვნა წარმართული მსხვერპლშეწირვის

შესახებ მხოლოდ წარმართულ ხანას ეხება, თუ ასურელ მამათა მოსვლის დროსაც ჰქონდა ადგილი. ყოველ შემთხვევაში, VI საუკუნეშიც წარმართული საკურთხეველის მოქმედების შესახებ დასკვნის უცილობელ საფუძველს ნამდვილად არ იძლევა.

საკითხში ბოლომდე გასარკვევად უნდა გავითვალისწინოთ ჰაგიოგრაფიული ძეგლების სხვა მონაცემებიც. წმ. იოანეს ზედახნის მთაზე პირველად ასვლასთან დაკავშირებით ჰაგიოგრაფი გვაუწყებს, რომ “იყო ადგილი იგი ყოლადვე მადნარ”. სხვა რედაქციით კი, მთის თავს ასული მოღვაწე დარწმუნებულია, რომ იქაურობა “მარჯუშ იყო მარტობით დაყუდებისათვის”. ყველა რედაქცია ამის შემდეგ განსხვავებული სიტყვებით, მაგრამ ერთი დედაარსით გადმოგვცემს მამა იოანეს მიმართვას მოწაფეებისადმი, რომელიც გამომხატველია მის მიერ ადგილის მოწონებისა და გადაწყვეტილებისა აქ დაემკვიდროს საბოლოოდ. მაგრამ არც ერთი ძეგლი არაფერს გვეუბნება ასურელ მოღვაწეებს იქ რაიმე წარმართული სალოცავი ენახოთ, ან, მით უმეტეს, კერპმსახურნი შეხვედროდეთ (ასეთ შემთხვევაში მათთან კონფლიქტი გარდაუვალი იქნებოდა). მთაზე ასულ წმ. იოანეს საბოლოო გადაწყვეტილების მიღებამდე ხომ იქაურობა გულდასმით მოუხილავს. რაიმე მსგავსის წაწყდომის შემთხვევაში ეს ფაქტი აუცილებლად ჰპოვებდა ასახვას წმინდანის ცხოვრებაში. მეტიც, აღნიშვნა იმისა, რომ ზედახნის მთა ყოფილა “მადნარი” და “მარჯუშ მარტობით დაყუდებისათვის”, გვაფიქრებინებს, რომ მთაზე იმ დროს კაციშვილის ჭაჭანება აღარ იყო. ეს პირდაპირაა გამოხატული წმ. შიო მღვიმელის მეტაფორასულ “ცხოვრებაში”: ასურელ მამებს შემდგომი მოღვაწეობისათვის ზედახენზე ასვლა რომ მოუნდომებიათ, კათალიკოსისათვის უთხოვიათ კურთხევა: “ითხოვეს ადგილი იგი, მთა ყოვლად მადნარი და შეუვალი კაცთა მიერ, რათა დაემკვდრეს მუნ”. მთის ასეთივე დახასიათება ჩანს კათალიკოსის პასუხშიც: “ყოვლად უნუგეშინისცემო და მადნარ არს და შეუვალი კაცთაგან მთად იგი” (რედაქცია შიო-ბ) (საბინინი 1882: 226).

წმ. იოანეს მოსვლის დროს ზედახენზე ხალხის მიმოსვლა დიდი ხნის შეწყვეტილი რომაა, ამაზე წმ. შიო მღვიმელის ვრცელი “ცხოვრება” სხვაგან კიდევ უფრო მკაფიოდ მიგვანიშნებს: “ნეტარნი იგი მამანი აღვიდეს მთასა მას ზედა ფრიადისა დუაწლთა სიხშოსაგან სერტყოსასა”. ე.ი. წმ. მამები მთაზე გაჭირვებით ასულან მისი ფერდობებზე ხშირი მცენარეული საფარის განფენის გამო. ნუთუ ადგილობრივთაგან მათ მეგზურობა არავინ გაუწია, ან მთის თავზე ასასვლელი გზა არავინ მიასწავლა, მაშინ როცა დიდი პატივით იქნენ მიღებული თავად კათალიკოსის მიერ? მაგრამ ქართველებს უგულისყურობაში ვერ დაგადანაშაულებთ. ვინაიდან მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ხალხში ხმა გავარდა აქ წმ. მამების მკვიდრობისა “შექმნეს მთასა მას შინა გზა ფრიადმან სიმრავლემან და ვიდოდეს ყოვლით კერძო სიმრავლე ერისა” (რედაქცია შიო-ბ) (საბინინი 1882: 227).

მაშასადამე, ამ ძეგლის თანახმად, როცა ასურელი მოღვაწენი მამა იოანეს წინამძღოლობით ზედახნის ფერდობს მიუყვებოდნენ, მთაზე ასასვლელი ბილიკიც კი არ არსებულა – გზა მისი მრავალი წლის მანძილზე უსარგებლობის გამო ტყე-ბუჩქნარს შეუჭამია და მხოლოდ წმ. იოანე ზედახენელთან სნეულთა განსაკურნებლად სავალ-სატარებლად გაუკვალავს ხალხს ახლად გზა. ცხადია, ასეთ ვითარებაში VI ს. ზედახენზე წარმართული მსხვერპლშეწირვის შესრულებაზე ლაპარაკიც ზედმეტია.

ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში ზედახნის მთაზე ხოლოდ ეშმაკთა ყოფნის შესახებაა საუბარი. ისინიც “უშინაგანესთა წარმართასა” იღვენებიან წმ. იოანე ზედახენელთან სულიერ ბრძოლაში დამარცხებულნი. წმ. იოანეს ბიოგრაფიის ეს ეპიზოდი ერთგან შედარებულია წმ. საბა განწმედილის მიერ (მოღვაწეობდა IV ს. პალესტინის უდაბნოში) კასტელის ბორცვიდან ეშმაკთა განდევნასთან: წმ. იოანე ადის ზედახენზე, “რადთამცა მათვე ადგილთა აღმადლდა ღმრთის-მსახურებად, განწმიდა გესლოვანებად იგი უკეთურთა მათ ეშმაკთად, ვითარცა ჰყო ოდესმე საბა ადგილსა კასტელისასა” (რედაქცია იოანე-ა) (აბულაძე 1964: 202). ასკეტ-წმინდანებზე ბოროტ სულთა შემოტევა და ამ უკანასკნელთა წმ. მამათაგან დამარცხება-განდევნა დამახასიათებელი ნიშანია ზოგადად ასკეტიკური უნარის ჰაგიოგრაფიისათვის. თვით წმ. საბასაც კასტელის მთაზე ასვლამდეც ჰქონია ეშმაკებთან ბრძოლის გამოცდილება. მაგრამ ამ კონკრეტულ შემთხვევასთან შედარება მაინც ერთობ ნიშანდობლივად გამოიყურება.

კასტელის მთას ბოროტ სულთა სამყოფელის სახელი ჰქონია გავარდნილი, რის გამოც იქაურობას ყველა ერიდებოდა, იმდენად, რომ მათი შიშით ადგილობრივი მწყემსებიც კი გაუბოდნენ მასთან მიახლოებას. წმ. შიოს მეტაფორასული “ცხოვრებით”, ასეთივე წარმოდგენა არის ზედახნის მთის შესახებაც. ქართლის კათალიკოსი ამბობს: “აწ ვითარ მესმის, სულთა მათ ბოროტთა აღსავსე არს მთად იგი” (რედაქცია შიო-ბ) (საბინინი 1882: 226). ასეთი რეპუტაციის გამო იყო კასტელის ბორცვი “საშინელ და უზხო სიმრავლისაგან დამკვდრებულთა ეშმაკთადსა მას ზედა” (იმნაიშვილი 2006: 71). ე.ი. მასზე ასავალი ბილიკიც არ არსებობდა, ისევე როგორც ზედახნის მთაზე, ასურელ მამათა პირველად ასვლის დროს. წმ. საბას უკვე ჰყავდა გარშემოკრებილი მონაზონთა დიდი სამო ე.წ. საბას-ხევეში, როცა ტოვებს თავის ლავრას და კასტელის ბორცვზე ასვლას გადაწყვეტს. წმ. იოანე ასევე ტოვებს ასურეთში თავის სახელგანთქმულ სავანეს, მოდის ქართლში და ადის ზედახენზე. წმ. საბას გადაწყვეტილება ხსენებული ადგილის უკეთური ძალებისაგან განწმენდითაა განპირობებული. ერთი ვერსიით, წმ. იოანეც მცხეთაშივე შეიტყობს ზედახნის მთაზე ეშმაკთა მყოფობის შესახებ და აცხადებს:

“ამისთვის მონდა მე ადგილი იგი საყოფელად ჩემდა” (რედაქცია *შიორბ*) (საბინინი 1882: 226). ორივე მოღვაწეს ეშმაკნი მეღვარ წინააღმდეგობას უწევენ, მაგრამ საბოლოოდ ორივე შემთხვევაში ყველაფერი იქაურობის განწმენდითა და ბოროტ სულთა საბუდარის ადგილას ღვთისმსახურ წმ. მამათა საგანის დაარსებით სრულდება.

მძიმე სულიერი ბრძოლების შემდეგ ეშმაკთაგან განწმენდილ კასტელის მთაზე წმ. საბას მიჰყავს ბერები იქ მომავალი მონასტრისათვის სენაკების ასაშენებლად. ამ დროს წაწყდომიან მიწით დაფარულ ძველ ნეგებობას, რომელიც ყოფილა “სახლი დიდი კამარულად დრეკილი”. წმ. საბამ ბრძანა დანგრევა შენობისა და მისი ქვით “ალაშენა ეკლესია” (იმნაიშვილი 2006: 72). მაშასადამე, ეს ადგილი ერთ დროს არც ისეთი “უგზო” და “კაცთაგან უვალი” არ იქნებოდა, ისევე როგორც ზედაზენზე, როდესაც იქ კერპი იდგა და მსხვერპლს სწირავდნენ (წარმართულ ხანაში აქ ციხეც აუშენებიათ). საფიქრებელია, მონასტრის შენებისას კასტელზე აღმოჩენილი შენობის ნანგრევები აქ მდგომი წარმართული ტაძრის ნაშთი ყოფილიყო, სადაც წარმართული მსხვერპლშეწირვა აღესრულებოდა. ზედაზენის მთაზეც თავის დროზე აგებული საკერპოც მხოლოდ ნაშთის სახით უნდა შემორჩენილიყო აქ წმ. იოანეს დამკვიდრების ხანაში. ამის მანიშნებელი უნდა იყოს წმ. იოანეს მოღვაწეობის ამ ეპიზოდის დაკავშირება წმ. საბას კასტელზე ასვლასთან. ამასვე ადასტურებს მეტაფრასის მიერ “ცხოვრებაში” ჩართული სიტყვები: “**უწინარეს** კერპიცა იგი ბილწისა ზადენისა მდგომარე **ყოფილ არს** იქია, რომელი შემუსრა წმიდამან ნინო” (რედაქცია *შიორბ*) (საბინინი 1882: 226).

წმ. ნინოს მიერ ზადენის კერპის შემუსვრაც საკმაოდ დამაჯერებლად მოჩანს. ქართლში კერპების დამხობა ხომ ტრადიციულად “ქართველთა განმანათლებლის და მოციქულთა სწორის” მოღვაწეობასა და ქადაგებას უკავშირდება. მართალია, მატიანეებში არაფერია ნათქვამი ამ დროს ზადენის კერპის დამხობის შესახებ, მაგრამ დაწვრილებითაა მოთხრობილი არმაზისა და მასთან ერთად მდგომარე გაცისა და გას განადგურების ამბავი. ცხადია, ამას მალევე უნდა მოჰყოლოდა ზადენის კერპის დამხობაც. ჯერ კიდევ ახალდანიერებელ ქრისტიანულ სარწმუნოებას ერის ცნობიერებაში დამკვიდრებისათვის აუცილებლად ესაჭიროებოდა არსებული წარმართული სიმბოლოების და, პირველ რიგში, კერპების განადგურება. ეს პროცესი ქვეყნის ცენტრალური რაიონებიდან დაიწყო და პერიფერიებისაკენ გაგრძელდა. ზადენიც ქართველთა ერთ-ერთ მთავარ კერპს წარმოადგენდა და თან უშუალოდ დედაქალაქის სიახლოვეს იდგა. ამიტომ ზადენის კერპი წმ. ნინოს მოღვაწეობის ხანაშივე (IV ს I ნახევარი) უნდა მოსპობილიყო. ოდესღაც წმინდა ადგილი კი, ახალი მსოფლგაგებით უწმიდურად გამოცხადდა. ძველი, წარმართული ჩვეულების აღმოფხვრის მიზნით საკერპო მთაზე ასვლას ტაბუ უნდა დადებოდა. ორასი წლის შემდეგ კი, როცა ჩვეულება უკვე მივიწყებული იყო, ზედაზენს დაწვევლილი მთის და ბოროტი ძალების სამკვიდროს სახელი ჰქონდა გავარდნილი² და აღარ არსებობდა საფრთხე კერპმსახურების განახლებისა, წმ. იოანეს ზედაზენზე ასვლით იხსნება ტაბუ. წმ. მამა თავის მოქმედებით თავად აუქმებს ორსაუკუნოვან აკრძალვას. შედეგად კვლავ განახლდა გაუკაცრიელებულ მთაზე ხალხის მიმოსვლაც. ამიტომ ერთ დროს ინტენსიურად გამოყენებული და შემდეგ ხშირი მცენარეულობით დაფარული სავალი გზის გაჭრაც თავიდან გამხდარა საჭირო.

პავიოგრაფთა მიერ ზედაზენის მთის ეშმაკთა საუფლოდ წარმოდგენაც სრულიად ლოგიკურად გამოიყურება. ქრისტიანობისთვის კერპმსახურება ეშმაკმსახურებაა, “რამეთუ ყოველნი ღმერთნი წარმართთანი ეშმაკ არიან” (ფსალმუნი 95-5) და “ვითარმედ რომელსა იგი უგებენ წარმართნი, ეშმაკთა უგებენ და არა ღმერთსა” (1 კორინთელთა 10-20). ამიტომაც წარმართული კერპმსახურების აღსრულებას უკეთური ძალების მიერ ზედაზენის საკუთარ საუფლოდ ქცევა მოჰყოლია, რამეთუ “ეშმაკნი მათ მიერ იმსახურებოდეს ნაზორევთა მათ კუამლითა” (რედაქცია *იოანეა*) (აბულაძე 1964: 202).

“წმ. იოანეს ცხოვრების” თანახმად, ზედაზენის მთის ბოროტ სულთაგან განწმენდას რამდენიმე წელი დასჭირვებია. ზედაზენელ მოძღვარს უკვე მოწაფეებიც კი დაეზავნილი ჰყავდა სხვადასხვა მხარეს, როცა ეშმაკთ საბოლოო იერიში მიაქვთ განდევნილ ბერზე, რათა შიშით აიძულონ შერჩეული ადგილის დატოვება. “ჩუენი არს ადგილი ესე და ვერ ძალ-გიც ყოფად ჩუენ თანა” (რედაქცია *იოანეა*) (საბინინი 1964: 209) – მრავალ მუქარასთან ერთად წმიდანისადმი მიმართულ ამ სიტყვებში გადმოცემულია ბოროტი ძალების სურვილი, ხელი აადებინონ განდევნილ ბერს ზედაზენის წმინდა-პყოფის განზრახვაზე. მამა იოანეს ბოროტ ძალებთან ამ ბრძოლის გამოძახილს ვხვდებით წმ. შიოს მეტაფრასულ “ცხოვრებაში”: იერიშზე გადმოსულ სხვადასხვა სასტიკ ცხოველთა იერმილებით, სარკინის ხევი შიოს შეძრწუნების ამაო მცდელობის შემდეგ, ასკეტი ბერის შეუდრეკელობით იმედგაცრუებული ეშმაკები იქაურობას შემდეგი მუქარით ტოვებენ: “ამპარტავანო ბერო, აჰა ესერა ხვალე მთავარი ჩუენი მოიწვეის აქა, რამეთუ აწ ბრძოლად და მოკვლად არს მოძღურისა შენისა იოანესსა და ხუალე მოაკუდინოს იგიცა და მოიწიოს აქა და მოგაკუდინოს შენცა ბოროტად” (რედაქცია *შიორბ*) (საბინინი 1882: 229). “ქრისტეს ჯვრით თავაღბეჭდილი” წმ. იოანე არ უშინდება ეშმაკთ მოძალეებას. მისი სიმტკიცე საღ კლდესაც შემურდება. იცის წმ. მამამ: ეს განსაცდელია, მისი უფლისადმი სასოებისა და სარწმუნოების გამოცდაა მხოლოდ. ბოროტი უძღურია ღვთის ნებას მინდობილ და ღმერთშემოსილ ღვთისმსახურის წინაშე. და აღსრულდა ნება ღვთისა: იოანესგან ძლეული უკეთური ძალა “ვითარცა

ნისლი ვშირი და ბნელი, გამოჰდა მთისა მისგან და უჩინო იქმნა” (რედაქცია იოანე-ა) (საბინინი 1964: 211). აღსანიშნავია, რომ საბა-განწმენდილისაგან დევნილი უკეთურნი ძალნი კასტელის ბორცვს ტოვებენ “ვითარცა სიმრავლეს ყორანთაჲ” (იმნაიშვილი 2006: 71).

ასე დასრულდა ზედაზნის მთის გაწმენდა, რასაც თან ახლდა მძიმე სულიერი ბრძოლები და რამაც უზარმაზარი სულიერი ენერჯის გაღება მოითხოვა. მთელმა სიმძიმემ კი ძირითადად ერთი შეუპოვარი განდევნილის ზურგზე გადაიარა. მაგრამ იოანე წმ. საბასგან განსხვავებით არ ცდილობს ამის შემდეგ აქ მონასტრის აღშენებას მიჰყოს ხელი. მაშინ, როდესაც მისი მოწაფეები უკვე თავისივე აშენებული მონასტრების ხელმძღვანელებად გვევლინებიან, წმ. იოანემ “შენებაჲ ადგილისაჲ მის არა ინება, არამედ მარტოდ მყოფობაჲ აღირჩია” (რედაქცია იოანე-ბ) (აბულაძე 1964: 213). იგი ასკეტიზმის განსაკუთრებული ერთგულებით გამოირჩეოდა და სიცოცხლის ბოლომდე ცხოვრობდა “ვითარცა წესი არს მარტოდ მყოფობისაჲ” (რედაქცია იოანე-ა) (აბულაძე 1964: 213). ზედაზენზე თავიდანვე ღვთისმსახურებისათვის ერთი ბუნებრივი “მცირე ქუაბი” “შექმნა წმიდად ეკლესიაჲ”, საცხოვრებლად კი ასურელ მამებს “მცირედი რამე ტალავარები” (მსუბუქი აგებულების საზაფხულო სადგომი) აუგიათ. მძიმე იყო მათი ცხოვრების პირობები. როგორც ჩვეულებრივ მეუღაბნოენი “იღუწიდეს ძლიერად, რამეთუ განიკაფებოდეს ყინელისაგან სასტიკისა ჟამსა ზამთრისასა და იყო მათდა საზრდელად მდელითაგან ქუეყანისათა” (რედაქცია შიორ-ბ) (საბინინი 1882: 227).

მიუხედავად იმისა, რომ ზედაზნის მთაზე “ერთისა მსახურისა თანა” (ელია დიაკონთან) მარტოდ დარჩენილი წმ. იოანე თავისი ცხოვრების წესიდან გამომდინარე, მისი დამოწაფებისა და მასთან ცხოვრების მსურველების სავანეში მიღების სასტიკი წინააღმდეგი იყო, საფიქრებელია, სწორედ მათთვის წმ. მამის დავალებით მისი ერთ-ერთი მოწაფე თათა (თადეოსი) იქვე, ზედაზნის მთის ძირას აარსებს მონასტერს. მონასტრის ძმობაც ზედაზნელი მოძღვრის სულიერი ზედამხედველობის ქვეშ უნდა ყოფილიყო (მერკვილაძე 2007).

მამა იოანემ აღსასრულის წინ ითხოვა, “რათა ჳორცნი მისნი დასხნენ მასვე ადგილსა მწირობისა მისისასა” (რედაქცია შიორ-ა) (აბულაძე 1964: 227), იქ, “სადა-იგი მოეპოა დაყუდებით მადლჲ”. ამ ანდერძის მიღმა შეიძლება შორსგამიზნული განზრახვა დავიგულოთ: მის მძიმე საგრობით, ყოველდღიური ღოცვით, მარხვითა და მღვიძარებით მოპოვებულ მადლს წმინდანის წმინდა ნაწილებთან ერთად სავანეში უნდა შეეკრიბა მონაზონობის მსურველნი. რათა წმინდანის გარდაცვალების შემდეგ დიდი ღვაწლით განწმენდილი ალაგს არ შეწყვეტილიყო წმინდა ლიტურგია, დაცარიელებულ, უპატრონო სავანეს კვლავ ეშმაკები არ დაპატრონებოდნენ, წყალში არ ჩაყრილიყო მრავალწლიანი თავდაუზოგავი შრომა.

მართლაც, იოანეს სხეულის ზედაზნის სავანეში დასვენებისთანავე იწყება სატაძრო მშენებლობა, საფუძველი ეყრება ზედაზნის სახელოვან მონასტერს (მერკვილაძე 2007). ეს თავად იოანეს ნება ჩანს, რამეთუ “შემდგომად მიცვალებისათა ცხოველ არს და აქუს კაღნიერებაჲ წინაშე ღმრთისა”. ამიტომ, მიუხედავად იმისა, რომ იოანეს თავის სიცოცხლეში სავანეში არაფერი უშენებია, ზედაზნის შესახებ წმინდანის ცხოვრების აღმწერელი მაინც თამამად ამბობს: “სადა-იგი აწ მონასტერი მისი აღშენებულ არს”-ო (რედაქცია იოანე-ა) (აბულაძე 1964: 201).

2. ზედაზნის მონასტრის სახელწოდების შესახებ

ზედაზნის სახელწოდების შესახებ მკვლევართა თუ მოგზაურთა ჩანაწერებს XIX ს შუახანებიდან ვხვდებით. ქართული სიწმინდეების მომლოცველი ა. მურავიოვი აღნიშნავდა, რომ “ზედაზენი” იმდენად წარმოსდგება კერპ ზადენის სახელისგან, რამდენადაც ადგილმდებარეობის დახასიათებისაგანო: «

» (მურავიოვი 1848: 256). აქ ერთი საკითხი აუცილებლად საჭიროებს დაზუსტებას: განა რამდენადაა შესაძლებელი ორი სრულიად განსხვავებული გარემოებიდან ერთ მოცემულ შემთხვევაში ერთი საერთო სახელი იშვას? ძალზე საეჭვოა, ორივე დასახელებული ცალკე აღებული გარემოება ერთი ობიექტისათვის ერთბაშად ერთიდაიგივე სახელის მიმცემი აღმოჩნდეს.

ჩანს, ამის გათვალისწინებით, ორიოდე წლის შემდეგ პ. იოსელიანმა არ გამორიცხა რა ამ ორი შესაძლებლობიდან არც ერთი, მხოლოდ ერთ-ერთი მათგანი დაუშვა ზედაზნისათვის სახელწოდების მიმცემად: «

(ზედა-ზენი)

» (იოსელიანი 1850: 64 – შენიშვნა 1).

დ. ბაქრაძის განმარტებით ზედაზენმა სახელი მიიღო წარმართული ღვთაების, ზადენის საკერპისაგან, რომელიც მან ანტიკურ იუპიტერს დაუკავშირა (ბაქრაძე 1875: 71). იგივე აზრია გატარებული გაზეთში «... » ზედაზნის მონასტრისამი მიძღვნილ წერილშიც (კავკაზი 1890).

ყველა ზემოაღნიშნული მოსაზრება ერთად არის წარმოდგენილი ბ. კანდელაკთან. იგი ერთი მხრივ აცხადებს, რომ “სახელწოდება ზედაზენი ამ ადგილმა მიიღო თავისი ტერასისებური, თანდათან ამადლებული აღნაგობის გამო”; მეორეგან კი აღნიშნავს, რომ “გადმოცემის თანახმად, ამ მთისთვის მიუნიჭებიათ კერპი ზადენის სახელი”. ზადენ-იუპიტერის კერპი აქ მეფე ფარნაჯომს აღუმართავს მტერთან ბრძოლაში დაცემული “დიდი მხედართმთავრისა და მეომრის, გმირთაგმირ

ზადენის სახელის უკვდავსაყოფად”. აქვე მოცემულია “ზადენიდან” “ზედაზენის” წარმოშობის ერთგვარი ვერსია: როდესაც კერპის თავიანთსაცემად სხვადასხვა მხარიდან მცხეთაში მოსული ხალხი კითხულობდა, სად არის ზადენის კერპიო, მათ თურმე მიუთითებდნენ: “იმ მთის მწვერვალს ზედაა ზადენიო”. ამ ფრაზას შემოკლებული სახით – ზედაზენის სახელწოდებით მოუღწევია ჩვენამდე (კანდელაკი 1959: 6-7).³

იმის გამო, რომ ი. ჯავახიშვილმა მთლიანად უარყო ზადენის კერპის არსებობა ზადენის მთაზე, და ქართულ წარმართულ პანთეონში ზადენის, როგორც ღვთაების, საერთოდ არსებობაც კი, სრულიად გამორიცხა “ზედაზენის” რაიმე კავშირი “ზადენთან”. მისი აზრით, სახელის “აგებულობა “ზედა-ზენი” უფრო “ქვედა-ზენი“-ს და ძირეულად “ზე“-სა და “ზენი“-ს არსებობას გვაგულისხმებინებს, ვიდრე ზადენისას” (ჯავახიშვილი 1979: 150).

სანამ საკითხის შემდგომ გარკვევას შევუდგებოდეთ, ხაზი უნდა გავუსვათ ერთ გარემოებას: ცხადზე ცხადია, ზედაზენის მონასტრის სახელწოდება უშუალოდ უკავშირდება იმ მთის სახელს, რომელზეც იგი აღმოცენდა. ამჯერად საჭიროა, ნათელი მოეფინოს, რა ვითარებაში შეიძლება მინიჭებოდა მას ეს სახელწოდება. თავდაპირველად განვიხილოთ, რამდენად შეიძლება უკავშირდებოდეს სახელწოდება “ზედაზენი” მთას და მონასტრის ადგილმდებარეობას.

ასეთი დაკავშირება მომდინარეობს თვით სახელწოდების მნიშვნელობის თავისებურ გააზრებასთან. შემოთავაზებული განმარტებით, “ზედაზენი” სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს: “მაღლა და მაღლა” (), ან სხვანაირად “მთაზე სიმაღლეზე” (). ასეთი შეხედულება უნდა გამოწვეულიყო სახელწოდების ორ ნაწილად (“ზედა-ზენი”) დაშლით, მათი ცალ-ცალკე გააზრებით და მიღებული დასკვნების მექანიკური გაერთიანებით. “ზედა” ქართულში, მართლაც, ნიშნავს უფრო მაღლა, ზემოთ მდებარეს (// მდგომარეს). მაგრამ იგივეს ვერ ვიტყვით “ზენის” თაობაზე. სახელის ეს ნაწილი, ცალკე აღებული ამ ფორმით არაფერს გვეუბნება. როგორც ჩანს, იგი გააზრებულ იქნა, როგორც “ზენა”, რაც ძველ ქართულში “ზედას”, “ზემოს” მნიშვნელობით გამოიყენებოდა. ასეთ შემთხვევაში გამოდის, რომ ერთი სახელწოდება შედგება ერთმანეთის სინონიმ ორი სიტყვისაგან. მაგრამ ეს ლექსიკური კომპლექსი არ იძლევა მისი აღნიშნული შინაარსით გააზრების საშუალებას. მეტიც, მსგავსი სიტყვა-ნაერთი საერთოდ არ გვხვდება ქართულ ენაში.

ვერ დავეთანხმებით პ. იოსელიანს, რომ ამ გააზრების საფუძველზეა შექმნილი XVIII ს ცნობილ ქართველ მღვდელმთავართა მიერ იოანე ზედაზენელისადმი მიძღვნილი იამბიკოების შემდეგი სტროფებიც:

“ზედა-ზენისა მთისა სინა-მყოფელსა” (ანტონ კათალიკოსი) და “ზედა-ზენს კიბედ, ზენად ზეცისად იდგამს” (ნიკოლოზ თბილელი).⁴

პირველ შემთხვევაში მხოლოდ ზედაზენის მთის სინის მთასთან შედარებაა მოცემული, იმ აზრით, რომ ზედაზენის მთას სინაის დარი მნიშვნელობა წმ. იოანეს მოღვაწეობის შედეგად მიენიჭა. მეორეში კი პოეტური სიტყვათა თამაშით ხატოვნადაა წარმოჩენილი წმ. იოანეს მიერ ზედაზენის, როგორც კიბედ, ანუ საშუალებად გადაქცევა ღვთის სასუფეველში (“ზენად ზეცისად”) შესასვლელად.

მ. საბინინის გამოცემულ “საქართველოს სამოთხეში” ნიკოლოზ თბილელის წმ. იოანეს შესხმაში “ზედა-ზენი” “ზედა-ზადენის” სახით არის დაფიქსირებული (რედაქცია იოანე) (საბინინი 1882: 193). მაგრამ ეს კიდევ არ არის მთავარი. სახელწოდების ფორმა – “ზედაზადენი” გვხვდება პავიოგრაფიულ თხზულებებშიც. იოანე ჯვარზე ლოცვის შემდეგ “აღვიდა მთასა მას მაღალსა, რომელსა [ქრქვან ზედაზადენ, სადა-იგი აწ მონასტერი მისი აღშენებულ არს” (რედაქცია იოანე) (აბულაძე 1964: 201); მამა იოანემ “დღესა ერთსა იხილა აღმოსავლით კერძო მთასა ზედა ზადენისასა...” (რედაქცია შიო-ბ) (საბინინი 1882: 226). ორივე შემთხვევაში სხვადასხვა პავიოგრაფიულ ძეგლში ეს მთა “ზედაზადენად” არის სახელდებული. ამასვე მიუთითებს “ქართლის ცხოვრების” ჩანართიც: “იოვანე „აღვიდა მთასა ზედა ზადენსა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 208). ეს უკანასკნელი ცნობა შეიძლება გაგებულ იქნას ასევე როგორც “ზადენის მთაზე ასვლა”, ანუ გამორიცხული არაა, “ზედა” არ მოიაზრებოდეს საკუთარი სახელის (მთის სახელწოდების) შემადგენელ ნაწილად, არამედ წინდებულად. თუმცა იგივე ჩანართი წმ. იოანეს “ზედაზადენელს” უწოდებს. წყაროში მთის უშუალოდ “ზადენად” წოდების შემთხვევაც აღინიშნება. ლეონტი მროველის თანახმად, “ფარნაჯომ აღაშენა ციხე ზადენი, და შექმნა კერპი სახელით ზადენ, და ამართა ზადენს” (ყაუხჩიშვილი 1955: 29). ნიშანდობლივია, რომ ზედაზენის ციხეს გვიანდელი ამბის გადმოცემისას, მას “ზედაზადენად” მოიხსენებს ასევე დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი: “მოსცა უამი ღმერთმან მეფესა დავითს და წარულო კურიკეს ციხე ზედაზადენი” (ყაუხჩიშვილი 1955: 326).

შეიძლება დავასკვნათ, რომ მთის ძველი სახელწოდება ყოფილა არა “ზედაზენი”, არამედ “ზედაზადენი” (ან “ზადენი”), რომელიც მას ასურელი მამების ზედ ასვლამდე რქმევია. “ზედაზენი” კი უდავოდ “ზედაზადენის” გვიანდელი შემოკლებული ფორმაა.

აღსანიშნავია, რომ წმ. იოანეს “ცხოვრება”, რომელიც მის “ზედაზადენს” ასვლას მიგვითითებს, სათაურშივე იოანეს “ზედაძნელს” უწოდებს, ისევე როგორც მისი “ცხოვრების” სხვა ორი რედაქცია. თუმცა წმ. იოანე “ზედაზადენად” არის წოდებული ჯუანშერთან: “მისვე ფარსმინს-ზე მოვიდა იოვანე შუამდინარით, რომელსა ეწოდა ზედაზადენელი”

(ყაუხნიშვილი 1955: 207). იქვე ჩანართში ასურელ მამათა ჩამონათვალიც იწვება **“იოანე ზედაზადენელის”** ხსენებით.

“ზედაძნელი”, “ზედაძენი” უფრო გვიანდელი ფორმები ჩანს. ასეთი სახითაა ეს სახელები დაფიქსირებული ვახუშტის ბატონიშვილთანაც: “ციხე ზედაძნისა”, “მთა ზედაძენი”, “იოანე ზედაძნელი” და ა.შ. მიუხედავად ამისა, ვახუშტიმ არათუ შესანიშნავად უწყის მთის ძველი სახელი, განმარტავს კიდევ ამ სახელის წოდების გარემოებასაც: “ამ მთის თხემსა ზედა ... აღაშენა ციხე და მეფემან ფარნაჯომ და აღმართა მუნ კერპი ზადენი, და ამითი ეწოდა მთასა ამას **ზედაზადენი**” (ყაუხნიშვილი 1973: 535). ამასთან ერთად, ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა იქვე აშიაზე მინაწერი: **“ზედაზადენისათვის, რომელსა აწ უწოდებენ ზედაძენს”**.

მაშასადამე, მთის სახელწოდება ზედაზადენი (ზადენი) მართლაც უშუალოდ კერპის სახელიდან მომდინარეობს. ამიტომ ვერ გავიზიარებთ ი. ჯავახიშვილის მეტისმეტად სკეპტიკურ დამოკიდებულებას ქართულ წარმართულ პანთეონში ზადენის ღვთაების არსებობის შესახებ.

ზედაზენის მთაზე ზადენის კერპის არსებობა არაერთი წყაროთი დასტურდება. იოანე ზედაზენელის “ცხოვრების” ორი რედაქცია აქ წარმართობის ხანაში მხოლოდ საკერპოს არსებობას ადასტურებს კერპის სახელის მიუთითებლად. სამაგიეროდ, მის სახელს გვაძინობს შიოს “ცხოვრების” მეტაფრასული რედაქცია: ზედაზენზე “უწინარეს კერპიცა იგი ბილწისა **ზადენისა** მდგომარე ყოფილ არს” (რედაქცია *შიო-ბ*) (საბინინი 1882: 226). როგორც ითქვა, ზადენის კერპი აქ აღუმართავს ქართლის მეოთხე მეფე ფარნაჯომს ძვ. წ. II ს მიწურულს, რომელსაც ამ სტრატეგიულ ადგილას ამავე სახელწოდების ციხეც აუგია. ამის თაობაზე გადმოგვცემს “მოქცევაჲ ქართლისაჲ” (აბულაძე 1964: 82)⁵ და ლეონტი მროველი (ყაუხნიშვილი 1955: 29). ამ წყაროებზე დაყრდნობით მოგვითხრობს ვახუშტი: “ამ მთის თხემსა ზედა, მჭურეტელი არაგუსა მუხრანისა, ხერკისა, მცხეთისა და ტფილისისა, აღაშენა ციხე და მეფემან ფარნაჯომ და აღმართა მუნ კერპი ზადენი” (ყაუხნიშვილი 1973: 535).

წყაროებში ზადენი და არმაზი ერთად მოიხსენიებიან როგორც ქართლის უმნიშვნელოვანესი ღვთაებანი: “მამანი ჩუენნი ... სათხო ეყვენ კერპთა, უფროდს ხოლო ორთა მათ შეჩუენებულთა – არმაზს და ზადენს” (აბულაძე 1964: 158); “ღმერთნი დიდნი, სოფლის მპყრობელნი, მზისა მომფენელნი, წმისა მომცემელნი და ქუეყნისა ნაშობთა გამომზრდელნი ღმერთნი ქართლისანი, არმაზ და ზადენ...” (ყაუხნიშვილი 1955: 106).

ზადენის სახელს უკავშირდება ქართლში მთის, ციხისა და მონასტრის ამჟამინდელი სახელწოდებანი “ზედაზენის” სახით. არსებულა სოფელი ზადენ-გორა მესხეთში, სადაც შეჩერებულა საქადაგებლად ანდრია პირველწოდებული: “ვითარცა შთავლო ხევი ოძრახისა და მოვიდა საზღუართა სამცხისათა, დაივანა სოფელსა, რომელსა ეწოდების ზადენ-გორა” (ყაუხნიშვილი 1955: 39). აქ მოციქულს უხილავს კაცნი კერპთა მსხვერპლშემწირველნი. იგივე ზადენი ახალციხის თემის სოფლადაა მოხსენიებული “გურჯისტანის ვილაიეთის დიდ დავთარშიც”. იმ დროს ის ოცობლიანი სოფელი ყოფილა (ჯიქია 1958: 173). ამ ზადენს ახსენებს მესხური ხალხური ლექსი – “ოჯორჯღელი ხუცესი”:

“მე ოჯორჯღელი ხუცესი ჭალას ვიყავ მიმავალი,
ჭორატს ჭან მგლებს გარვეყარე, დამიბნელდა ორივ თვალი,
ზადენს ყელი გარდავუდგე, იცით, რომ სულ არ მაქვს ბრალი,
ხელი ვჭკარ ქვას, აქ გავქვავდე, მოვკვდი, გარდვიხადე ვალი”

(ძველი საქართველო 1913/1914: 271).

ზადენის ღვთაების არსებობის უარსაყოფად ბევრს არაფერს არ ნიშნავს ის, რომ მას სხვა რამდენიმე ღვთაების გვერდით “ეფთჳმე მთაწმიდელი არ იხსენიებს და არც ხალხურმა რწმენამ იცის რამე ზადენის შესახებ” და, რომ ის არც ადამიანთა საკუთარ და საგვარეულო სახელებში არ გვხვდება (ჯავახიშვილი 1979: 150). სამაგიეროდ, წმ. ეფთჳმე ახსენებს არმაზს, მაგრამ მეცნიერისთვის ამას ხელი არ შეუშლია, ღვთაება არმაზიც (ისევე როგორც სხვა დანარჩენი ღვთაებანი) ამოეშალა ქართული წარმართობის ისტორიიდან (ჯავახიშვილი 1979: 138-151).

ქრისტიანობის გამარჯვების დღიდან ახალი რელიგია ნელ-ნელა ეუფლებოდა ადამიანის სულიერ სამყაროს, სულ უფრო და უფრო იჭრებოდა მის ყოველდღიურობაში, ცდილობდა რა წარემართა ყოფიერების ყველა სფეროც. თანდათან ქრისტიანდებოდა ქართველი კაცის ცნობიერება, ერში მკვიდრდებოდა ზოგადქრისტიანული ღირებულებანი და მსოფლალქმა. ამ პროცესს ძველი წარმართული ტრადიციის აღკვეთასთან ერთად თან ახლდა ეთნომეხსიერებაში მაშინდელ ღვთაებებთან დაკავშირებული ხსოვნის გაფერმკრთალება. ეკლესიის ძალისხმევით ერთ დროს სათაყვანებელი ღვთაებანი ჯერ ბოროტ სულთა განსახიერებად იქცნენ, შემდეგ კი თანდათან დაიწყებდასაც მიეცნენ. “ხალხური რწმენიდან” ყველაფერი, რაც კი ეკლესიურ სწავლებას არ შეესაბამებოდა, გამუდმებით იღვენებოდა (ბუნებრივია, ამ პროცესის შემოქმედება ყველაზე მეტად ქვეყნის ბარმა განიცადა და კონსერვატიულად განწყობილ მთას კი შედარებით ნაკლებად შეეხო). ხანგრძლივი ქრისტიანიზაციის განმავლობაში და ქრისტიანული ეკლესიის ტრიუმფის პირობებში, გასაკვირი არაა, ძველი ღვთაებანი ხალხურ რწმენაში ნაკლებად რომ შემორჩა, ან ადამიანთა გვიანდელ გავრსახელებშიც რომ დიდად ვერ აისახა. სხვათა შორის, ამ მხრივ, გამონაკლისია მამაკაცის საკუთარ სახელი – არმაზი, ისიც გვიანდელი წიგნიერი გზით ჩანს გაცოცხლებული.

უძველეს ხანაში პიროვნულ საკუთარ სახელთა შორის კი მის არსებობაში ძნელია ეჭვი შევიტანოთ (“ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქვა”, ასევე ქართლის მეცამეტე მეფეს რქმევია არმაზელ (ყაუხნიშვილი 1955: 25, 45).⁶

დავუბრუნდეთ ზედაზნის მთის სახელწოდების საკითხს. თუ მისი უფრო ძველი სახელი ზედაზადენია, რაშიც უკვე დავრწმუნდით, შესაბამისად, ივარაუდება “ქვედა ზადენის” არსებობა და არა “ქვედა-ზენისა”. ქვედა ზადენი კი ყოველგვარი ლოგიკით ზედა ზადენის ქვევით, ქვედა მხარეს უნდა ვეძიოთ. აქ არ შეიძლება, არ გაგვახსენდეს იოანეს მოწაფის, თათას მიერ ზედაზნის მთის ძირას მონასტრის დაარსების ამბავი. ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში ამ მონასტრის სახელი მოხსენიებული არ არის, ან უბრალოდ, “თათას მონასტრად” იწოდება (რედაქცია *შიოზ*) (აბულაძე 1964: 228). მაგრამ ეტყობა, სწორედ მას უნდა რქმეოდა ქვემო ზადენი (ჩუბინაშვილი 1956: 105). ზედაზნის მონასტრის წინამძღვართა ჩამონათვალში ამა ვაჰმანის ხსენებას თან სდევს ცნობა: “რომელმან გზასა მისვლასა მისსა უამის შესწირა ქუემოზედანით შინამდე” (ეორდანია 1892: 73-74). ორ სხვა ხელნაწერში “ქუემოზედანის” ნაცვლად ვკითხულობთ “ქვემო ზადენს”. რაც შეეხება “ქუემოზედანს”, საფიქრებელია, გადამწერს სურდა დაეწერა “ქუემოზედანით შინამდე” და წერისას ასო “ზ” გამორჩენია (ეტყობა, მის დროს “ქვემო ზადენი” უკვე აღარ არსებობდა). მაგრამ უფრო სწორი ფორმა, უდავოდ, “ქვემო ზადენია”.

მაშასადამე, არსებობდა ზედა ზადენიც – წმ. იოანეს დაარსებული სავანე ზედაზნის (ზედაზადენის//ზადენის) მთის თავზე და ქვემო ზადენიც – ამავე მთის ძირს თათას აშენებული მონასტერი.

გასარკვევი დავგრჩა მონასტრისადმი სახელის მიმცემი მთის სახელწოდების ცვალებადობის თანმიმდევრობისა და ამის განმპირობებელი მიზეზების საკითხი. როგორც ვნახეთ, ზედაზნამდე მას ზედაზადენი ან, უბრალოდ, ზადენი უნდა რქმეოდა. მაინც რომელია ამ ორს შორის უფრო ზუსტი სახელწოდება? იქნებ მთა იმავედროულად ზადენადაც იწოდებოდა და ზედა ზადენადაც? ვახუშტის მიხედვით, “მეფემან ფარნაჯომ აღმართა მუნ კერპი ზადენი, და ამითი ეწოდა მთასა ამას ზედაზადენი” (ყაუხნიშვილი 1973: 535). მაგრამ თუ მთას კერპის აღმართვის შედეგად ზედაზადენი ეწოდა, ჯერ კიდევ იოანეს ამ მთაზე დამკვიდრებამდე უნდა არსებულიყო “ქვედა (ქვემო) ზადენიც”, რაც თათას მიერ “ქვემო ზადენის” მონასტრის აგებამდე ნაკლებ სარწმუნოა. უფრო ზუსტი ჩანს ლეონტის ცნობა, რომ ფარნაჯომმა “აღაშენა ციხე, და შექმნა კერპი სახელით ზადენ, ამართა ზადენს” (ყაუხნიშვილი 1955: 29).

ორივე ამ მონაცემის გათვალისწინებით, მთაზე ზადენის კერპისა წამომართვის შემდეგ უნდა დაკავშირებოდა ამ მთის სახელწოდება ღვთაების სახელს და ეს უნდა ყოფილიყო “ზადენი” და არა “ზედაზადენი” (ზადენის ღვთაებას უნდა მიეცა სახელი აქვე აგებული ციხისთვისაც). ამის ანალოგია იძებნება ლეონტის ცნობაში არმაზის კერპის დადგმის შესახებ: ფარნავაზმა “ამართა კერპი იგი არმაზი თავსა ზედა ქართლისათა, და მიერთგან ეწოდა არმაზი კერპისა მისთვის” (ყაუხნიშვილი 1955: 25). ეს “ქართლი” მცხეთასთან მტკვრის გადაღმა წამომართული მთაა: “და ვიდრე აღმართებამდე მუნ-ზედა კერპი არმაზისი ერქუა მთასა მას ქართლი” (ყაუხნიშვილი 1955: 8).

ამრიგად, როგორც ქართლის მთას მაზე არმაზის კერპის დადგმის შედეგად ეწოდა არმაზი, ზუსტად ასევე, ზადენის კერპის მეორე მთაზე აღმართვით უნდა წოდებოდა ამ მთას ზადენი. მაგრამ თუ არმაზის მთის უძველესი სახელი ქართლის მთაა, რა უნდა რქმეოდა ზადენის მთას, სანამ ფარნაჯომი ზედ კერპს დადგამდა და ციხეს ააშენებდა? ზადენის კერპის აღმართვით “ეწოდა მთასა ამას ზედაზადენი” აღნიშნავს ვახუშტი კუხეთის მთის შესახებ საუბრისას. ბატონიშვილი ამ ერთი მთის ორი სხვადასხვა სახელის თაობაზე მიუთითებს: “მთა ესე კუხეთის ანუ ზედაძნისა” (ყაუხნიშვილი 1973: 536). სხვაგან “ზედაძნთან” შედარებით “კუხეთის” სიძველეზედაც არის მითითება: “მთა კუხეთისა ანუ აწ ზედაძნისა” (ყაუხნიშვილი 1973: 525).

სახელწოდება “ზედაზნის” წარმოშობა-განვითარების ხაზი ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ: მცხეთის თავზე, არაგვს გაღმა, კუხეთის მთაზე ფარნაჯომ მეფეს აღუმართავს ქართველთა ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ღვთაების, ზადენის კერპი და აუგია ციხე. ამის შემდეგ კუხეთის მთას ხალხში კერპის სახელი – ზადენი ეწოდა, თუმცა მას ძველი სახელი ბოლომდე არ დაუკარგავს. ზადენის მთაზე წმ. იოანეს დამკვიდრებისა და მთის ძირას თათას მიერ მონასტრის დაარსების შედეგად, იოანეს სავანეს ზედა ზადენი ეწოდა, შესაბამისად, თათას მონასტერს – ქვემო ზადენი, ხოლო ქვემო ზადენის საპირისპიროდ და მისგან განსასხვავებლად, აქედან გამომდინარე, წმ. იოანეს – ზედაზადენელი. დროთა განმავლობაში ეს სახელწოდება შეიკუმშა, გამარტივდა და მივიღეთ ზედაზენი (სხვანაირად, ზედაძენი). ეს სახელი შემდეგ უკუგზით მონასტრიდან მთას დაუბრუნდა. დღეს მთა ზედაზნის სახელწოდებით არსებობს და მასზედ მოქმედი მონასტერია. მათი სახელწოდების ძირი კი წარმართული ღვთაების ზადენის სახელიდან მომდინარეობს.

შენიშვნები

¹ ტექსტის შინაარსისა და “ცხოვრების” სხვა რედაქციების შესაბამისი ადგილებიდან გამომდინარე, აქაც უნდა ყოფილიყო სიტყვა “წარმართთა”, მაგრამ, ჩანს, რედაქტორმა ეს სიტყვა სწორად ვერ ამოიკითხა.

² კერპების გარდა წარმართული სარიტუალო ადგილის დაწვევლაზე უნდა მიუთითებდეს მთების (არმაზისა და ზადენის) მიმართ თქმული, რომ აქ მიმდინარე სასტიკი მსხვერპლშეწირვების გამო, “ღირსცა არიან მთანი იგი ასპოლვად ცეცხლითა, რისხვითა ღმრთისამიერითა” (აბულაძე 1964: 158).

³ სამწუხაროდ, გამოკვლევაში გარკვევით არაა მითითებული, ვერსიების რომელი ნაწილი მომდინარეობს ხალხური გადმოცემიდან, რომელი არის ადგილი წერილობითი წყაროებიდან და რომელი წარმოადგენს ავტორის მოსაზრებას.

⁴ ნიკოლოზ თბილელის ეს სტრიქონი, როგორც ხალხური ნათქვამი, ნახევრადპერიფრაზული სახით – “ზედაზენი კიბედ ზენად ზეცისა სდგასო” – მოჰყავს სახელწოდების მთის ტერასული მოყვანილობიდან მომდინარეობის დასტურად ბ. კანდელაკს (კანდელაკი 1959: 6).

⁵ აქ მთის სახელი მითითებული არ არის, თუმცა აქაც რომ ნამდვილად ზედაზენის მთა იგულისხმება, საეჭვო ვერ იქნება.

⁶ მეფე არმაზელს “მოქცევაჲ ქართლისაჲთ” ამაზაერ შეესაბამება (აბულაძე 1964: 82).

დამოწმებები

აბულაძე 1955: ი. აბულაძე. *ასურელ მოღვაწეთა წიგნთა ძველი რედაქციები*. თბილისი (1955).

აბულაძე 1964: *ძველი ქართული ავიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. წიგნი I. ი. აბულაძის რედაქციით. თბილისი (1964).

ბაქრაძე 1875: (1875).

იმნაიშვილი 2006: *ცხოვრება ნეტარისა მამისა ჩუენისა საბაჲსი. მამათა ცხოვრებანი*. გ. იმნაიშვილის გამოცემა. თბილისი (2006).

იოსელიანი 1843: (1843).

იოსელიანი 1850: (1850).

კაკაბაძე 1890: 118 (1890).

კანდელაკი 1959: ბ. კანდელაკი. *ზედაზენი*. თბილისი (1959).

ლოლაშვილი 1980: *ანტონ ბაგრატიონი. წყობილსიტყვაობა*. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ი. ლოლაშვილმა. თბილისი (1980).

მენაბდე 1962: ლ. მენაბდე. *ძველი ქართული მწერლობის კერები*. ტომი I, ნაკვეთი I. თბილისი (1962).

მერკვილაძე 2005: დ. მერკვილაძე. *ასურელი მამები და მეუღაბნეობა*. თბილისი (2005).

მერკვილაძე 2006: დ. მერკვილაძე. *ასურელი მამები (VI ს-ის სირიელი სასულიერო მოღვაწენი ქართლში)*, I. თბილისი (2006).

მერკვილაძე 2007: დ. მერკვილაძე. *სატადრო მშენებლობის დასაწყისი ზედაზენისა და შიომღვიმის მონასტრებში*. მოხსენება წაკითხული გელათის მონასტრის 900 წლისთავისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო კონფერენციაზე. თბილისი (2007).

მურავიოვი 1848: 1. (1848).

ჟორდანიას 1892: თ. ჟორდანიას. *ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა*. ტომი I. ტფილისი (1892).

საბინინი 1882: მ. საბინინი. *საქართველოს სამოთხე*. სანქტ პეტერბურგი (1882).

ყაუხჩიშვილი 1955: *ქართლის ცხოვრება*. ტომი I. ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით. თბილისი (1955).

ყაუხჩიშვილი 1973: *ვახუშტი ბაგრატიონი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. ქართლის ცხოვრება*. ტომი IV. თბილისი (1973).

ჩუბინაშვილი 1956: (1956).

ძველი საქართველო 1913/1914: *ძველი საქართველო*. III (1913/1914).

ჯავახიშვილი 1979: ი. ჯავახიშვილი. *ქართველი ერის ისტორია*. წიგნი I. თბილისი (1979).

ჯიქია 1958: *გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი*. წიგნი III. ს. ჯიქიას გამოცემა. თბილისი (1958).

ქვემო ქართლის მონასტრების ისტორიიდან (წოდებაში)

გულიო მჭედლიძე

*“არს მონასტერი წოდებაში, გუმბათიანი,
შენიერებაში, შენიერს ადგილას და აწ უქმ არს”
ვახუშტი ბატონიშვილი*

წოდებაში ტაძარი მდებარეობს ისტორიულ ქვემო ქართლში, მდინარე ფოლადაურის გაშლილი ხეობის მარჯვენა მხარეს, დღევანდელი ბოლნისის რაიონში. სწორედ წოდებაში ეკლესიის პირდაპირ, მდინარე ფოლადაურის გაღმა მხარეს, მოხანს სახელგანთქმული ბოლნისის სიონი. წოდებაში მალაღი, გუმბათიანი ეკლესია და შორიდანვე იტაცებს მნახველის თვალს.

როგორც ჩანს, ეს ღამაში ტაძარი ადრე წოდებაში სამონასტრო კომპლექსს ამშვენებდა, მაგრამ ჩვენამდე მოღწეულია მხოლოდ გაღვანის, აღდგენილი ძველი კონტურების მიხედვით 1936-1939 წლებში სიძველეთა დაცვის კომიტეტის მიერ (ზაქარაია 1978: 240). ამ სამონასტრო ანსამბლის სხვა ნაგებობები შემორჩენილი არ არის, თუმცა ქვების გროვა და სხვა შენობების კვალი გაღვანის შიგნითაც და გარეთაც აშკარად ჩანს. ძველი არქეოლოგიურად შეუსწავლელია. არქეოლოგიური განათხარი მასალა კი ბევრ საკითხს მოფენდა ნათელს. წოდებაში ეკლესია კაპიტალურად შეაკეთა სიძველეთა დაცვის კომიტეტმა 1938-1939 წლებში, თუმცა, სპეციალისტების აზრით, შეკეთება არ იყო დამაკმაყოფილებელი (ზაქარაია 1978: 240).

წოდებაში სამონასტრო კომპლექსის შესახებ ისტორიული დოკუმენტები შემორჩენილი არ არის, სულ რამდენიმე საბუთია შემონახული, რომელიც სოფელ წოდებაში ეხება.

წოდებაში ეტიმოლოგიას შეეხო ე. თაყაიშვილი, მან გამოაქვეყნა წოდებაში ეკლესიის წარწერა. ე. თაყაიშვილის აზრით, “წოდებაში ამ ადგილს შემოდგომი დროის მეპატრონის, ვიღაც წოდებაში გამო უნდა დარქმოდან” (თაყაიშვილი 1929: 101). ლ. მუსხელიშვილი კი წერდა: “სახელი წოდებაში ან მერმინდელია, ან თუ ძველია, სხვა მეზობელ ადგილს ერქვა და მერმე იქნა გადატანილი გუნბადზე” (მუსხელიშვილი 1938: 336).

წოდებაში ეკლესიაზე სამი წარწერაა შემორჩენილი. აქედან ერთი ძალიან კარგად არის შესრულებული და მთლიანად იკითხება, მეორე ძლიერად არის დაზიანებული, მაგრამ მაინც ნაწილობრივ იკითხება და აზრის გამოტანა და შინაარსის აღდგენა ხერხდება, ხოლო მესამე წარწერა კი სულ რამდენიმე ასოს მოიცავს. როგორც ჩანს, წარწერა დაუწყიათ, მერე კი რატომღაც მიუტოვებათ.

ამ ტაძრის წარწერები ბევრჯერ არის გამოცემული. პირველად იგი გამოსცა მარი ბროსე (ბროსე 1854: 319-321), რომელიც ბართლომეის ევრდნობოდა, მეორედ გამოაქვეყნა ე. თაყაიშვილმა ბართლომეისეულ ასლზე დაყრდნობით და საკუთარი გადმონაწერით, მესამედ კი გამოაქვეყნა პარმენ ზაქარაიამ (ზაქარაია 1952). სხვებსაც აქვთ გამოცემული წოდებაში ეკლესიის წარწერები. ბოლოდროინდელი გამოცემა ეკუთვნის ვ. სილოგავას (სილოგავა 2000: 247), რომლის წაკითხვა ოდნავ განსხვავდება ე. თაყაიშვილისეული წაკითხვისაგან.

როგორც აღვნიშნეთ, პირველი წარწერა კარგად არის შემონახული და მთლიანად იკითხება. იგი შესრულებულია ასომთავრულით, მოთავსებულია წოდებაში ეკლესიის დასავლეთის კარის მარჯვნივ, დიდ ცისფერ ქვაზე და ათი სტრიქონისაგან შედგება. მეორე წარწერა კი მდებარეობს სამხრეთის კარის არქიტრავის მორთულ ქვაზე და როგორც ჩანს, შესრულებულია ორი ოსტატის მიერ. ამ წარწერის ორი სტრიქონი გაცილებით კარგად არის შესრულებული და ასობიც უფრო ღამაში მოყვანილობისაა, ვიდრე მომდევნო სამი სტრიქონი. ამოკვეთის დრო ერთი და იგივეა, შესრულებული კი, ჩანს, სხვადასხვაა. მიზეზი უცნობია. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ პირველი ასობის ამოკვეთი ან გარდაიცვალა, ან სხვაგან წავიდა და ადგილზე მისი არყოფნის გამო, წარწერა დაამთავრა მეორე ოსტატმა, რომელსაც პირველ ოსტატთან შედარებით ნაკლები კვალიფიკაცია ჰქონდა.

გავეცნოთ წოდებაში ეკლესიის პირველ წარწერას, რომელიც, როგორც ვთქვით, ამოკვეთილია დიდ ცისფერ ქვაზე, რომლის ზედა, მარჯვენა კუთხე გაბზარულია, მაგრამ ტექსტი მთლიანად იკითხება. მომყავს ვ. სილოგავასეული წაკითხვა:

“სახ(ე)ლითა დ(მრთ)ისადა და მ(ეო)ნ(ე)ბ(ი)თა წ(მიდ)ისა დ(მრთ)სმშ(ო)ბ(ე)ლისა(ა)თა, ძლი(ე)რებ(ი)თა წ(მიდ)ისა გ(იორგ)ის ხ(უ)თშ(ა)ბ(ა)თის ჯ(უარ)ი(სა) ათა, მ(ე)ფ(ო)ბ(ა)სა შ(ინ)ა დიდისა გ(იორგ)ი მ(ე)ფეთა მ(ე)ფისასა, მიწამ(ან) მ(ე)ფ(ო)ბისა მათისამ(ან), არსენის ძემ(ან) ჰასან, დავიწყე შენება ტ(ა)ძარსა გუნბ(ა)დს, მ(ა)მ(უ)ლსა ჩ(ე)მსა უწყებითა და გ(ა)მოცხადებითა ამისავე მთ(ა)ვ(არ)მ(ო)წამისა მიერ, სად(ი)დ(ე)ბ(ე)ლ(ა)დ დ(მრთ)ისა” (სილოგავა 2000: 247).

წარწერების პირველი გამოცემლები ფიქრობდნენ, რომ წარწერაში მოხსენიებული მეფეთა მეფე გიორგი არის გიორგი ბრწყინვალე და, შესაბამისად, ძველსაც 1318-1346 წლებით ათარიღებდნენ. მაგრამ პირველად რენე შმერლინგმა (შმერლინგი 1943) მეფეთა მეფე გიორგი გიორგი-ლამად მიიჩნია და ძველის აგების თარიღად XII-XIII საუკუნეების მიჯნა მიიღო. დღეს ეს

მოსაზრება გაზიარებულია ხელოვნებათმცოდნეებისა და ხუროთმოძღვრების ისტორიის სპეციალისტების მიერ და წუღრულაშენის ტაძარი ლაშა-გიორგის მეფობის დროის ძეგლად არის მიჩნეული. ასევე ერთსულღოვანია აზრი იმის შესახებ, რომ წუღრულაშენის ტაძარი თავის მამულში, გუნბადში ააშენა ჰასან არსენისძემ. მიიხვეწენ, რომ წუღრულაშენის ძველი სახელი გუნბადი იყო: “როგორც ჩანს, – წერს ვ. სილოგავა, – გუნბადი ერქვა წუღრულაშენს, ან მის მიდამოებს XIII ს-ში, რომელიც მაშინ ჰასან არსენისძის მამული ყოფილა. აქვე შეიძლება ტაძრის აშენების ადგილას, ჯვარი მდგარა ხუთშაბათის წმინდა გიორგის სახელზე, რომლის შეწვევითა და გამოცხადებით ჰასან არსენისძეს დიდი ტაძარი აუშენებია. რას ნიშნავს “ხუთშაბათის წმინდა გიორგი” დღეს გაუგებარია. შეიძლება სოფელში ჯვარი იდგა წმინდა გიორგის სახელზე, რომლის დღესასწაული ხუთშაბათობით აღინიშნებოდა” (სილოგავა 2000: 226-227).

პირველ რიგში დავიწყოთ იმით, რომ ამ შემთხვევაში ვახუშტი ბაგრატიონი, რომელიც ერთი პერიოდი სომხით-საპარათიანოს გამგებელი იყო და საფუძვლიანად იცნობდა ამ მხარეს, აღნიშნავდა: “გუნბადს, აწ წუღრულაშენს არს მონასტერიო”. ვახუშტი ორ წუღრულაშენს იცნობს: წუღრულაშენს და ახალ წუღრულაშენს და რუკახეც ეს ორივე სოფელი აქვს გადატანილი. ეს ორი წუღრულაშენია აღნიშნული 1721 წლის აღწერის დავთარში (ენუქიძე და ბედოშვილი 1986:55). თანაც ეს ტოპონიმი “გუნბადი” არც ერთ ისტორიულ დოკუმენტში არ გვხვდება. როგორც ჩანს, ტოპონიმი “გუნბადი” არც არსებულა, რადგან ამ სიტყვას სულ სხვა მნიშვნელობა აქვს. ე. მეტრეველი თავის ნაშრომში “მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის” წარმოგვიდგენს ერთ-ერთი ალაპიდან მომდინარე შემდეგ ინფორმაციას: “ალექსანდრეს ძმისწულმა ბაგრატ გოლგოთა იშოვა და, გუნბადი აღაშენა, ქრონიკონსა ას სამოცდაათსა, შეუნდვნეს ღმერთმან” (მეტრეველი 1962: 102). მაშასადამე, ალაპი განწესებულია ალექსანდრეს ძმისწულ ბაგრატიონისათვის, რომელმაც 1476 წელს “იშოვა გოლგოთა” და ააშენა მისი გუმბათი – “გუნბადი”. სიტყვა “გუმბადს” იცნობს უამთაადმწერელიც, სწორედ არქიტექტურული ელემენტის მნიშვნელობით. ჯალალედინმა “იკადრა და კველო სიონისა გუმბადსა შემუსვრად” (ყაუხჩიშვილი 1959: 177). “გუმბათი” კი სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით არის “კამარა მაღალი, თურქთა ენით მზის დასავალი”(აბულაძე 1991:178).

“გუნბადს” იცნობს დათუნა ქვარიანი, რომელმაც 1678-1680 წლებში გალექსა წმინდა გიორგის წამება: “წამება წმიდისა მთავარმოწამისა გიორგისი, რომელმან ინება თავით თვისით ურმისთვალზე ზედა აღსვლა” პირველსავე სტროფში ახსენებს გუნბადს:

“ღმერთო ცისა და ქვეყნისა, ზღვათა და ხმელთა მფლობელო
შეიდ კამარათა ცისათა გუნბადსა ზედან მჯდომელო,
მამაგ, ძეგ, სულო ცხოველო, ერთარსთა ყოვლისმპყრობელო
რიტორთა მრავლისმეტყველთა თვით ქება მიუთხრობელო” (გაბიაშვილი 1991: 305).

დათუნა ქვარიანი კიდევ ერთ ადგილას ახსენებს “გუნბადს”:

“უფალო ღმერთო, მაღალო, ცხოველო, ყოვლისმპყრობელო,
შენ გმადლობ, ნუ დამიტყვებ ზღვათა და ხმელთა მფლობელო,
რათა ვერ მითხრან მძლე ვექმენ, მათ კერპთა დამამხობელო,
მომადლე, რათა განუძლო, მაღლა გუნბადსა მჯდომელო” (გაბიაშვილი 1991: 326).

ცხადია, წუღრულაშენის წარწერაში ნახსენები “გუნბადი” (გუმბადი) ნიშნავს ეკლესიის გუმბათს, კამარას: ჰასან არსენისძემ თავის მამულში აგებულ წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესიას გუმბათი აუშენა. სხვათაშორის, ეს ტექსტიდანაც ძალიან კარგად ჩანს: “დავიწყე შენება ტაძარსა გუნბადს” ანუ ტაძარს გუმბათს ვუშენებდიო. თორემ აქ რომ ტაძრის აშენებაზე იყოს საუბარი, მაშინ ტექსტში იქნებოდა ასე: “დავიწყე შენება ტაძრისა გუნბადს” – ანუ ტაძრის აშენება დავიწყე გუნბათშიო. ამ ტექსტის ყველა გამომცემელმა მიაქცია ყურადღება იმას, რომ ტექსტში ეწერა “ტაძარსა” და არა “ტაძრისა”. აქ შეცდომა გამორიცხებულია. წარწერაში “ტაძარსა” შესანიშნავად იკითხება. ე.ი. ტაძარს გუმბათი აუშენა ჰასან არსენისძემ. არსებობს კიდევ ერთი არგუმენტი ამ მოსაზრების მხარდასაჭერად.

წუღრულაშენის ეკლესიაზე არის მეორე წარწერაც, რომელიც ბევრი მკვლევარის აზრით, შინაარსით პირველი წარწერის ანალოგიურია, თუმცა ძალიან არის დაზიანებული. გთავაზობთ ამ წარწერის პ. ზაქარაიასეულ წაკითხვას:

“1. ქ. ს. შეწვევითა ღმრთისაფთა და წმიდისა [ღმრთის] მშობლისაფთა, ძლიერებითა წმიდისა გიორგის ხუთშაბათის ჯუარისაფთა.

2. მეფო[ბასა შინა დიდისა გიორგის]სა მიწამან მეფობისა მათისამან, არსენისძემან ჰ[ასან] დავიწყე შენება ტაძრისა,

3. [გუნბადს, უწყებითა და გამო]ცხადებითა მისივე მთავარ მოწამისა მიერ...სა

4. [დიდებლად და სალ]ოცველად ღმრთივ გურგუნოსანთა მეფეთა მეფისა გიორგისა]...

5. ...-სა მაღლითა და კაცთმოყვარეობითა იესუ ქრისტესითა, რომლისა არს [დიდება უკუნითი უკუნისამდე, ამინ]” (ზაქარაია 1990: 114).

პირველი და მეორე ტექსტები სპეციალისტების მიერ იდენტიფიცირდა მიჩნეული. ვფიქრობ, რომ წუღრულაშენის ეკლესიის წარწერათა ტექსტები იდენტური საერთოდ არ არის. პირველ წარწერაში ლაპარაკია ტაძრის გუმბათის აშენებაზე (“დავიწყე შენება ტაძარსა გუნბადს”), ხოლო

მეორე წარწერა ტაძრის აშენებას ეძღვნება. “დავიწყე შენება ტაძრისჲ. ამ ორი წარწერიდან ჯერ შესრულებულია მეორე წარწერა, სადაც ტაძრის აშენების დაწყებაზეა ლაპარაკი და შემდეგ მეორე წარწერა, რომელიც ტაძრის გუმბათის აშენებას ეძღვნება. წულრულაშენის ეკლესიას იმდენად ლამაზი გუმბათი აქვს და მშვენიერი ჩუქურთმებით დამშვენებული გუმბათის ყელი, რომ მისი საგანგებოდ აღნიშვნა ნამდვილად ღირდა ანდა ტაძარს გუმბათი მოერღვა და, შესაძლოა, ხელახლა აღადგინეს, თუმცა ეს ნაკლებ სავარაუდოა, რადგან გუმბათს გადაკეთების კვალი არ ეტყობა. სხვა მხრივაც, ორი იდენტური საამშენებლო წარწერა რატომ დასჭირდებოდა წულრულაშენის ოსტატს. არცერთ ხუროთმოძღვრულ ძეგლზე ორი იდენტური საამშენებლო წარწერა არ არსებობს. ვახუშტის დროს წარწერები უკეთ იქნებოდა შემონახული. ამიტომ დაწერა ვახუშტიმ “წულრულაშენს არს მონასტერიო”, ხოლო წარწერაში მოხსენებული “გუმბათი” რომ გუმბათს ნიშნავდა და სხვას არაფერს, ეს მისთვის ნათელი იყო.

ასეთი დიდი ეკლესიის აგება საკმაოდ მნიშვნელოვან სახსრებს მოითხოვდა. ჩემი ვარაუდით, ჰასან არსენისძემ ან დიდი ფული იშოვა და მაშენებელია, ან შემკვეთი მეფეთამეფე გიორგია და ჰასან არსენისძე ხუროთმოძღვარია. ისეთი დიდი ეკლესია, როგორც წულრულაშენია, რომლის სიგრძე 12,5 მ, სიგანე 9 მ, ხოლო სიმაღლე 17 მ, კარის ეკლესიისათვის საკმაოდ დიდი იქნებოდა. წულრულაშენის ეკლესია არც საეპისკოპოსო ცენტრად ივარგებდა, რადგან აქვე, ახლოს ბოლნისის კათედრალი იდგა და ტერიტორიულად წულრულაშენის მონასტერი ბოლნელის საეპისკოპოსოში შედიოდა. ეს უფრო სამონასტრო კომპლექსის მთავარი ტაძარი იყო, რომელიც, ალბათ, მტერთა შემოსევების (სავარაუდოა, უფრო თემურ-ლენგის) შედეგად დაიქცა და უმოქმედო გახდა. როგორც ჩანს, იქ ცხოვრება აღარც განახლებულა. ვახუშტის დროს წულრულაშენის სამონასტრო კომპლექსი უმოქმედო იყო. აქი წერს კიდევ: “არს მონასტერი წულრულაშენს, გუმბათიანი, შუენიერნაშენი, შუენიერს ადგილას და აწ უქმ არსო” (ვახუხნიშვილი 1973: 311). ალბათ, ამან განაპირობა, რომ წულრულაშენის მონასტრის შესახებ ისტორიული დოკუმენტები არ არის და არც ნარატიულ წყაროებში შემონახულია ცნობა მის შესახებ.

წულრულაშენის ტაძარი ხუთშაბათის წმინდა გიორგის ჯვრის სახელზეა აგებული. მსგავსი სახელის ეკლესიას ქართული ხუროთმოძღვრების ისტორია არ იცნობს. წმინდა გიორგის სახელზე ჯვრებიც რომ იყო გაკეთებული, ეს ლიტერატურული ძეგლებიდანაც ჩანს. ასეთი წყაროა “ქება სადგერის წმინდა გიორგისა”, რომელიც ლექსად არის დაწერილი, XV ს საეკლესიო პირის, სვიმეონ დეკანოზის მიერ. ქება დაწერილია თექვსმეტ მარცვლოვანი შაირით, რუსთაველის პოემის ზომით. “ამ სვიმეონს, – წერს ე. გაბიაშვილი, – განუახლებია წმინდა გიორგის ძველი ხატი და ვერცხლით შეუჭკადავს მისი სახელობის ჯვარი. სვიმეონ დეკანოზი არ არის წმინდა გიორგის კულტის შემთხვევითი მსახური. ამ ჯვრისა და წმინდა გიორგის წმინდა ნაწილების ხლება, მათთან ყოფნა, როგორც სვიმეონ დეკანოზი ამბობს, მისი წინაპრების ვალდებულება ყოფილა. მათი გვარი შოთაძე ყოფილა” (გაბიაშვილი 1991: 27-28).

“მე მოგჭედე ჯუარი მკსნელი, დავასვენე, და / ცა-ვნერგე,
მცირედ, საძღვროდ შემოგწირე ამა ზედა რაც წავაგე”

“...მოგჭედე და გაცაბრწყინდა უძღვეელი მხსნელი ჯვარი,
რომელია მორწმუნეთა და მეფეთა წინამძღვარი” (გაბიაშვილი 1991: 301).

როგორც აღნიშნავს ე. გაბიაშვილი, სვიმეონ დეკანოზმა წმინდა გიორგის ჯვარის გარდა, მისი ხატიც გამოჭედა:

“მოგჭედეთ წმინდა გიორგი, მაღალი, თავ-ახატი,
ყოვლგნით ანათობს მკურნალი, ვითა ნათლისა სვეტია,
საუფლო ქრისტეს ღმრთიანი ჩუენსა მას ზედა ხატი,
ხარება, შობა, აღდგომა ... ყოველნი ათ თორმეტნია” (გაბიაშვილი 1991: 302).

სადგერის წმინდა გიორგის ეკლესია, მკურნალის სახელით იყო ცნობილი. წმინდა გიორგის ჯვარი და ხატი ავადმყოფებს კურნავდა:

“აქ აღიშენე, მკურნალო, სადგურად ეს ტაძარია,
ყოველთა თემთა გაითქუა შენ სასწაულთა ზარია” (გაბიაშვილი 1991: 301).

როგორც ჩანს, წმინდა გიორგის ჯვარი სანაწილეს წარმოადგენდა, სადაც წმინდა გიორგის ნაწილები ესვენა და განკურნების ძალა ჰქონდა; მისი შეხება ავადმყოფებს კურნავდა:

“ვმა გაისმა მოწამეო, შენი ოხი ყოვლგნით ჭჯრსა,
ყოვლგნით ისმის ქება შენი ცის კიდემდის ზღუისა პირსა,
აქა მოვლენ კეთროვანნი, სენი მძაფრი, რაცა სჭირსა
მხიარულად წავლენ შინა, შენ განკურნებ ყოვლის ჭირსა” (გაბიაშვილი 1991: 301).

ისეთი სახელგანთქმული იყო სადგერის წმინდა გიორგის ეკლესია, რომ იქ ყველა რჯულის და ეროვნების ხალხი მიდიოდა განსაკურნებლად:

“ყოველი სჯული აქ მოვლენ სპარსთა და არაბებისა” (გაბიაშვილი 1991: 301).

შეიძლება ანალოგიური, წმინდა გიორგის სახელობის ჯვარი იყო დასვენებული წულრულაშენის ტაძარში, თანაც წულრულაშენის ეკლესიის გუმბათზე მაცხოვრის გამოსახულების ნაცვლად, ჯვარი იყო გამოსახული, რაც უჩვეულოა ქართული ხუროთმოძღვრებისთვის. “წმინდა გიორგი ხუთშაბათის ჯვრისათა” კი იმას ნიშნავს, ხუთშაბათს იყო წმინდა გიორგის ჯვრის

სხენების დღე. ვიცით, პარასკევს, საღამოს შვიდ საათზე, 24 აპრილს (ახალი სტილით 6 მაისი) თავი მოკვეთეს წმინდა გიორგის. შესაძლოა ხუთშაბათი წამების დაწევის დღეც იყოს, ან როგორც ვთქვით, წმინდა გიორგის ჯვრის სხენების დღეა.

რაც შეეხება პასან არსენისძეს, წყაროებში მას ვერსად მივაკვლიეთ. პასანი არაბული სახელია და ნიშნავს ღამაზს. ძალიან უცნაურია, რომ ეკლესიის მაშენებელს არსენისძეს სახელად არაქრისტიანული, მაჰმადიანური, არაბულ ონომასტიკონში ძალიან გავრცელებული სახელი – პასანი ჰქვია. ქრისტიან ქართველს პასანს არავინ დაარქმევდა. შესაძლოა, პასან არსენისძე გამაჰმადიანებული ქართველი იყო, რომელიც მონღოლთა კარზე დაწინაურდა. არსენი ქართულ ონომასტიკონში გავრცელებული სახელია, ბერძნული წარმომავლობისაა და ქართულად ნიშნავს “მამაცი, მხნე” (ჭუმბურიძე 1966: 135), მაგრამ ხშირად სასულიერო პირებს ერქვათ. გვარი “არსენისძე” ძველია, მაგრამ წარჩინებული ფეოდალური საგვარეულო ნამდვილად არ არის. ეს გვარი – “არსენისძე” ისტორიულ დოკუმენტებში XIII საუკუნიდან გვხვდება. გავეცნოთ რამდენიმე დოკუმენტს. ზართს მცხოვრები ერთი კომლი არსენისძე იაკობ დეკანოზმა შესწირა გელათის ხახულის ღვთისმშობელს (ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივის ფონდი 1449-1586). ეს დოკუმენტი უთარიღოა და XIII ს II ნახევრით თარიღდება. სასნია არსენისძე იხსენიება ერთი საბუთის ფრაგმენტში, დოკუმენტი უთარიღოა და XIV-XV საუკუნეებით თარიღდება. (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ფონდი შ-1669, 12). 1760 წლის დოკუმენტით კი პაატა არსენისძე მოწმეა გირავენობის საბუთის შედგენისა ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ფონდი 2775). ასე რომ, არსენისძეები გლეხები არიან. მე არცერთი ფეოდალური საგვარეულო არ მეგულება, რომლისათვისაც სახელი „პასანი“ ტრადიციული იყოს. ორბელთა ამბობებამდე წუღრულაშენი ძველი ორბელების კუთვნილი ტერიტორია იყო, რომელიც მათ გიორგი III ჩამოართვა. მერე აქ მხარგრძელები ჩანან. XIV საუკუნემდე ქვემო ქართლში ფეოდალური საგვარეულოების შეცვლა არ ხდება. XIV საუკუნიდან აქ ქაჩიბაძე-ბარათაშვილები მკვიდრდებიან. ამიტომ პასან არსენისძე უფრო მაშენებელი მგონია, რომელსაც რაღაც შემთხვევის წყალობით (ომში ნაშოვნი დაეღა, “ხმლითა მონაგებითა საფასითა”) დიდი თანხა იშოვა და წუღრულაშენის ღამაზი ტაძარი ააგო.

რაც შეეხება სოფლის სახელს “წუღრულაშენი”, წუღრულა, ალბათ, კაცის სახელი იყო. ეს მონღოლური წარმომავლობის სახელია (შეადარეთ ხუტლუბულა, ალბულა, ბულა). სხვათაშორის, ეს მონღოლური წარმომავლობის სახელები გავრცელებულია სწორედ XIII-XIV საუკუნეების საქართველოში. ისტორიულ დოკუმენტებში სოფელი წუღრულაშენი 1619-1620 წლის ორბელთა მამულების ნუსხაში გვხვდება. 1689 წლის დოკუმენტის მიხედვით სოფელ წუღრულაშენს მართებს 45 საპალნე და 40 საპალნე კულები (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ფონდი 1932ა) წუღრულაშენის ზვარს მართებდა 50 საპალნე და სოფელს 50 საპალნე კულები (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ფონდი 1932ბ) ასევე 1690, 1691 წელს საბუთებშიც წუღრულაშენს მართებს კულები (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ფონდი 1932დ).

1721 წლის სტატისტიკური აღწერილობის მიხედვით ორი წუღრულაშენი არსებობდა: წუღრულაშენი და ახალი წუღრულაშენი, რომლებიც სვიმონ ბატონიშვილს ეკუთვნოდა. სოფელ წუღრულაშენში იყო 9 კომლი გლეხი და 3 ბოგანო. ესენი იყვნენ: ტარიელაშვილი ველუა, წატურაანთ თამაზა, ალუა, ჭარუაშვილი არუთენა, ესტატეშვილი მირა, ალექსანაშვილი, ჭარუაშვილი ყაზარა, ასლანაშვილი არაქელა, ახატაშვილი ნიაზა, მამასახლისი ბეჟანი, ოსაშვილი ოანა, კირკაოზა, ბოგანო ყაზარა; ახალ წუღრულაშენს კი – მამასახლისი იელიკა, სარქისა, ყაზარა, ბოგანო ანდრიანა, ბოგანო მარტიროზა, ბოგანო მჭედელი-მოლაშქრეები, აზნაური ჩობანაშვილი შავერდა, მისი ყმებით, შალუაშვილი ასლანა, სურათიშვილი თამაზა, ბოგანო გრიგოლა, ბოგანო იოვანე, ბოგანო ბესია. ახალ წუღრულაშენს მოსახლეობდა 7 კომლი გლეხი, ერთი აზნაური ჩობანაშვილი შავერდა, მისი კუთვნილი ორი კომლი გლეხი და სამი ბოგანო (თაყაიშვილი 1907: 251-252), ვახუშტი ბაგრატიონიც ორ წუღრულაშენს იცნობს (ვახუჩიშვილი 1973: 5), მაგრამ XVIII ს 80-იან წლებში წუღრულაშენი უკვე მოსახლეობისგან მთლიანად დაცლილი ნასოფლარია. როგორც ჩანს, ოსმალობამ, ყიზილბაშობამ, ლეკიანობამ მთლად გააპარტახა ქვემო ქართლი და განსაკუთრებით სომხით-საბარათიანო. ალბათ, მაშინ დაიშალა ორივე სოფელი – წუღრულაშენი და ახალი წუღრულაშენიც. 1779 წლის ერთი ისტორიული დოკუმენტის მიხედვით, რომელიც წარმოადგენს სასამართლო განჩინებას ჩობანაშვილებისას მელიქსათაშვილი ნასიბას საქმეზე, წუღრულაშენი დაცლილი სოფელია. მოსე და დავითა ჩობანაშვილები ნასიბა მელიქსათაშვილს ყმობაზე ედავებოდნენ: “ჩვენი მემკვიდრე ყმა ხარ წუღრულაშენელიო, მამაშენი იქ იდგა და გვემსახურებოდაო და როდესაც წუღრულაშენი დაიწალა, თქვენც აიყარეთ და წახვედით და ახლაც ყაზახის კოხპს დგებართო” (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ფონდი 2775). მამასადამე, XVIII ს 80-იან წლებში წუღრულაშენი უკვე დაცლილი სოფელია და იქ მოსახლეობა აღარ არის. ამ დოკუმენტში საინტერესოაა მოთხრობილი, რომ ჩობანაშვილებმა მოწმე ვერ იშოვეს, რომ დაეფიცებინათ: “ნასიბა ჩვენი ყმა არისო”, ნასიბას მოწმეებმა კი დაიფიცეს: “ნასიბა მამა-პაპათ კოხპელი ყმა არისო” და ნასიბა მელიქსათაშვილი “სადედოფლოდ დარჩა”.

განვიხილოთ მთავარი საკითხი, როდის აშენდა წუღრულაშენის სამონასტრო კომპლექსის ხუთშაბათის წმინდა გიორგის ჯვრის სახელზე აგებული ტაძარი. საამშენებლო წარწერის მიხედვით ძნელია გადაჭრით თქმა იმისა, რომ ტექსტში მოხსენიებული მეფეთამეფე გიორგი ღამა-

გიორგია, თუ გიორგი V ბრწყინვალე. ჰასან არსენისძის მიხედვითაც ძნელი სათქმელია, ეს პიროვნება ლაშა-გიორგის თანამედროვე იყო თუ გიორგი V ბრწყინვალისა. ხელოვნებათმცოდნეების თქმით, ძეგლის დასათარიღებელი ერთადერთი ორიენტირი არის წულრულაშენის ტაძრის არქიტექტურული ანალიზი: “წულრულაშენის ტაძარი ფასადების მორთულობის და არქიტექტურული სტილის მიხედვით თამარ მეფისა და მისი მემკვიდრეების პერიოდის ძეგლთა ჯგუფს ეკუთვნის” – წერდა პ. ზაქარაია.(ზაქარაია 1978: 162).

XIII ს დასაწყისში ქართულ არქიტექტურაში ჩნდება ახალი ტენდენცია, ამარტივებენ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ტაძარში შესასვლელ გზას. კონკრეტულად, ტაძარში შესასვლელი კარი მოთავსებულია გვერდითი მკლავების არეში და არა ცენტრში, მაგრამ ოდნავ დასავლეთით. ეს იმიტომ მოხდა, რომ მნახველმა ინტერიერი ერთბაშად აღიქვას. კარის დატანების ახალ გადაწყვეტას XIII-XIV საუკუნეების ძეგლები იძლევა. მაგალითად, ფიტარეთი, რომელიც XIV საუკუნის დასაწყისის ძეგლია და გიორგი ბრწყინვალის (1318-1346) მეფობით თარიღდება. ერთადერთი კარი სწორედ სამხრეთის მკლავის არეში აქვს მოთავსებული. წულრულაშენის ხუროთმოძღვარი კი ამ მხრივ ორიგინალურია. სამხრეთის კარი სამხრეთის მკლავის არეშია მოქცეული, ჩრდილოეთის კარი კი გადატანილია მკლავის აღმოსავლეთ ნაწილში. XIII საუკუნის ბოლოსა და XIV საუკუნის ძეგლების კარები მხოლოდ ამ ახლად შემოღებულ წესებს ეყრდნობა. ესენია: თბილისის მეტეხი, ქართლის მეტეხი, საფარა, ზარზმა, ცაიში, ყაზბეგის სამება და სხვები (ზაქარაია 1990: 119). ასეთი შესასვლელი კარი აქვს XIV საუკუნის ყველა ეკლესიას თუ ტაძარს. XII-XIII საუკუნის ძეგლებში კი შესასვლელი მოწყობილია დასავლეთის კუთხის სადგომებში. აქედან შემსვლელი ტაძრის შიდა სივრცეს ვერ დინახავს. სიღრმეში მიმავალი ადამიანისთვის ახალ-ახალი სურათები იშლება. ასეთებია სამთავისი, სამთავრო, თიღვა, იკორთა, ამ მხრივ წულრულაშენის ტაძარს უფრო მეტი აქვს საერთო XIV საუკუნის ძეგლებთან, ვიდრე XII-XIII საუკუნის ტაძრებთან.

ასევე ცვლილებებია გუმბათის ყელის გადაწყვეტაში. გუმბათის ყელი დახურულია ნახევრად სფერული გუმბათით მაღალი პროპორციებით. გუმბათის ყელის ასეთი შეერთება სხვაგან არსად არ გვხვდება. ყელი ამოყვანილია მოყვითალო ფერის კვადრებით, სადაც გაჭრილია ათი ვიწრო და მაღალი სარკმელი. ტრადიციულად კი გუმბათის თაღზე თორმეტი სარკმელი იყო მოთავსებული. ამ მხრივ წულრულაშენის ეკლესია გამონაკლისია. როგორც ჩანს, კედლების კონსტრუქციამ არ მისცა საშუალება ხუროთმოძღვარს გაეზარდა სარკმელების რიცხვი. გუმბათის ყელი სფეროსგან სარტყლისებრივი ლიწვით გამოიყოფა. ასეთი გადაწყვეტა გუმბათის ყელისა მხოლოდ XIV საუკუნის ძეგლებზე გვხვდება, მაგალითად, საფარა და ჭულე. გუმბათის მიხედვითაც, წულრულაშენის ტაძარს XIV საუკუნის ძეგლებთან უფრო მეტი აქვს საერთო, ვიდრე XII-XIII საუკუნის არქიტექტურულ ძეგლებთან.

ეკლესიის ქვედა ნაწილი მოხატული იყო, ოდნავ ჩანს ძველი ფრესკების კვალი. გუმბათი კი მოხატული არ იყო. ტრადიციულად, გუმბათში მაცხოვარს გამოსახავენ. აქ კი, როგორც ვთქვით, ჯვარია გამოსახული. ფონი მოყვითალო ფერისაა, ხოლო ჯვარი მოწითალო, ღვინისფერი ქვითაა გაკეთებული. შთაბეჭდილება ისეთია, რომ ახედავ, თითქოს ჯვარი ჰაერში ცურავს. გუმბათში ჯვარი იმიტომ გამოსახეს, რომ ეკლესია ხუთშაბათს წმინდა გიორგის ჯვრის სახელზე იყო აგებული. საამშენებლო წარწერაშიც ხომ ასე იხსენიება: “წმინდა გიორგი ხუთშაბათის ჯვრისადათა”.

წულრულაშენის ინტერიერში ისრული თაღებია გამოყენებული, რაც XIV საუკუნის ხუროთმოძღვრებას ახასიათებს. ასეთია ზარზმა, მეტეხი.

ჩრდილო და სამხრეთ მკლავები ორ იარუსიანია, იატაკიდან 6 მ ღონეზე. არ ჩანს კიბის კვალი, შესაძლოა, ხის კიბე ჰქონდა იარუსებს და არ შემოინახა (ზაქარაია 1978: 165).

წულრულაშენიც, ფიტარეთით ფერადოვანი ძეგლია, აქ გარე პერანგი სამი ფერის ქვითაა შემოსილი. ეს ფერებია მოყვითალო ოქროსფერი, ღვინისფერი და ცისფერი.

ტაძარი იწყება დიდი ღვინისფერი კვადრებით, მერე მოდის მომცრო ცისფერი კვადრები და გუმბათი აგებულია მოყვითალო ოქროსფერი ქვით.

კიდევ ერთი არგუმენტი, რომ წულრულაშენი XII-XIII საუკუნეების არქიტექტურული ძეგლი არ არის, იქიდანაც ჩანს, რომ ამ ტაძარს აქვს სწორკუთხა ჩარჩოიანი სარკმელები, რაც, საერთოდ, არ გვხვდება XII-XIII საუკუნის ძეგლებში, XIV საუკუნის ხუროთმოძღვრული ძეგლებისათვის კი დამახასიათებელია.

აღსანიშნავია, რომ წულრულაშენის ეკლესიის აღმოსავლეთ ფასადზე არ არის დეკორატიული ჯვარი, რაც დამახასიათებელია XII-XIII საუკუნეების არქიტექტურული ძეგლებისათვის. ფიტარეთის ხუროთმოძღვარმა ეს ტრადიცია დაარღვია და პატარა ჯვარი გამოიყენა, XIV საუკუნის ტაძრებზე კი ჯვარი აღმოსავლეთ ფასადზე საერთოდ აღარ არის. წულრულაშენის ხუროთმოძღვარი, ის ხელოვანია, რომელიც ღოგმებს არ ემორჩილება და საკუთარი ხედავს აქვს. წულრულაშენში ბევრი რამ გაბედულად და ორიგინალურად არის გადაწყვეტილი: მაგალითად, გუმბათზე ტრადიციული მაცხოვრის გამოსახულების ნაცვლად, ჯვარი გამოსახა, თორმეტი სარკმლის ნაცვლად, ძეგლს ათი სარკმელი გაუკეთა, უარყო სამაჯურები და გამოიყენა ჩუქურთმიანი ლენტები და სხვა.

“წოდრულაშენის ძეგლის საუკეთესო ნაწილია გუმბათის ყელი, – წერდა პ. ზაქარაია, – სწორედ აქ გამოძვლავდა ოსტატის შემოქმედებითი უნარი. მის მიერ შექმნილი, მაღალი პროპორციების მქონე, რთული მორთულობის, უამრავი ჩუქურთმით მოკაზმული, ცილინდრული ფორმის გუმბათის ყელი...” (ზაქარაია 1990: 125). მართლაც, გუმბათის ყელის მთელი ზედაპირი დაფარულია სხვადასხვა დეკორით. აქ არის ათი თაღედი, ყოველ თაღედში თითო სარკმელია, მათ გასდევს ორ წვრილ გრეხილს შორის მოთავსებული საპირე არშია. თაღედი შედგება სამი ვერტიკალური გრეხილის კონისაგან. თაღებს შორის ჩუქურთმებით მოპირკეთებული კოპია; მხოლოდ ერთგან ცხვრის გამოსახულებაა მაღალი რქებით, ბართოლომეის დროს ყოფილა ღომების გამოსახულება ბარელიეფზე. იგი წერს: “ბარელიეფი გამოსახავს ღომებს, რომლებიც ჭამენ ჯეირანს”. ახლა ამ ღომებს თავები არა აქვთ (ზაქარაია 1978: 174).

კარის მორთულობა კედლის სიბრტყის შიგნითაა ამოკვეთილი. ე. ი. ეს ნიშნავს, რომ რელიეფი არ გამოდის კედლის სიბრტყიდან. დამუშავების ასეთი სისტემა, როგორც ცნობილია, ადრეული ძეგლებისათვის არ არის დამახასიათებელი. იგი პირველად გვხვდება XIII ს II ნახევრის ძეგლებში (კოჯრის კაპენი, ახტალა). XIV საუკუნეში კი ეს მოტივი ქართულ არქიტექტურაში დანერგილია (ზაქარაია 1978: 174).

დასავლეთის მხარის მარჯვენა სამკლავის არეში კარნიზის ქვემოთ მოთავსებულია სახედრის გამოსახულება კურტნით და რაღაც ოთხკუთხედი ტვირთით. ვირის გამოსახულება ქართულ ხუროთმოძღვრებისათვის უცხოა. ხშირად გვხვდება ბარელიეფებზე ღომები, ცხვრები, ირმები, ხარის თავები. პ. ზაქარაია ფიქრობდა, რომ “წოდრულაშენის ტაძარზე ამ ცხოველის გამოსახულება შეიძლება იმის მომასწავებელი იყოს, რომ ამ ცხოველებს (სახედრებს) საპატიო ღვაწლი მიუძღვით ტაძრის მოსაპირკეთებელი ქვების ამოხიდვაში (ამ ჯიშის ქვები ახლო-მახლო არ მოიპოვება)” (ზაქარაია 1990: 254). ეს მოსაზრება არ არის სწორი. ასეთი ტაძრის ვარეპერანგის მოსაპირკეთებელ ქვებს კურტნიანი სახედარი ვერ ამოიტანდა. ამ საქმისთვის გამოიყენებოდა ხარები, რომლებიც ურემში იყვნენ შებმული და ასე ამოჰქონდათ საამშენებლო მასალა. ამ ლოგიკით ამ სახედრის გვერდით, ხარიც უნდა გამოესახათ. სახედარი ბიბლიური სიუჟეტიდან მოდის. ეს უნდა იყოს ან მოსეს, ან სოლომონის სახედარი. იესო ქრისტეც სახედარზე დაბრძანებული შევიდა იერუსალიმში. სახედარი ბიბლიური ცხოველია. ტაძრის ბარელიეფების გამოსახულებანი კი მკაცრად იყო განსაზღვრული და ძველი და ახალი აღთქმის სიუჟეტებს ემყარებოდა; ბარელიეფებზე ტაძრის ქტიტორებსაც გამოსახავდნენ. წოდრულაშენის ტაძარზე არავითარ შემთხვევაში არ გამოსახავდნენ სახედარს მხოლოდ იმიტომ, რომ ტაძრის ასაშენებელ და მოსაპირკეთებელ ქვებს ეზიდებოდა.

წოდრულაშენის ტაძარს ორი მინაშენი აქვს: სამხრეთიდან და ჩრდილოეთიდან. ეს მინაშენები არ არის აგებული მთავარ ტაძართან ერთად. სამხრეთი კარიბჭე ძალიან დამაზად ყოფილა მორთული და მოჩუქურთმებული, მაგრამ დაზიანებულია. ძნელია იმის თქმა, როდის აიგო, მაგრამ ალბათ, ტაძრის აგებიდან ძალიან მალე, რადგან არქიტექტურული სტილი ერთია.

ჩრდილოეთის მინაშენი კი ეგვტერია და ჩვენამდე დაუზიანებლად არის მოღწეული, მაგრამ არ გააჩნია ისეთი არქიტექტურული ფორმები, რომელიც დათარიღების ორიენტირად გამოდგებოდა. პ. ზაქარაიას აზრით, ჯერ სამხრეთის კარიბჭე აიგო და შემდეგ ეგვტერი (ე. ი. ჩრდილოეთის კარიბჭე) ალბათ, რამდენიმე ათეული წლის მერე (ზაქარაია 1978: 178).

ასე რომ, თუ ზემოთქმულს შევაჯერებთ, სწორედ არქიტექტურული ანალიზიდან გამომდინარე, და არა საამშენებლო წარწერებიდან, რომელიც დათარიღებისთვის მყარ საფუძველს არ იძლევა, დავასკვნით, რომ წოდრულაშენის ტაძარი აგებულია XIV ს I ნახევარში. როგორც ჩანს, გიორგი ბრწყინვალეს მეფობის დროს (1318-1346) და წარწერაში მოხსენიებული მეფეთა-მეფე გიორგი არ არის ლაშა-გიორგი. ამიტომ ვფიქრობთ, გასაზიარებელია ე. თაყაიშვილის ვარაუდი წოდრულაშენის ტაძრის გიორგი V ბრწყინვალეს ეპოქაში აგების შესახებ. ხუთშაბათის წმინდა გიორგის ჯვრის სახელზე აგებული წოდრულაშენის სამონასტრო ანსამბლის ტაძარი, ნამდვილად გამორჩეული ძეგლია ქართული ხუროთმოძღვრების ისტორიაში, რომელიც, სამწუხაროდ, საუკუნეების მანძილზე უმოქმედოა.

დამოწმებები

აბულაძე 1991: სულხან-საბა ორბელიანი. *ლექსიკონი ქართული*. I. ავტორგრაფული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ი. აბულაძემ, თბილისი: მერანი (1991).

ბროსე 1854: M. Brosset. *Mélangés Asiatiques*. T. II. SPb (1854).

გაბიძაშვილი 1991: წმინდა გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში. შეადგინა, გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, ლექსიკონი და კომენტარები დაურთო ე. გაბიძაშვილმა. თბილისი (1991).

ენუქიძე და ბელოშვილი 1986: იოანე ბაგრატიონი. *ქართლ-კახეთის აღწერა*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს თ. ენუქიძემ და გ. ბელოშვილმა. თბილისი: მეცნიერება (1986).

ზაქარაია 1952: პ. ზაქარაია. *წოდრულაშენი*. თბილისი (1952).

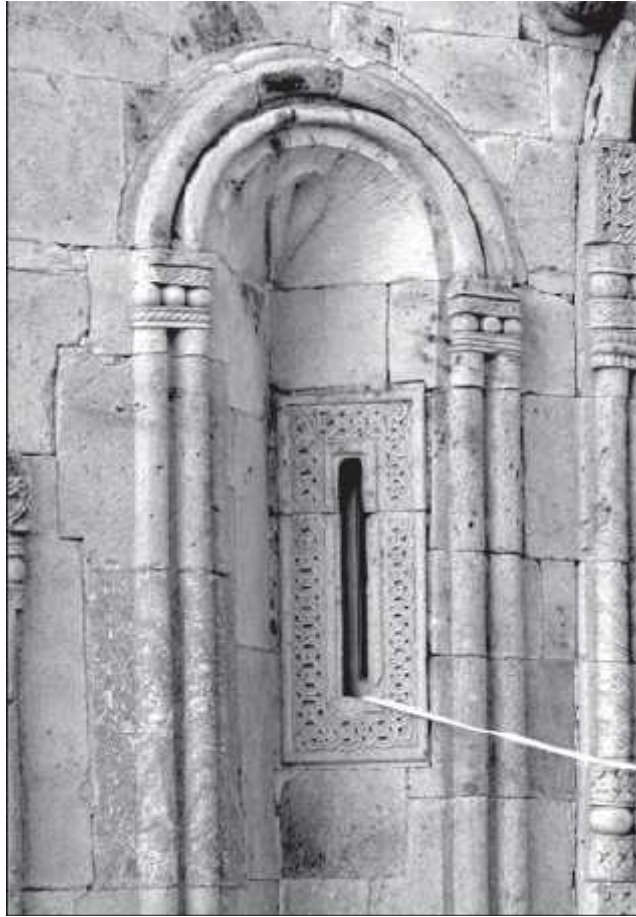
- ზაქარაია 1978:** პ. ზაქარაია. *ქართული ცენტრალურ-გუმბათიანი არქიტექტურა XI-XVIII სს.* თბილისი (1978).
- ზაქარაია 1990:** პ. ზაქარაია. *ქართული ხუროთმოძღვრება XI-XVIII სს-ში.* თბილისი (1990).
- თაყაიშვილი 1907:** მასალანი საქართველოს სტატისტიკური აღწერილობისა XVIII ს-ში. აღწერა მოწინავე დროშისა საბარათაშვილოსა და სომხთისა. შედგენილი ვახტანგ VI ბრძანებით ვახუშტი ბატონიშვილისა და მდივან გივი თუმანიშვილის მიერ 1721 წ. გამოცემული ე. თაყაიშვილის რედაქტორობით. თბილისი (1907).
- თაყაიშვილი 1929:** ე. თაყაიშვილი. *სომხთ-საორბელოს წარწერები I.* პარიზი (1929).
- მეტრეველი 1962:** ე. მეტრეველი. *მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის.* თბილისი (1962).
- მუსხელიშვილი 1938:** ლ. მუსხელიშვილი. *ბოლნისი.* ენიშკის მოამბე. თბილისი (1938).
- სილოგავა 2000:** ვ. სილოგავა. *ქვემო ქართლის წარწერები. დმანისი II.* თბილისი (2000).
- ყაუხჩიშვილი 1959:** ჟამთააღმწერელი. *ქართლის ცხოვრება.* ტომი II. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი (1959).
- ყაუხჩიშვილი 1973:** ვახუშტი ბატონიშვილი. *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა.* ტომი IV. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი (1973).
- შმერლინგი 1943:** . . . XII . . . XIII . (1943).
- ჭუმბურიძე 1966:** ზ. ჭუმბურიძე. *რა გქვია შენ?* თბილისი (1966).



წულრულაშენის მონასტერი (ხელი შორიდან)



წულრულაშენის მონასტერი (ხელი ახლოდან)



წულრულაშენის მონასტრის ოთხკუთხა ჩუქურთმიანი სარკმელი



წულრულაშენის მონასტრის ოთხკუთხა ჩუქურთმიანი სარკმელი (დეტალი)



ჰასან არსენისძის საამშენებლო წარწერა

**ანძიანძორის ლოკალიზაცია და
მისი მნიშვნელობა ქართლის სამეფოს ისტორიისათვის**

ნიკოლოზ ნიკოლოზიშვილი

რატომ დაინტერესდნენ ისტორიკოსები “ანძიანძორის” ლოკალიზაციით?

გასული საუკუნის 80-იანი წლებიდან ქართულ საისტორიო მეცნიერებაში ჩნდება განსაკუთრებული ინტერესი “ქართველ მეფეთა ცხოვრებასა” და ჯუანშერის “ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში” მოხსენიებული ტოპონიმისადმი – “ანძიანძორა”. რამდენიმე ისტორიკოსის (გ. ქავთარაძე, ნ. ხაზარაძე, ვ. გოილაძე, გ. ანჩაბაძე) ინტერესი აღნიშნული ტოპონიმისადმი გამოწვეული იყო ამ ტოპონიმის, თითქოსდა, უშუალო კავშირითა და გეოგრაფიული მეზობლობით “მოქცევაჲ ქართლისაჲში” მოხსენიებულ მეორე ტოპონიმთან – არიან-ქართლი.

ჩამოთვლილ ისტორიკოსთაგან ერთის (გოილაძე 1984) თანახმად, “არიან-ქართლი” ლოკალიზდება კაპადოკიის მიდამოებში, ხოლო სხვათა (ქავთარაძე 1985: 115-116; ხაზარაძე 2001ა: 318-336; ანჩაბაძე 1990: 17; ანჩაბაძე 1999: 20) თანახმად – კლარჯეთ-ტაო-ბასიანის ტერიტორიაზე. აქედან გამომდინარე, ეს მეცნიერები გ. მელიქიშვილის (მელიქიშვილი 1959; მელიქიშვილი 1970: 440; მელიქიშვილი 1999: 330-332) კვლადაკვალ თვლიან, რომ ისტორიული ქართლის სამხრეთ დასავლეთით არსებობდა ქართული სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნი “არიან ქართლის” სახით და აზო // აზონისა და ფარნავაზის დაპირისპირებაში ხედავენ ორი ქართული სახელმწიფოს – “არიან-ქართლისა” და ქართლის (იბერია) სამეფოს დაპირისპირებას.

შესაბამისად, ზემოთ ჩამოთვლილი მკვლევრები, როგორც ჩანს, თვლიან, რომ თუკი დაამტკიცებენ “ანძიანძორას” იგივეობას კლარჯეთ-ტაო-ბასიანის მეზობელ რეგიონებთან – ან პონტოსთან (გოილაძე 1991: 20) ან დარანაღის (დღევანდელი თურქეთის ერზინჯანის) მხარესთან (ქავთარაძე 1985: 115-116) ან ეფრატზე მდებარე სოფენა-ანდიტენას მხარესთან (ანჩაბაძე 1990: 19; ანჩაბაძე 1999: 20), ამით კიდევ ერთ სერიოზულ, დამატებით არგუმენტს შესძენენ თავიანთ მოსაზრებას “არიან-ქართლის” ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ლოკალიზების შესახებ. აღნიშნულ მკვლევართა მიხედვით, ფარნავაზის მიერ “საზღვარი საბერძნეთისა ანძიანძორას” დალაშქერა ნიშნავს ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში მდებარე აზო // აზონის ჰიპოთეტური სამშობლოს მეზობელი რეგიონების – “ანძიანძორას” (პონტო-დარანაღი-ანდიტენა) და “ეკლეცის” დალაშქერას.

ჩემი აზრით, “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” “არიან-ქართლი” აღნიშნავს ბაღის ქვეყანას, ბაქტრიას და მისი განხილვა ანძიანძორასთან მიმართებაში გაუმართლებელია. სპარსულ მანიქურ ტექსტებში და VII ს სომხურ ანონიმურ გეოგრაფიაში იხსენიება მხარე ერკან // ვარჯან, რომელიც არის დიდ პროვინციაში მდებარეობდა. “არიან-ქართლი” სპარსულ ენაზე ასე გაიჟღერებდა: “არიან-ვარუჩან”, ან “არიან-ვრკან”, ან “არიან-ვარჯან”. სწორედ ამ ტერმინის პირდაპირ თარგმანთან უნდა გვქონდეს საქმე ქართულ წყაროშიც: მის პირველწყაროში ბაქტრიის (ბაღის მხარის) აღსანიშნავად უნდა ყოფილიყო “არიან-ვარუჩან” // “არიან-ვრკან” // “არიან-ვარჯან”, რომელიც ქართველმა მემატიანემ თარგმნა როგორც “არიან-ქართლი”, ხოლო “არიან-ვარუჩანელი” – როგორც “არიან-ქართველი” (ნიკოლოზიშვილი 2005: 3-44; ნიკოლოზიშვილი 2006: 60-64).

არის თუ არა რაიმე კავშირი “არიან-ქართლსა” და “ანძიანძორას” შორის, როგორც ამას ზემოთ ჩამოთვლილი მეცნიერები ამტკიცებენ? ამ საკითხში სინათლის შესატანად ვნახოთ, თუ რა ვიციტ ქართულ წყაროებში მოხსენიებულ ტოპონიმ “ანძიანძორას” შესახებ და დაწვრილებით განვიხილოთ თვითოეული მეცნიერის მოსაზრების მართებულობა. მივყვეთ თანმიმდევრობით.

ტოპონიმი “ანძიანძორი” ქართულ საისტორიო წყაროებში

ტოპონიმი “ანძიანძორა” ქართულ საისტორიო წყაროებში პირველად “ქართველ მეფეთა ცხოვრებაში” აზო // აზონისა და ფარნავაზის ბოლო ბრძოლის შემდგომდროინდელ მოვლენებთან დაკავშირებით იხსენიება: “და მოსწყდეს ორგითვე ურიცხვ. ხოლო იძლივნეს ბერძენნი ფარნავაზისაგან. ივღტოდა ბანაკი მათი და მოკლეს აზონ, და ურიცხუნი სპანი მათნი მოსრნეს და ტყუე ქმნეს. და წარვიდა ფარნავაზ და მოტყუენა საზღვარი საბერძნეთისა ანძიანძორა, და ეკლეცით შემოიქცა. მოვიდა კლარჯეთს და დაიპყრა კლარჯეთი, და წარმოვიდა მცხეთად სიხარულითა დიდითა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 23).

“ქართლის ცხოვრების” სხვადასხვა ხელნაწერში ამ ტოპონიმის აღსანიშნავად გვაქვს შემდეგი ფორმები: “ანძიანძორა”, “ანძიანძორისა”, “ანძიანძორისა”, ხოლო გამოცემის ძირითადი ტექსტის ფორმა “ანძიანძორა” რედაქტორისეული კონიექტურაა.

იგივე ტოპონიმი, ქალაქად იხსენიება მეორე ქართველი მემატიანის ჯუანშერის თხზულებაში – “ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა”. კერძოდ, მემატიანე გვაწვდის ცნობას ვახტანგ მეფის მიერ განვლილი გზის შესახებ საქართველოდან პონტომდე: “წარვიდა ვახტანგ პონტოს და მოაღვრნა გზასა ქალაქნი სამნი: ანძორეთი, ეკლეცი და სტერი” (ყაუხჩიშვილი 1955: 160). ამ შემთხვევაში, სხვადასხვა ხელნაწერებში გვაქვს ვარიანტული ფორმები – “ანძორეთი”, “ანძიანძორი”, “ანძიანძორი”.

იქვე ჯუანშერს მოაქვს ვახტანგ გორგასლის სიტყვები, რომლის მიხედვითაც, ამ ქალაქში დიდი მოძღვრის, გრიგოლის საფლავი ყოფილა: “ხოლო წყობა პირველთა მეფეთა იყო ანძიანძორს, სადა უკუე აწ არს საფლავი დიდისა მოძღვრისა გრიგოლისი, და მუნით იოტნეს მეფენი ჩუენნი” (ყაუხნიშვილი 1955: 160). ვარიანტებში გვაქვს “ანძიანძორს”. “დიდი მოძღვარი გრიგოლი” კიდევ ერთხელ გამოჩნდება ჯუანშერის მიერ აღწერილ ვახტანგ მეფის ხილვაში, რაზედაც ქვემოთ ვისაუბრებთ.

ამგვარად, გამოიკვეთა ქართულ საისტორიო მწერლობაში დადასტურებული ჩვენთვის საინტერესო ტოპონიმის შემდეგი ძირითადი ფორმები: “ანძიანძორა”, “ანძიანძორი”, “ანძიანძორი”, “ანძორეთი”.

ტოპონიმი “ანძიანძორი” ნათარგმნ სასულიერო მწერლობაში

ბიზანტიური სასულიერო მწერლობის ქართულ თარგმანებში, კერძოდ, გრიგოლ ღვთისმეტყველი ნაზიანზელის თხზულებებში და გრიგოლ ხუცესის (Gregorii Presbyteri) თხზულებაში – “გრიგოლ ნაზიანზელის ცხოვრება”, რომლის ოცამდე ხელნაწერით შემორჩენილი ორი ქართული თარგმანი არსებობს – ექვთიმე მთაწმიდლისა და ეფრემ მცირესი, კაპადოკიის ქალაქ ნაზიანზის (Nazianzo) აღსანიშნავად სხვადასხვა ფორმა გვხვდება. “ცხოვრების” ექვთიმე ათონელისეული თარგმანის შემცველ ხელნაწერებში გვხვდება: ნანძიანძოდ, ნანძიანძორი, ნანძიანძოფ, ანძიანძორი, ანძიანძო. ხშირად ერთსა და იმავე ხელნაწერში გვაქვს სხვადასხვა ფორმა. მაგალითად, ერთ ხელნაწერში (A) გვხვდება როგორც ნანძიანძოდ, ასევე – ანძიანძორი. სხვა ხელნაწერებში (BCKM) გვხვდება როგორც ნანძიანძოფ, ასევე – ნანძიანძორი. “ცხოვრების” ეფრემ მცირისეული თარგმანის შემცველ ხელნაწერებში ჩვენთვის საინტერესო ტოპონიმი სულ ორი სახითაა წარმოდგენილი: ანძიანძოდ და ანძიანძორი (მარგიანი 2003: 159-160).

გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერებში ქალაქ ნაზიანზის ტაძარს ეწოდება “ანძიანძორის საყდარი”, “ნანძიანძორის ეკლესია”, ხოლო თავად გრიგოლ ღვთისმეტყველსა და მის მამას (სახელად ასევე გრიგოლს), როგორც ნაზიანზის ეპისკოპოსებს, ეწოდებათ “ანძიანძორეველი”, “ნანძიანძორელი” (ბრეგაძე 1988: 305-306, 316).

აქედან გამომდინარე, ქართულ საისტორიო წყაროებში მოხსენიებული ტოპონიმის – “ანძიანძორი” // “ანძიანძოდ” // “ნანძიანძორი” // “ანძორეთი”, იგივეობას კაპადოკიის ქალაქ ნაზიანზთან ისტორიკოსებში, თითქოსდა, არავითარი ეჭვი არ უნდა გამოეწვიოს. ეს ასეცაა “ქართლის ცხოვრების” ს. ყაუხნიშვილისეული გამოცემის საძიებელში, სადაც, ჯუანშერის ზემომოყვანილ ნაწევრთან დაკავშირებით, ვკითხულობთ, რომ “ანძიანძორში” დასაფლავებული “დიდი მოძღვარი გრიგოლი” არის “გრიგოლ ნანძიანძელი. მისი მოწაფეა პეტრე მღვდელი (პეტრე მღვდლის საკითხს ქვემოთ შევხებით)” (ყაუხნიშვილი 1955: 398). ს. ყაუხნიშვილამდე ორი წლით ადრე, არც ი. აბულაძეს შეჰპარვია ეჭვი იმაში, რომ ჯუანშერის თხზულების “ანძიანძორაში” დასაფლავებული “დიდი მოძღვარი გრიგოლი”, იგივე გრიგოლ ღვთისმეტყველი ნაზიანზელია (აბულაძე 1953: 326, 337).

მიუხედავად ამისა, როგორც ზემოთ ვნახეთ, რამდენიმე ქართველმა მკვლევარმა, გარკვეული წინასწარგანზრახულობით (არიან-ქართლის ლოკალიზაცია), ქართული წყაროების “ანძიანძორის” კაპადოკიის ქალაქ ნაზიანზთან იგივეობაში ეჭვი შეიტანა და მისი ახლებური ლოკალიზაცია შემოგვთავაზა. მაგრამ, ამ შემთხვევაში, აღნიშნულ მკვლევრებს ერთი, საკმაოდ სერიოზული დაბრკოლება უნდა გადაელახათ, კერძოდ, მათ უნდა დაემტკიცებინათ, რომ ჯუანშერთან ნახსენები “დიდი მოძღვარი გრიგოლი”, რომლის საფლავიც, მემატანისავე სიტყვებით, ანძიანძორში იყო, არის არა გრიგოლ ღვთისმეტყველი ნაზიანზელი (დაახლოებით 329-389 წლები.), არამედ – სხვა ვინმე გრიგოლი. ეს საკითხი მკვლევრებმა სხვადასხვაგვარად გადაჭრეს: ვ. გოილაძემ მიიჩნია, რომ “დიდ მოძღვარ გრიგოლში” იგულისხმება III საუკუნის მოღვაწე წმ. გრიგოლ საკვირველთმოქმედი ნეოკესარიელი (დაახლოებით 221-270 წლები.) (გოილაძე 1991: 130-133), ხოლო ვ. ქავთარაძემ და ნ. ხაზარაძემ ჩათვალეს, რომ აქ იგულისხმება გრიგოლ პართელი, სომხეთის განმანათლებელი (დაახლოებით 334 წელი). ვ. ანჩაბაძის დამოკიდებულება, ამ საკითხთან დაკავშირებით, უცნობია.

საინტერესოა, რომ ვახტანგ გორგასლის ხილვის “დიდი მოძღვარი გრიგოლის” ვინაობის შესახებ აზრი გამოთქმული აქვს ბელგიელ ქართველოლოგს, მ. ვან ესბროკს. იგიც, ვ. გოილაძის მსგავსად, ჯუანშერის თხზულებაში მოხსენიებულ “დიდ მოძღვარ გრიგოლს” აიგივებს გრიგოლ საკვირველთმოქმედ ნეოკესარიელთან. ჩემთვის უცნობია, ვ. გოილაძე დამოუკიდებლად მივიდა ამ დასკვნებამდე, თუ იცნობდა მ. ვან ესბროკის ამ თვალსაზრისს. ფაქტი კი ისაა, რომ მ. ვან ესბროკმა ეს შეხედულება გამოთქვა ვ. გოილაძეზე რამდენიმე წლით ადრე, 1988 წელს (ესბროკი 1988). ამიტომ, საკითხის განხილვას დავიწყებთ სწორედ ბელგიელი ქართველოლოგის დაკვირვების შესწავლით.

მ. ვან ესბროკის ლიტერატურათმცოდნეობითი დაკვირვებანი

მ. ვან ესბროკი აღნიშნულ თვალსაზრისამდე მივიდა ჯუანშერის მიერ აღწერილი ვახტანგ გორგასლის ხილვისა და გრიგოლ ნეოკესარიელის “ცხოვრებაში” გადმოცემული გრიგოლის ხილვის ლიტერატურათმცოდნეობითი შედარებითი ანალიზის შედეგად, რომლის მიხედვით,

თითქოსდა, მათ შორის აღმოაჩინა მჭიდრო ტიპოლოგიური მსგავსება. განვიხილოთ ეს ორი ხილვა ცალკე-ცალკე და ვნახოთ, აქვს თუ არა, მართლაც, რეალური საფუძველი ამ მოსაზრებას?

წმ. გრიგოლ ნეოკესარიელის ცხოვრება (“შესხმა”), რომელიც წმ. გრიგოლ ნოსელის კალამს ეკუთვნის, ქართულად ორი თარგმანითაა მოდებული – გიორგი მთაწმიდლისა და ეფრემ მცირის. ტექსტის ორივე თარგმანის გამოცემა, შესაბამისი მეცნიერული გამოკვლევითურთ, ეკუთვნის ნ. მრეველიშვილს, სადაც მითითებულია თხზულების მრავალრიცხოვანი ბერძნული და ლათინური გამოცემის ნუსხაც (მრეველიშვილი 2001: 46-47, 92-95). ქართველ მკითხველს შეუძლია გრიგოლ საკვირველთმოქმედის ხილვის ორივე რედაქციას ამ გამოცემაში გაეცნოს.

“ცხოვრებაში” მოთხრობილია, რომ ხანგრძლივი ღოცვის შემდგომ, გრიგოლ ნეოკესარიელს ხილვაში მოველინა ყოველადწმიდა ღვთისმშობელი და იოანე ღვთისმეტყველი, მოციქული. ღვთისმშობლის დავალებით, იოანემ გრიგოლს გადასცა სარწმუნოების სიმბოლო, მრწამსი, რომელიც შეიცავს წმინდად ღოგმატური ხასიათის პოსტულატებს წმ. სამების ჰიპოსტასთა შესახებ (მოგვიანებით, გრიგოლ საკვირველთმოქმედის მრწამსი ნიკეის I მსოფლიო კრებაზე მიღებულ მრწამსს ერთ-ერთ საფუძვლად დაედო). ზემოთ მითითებული ქართული ვარიანტის გარდა, დაინტერესებულ მკითხველს შეუძლია იხილოს გრიგოლ საკვირველთმოქმედის მრწამსის რუსული ვარიანტიც (საგარდა 1916: 57; ეკლესიის მამათა და მოძღვართა ბიბლიოთეკა 1996: 57).

ვახტანგ გორგასლის “ცხოვრებაში” ვახტანგის ხილვის შესახებ ვკითხულობთ: მეფემ “მირუღებასა შინა მისსა” იხილა წმ. ნინო, რომელმაც უთხრა ვახტანგს, რომ ამდგარიყო და კრძალვით მიგებებოდა ორ მეფეს, ზეცისას და ქვეყნისას (კეისარს და ეპისკოპოსს). იხილა ვახტანგმა ორი ტახტი, ერთზე იჯდა გვირგვინოსანი ჭაბუკი, საჭურველში, ხოლო მეორეზე – ნათლის გვირგვინითა და “ზეწრითა სპეტაკითა” შემოსილი მოხუცებული. მოხუცის ფერხით (“ფერჳთა მისთა თანა”) იჯდა წმ. ნინო. ვახტანგის მარჯვენა ხელი პეტრე მღვდელს ეპყრა, ხოლო მარცხენა – სამოელ მონაზონს. სამოელის მითითებით, ვახტანგი შეუვრდა “დიდსა მთავარსა ზეცისასა გრიგოლს”, რომელმაც მოიღო ნათლის გვირგვინი, მისცა ვახტანგს და უთხრა: “დაარქუ ეგე პეტრეს”. პეტრე მღვდელმა თავის მხრივ მოიღო გვირგვინი და დაარქვა სამოელს. ამის მერე ვახტანგი მივიდა კეისართან, რომელმაც მისცა ბუჭყელი “ხელისა მისისაგან” და საერთო მტრებთან ბრძოლის აღთქმის შემდეგ, მოიღო ჯვრის ფრთებზე დასვენებული სამეფო გვირგვინი და დაარქვა ვახტანგს თავზე. როცა გამოდიოდნენ იმ ადგილიდან ვახტანგ მეფე, პეტრე მღვდელი და სამუელ მონაზონი, გრიგოლ ეპისკოპოსმა სამი წინადადება უთხრა ვახტანგს: 1. “უმეტეს მორწმუნე იყო შენ ყოველთა შორის ნათესავსა სპარსთასა”; 2. “შენგან აღეშენენ ეკლესიანი და განეწესნენ ეპისკოპოსნი და ეპისკოპოსთა მთავარი”; და 3. “გურგუნიცა წამებისა მოიღო”. ძილშივე ვახტანგმა მოიხმო პეტრე და სამოელი, რომლებმაც ზემომოტანილი ხილვა მეფეს განუმარტეს (ყაუხნიშვილი 1955: 167-168).

შევადართ ეს ორი ხილვა.

პირველის სიუჟეტი ძალიან მარტივია და ხილვაში სამი პერსონაჟი მონაწილეობს: ხილვის მიმღები – გრიგოლ ნეოკესარიელი და გამოცხადებულნი – ღვთისმშობელი და იოანე ღვთისმეტყველი. მეორის სიუჟეტი რთულია და მასში მონაწილეობს ექვსი პერსონაჟი: ხილვის მიმღებნი – ვახტანგი, პეტრე და სამოელი და გამოცხადებულნი – წმ. ნინო, გრიგოლ ნაზიანზელი და კონსტანტინე კეისარი. პირველი ხილვა ჰქონდა სასულიერო პირს, ხოლო მეორე – საეროს; პირველი ეხება მხოლოდ საღვთისმეტყველო ღოგმატური საკითხების გამოცხადებას, ხოლო მეორე – საეკლესიო და საერო სახის ორგანიზაციულ საკითხებს.

როგორც ვხედავთ, არავითარი ტიპოლოგიური მსგავსება გრიგოლ საკვირველთმოქმედისა და ვახტანგ გორგასლის ხილვებს შორის არ არსებობს. აქედან გამომდინარე, არავითარი კავშირი ვახტანგის ჩვენებაში მოხსენიებულ გრიგოლ ნაზიანზელ ეპისკოპოსს, ანუ “დიდ მოძღვარ გრიგოლს” და გრიგოლ საკვირველთმოქმედ ნეოკესარიელს შორისაც არ არსებობს. რომც დაეუშვათ, რომ ამ ორ ხილვას შორის არის რაიმე ტიპოლოგიური მსგავსება და, როგორც მ. ვან ესბროკი გვიმტკიცებს, გრიგოლ ნეოკესარიელის ხილვის ღვთისმშობლის სახის ანალოგიით, ვახტანგის ხილვაში წმ. ნინოს სახეა მიღებული, მაშინ, სწორედაც რომ, პირველი ხილვის იოანე ღვთისმეტყველის ანალოგიით, უნდა მიგველო გრიგოლ ღვთისმეტყველის, ნაზიანზელის სახე და არა გრიგოლ საკვირველთმოქმედისა. ამასთან, თუ წმ. ნინოს სახე მიღებულია ღვთისმშობლის ანალოგიით, გაუგებარია, რატომ ზის იგი გრიგოლის “ფერჳთა თანა”, რომელიც, მ. ვან ესბროკის ლოგიკით, მასზე მაღლა უნდა იდგეს. ასე რომ, მ. ვან ესბროკის ლიტერატურათმცოდნეობითი არგუმენტების უმართებულობა აშკარაა.

ახლა ვნახოთ ვ. გოილაძის ისტორიულ-გეოგრაფიული არგუმენტები და მათი მართებულობა, რომელიც “დიდ მოძღვარ გრიგოლში” გრიგოლ ნეოკესარიელს ხედავს და ტოპონიმ “ანძიანდორში” – ნეოკესარიას.

არის თუ არა “ანძიანდორა” ნეოკესარია, ხოლო “დიდი მოძღვარი გრიგოლი” – გრიგოლ ნეოკესარიელი?

ვ. გოილაძე, ამტკიცებს, რომ ქართული ისტორიული წყაროს (“ვახტანგ გორგასლის ცხოვრება”) “ანძიანდორა” არის ნეოკესარია, ხოლო “დიდ მოძღვარ გრიგოლში” იგულისხმება

პროვინციულ სამრევლო ეკლესიათა შედარებით ნაკლებად განათლებულ მღვდლებს წარმოადგენდნენ, სხვა მრავალ დეტალთან ერთად, წმ. გრიგოლ ნაზიანზელის დაკრძალვის ადგილიც დაკონკრეტებულია და ამ ადგილის სახელი პირდაპირაა მითითებული. მაგალითად, წმ. დიმიტრი როსტოველის მიერ შედგენილ “წმინდანთა ცხოვრებაში” გრიგოლ ღვთისმეტყველის დაკრძალვის შესახებ ვკითხულობთ: « (აქაც და ქვემოთაც ხაზი ჩემია – ნ.ნ.).

» (წმინდანთა

ცხოვრებანი 1904: 856).

ს. ბულგაკოვის ცნობილ წიგნში « - - - »
ვკითხულობთ: « 389 . ,
« » , «

», « » (სხვათა შორის, სწორედ ეს - - -
არის ჯუანშერთან მოტანილი ეპიტეტი “დიდი მოძღუარი”), «

». 950 .

» (ბულგაკოვი 1993: 56).

სულ ახლახან გამოცემულ გრიგოლ ღვთისმეტყველის რჩეულ თხზულებათა კრებულის წინასიტყვაობაში, რომელიც მის ცხოვრებასა და მოღვაწეობას ეხება, ვკითხულობთ: «

... 950

» (ბურგა 2005).

ასე რომ, ნათელია, წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის ნეშტი 950 წლამდე ქალაქ ნაზიანზში განისვენებდა, რომელსაც ვ. გოილაძე მის მახლობლად მდებარე დაბა არიანზში ღრევეს. საგულისხმოა, რომ ჯერ კიდევ საუკუნეების წინ გრიგოლ ნაზიანზელის “ცხოვრების” ევრემ მცირისეული თარგმანის “შეისწავვე” მომავალ თაობებს აფრთხილებდა, რომ ნაზიანზი და არიანზი ერთმანეთში არ აერიათ: “შეისწავვე, რამეთუ არიანძო მის დაბისა სახელი არს, რომელსა შინა დაეყუდა წმიდაი გრიგოლი შემდგომად ქალაქით ანძიანძოთ გამოსვლისა. ამისათვის ნუ განძრევე სახელთა, მწერალთ” (მარგინი 2003: 160). სამწუხაროდ, ეს შეგონება მკვლევარმა არ გაითვალისწინა.

როგორც ვხედავთ, ვ. გოილაძე, თავის არგუმენტაციაში საგრძნობლად სცილდება საეკლესიო ისტორიას და მის ცნობებს გრიგოლ ნაზიანზელის თავდაპირველი განსასვენებლის შესახებ. აქედან გამომდინარე, მკვლევრის მთელი მსჯელობა გრიგოლ ანძიანძორელის გრიგოლ ნეოკესარიელთან გაიგივებისა და ვახტანგ გორგასლის “საბერძნეთში” ლაშქრობის მარშრუტის შესახებ გადასინჯვას მოითხოვს.

არის თუ არა “ანძიანძორა” დარანალის გავარი, ხოლო

“დიდი მოძღუარი გრიგოლი” – გრიგოლ ლუსავორიჩი?

როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, ქართულ მკვლევართა მეორე ნაწილი (ვ. ქავთარაძე, ნ. ხაზარაძე) ჯუანშერთან მოხსენიებულ “დიდ მოძღვარ გრიგოლს” სომეხთა განმანათლებელ გრიგოლ პართელთან აიგივებს. ახლა ვნახოთ ამ მკვლევართა არგუმენტები.

თუ არ ვცდები, პირველი ქართული მკვლევარი, ვინც ეჭვი შეიტანა „მეფეთა “ცხოვრებისეული” და ჯუანშერისეული ტოპონიმის – “ანძიანძორი” // “ნანძიანძორი” // “ანძორეთი” – კაპადოკიის ქალაქ ნაზიანზთან იგივეობაში, ვ. ქავთარაძეა: “სად უნდა ყოფილიყო ანძორეთი // ანძიანძორა? ვინაიდან, ანძიანძორიდან კლარჯეთს მიმავალი ფარნავაზი “ეკლესიით შემოიქცა”, იგი ეკლესიის დასავლეთით ან სამხრეთით იქნებოდა” (ქავთარაძე 1985: 116). “ეკლესიი” რომ ბერძნული წყაროების აკილისენა და იგი მდ. ევფრატის გაყოლებაზე, თანამედროვე ქ. ერზინჯანთან მდებარეობდა, ამაზე არავინ დავობს, აქედან გამომდინარე, ვ. ქავთარაძის სიტყვებით გამოდის, რომ “ანძიანძორა”, ფაქტობრივად, იგივე დარანალია: “აღსანიშნავია, რომ ქ. ერზინჯანის დასავლეთითაა სომეხთა განმანათლებლის, გრიგოლის მონასტერი, სურბ-ლუსავორიჩი, რომლის საფლავიც, ვახტანგ გორგასლისადმი მიწერილი სიტყვებით, ანძიანძორაში ყოფილა, ხოლო მოვსეს ხორენაცის “სომხეთის ისტორიის” ცნობით, სურბ-გრიგორის საფლავი დარანალის მხარეში მდებარე დაბა თორდანში იყო” (ქავთარაძე 1985: 116).

როგორც ვხედავთ, მკვლევარს, ფაქტობრივად, არც უცდია, ეკლესიის ისტორიის წყაროთა მეშვეობით, დაედგინა, თუ ვინ იგულისხმება ჯუანშერის “დიდ მოძღვარ გრიგოლში” და მხოლოდ იმის საფუძველზე, რომ ანძიანძორა ეკლესიის დასავლეთით მდებარეობდა, გამოაცხადა, თითქოსდა, “დიდ მოძღვარი გრიგოლი” სწორედ სომეხთა განმანათლებელი გრიგოლი ყოფილიყოს. საიდან გამოიტანა ვ. ქავთარაძემ ასეთი დასკვნა, ძნელი სათქმელია. არც ვახტანგ გორგასლის და არც მისდამი “მიწერილი სიტყვებით” (ვ. ქავთარაძის სიტყვებია – ნ.ნ.) არ ჩანს, რომ აქ “სურბ-გრიგორის” საფლავზე იყოს საუბარი. ამ სრულიად არაარგუმენტირებული დასკვნის საფუძველზე მკვლევარი მიდის მეორე დასკვნამდე, რომ ქართული წყაროების “ანძიანძორა” // “ანძორეთი”, ეს იგივე აკილისენეს დასავლეთით მდებარე დარანალის მხარეა.

ნ. ხაზარაძე ეთანხმება “ვ. გოილაძის მიერ მოყვანილ დამაჯერებელ არგუმენტაციას, რომელიც ეჭვის ქვეშ აყენებს გრიგოლ ღვთისმეტყველთან (ნაზიანზელთან, ანდიანძორელთან) ჯუანშერის თხზულებაში ანდიანძორა-ანძორეთთან დაკავშირებით მოხსენიებული “დიდი მოძღვრის გრიგოლის” იდენტიფიკაციას” (ხაზარაძე 2001ბ: 353). რამდენად დამაჯერებელია ვ. გოილაძის არგუმენტაცია, ეს ზემოთ უკვე გამოჩნდა.

საინტერესოა, რომ ნ. ხაზარაძე ეთანხმება ვ. გოილაძის გამოკვლევის მხოლოდ იმ ნაწილს, სადაც უარყოფილია “დიდი მოძღვარი გრიგოლის” გრიგოლ ნაზიანზელთან იგივეობა, მაგრამ, ყოველგვარი მსჯელობისა და არგუმენტის გარეშე (ყოველ შემთხვევაში, ნ. ხაზარაძე ამ არგუმენტებზე თავის სტატიაში არაფერს ამბობს), იგი არ ეთანხმება იმავე ავტორის მოსაზრებას “დიდი მოძღვარი გრიგოლის” გრიგოლ ნეოკესარიელთან იგივეობის შესახებ და პირდაპირ ემხრობა საწინააღმდეგო მოსაზრებას: “ჩვენი აზრით მართებულია ვარაუდი (იგულისხმება ვ. ქავთარაძის ვარაუდი – ნ.ნ.), რომლის თანახმადაც, “დიდი მოძღვარ გრიგოლში”, რომლის საფლავს ჯუანშერი ანდიანძორეთში ათავსებს, გრიგოლ განმანათლებელი იგულისხმება” (ხაზარაძე 2001ბ: 353).

რას ეყრდნობა ნ. ხაზარაძე, როცა ვ. ქავთარაძის ვარაუდს ეთანხმება?

მკვლევარი წერს: “გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ნაზიანზელი თავისსავე თხზულებებში ხშირად “ანდიანძორელადაც” იწოდება (სომხეთში მდებარე ანდიანძორეთის ეკლესიასთან მჭიდრო კონტაქტების მიხედვით)...” (ხაზარაძე 2001ბ: 353).

ჯერ ერთი, გრიგოლ ნაზიანზელი ხშირად კი არა ქართულ ხელნაწერებში ყოველთვის “ანდიანძორელად” ან “ანდიანძორელად” მოიხსენიება – ქართული ხელნაწერები ფორმა “ნაზიანს” საერთოდ არ იცნობენ. მეორეც, იქნებ მოგვასხენოს მკვლევარმა, სად მდებარეობს სომხეთის “ანდიანძორა” და რომელ ისტორიულ წყაროში ამოიკითხა მან ასეთი ტოპონიმის არსებობის შესახებ? ან რას ნიშნავს “სომხეთში მდებარე ანდიანძორეთის ეკლესია” და ეკლესიის რომელ ისტორიკოსთან ამოიკითხა მკვლევარმა ამგვარი ეკლესიის არსებობის შესახებ ცნობა? ან გრიგოლ ნაზიანზელისა და მამამისის რა “მჭიდრო კონტაქტებზეა” საუბარი ამ, სინამდვილეში არარსებულ, ეკლესიასთან?

ისტორიაში ცნობილია მხოლოდ ერთი ნაზიანზი // ნადიანდი, ანუ ანდიანძორი // ნანდიანძორი, ლათინური ტექსტების – Nandianulus (ატლასი 2000), და იგი მდებარეობდა კაპადოკიაში. დღეს მის ადგილას თანამედროვე თურქული სოფელი ნენიზია, ქალაქ აკსარაის აღმოსავლეთით, კონიის ვილაიეთში (კათოლიკური ენციკლოპედია). არავითარ “სომხეთში მდებარე ანდიანძორეთის ეკლესიას” ისტორია არ იცნობს.

თავისი სტატიის მე-20 შენიშვნაში ნ. ხაზარაძე წერს: “ცნობილია, რომ გრიგოლ ნაზიანზელიც და მისი მამა გრიგოლიც სომხეთში მდებარე ანდიანძორის ეკლესიის ეპისკოპოსები იყვნენ (იხ. გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა ... გვ. 82, 87, 99, 100 და სხვა)” (ხაზარაძე 2001ბ: 358). თუ წინა ციტატაში მკვლევარი გრიგოლ ნაზიანზელსა და მამამისს არარსებულ “სომხეთში მდებარე ანდიანძორეთის ეკლესიასთან” მჭიდრო კონტაქტებს მიაწერდა, ამჯერად, როგორც ვხედავთ, ისინი ამ არარსებულ ეკლესიის ეპისკოპოსებადაც გამოჰყავს და, რაც მთავარია, ამ სიტყვების წყაროდ მოაქვს თ. ბრეგაძის ზემოთ ნახსენები შრომა, მაგრამ, როგორც ირკვევა, ამ შრომის არათუ მითითებულ ოთხ გვერდზე (გვ. 82, 87, 99, 100), არამედ ნაშრომის აბსოლუტურად არცერთ გვერდზე, როგორც მოხალღენელიც იყო, მსგავსი რამ არსად წერია: ნაშრომის ბოლოს დართულ გეოგრაფიულ საძიებელში სიტყვა – “სომხეთი” საერთოდ არ იხსენიება. საკვირველია, რომ მსოფლიო ეკლესიის ერთ-ერთი დიდი მნათობის – გრიგოლ ნაზიანზელის და მისი მამის ბიოგრაფიების ამგვარ დამახინჯებას (“გრიგოლ ნაზიანზელიც და მისი მამა გრიგოლიც სომხეთში მდებარე ანდიანძორის ეკლესიის ეპისკოპოსები იყვნენ”), ისტორიკოსთა მხრიდან დღემდე რეაქცია არ მოჰყოლია, რაც იმას ნიშნავს, რომ: 1. ისინი ან არ კითხულობენ კოლეგების ნაშრომებს; 2. ან თავად არ აქვთ სათანადო განათლება იმისთვის, რომ კრიტიკული თვალთ შეაფასონ კოლეგის ნაშრომი; 3. ან კიდევ, თვალს ხუჭავენ ასეთ უხეშ შეცდომაზე გარკვეული კონიუნქტურული მოსაზრებების გამო.

დავუბრუნდეთ ისევ საკითხის არსობრივ მხარეს.

ნ. ხაზარაძე წერს: “როგორც დავინახეთ, მოვსეს ხორენაცის ცნობით, გრიგოლ განმანათლებელი დარანალიქის გავარში მდებარე მანის ქვაბებში აღესრულა და თავდაპირველად იქვე იყო მწყემსების მიერ დაკრძალული. “დიდი ხნის შემდეგ”, მაშინ, “როცა ამ მხარეებში სარწმუნოება მტკიცედ დამკვიდრდა”, იგი თორდანში გადაუსვენებიათ. სავარაუდოა, რომ იგივეს გულისხმობს ვახტანგ გორგასალიც, როდესაც ამბობს, ანდიანძორს, სადაც “პირველ მეფეთა წყობა იყო, საფლავი დიდისა მოძღუარისა” “უკუე აწ არს”, ანუ ახლა, ამიერიდანაა აქ, ხოლო მანამდე სხვაგან იყო. ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში “აწ უკუე”-სათვის დადასტურებული მნიშვნელობა (“ეხლა”, “ამიერიდან”, “ამიერითგან”) ჩვენთვის საინტერესო ფრაზის ამგვარ ინტერპრეტაციას, ვფიქრობთ, სავსებით ამართლებს” (ხაზარაძე 2001ბ: 335).

რომ გავარკვიოთ, სიმართლეს შეეფერება თუ არა ამგვარი მსჯელობა, პირველ რიგში, ჩავუკვირდეთ წყაროს ტექსტს. ვახტანგ მეფე თავის მოკავშირე სომეხ და სპარს სპას აუწყებს: “მამის მამა ჩემი მირიან ოდეს შემოჰყვა მეფესა სპარსთასა, ძმისწულსა თუსსა, ბრძოლად ბერძენთა ზედა, ესევეთარსა უყოფდეს მოწესეთა და ეკლესიისა მსახურთა (ანუ კლავდნენ და არბევდნენ მათ

– ნ.ნ.), და იდლიენეს ძლევითა ბოროტითა ურიცხვნი სპანი მცირეთა ლაშქართაგან. მიერთგან მიიღეს საზღვარი ესე ბერძენთა ჩუენ, ქართველთაგან, აღმოსავალით ზღუსა ამის. ხოლო წყობა პირველთა მეფეთა იყო ანძიანძორს, სადა უკუე აწ არს საფლავი დიდისა მოძღურისა გრიგოლისი, და მუნიო იოტნეს მეფენი ჩუენნი” (ყაუხნიშვილი 1955: 163).

ვახტანგ გორგასალი “მამის მამაში” გულისხმობს ქართლის პირველ ქრისტიან მეფე მირიანს (როგორც, “ქართლის ცხოვრების” მიხედვით, პირველ ხოსროიან მეფეს), რომელმაც ქრისტიანობაზე მოქცევამდე (უკანასკნელი გამოკვლევით – 323 წლის 20 ივლისი), სპარსეთის მეფესთან, თავის ძმისწულთან (სხვა ვერსიით – მესამე ძმასთან) ერთად შევიდა “საბერძენთად”, დაარბია მისი ტერიტორიები, მაგრამ კონსტანტინე ბერძენთა მეფემ ჯვრის წამმღვარებით გამორეკა ისინი თავისი სამფლობელოდან (კონსტანტინეს ხსენება აქ ანაქრონიზმია): “და მათ ჟამთა შინა იყო შესლვა მირიან მეფისა და ძმისწულისა მისისა, დიდისა სპარსთა მეფისა, საბერძენთად, ოდეს კონსტანტინე ბერძენთა მეფემან ძალითა ქრისტესითა და წინამძღურებითა ჯუარისათა იოტნა მეფენი და სპანი მათნი ურიცხვნი მოსრნა” (ყაუხნიშვილი 1955: 95).

იმავე მოვლენებს, უფრო წინ, “მეფეთა ცხოვრება” აგვიწერს შედარებით დაწვრილებით (მცირელი სხვაობით: იქ სპარსეთის მეფედ, მირიანის ძმისწულის ნაცვლად, მისი მესამე ძმა იხსენიება). მირიანმა და სპარსთა მეფემ გაერთიანებული ძალებით “წარტყუენეს სომხითი და შევიდეს საბერძენთად. და ვერ წინააღუდგა მათ ბერძენთა მეფე კონსტანტინე და შთავარდა მწუხარებასა დიდსა. და ვითარ იწყეს ტყუენვად საბერძენთისა”, მაშინ ირწმუნა კონსტანტინე მეფემ ქრისტე ღმერთი, ნათელილო და სძლია მირიანს და სპარსთა მეფეს: “და ივლტოდეს ორნივე იგი მეფენი მცირედითა მკვდრითა, და მიუდგა უკანა კონსტანტინე, და შევიდა საზღვართა მათთა. და სპარსთა მეფე შევიდა სპარსეთად მეოტი, ხოლო მირიან დადგა ქართლად და განამაგრნა ციხე-ქალაქნი”. ამის შემდეგ მირიანმა ითხოვა მშვიდობა ბერძენებთან, რის სანაცვლოდაც კონსტანტინემ მძევლად წაიყვანა მისი შვილი ბაქარი და გადასინჯა ქართლის საზღვრები სომხეთთან, როგორც ჩანს, ამ უკანასკნელის სასარგებლოდ (ყაუხნიშვილი 1955: 69-70).

აშკარაა, რომ ვახტანგ გორგასალი საუბრობს ზემოაღნიშნულ მოვლენებზე და მისი წინაპრების, მაშინ ჯერ კიდევ ქართლის წარმართი მეფე მირიანისა და მისი ძმისწულის (სხვა ვერსიით – მესამე ძმის) მიერ, საბერძენეთის “ტყუენვაზე”, რის შემდეგაც ქრისტიანობაზე მოქცეულმა კონსტანტინემ სძლია მათ. ვახტანგის სიტყვებიდან ჩანს, რომ ქართულ-სპარსულ გაერთიანებულ არმიასა და “ბერძენებს” შორის გადამწყვეტი ბრძოლა ანძიანძორში, კაპადოკიაში მომხდარა (“ხოლო წყობა პირველთა მეფეთა იყო ანძიანძორს”), საიდანაც “იოტნეს მეფენი ჩუენნი”.

აქედან გამომდინარე, ვახტანგის სიტყვების – “ანძიანძორს, სადა უკუე აწ არს საფლავი დიდისა მოძღურისა გრიგოლისი”, მთლიანი კონტექსტიდან სრულიად ნათელია, რომ საუბარია შემდეგზე: ვახტანგი ეუბნება სომხებსა და სპარსელებს, რომ “წყობა პირველთა მეფეთა (ე.ი. მეფე მირიანისა და მისი ძმისწულის, სპარსთა მეფის “წყობა” კონსტანტინეს წინააღმდეგ – ნ.ნ.) იყო ანძიანძორს”, სადაც ახლა არის გრიგოლ დიდი მოძღურის საფლავიო. მაშინ, როცა ზემოაღწერილ მოვლენებს უნდა პქონოდა ადგილი, ანუ მირიანის გაქრისტიანებამდე, გრიგოლ ნაზიანზელი დაბადებულიც კი არ იყო (იგი დაიბადა დაახლოებით 329 წელს) და, შესაბამისად, იმ დროს ანძიანძორში “გრიგოლ დიდი მოძღურის” საფლავიც ვერ იქნებოდა. გასაგებია, რომ ჯუანშერის სიტყვები – “სადა უკუე აწ არს საფლავი დიდისა მოძღურისა გრიგოლისი” ასახავს “ანძიანძორში”, ანუ ნაზიანზში არსებულ ვახტანგ გორგასლის დროინდელ მდგომარეობას, მირიანის დროინდელი მდგომარეობის საპირისპიროდ.

ნ. ხაზარაძეს მოაქვს ვრცელი ციტატა მოვსეს ხორენაცის “სომხეთის ისტორიიდან”, რომელიც ასე იწყება: “მას შემდეგ, რაც მან (გრიგოლ განმანათლებელმა – ნ.ნ.) გაანათლა მთელი სომხეთი **ღვთისმეტყველების** (ხაზი ჩემია – ნ.ნ.) შუქით და გააფანტა კერპომსახურების დროინდელი წყვილადი, აავსო ყოველი მხარე ეპისკოპოსებითა და მოძღვრებით” (ხაზარაძე 2001ბ: 354).

მართალია, მკვლევარს ამ ციტატით სხვა რამის თქმა სურს, მაგრამ საქმეში ჩაუხედავ მკითხველს შესაძლოა ისეთი შთაბეჭდილება დარჩეს, რომ, რადგან ჯუანშერის ტექსტში (ყაუხნიშვილი 1955: 163) “დიდი მოძღვარი გრიგოლი” მოიხსენიება “ღვთისმეტყველადაც”, ხოლო მოვსეს ხორენაცი ამბობს, რომ გრიგოლ პართელმა სომხეთი გაანათლა “ღვთისმეტყველების შუქით”, ამიტომ ეს ორი პიროვნება ერთი და იგივე უნდა იყოს. მაგრამ, აქ “სომხეთის ისტორიის” ა. აბღალაძისეულ თარგმანში (აბღალაძე 1984: 117) დაშვებულ უზუსტობასთან გვაქვს საქმე. სომხური დედნის შესაბამის ადგილას გვაქვს სიტყვა – “ასტუაწაგიტუთიან” (fejtyfpfshjtyodfg) (აბღლიანი და არუთუნიანი 1913: 242), რაც ბერძნული ტერმინის – “თეოგნოსია” (qeognosiva = ღვთის ცნობა, ღვთის შემეცნება; რუსულად:) პირდაპირი თარგმანია (ნათესაობით ბრუნვაში) და რომელსაც ძველ ქართულ ენაში ტერმინი “ღმრთის-მეცნიერებად” შეესაბამებოდა.

რაც შეეხება ქართულ “ღვთისმეტყველებას” (ძველი ქართული “ღმრთის-მეტყუელებად”), რომელსაც ა. აბღალაძე გეთავაზობს თავის თარგმანში, ეს სიტყვა გადმოსცემდა სხვა ტერმინს, კერძოდ – ბერძნულ “qeologiva”, რომლის თარგმანიცაა სომხური “ასტუაწაბანუთიუნ” (fejtyfpfwfgtyohyg) და რუსული

სხვათა შორის, მოვსეს ხორენაცის სიტყვები გრიგოლ განმანათლებლის შესახებ, რომ მან “გაანათლა მთელი სომხეთი ღვთისმეტყველების (და არა “ღვთისმეტყველების” – ნ.ნ.) შუქით”, პირდაპირი გამოცხადებით უნდა იყოს ამ წმინდანის ხსენების დღისთვის მართლმადიდებლური ლიტურგიკით განკუთვნილი საგალობლისა, სადაც ვკითხულობთ: “...და წარწყმდილნი შულ ნათლისა ჰყუენ, გრიგორი, ნათლისღებითა ემბაზისაგან, და სულითა წმიდითა ღმრთის მეტყველებად მოიყვანენ” (სადღესასწაულო 1865: რმზ-რმმ).

არის თუ არა “ანძიანძორა” ანძიტენე?

ახლა ვნახოთ, რა არგუმენტები აქვს გ. ანძიანძორს, როცა ის ქართულ საისტორიო წყაროთა “ანძიანძორს” აიგივებს სომხურ “ანძიტენესთან”. თავის სტატიაში “ძველი ქართლის სამეფოს ჩამოყალიბების დროისა და პირობების შესახებ” იგი წერს: “ქართლისათვის გადამწყვეტი ბრძოლა, როგორც ვიცით, არტანში მოხდა და დასრულდა ფარნავაზის გამარჯვებით. აზონი დაიღუპა. მაგრამ სანამ “არიან-ქართველთა” უკანასკნელ ბასტიონს, კლარჯეთს, დაიმორჩილებდა, ფარნავაზმა “საბერძნეთის” მოსაზღვრე ოლქი, ეფურატზე მდებარე ანძიტენე (ანძიანძორა) დალაშქრა” (ანძიანძორე 1999: 20). იქვე, აღნიშნული სტატიის 22-ე შენიშვნაში ვკითხულობთ: “ანძიანძორის მდებარეობის შესახებ იხ:”

1990, . 17-18” (ანძიანძორე 1999: 22).

ამ შენიშვნიდან მკითხველს ისეთი შთაბეჭდილება დარჩება, თითქოს, გ. ანძიანძორს მითითებულ რუსულენოვან შრომაში საფუძვლიანადაა განხილული “ანძიანძორის” მდებარეობის საკითხი და დეტალურადაა დასაბუთებული მისი “ანძიტენესთან” იგივეობა, მაგრამ, სამწუხაროდ, მითითებული შრომის შესაბამის ორ გვერდზე ამ თვალსაზრისის ერთადერთ საბუთად სულ ერთ წინადადებაში გამოთქმული ავტორის პირადი ინტუიციაა მოტანილი, რომლის “ჰეშმარიტებაში” მკითხველს ეჭვის შეტანის შანსიც არ აქვს დატოვებული: “ (ხაზი ჩემია – ნ.ნ.), (. . .), (. . . « . . . »)”

(ანძიანძორე 1990: 17).

სრულიად ბუნებრივია, რომ გ. ანძიანძორის « », არ შეიძლება იქნას განხილული, როგორც მოყვანილი დასკვნისათვის სერიოზული არგუმენტი.

“ანძიანძორას” ეტიმოლოგია გ. ქავთარაძის, გ. გოილაძისა და ნ. ხაზარაძის მიხედვით

მკვლევარები გ. ქავთარაძე, გ. გოილაძე და ნ. ხაზარაძე, თავიანთი მოსაზრებების განსამტკიცებლად, ტოპონიმ “ანძიანძორის” ეტიმოლოგიასაც განიხილავენ. ახლა ვნახოთ, თუ რამდენად მართებულია მათი ეტიმოლოგიური ძიებანი.

გ. ქავთარაძე ტოპონიმ “ანძორეთ” // “ანძიანძორაში” გამოყოფს “ან” ძირს და აღნიშნავს, რომ ამას თურემ “განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს იმის გამო, რომ უშუალოდ ეკლესიის დასავლეთით მდებარეობდა დარანალის მხარე ანალიბა, რომლის ძირითად განმსაზღვრელ ქალაქსაც ანი (თანამედროვე კემახი, მდ. კარასუზე) წარმოადგენდა”. შემდეგ მკვლევარი “ანძიანძორაში” გამოყოფს “ძი-ა სუფიქსს” ანალოგიურად ტოპონიმებისა – “ვარძია”, “ტანძია”, შემდეგ კი ხევის, ხეობის აღმნიშვნელ სომხურ სიტყვა “ძორს” (ქავთარაძე 1985). საბოლოოდ, ირკვევა ამგვარი “საბუთებით” სად უნდა მკვლევარს მკითხველი მიიყვანოს: “ანძორეთ // ანძიანძორას დარანალის მხარეში ლოკალიზება სავარაუდოს გახდოდა ამ უკანასკნელის ფუძის “დარანალის” კავშირს “მოქცევა ქართლისაის” “არ[ი]ან-ქართლთან” იმ შემთხვევაში, თუკი დასაშვებია იქნებოდა სახელწოდება “დარანალში” თავკიდურა დ-ს დაკარგვის შესაძლებლობა” (ქავთარაძე 1985: 116-117).

გ. გოილაძეც დაახლოებით იგივე შეხედულებისაა და “ანძორეთში” ხევის აღმნიშვნელ სომხურ “ძორს” ხედავს: “რაც შეეხება ანძორეთს, აქ თუ იმას გავითვალისწინებთ, რომ ტოპონიმ “ანძორეთში” მეორე ნაწილი “ძორ” სომხურად ხეც ნიშნავს, ხოლო პირველი ნაწილის “ან”-ის შესაბამისი სახელი “ანი” ერქვა ამ მხარეში მდებარე ბასილ კესარიელის მშობლიურ ქალაქს (ცნობის წყაროდ მითითებულია ფარარის წიგნის 490-ე გვერდი – ნ.ნ.). არაა გამორიცხული ამ მხარეში, ე.ი. ანძიანძორში, ყოფილიყო სხვა ქალაქი და ხევი ერთი და იმავე სახელით – ანის ხევი, რომელიც ძველ ქართულ საისტორიო მწერლობაში სომხური ფორმით – ანძორეთი დამკვიდრდა” (გოილაძე 1991: 132).

სხვათა შორის, ამ შემთხვევაშიც, გ. გოილაძე უბრალოდ ცდება, როცა ამბობს, რომ “სახელი ”ანი“ ერქვა ბასილ კესარიელის მშობლიურ ქალაქს” და კიდევ უფრო ძლიერდება ზემოთ გამოთქმული ეჭვი, რომ დამოწმებული ლიტერატურა – ფ. ფარარის განთქმული წიგნი, მკვლევარს საკუთარი თვალთ არ უნახავს, რადგან იქ არც მითითებულ გვერდზე და არც სხვაგან, მსგავსი არაფერია ნათქვამი. სინამდვილეში, შესაბამის ადგილას წერია, რომ “ანისა” (და არა “ანი”, როგორც ამას გოილაძე არასწორად წარმოგვიდგენს) იყო არა ბასილი დიდის მშობლიური ქალაქი, არამედ მისი განდევნილობის ადგილი: «

» (ფარარი 1902: 490) ბასილი დიდის მშობლიურ ქალაქად, ტრადიციულად,

კაპადოკიის კესარია ითვლება (ზოგი მონაცემით ის შეიძლება პონტოს ნეოკესარიაც ყოფილიყო) (წმინდანთა ცხოვრებანი 1904: 15; ბულგაკოვი 1993: 4; მართლმადიდებლური ენციკლოპედია 2004: 131), ხოლო ანისა იყო ერთ-ერთი იმ მრავალ ადგილ-მაშუღთაგანი, რომელსაც ფლობდნენ ბასილის ლატიფუნდისტი მშობლები მცირე აზიის სხვადასხვა პროვინციაში – ჰელენოპონტიში, პონტო-პოლემონიაში, კაპადოკიაში, მცირე არმენიასა და გალატიაში (მართლმადიდებლური ენციკლოპედია 2004: 133). როდესაც წმ. მამათა ცხოვრების დეტალებს ვეხებით, უფრო მეტი სიფრთხილე და დაკვირვება გვმართებს.

ნ. ხაზარაძეც, ფაქტობრივად, “ანდიანძორის” ეტიმოლოგიის იმავე თვალსაზრისს იზიარებს: “ანდიანძორა-ანძორეთთან დაკავშირებით ჯუანშერის მიერ მოხსენიებული გრიგოლის შემოთავაზებული იდენტიფიკაციის სასარგებლოდ, თავად “ანდიანძორა” – “ანძორეთის” – “ანძორის” ეტიმოლოგიაც უნდა მეტყველებდეს. ქართულად ეს ტერმინი “ანის ხეობას” ნიშნავს. ან კომპონენტი, როგორც ჩანს, ქ. ანის (ქართული გეოგრაფიული ნომენკლატურით “ანისეს”) მსგავსად, ანაპიტის სახელწოდებიდან მომდინარეობს, ხოლო “ძორ”, რომელიც ხეობის აღმნიშვნელ სომხურ სიტყვას წარმოადგენს, ადეკვატურად ასახავს ჩვენთვის საინტერესო რეგიონის რთულ, ხეობებით დასერილ რელიეფს” (ხაზარაძე 2001ბ: 356).

საინტერესოა, რომ ამ სამი მკვლევარიდან არცერთს არ უცდია, გაერკვია, არის თუ არა სომხურ ონომასტიკონში მსგავსი ტოპონიმი დადასტურებული. თუკი “ანდიანძორი” // “ანდიანძორი” // “ანძორეთი” სომხური ტოპონიმია, როგორც ამას ზემოაღნიშნული მკვლევრები ამტკიცებენ (“ძორ” = სომხურად “ხევი”), ბუნებრივია, უპირველეს ყოვლისა, ეს სახელი სომხურ ტექსტებში შეგვხვდებოდა, მაგრამ საქმე ისაა, რომ ამგვარ ტოპონიმს არ იცნობს არცერთი სომხური წყარო. “სომხეთისა და მიმდებარე რეგიონების ტოპონიმთა ლექსიკონის” ხუთტომეულში ამ ტოპონიმის შესახებ მითითებულია, რომ მისი ადგილმდებარეობა უცნობია და რომ ის მხოლოდ ქართულ წყაროებშია დადასტურებული: “ანდიანძორ. ქალაქი. გეოგრაფიული მდებარეობა უცნობია. იხსენიება ქართველ ავტორ ჯუანშერ ჯუანშერიანთან ეკლექც (ეკლეც) და დასტერ (ასეა გაგებული ქართული წყაროს “და სტერი” – ნ.ნ.) ქალაქებთან ერთად” (ტოპონიმთა ლექსიკონი 1986: 280). და კიდევ: “ანდიანძორ. მხარე, რაობა და ადგილმდებარეობა უცნობია. იხსენიებს ქართველი ავტორი ლეონტი რუისელი. სხვა დაწერილობითაც – ანძიძორ, ანძორეთ” (ტოპონიმთა ლექსიკონი 1986: 278).

ვერცერთი მკვლევარი ვერ დაასახელებს თუნდაც ერთ შემთხვევას, რომ სომხურძირიანი ტოპონიმი იხსენიებოდეს (მითუმეტეს, ასე ხშირად) ქართულ წყაროებში და სომხურ წყაროებში მისი ხსენებაც კი არ იყოს რაიმე ფორმით. ამგვარი რამ, უბრალოდ, გამორიცხებულია. აქვე გაეხსენოთ ისიც, რომ ნ. ხაზარაძეს შემოაქვს ცნებები – “სომხეთში მდებარე ანდიანძორის ეკლესია”, “სომხეთში მდებარე ანდიანძორის ეკლესიის ეპისკოპოსი”. ასეთი საეპისკოპოსო რომ მართლაც არსებულებოდა სომხეთში, ნუთუ იგი ერთ სომხურ წყაროში ერთხელ მაინც არ იქნებოდა დასახელებული?

როგორაა მიღებული კაპადოკიის ქალაქ ნაზიანზის სახელწოდება “ანდიანძორა”?

ახლა ვნახოთ, თუ რა ფორმებით გვხვდება ქალაქ ნაზიანზის სახელწოდება სომხურ წყაროებში. “სომხეთისა და მიმდებარე რეგიონების ტოპონიმთა ლექსიკონში” ამ ქალაქის შემდეგი დასახელებები არის აღნიშნული: ნაზიანზ, აზიუზო, აფსერა, დიოკესარია, ნაზია, ნაზიანზო, ნაზიანზონ, ნაზიანზოს, ნავშაპირ, ნემშეპირ, ნევშაპირ, ნევშეპირ (ტოპონიმთა ლექსიკონი 1991: 945). აღნიშნული დასახელებებიდან ჩვენთვის საინტერესოა სახელწოდება ნაზიანზის სამი ფორმა:

1. “ნაზიანზოს”, რაც ბერძნული სახელწოდების სახელობითი ბრუნვის – Nazianzos სრული შესატყვისია;
2. “ნაზიანზო”, სადაც ბერძნული სახელობითი ბრუნვის ნიშანი ბოლო თანხმოვანმოკვეცილია; ისევე როგორც ქართულში: „ამისო“ < !Amisov“, დამასკო < Damaskov“, ეფესო < ! vEfessov“, ოლიმპო < ! vOlumpov“, პონტო < Povnto“.
3. “ნაზიანზონ”, რაც ბერძნული სახელის აკუზატივეური ფორმის – Nazianzon პირდაპირი გადმოცემაა.

ქართული ფორმების ამოსავალი სწორედ ბერძნული სახელის აკუზატივეური ფორმა – “ნაძიანძონ” უნდა ყოფილიყო (რისი ანალოგიაც გვაქვს სომხურში), სადაც ბოლოკიდური “ნ” ქართულში იმთავითვე “რ”-ში გადავიდა პროგრესული დისიმილაციის გზით და მივიღეთ ფორმა “ნაძიანძორ” (შესაძლოა, აქ გარკვეული როლი ითამაშა “რ”-ზე დამთავრებული ადგილის სახელების ზოგადმა ანალოგიამაც). საინტერესოა, რომ ქ. ნაზიანზის სახელწოდების სომხურში დადასტურებულ არცერთ ფორმაში ბოლო თანხმოვნად “რ” არ გვხვდება, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ ქართველ მეცნიერთაგან განსხვავებით, ძველ სომეხ მწერლებსაც კი არ დაუნახავთ ამ ტოპონიმის მეორე ნაწილში ხევის აღმნიშვნელი სომხური სიტყვა “ძორი”. აქედან გამომდინარე, სრულიად აშკარაა, რომ სიტყვის ბოლოში “რ” თანხმოვანი ქართული ენისთვის დამახასიათებელ ფონეტიკურ ნიღაბზეა განვითარებული და მას სომხურ “ძორთან” კავშირი არ აქვს.

“ნაძიანძორ” ფორმაში წინაენისმიერი “ძ”-ს წინ “ნ” განვითარებულია ასიმილაციურად (შდრ. ძველი ქართული ფუძ > ფუნძ, საფუნძველი. ანალოგიური ფაქტები შენიშნულია ქართული ენის დიალექტებსა და ჭანურ-მეგრულში (სარჯველაძე 1984: 346; ულენტი 1953: 91), საიდანაც მივიღეთ

“ნანძიანძორ”. სწორედ ეს ფორმა არის ამოსავალი ყველა დანარჩენისათვის, საიდანაც მივიღეთ სამი ძირითადი ფორმა:

1. ზოგ შემთხვევაში იკარგვის ბოლოკიდური თანხმოვანი “რ” – “ნანძიანძოე”, “ნანძიანძოე”;
2. ზოგ შემთხვევაში იკარგვის თავიკიდური “ნ” – “ანძიანძორი”, “ანძიანძორა”, “ანძორ-ეთ-ი” (მსგავსი შემთხვევაა სომხურ ფორმაში – “აზიუზო”);
3. ხოლო იშვიათ შემთხვევაში იკარგვის ერთიცა და მეორეც – “ანძიანძო(ე)”.

ამგვარად, ნათელი ხდება, რომ ზოგიერთი ქართველი მკვლევრის მცდელობა, ჯუანშერთან მოხსენიებული “დიდი მოძღუარი გრიგოლი” გააიგივონ გრიგოლ ნეოკესარიელთან ან გრიგოლ განმანათლებელთან და ტოპონიმი “ანძიანძორა” – პონტოსთან, დარანალთან ან ანძიტენესთან, ისტორიული და ფილოლოგიური თვალსაზრისით, სრულიად დაუსაბუთებელია. აქედან გამომდინარე კი, ასევე მიუღებელია ამ მცდელობის შედაგად გამოტანილი დასკვნები არიან-ქართლის პონტოში თუ ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს პროვინციებში – კლარჯეთ-ტაო-ბასიანში ლოკალიზაციის შესახებ.

ვინ არის “დიდი მოძღუარი გრიგოლი”? – საკითხის პოზიტიური მხარე

ახლა საკითხს შევხედოთ პოზიტიური კუთხით და ვნახოთ, თუ რას გვაუწყებენ, სინამდვილეში, ქართული ისტორიული წყაროები “ანძიანძორისა” და “დიდი მოძღუარი გრიგოლის” შესახებ.

“ანძიანძორის” იგივეობაზე კაპადოკიის ქალაქ ნაზიანზთან, როგორც ზემოთ ვნახეთ, უამრავი ქართული ხელნაწერი მეტყველებს. ამაზე მეტყველებს ჯუანშერის “ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების” პასაჟებიც: “ანძიანძორში” მდებარეობს “დიდი მოძღუარი გრიგოლის” საფლავი და როგორც ზემოთაც იყო აღნიშნული, “დიდი მოძღვარი” საეკლესიო გალობებში გრიგოლ ნაზიანზელს ეწოდება: “დიდსა მოძღუარსა ქრისტეს ეკლესიისასა ვაქებდეთ მგალობელნი” (სადღესასწაულო 1865: როე). აღსანიშნავია, რომ ამ ეპითეტით ლიტურგიკულ ძეგლებში არ იხსენიება არც გრიგოლ ნეოკესარიელი და არც გრიგოლ განმანათლებელი, რომელთაც ჩვენი მკვლევრები გრიგოლ ნაზიანზელში ურევვენ. რაც შეეხება გრიგოლ ნაზიანზელის თავდაპირველ განსასვენებლს, როგორც ზემოთ ვნახეთ, მისი საფლავი მდებარეობდა ქ. ნაზიანზში ანუ “ანძიანძორში”, 950 წლამდე, სანამ წმინდანის ნეშტს კონსტანტინე პორფიროგენეტი კონსტანტინოპოლში გადაასვენებდა.

გარდა ამისა, ჯუანშერის თხზულებიდან ვიგებთ, რომ ვახტანგის მიერ, ბიზანტიის თანხმობით, დასმული ქართლის პირველი კათალიკოსი პეტრე იყო “მღვდელი, მოწაფეთაგან გრიგოლი ღმრთისმეტყველისათა (რამეთუ საფლავსა მისსა ზედა მღვდლობდა)” (ყაუხნიშვილი 1955: 163).

ტერმინი “ღმრთისმეტყველი” სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში სხვადასხვა წარმოდგენის აღმნიშვნელი ტერმინი იყო. ანტიკურ ტრადიციაში “ღმრთისმეტყველს” უწოდებდნენ პოეტებს, რომლებიც აღწერდნენ ღვთაებათა წარმოშობასა და მათ ბუნებას, ასევე – წინასწარმეტყველური ნიჭით დაჯილდოებულ დელფოელ ქურუმებს.

ებრაულ ტრადიციაში ზედწოდება “ღმრთისმეტყველი” მინიჭებული ჰქონდა მოსე წინასწარმეტყველს (ფილონ ალექსანდრიელი). იგივე ზედწოდება მოსეს მიენიჭა ქრისტიანი ავტორების მიერაც (კლიმენტი ალექსანდრიელი, ევსები კესარიელი).

ორიგენე, ქრისტიანულ ტრადიციაში ერთ-ერთი პირველი, უწოდებს მოციქულ იოანეს ზედწოდებას “ღმრთისმეტყველი”. ათანასე ალექსანდრიელი “ღმრთისმეტყველს” უწოდებს დავით წინასწარმეტყველს და მოციქულებს – იოანეს და პავლეს. მხოლოდ ერთადერთხელ, თხზულებაში, რომელიც ათანასე ალექსანდრიელს მიეწერება (ფსევდოათანასე) – “წმინდა წერილის საკითხები” – გრიგოლ სასწაულთმოქმედი ნეოკესარიელი იხსენიება “ღმრთისმეტყველად”.

მას შემდეგ, რაც IV საუკუნეში განსჯის საგანი გახდა ღვთაების სამების დოგმატი, წესად დამკვიდრდა, რომ “ღმრთისმეტყველად” იწოდებოდა ის, ვინც ღვთისმეტყველებდა წმიდა სამების შესახებ. საეკლესიო ტრადიციამ ეს საპატიო წოდება დაუმკვიდრა მხოლოდ სამ წმიდა მამას: იოანე მოციქულს, გრიგოლ ნაზიანზელსა და, მოგვიანებით – სვიმეონ ახალ ღვთისმეტყველს (1032 წელი) (მართლმადიდებლური ენციკლოპედია 2002: 514-515).

სწორედ ამიტომაც გრიგოლ ნაზიანზელი მისი ხსენების დღისთვის (25 იანვარი) განკუთვნილ საეკლესიო გალობებში ხშირად იოანე მოციქულის ეპითეტებით – “მეორე ღმრთისმეტყველი”, “მეორე ძე ქუხილისა” (მარკოზი 3: 17), “მეორე მკერდს მიყრდნობილი” (იოანე 13: 23-25; 21: 20) – მოიხსენიება:

“მეორედ ძედ ქუხილისად გამოსწნდი, განგებულებითა ღმრთისათა, და ღმრთისმეტყველ, გრიგორი, სოფელსა შინა, და მოწაფედ მკერდსა მიყრდნობილად” (სადღესასწაულო 1865: ღოე);

“...შევასხმიდეთ დღეს საღმრთოთა გალობითა მეორესა ღმრთისმეტყველსა გრიგორის” (სადღესასწაულო 1865: ღპ);

“ღმრთისმეტყველო მეორეო და მხილველო საღმრთოთა მათ ნათელთაო...” (სადღესასწაულო 1865: ღპნ);

“მეორესა მეკრდს მიყრდნობილსა ... ღმრთისმეტყუელსა მას ქნარსა გალობითა მათ საღმრთოთა შევასხმიდეთ...” (სადღესასწაულო 1865: ღპნ) და ა.შ.

აქედან გამომდინარე, ნათელია, რომ ქართლის პირველი კათალიკოსი პეტრე არ ყოფილა არც მონოფიზიტი მოღვაწე, როგორც ამას მ. ვან ესბროკი და ზოგი ქართველი მეცნიერიც ამტკიცებს, არც გრიგოლ ნეოკესარიელის მოწაფე (გ. გოილაძის მიხედვით) და არც გრიგოლ სომეხთა განმანათლებლის მოწაფე (გ. ქავთარაძისა და ნ. ხაზარაძის მიხედვით).

პეტრე კათალიკოსი, როგორც ამას წყარო ნათლად გვეუბნება, იყო ნაზიანზის საკათედრო ტაძრის მღვდელი და იწოდება გრიგოლ ღვთისმეტყველის მოწაფედ არა პირდაპირი გაგებით, არამედ – გადატანითი მნიშვნელობით, რადგან ამ დიდი მოძღვრის მიერ განმტკიცებულ მართლმადიდებლურ ტრადიციათა გამგრძელებელი იყო, “რამეთუ საფლავსა მისსა ზედა მღვდლობდა”.

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე უნდა იქნეს განხილული ფარნავაზის, მირიანისა და ვახტანგ გორგასლის ანძიანძორა // ნაზიანზში ლაშქრობების შესახებ ქართულ წყაროთა ცნობები.

ფარნავაზის ლაშქრობა “ანძიანძორში” და მისი მიზანი

როგორც “ქართველ მეფეთა ცხოვრებიდან” ვიცით, არტაანის ნაქალაქევთან აზო // აზონის საბოლოო დამარცხებისა და მისი სიკვდილის შემდეგ, ფარნავაზმა “მოტყუენა საზღუარი საბერძნეთისა. და ეკლევით შემოიქცა. მოვიდა კლარჯეთს და დაიპყრა კლარჯეთი”.

ჯერ კიდევ მ. ჯანაშვილმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ აზო // აზონის მომხრე “ბერძნებში” აღექსანდრე მაკედონელის ერთ-ერთი ძლევაძისილი დიადოქოსი, ანტიგონოსი უნდა იგულისხმებოდეს, ისევე, როგორც ფარნავაზის მომხრე “ასურასტანის მეფე ანტიოქოსში” – დიადოქოსი სელევკოს I.

სხვათა შორის, საუკუნის შემდეგ, ამავე აზრამდე მივიდა გ. ანჩაბაძეც, თუმცა მას ეს საკითხი დეტალურად არ განუხილავს (ანჩაბაძე 1999: 16-22) იგივე აზრი გავავითარე მე ჩემ საღმრთოცხოვრებაში ნაშრომში (ნიკოლოზიშვილი 2006: 71-73). ძირითადი განსხვავება ჩემსა და გ. ანჩაბაძის აზრებს შორის არის ის, რომ გ. ანჩაბაძე ქართულ წყაროთა “ანძიანძორას” აიგივებს ეკლესიის სამხრეთით მდებარე ანძიტენეს რეგიონთან, რათა გაამართლოს, ვითომცდა არიან-ქართლის, ანუ კლარჯეთის მოსაზღვრეობა “ანძიანძორასთან”. სინამდვილეში ანძიანძორას ლოკალიზება კლარჯეთის მოსაზღვრედ, როგორც ზემოთ ვნახეთ, გაუგებრობაზე დაფუძნებული.

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან გამომდინარეობს, რომ აზო-ფარნავაზის დროინდელი ქართლი უშუალოდ იყო ჩართული აღექსანდრე მაკედონელის სიკვდილის შემდეგ განვითარებულ ისტორიულ პროცესებში, რაც, უპირველეს ყოვლისა, დიადოქოსთა შორის ძალაუფლებისათვის ბრძოლაში გამოიხატა.

რატომ იწოდება “ანძიანძორა” “მეფეთა ცხოვრებაში” “საბერძნეთის საზღვრად”? საქმე ისაა, რომ კაპადოკიაში მდებარე ანძიანძორა, ანუ ქალაქი ნაზიანზი და მისი მიმდებარე ტერიტორია, იმ დროს, როდესაც ივარაუდება აზო-ფარნავაზის ომი (დაახლოებით ძვ. წ. 305-304 წლებში), წარმოადგენდა ანტიგონოსის სამფლობელოს (საბერძნეთის) საზღვარს ქართლისცხოვრებისეულ “ასურასტანთან”, ანუ სელევკოსის სამფლობელოსთან. ამ ორ დიადოქოსს შორის იფსოსის გადამწყვეტი ბრძოლის (ძვ. წ. 301 წელი) წინა წლებში მთავარი მოქმედებები სწორედ კაპადოკიაში ვითარდება და, როგორც ჩანს, ფარნავაზმა, აზოს სიკვდილის შემდეგ, უშუალო მონაწილეობა მიიღო მისი მოკავშირე სელევკოსის მიერ კაპადოკიის ტერიტორიაზე ანტიგონოსის წინააღმდეგ წარმოებულ ბრძოლებში, რაც თავისთავად მნიშვნელოვანი ფაქტია ძველი საქართველოს ისტორიისათვის.

თითქმის უეჭველად შეიძლება ითქვას, რომ ფარნავაზს, მონაწილეობა უნდა მიეღო კაპადოკიის დაპყრობაში, კონკრეტულად, ამ კუთხის მმართველი დინასტიის დევნილი წარმომადგენლის არიარათის მიერ. ამ ამბების შესახებ ცნობა შემონახული აქვს დიოდორე სიცილიელს, რომელიც მოგვითხრობს, რომ პერდიკამ მოკლა კაპადოკიის მეფე არიარათ I, ხოლო მისმა შვილმა, არიარათ II, არმენიას შეაფარა თავი, რომელმაც ანტიგონოსისა და სელევკოსის დაპირისპირების კულმინაციის პერიოდში კვლავ დაიბრუნა კაპადოკიის მემკვიდრეობითი მმართველობა: “არიარათი კი, წინა მეფის ძე, დაკარგა რა მაშინ მეფობის დაბრუნების იმედი, რამდენიმე კაცთან ერთად არმენიაში წავიდა. ცოტა ხნის გასვლის შემდეგ, როცა ევმენოსი და პერდიკა დაიხოცნენ, ხოლო ანტიგონოსმა და სელევკოსმა მიწები მიითვისეს, წაიყოლა არმენიის მეფის, არდოატის (იგივე ორონტი, არმენიის სატრაპი) ჯარი, მოკლა მაკედონელთა წინამძღოლი ამინტა და მაკედონელები მყის გააძევა ქვეყნიდან და ამგვარად დაიბრუნა მემკვიდრეობითი მეფობა“ (აღექსევე 1875: 242).

ი. დროიზენი ამ ფაქტს შემდეგ კომენტარს უკეთებს: „მცირე ეჭვის შეტანაც კი არ შეიძლება იმაში, რომ ამინტა იყო ანტიგონოსის სტრატეგი, ხოლო არიარათი მოქმედებდა სელევკოსის ინიციატივით თუ არა, მისი ინტერესებით მაინც“ (დროიზენი 2002: 254).

თუ გავისხენებთ “მეფეთა ცხოვრების” ცნობას, რომ “ასურასტანის მეფე ანტიოქოსმა”, ანუ სელევკოსმა “უბრძანა ერის-თავთა სომხეთისათა, რათა შეეწოდინა ფარნავაზს” და იმას, რომ,

მართლაც, აზოს წინააღმდეგ გადამწყვეტ ბრძოლაში ფარნავაზს “მოერთნეს ერისთავნი ანტიოქოზისნი სომხითით” (ყაუხნიშვილი 1955: 23), მაშინ სრულიად ნათელი ხდება, რომ ფარნავაზის გალაშქრება ანძიანძორა-კაპადოკიაში უნდა მომხდარიყო არიარათთან და არდლატთან ერთად, რათა იფსოსის ბრძოლის (ძვ. წ. 301 წლის ზაფხული) წინ სელევკოსს კაპადოკიაში მისცემოდა გამოზამთრების საშუალება. როგორც ცნობილია, ძვ. წ. 302 წლის მიწურულს სელევკოსი შევიდა კაპადოკიაში, ძვ. წ. 301 წლის დასაწყისში ან გაზაფხულზე მისი არმია უნდა შეერთებოდა ლისიმაქეს არმიას, რომელიც იმ დროს თრაკიასა და მცირე აზიის ჩრდილოეთში იყო განლაგებული (შოფმანი 1984: 114).

ამგვარად, ზუსტდება ძველი ქართლის სამეფოს ისტორიის კიდევ ერთი უმნიშვნელოვანესი მოვლენა და მისი ქრონოლოგია: ფარნავაზის გალაშქრება ანძიანძორაში (არიარათთან და არდლატთან ერთად) უნდა მომხდარიყო აზოს საბოლოო დამარცხების შემდეგ, უფრო კონკრეტულად კი – ძვ. წ. 302 წლის მიწურულს.

მირიან მეფის გალაშქრება “ანძიანძორში”

“ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებიდან” ჩანს, რომ მირიან მეფისა და სპარსთა მეფის (მირიანის ძმისწული) კოალიციურ გალაშქრებს ბრძოლა გაუმართავს “ბერძენთა” მეფის წინააღმდეგ სწორედ “ანძიანძორში”, ე.ი. კაპადოკიის ცენტრში, ქ. ნაზიანზის მიდამოებში. ამ ბრძოლაში ქართველ-სპარსელთა კოალიციური გალაშქარი დამარცხებულია და “ბერძენებმა” ისინი “იოტნეს” ანძიანძორიდან, ანუ კაპადოკიიდან. ხოლო მირიანის ცხოვრებიდან ვიგებთ, რომ კეისარი მათ გამოსდევნებია და შესულა მათ საზღვრებში. ამის შემდეგ “მიუღიათ” ბერძენებს ქართლის სამეფოს სამხრეთ-დასავლეთ საზღვარი. ლ. ჯანაშია (ჯანაშია 1973: 62-63) და ლ. პატარიძე (პატარიძე: 2000: 9) რომის წინააღმდეგ მირიანის ამ ბრძოლას 296-297 წლების ირან-რომის ომს უკავშირებენ, ჩემი აზრით, სრულიად საფუძვლიანად. ზემოთ გამოთქმული გარემოებების გათვალისწინებით, ვფიქრობ, კიდევ ერთხელ მოითხოვს სერიოზულ, დეტალურ შესწავლას მირიანის ანძიანძორში გალაშქრების შესახებ ქართულ წყაროთა ცნობები III-IV საუკუნეების რომი-სპარსეთის ურთიერთობათა ფონზე.

ვახტანგ გორგასლის გალაშქრება “ანძიანძორში”; “პონტოს” და “სტერის” ლოკალიზაციისთვის

ასევე აუცილებელია ახალი თვალთ იქნეს წაკითხული ჯუანშერის ცნობები ვახტანგ გორგასლისა და სომეხ-სპარსელთა გაერთიანებული ძალების გალაშქრების შესახებ შუაგულ კაპადოკიაში, ანძიანძორში და, აქედან გამომდინარე – ამ გალაშქრების მთელი მარშრუტიც ახლებურად უნდა დაზუსტდეს. რასაკვირველია, ეს ცნობებიც განხილულ უნდა იქნეს V საუკუნის რომი-სპარსეთის ურთიერთობათა ფონზე, რაც შემდგომი დეტალური კვლევის საქმეა.

რაც შეეხება თვით ვახტანგის გალაშქრების მარშრუტში დასახელებულ ტოპონიმებს – “წარვიდა ვახტანგ პონტოს და მოაოკრნა გზასა ქალაქნი სამნი: ანძორეთი, ეკლეცი და სტერი. და მოადგეს გალაშქარი პონტოსა ქალაქსა დიდსა ზღუს-კიდესა” (ყაუხნიშვილი 1955: 160), როგორც ჩანს, მემატეანის მიერ აღწერილი სურათი ასე უნდა აღდგეს:

ვახტანგისა და სპარს-სომეხთა გაერთიანებული გალაშქარი პირველად თავს დასხმია ბიზანტიის იმპერიის აღმოსავლეთ საზღვარზე მდებარე კარნუ-ქალაქს, ანუ თეოდოსიუპოლს (დღევანდელი ერზრუმი), მაგრამ ვერ შესძლეს ძლიერი ზღუდით გამაგრებული ქალაქის ერთბაშად აღება და დატოვეს თორმეტათასიანი რაზმი ალყისათვის. ამასობაში ქართველ-სპარს-სომეხთა გალაშქარი შეჭრილა შუაგულ იმპერიაში, კაპადოკიაში. ამას უნდა გულისხმობდეს “ქართლის ცხოვრების” ძველი სომხური თარგმანის შესაბამისი ადგილის “შუა ქვეყანა”: “წავიდნენ შუა ქვეყნით პონდოსამდის და აიდეს სამი ქალაქი” (აბულაძე 1953: 154). იქ დაუღლაშქრავთ ქალაქი ნაზიანზი და აუყვანიათ მრავალი ტყვე, რომელთა შორის, როგორც შემდგომში, აღმოჩნდა, იყვნენ გრიგოლ ნაზიანზელის საფლავზე მოღვაწე, ნაზიანზის საკათედრო ტაძრის მღვდელი პეტრე (შემდგომში ქართლის პირველი კათალიკოსი) და სამოელ მონაზონი. ნაზიანზ-კაპადოკიის დალაშქრების შემდეგ ვახტანგი, სავარაუდოდ, გაერთიანებული არმიის ნაწილითურთ, შემობრუნებულია ჩრდილო-აღმოსავლეთით, მოუხრებია ეკლეცი (ბერძნული წყაროების აკილისენე), რომელიც ასევე იმჟამინდელი ბიზანტიის ტერიტორიაში შედიოდა, საიდანაც გადასულა სტერში.

ტოპონიმ “სტერის” ლოკალიზაციამდე გავარკვიოთ, თუ რა უნდა იგულისხმებოდეს პონტოში, რომელიც იყო “ქალაქი დიდი ზღუს-კიდესა”. ვ. გოილაძე “პონტო ქალაქში” ქ. სინოპს ხედავს (გოილაძე: 1991: 135-136). მაგრამ მკვლევარს არ გაუცია პასუხი უმთავრეს კითხვაზე: იწოდება კი სადმე, თუნდაც ერთ წყაროში, სინოპი პონტო-ქალაქად? ისევე, როგორც ბერძნულ წყაროებში, ძველ სომხურ წყაროებშიც იხსენიება ქალაქი “პონტოს” და ის მხოლოდ და მხოლოდ ქალაქ ტრაპიზონს აღნიშნავს. “სომხეთისა და მიმდებარე რეგიონების ტოპონიმთა ლექსიკონის” ხუთტომეულში ვკითხულობთ: “პონტოს. ქალაქი. ზოგჯერ იხმარება პონტოს სახელით, იხ. ტრაპიზონ” (ტოპონიმთა ლექსიკონი 1986: 357). ხოლო ქალაქ ტრაპიზონის სახელწოდების ვარიანტების ჩამოთვლისას, იმავე ლექსიკონში, “პონტოსს” მესამე ადგილი უკავია: “ტრაპიზონ, ტრაპიზუნ, პონტოს, ტრაპიზონ, ტრაპეზონ, ტრაპეზონდ, ტრაპეზონს, ტრაპეზუნდ, ტრაპეზუნტ,

ტრაპიზუნ, ტრებიზონდ“ (ტოპონიმთა ლექსიკონი 2001: 128) ასე რომ, როდესაც ჯუანშერი ლაპარაკობს ვახტანგის მიერ “პონტო ქალაქის” დალაშქრის შესახებ, სრულიად ლოგიკურია, რომ მასში იგი გულისხმობს ტრაპიზონს, როგორც ამას წერილობითი ტრადიცია ადასტურებს.

მაშასადამე, ვახტანგმა, იმპერიის შუაგულის (“შუა ქვეყნის”), კაპადოკიის ქალაქ ნახიანის დალაშქრის შემდეგ, გეზი აიღო იმპერიის აღმოსავლეთ საზღვრებისაკენ, შემოიქცა ეკლესიისკენ და შემდეგ ჩრდილოეთით – პონტო-ტრაპიზუნტისკენ, რომლის გზაზეც მდებარეობდა ქალაქი “სტერი”.

ფიქრობ, სომეხ მეცნიერთა მცდელობა ჯუანშერის თხზულებაში “და სტერი” წაიკითხონ, როგორც “დასტერი” (იხ. ზემოთ) არ უნდა იყოს მართებული ორი უმთავრესი მიზეზის გამო: 1. ჯუანშერის ფრაზა – “ქალაქი სამნი: ანძორეთი, ეკლესი და სტერი” ქართულისთვის ბუნებრივად მოითხოვს მესამე სახელის წინ “და” კავშირის არსებობას და მისი შერწყმა სახელთან, “დასტერ” ფორმით, და სამი ტოპონიმის ჩამოთვლა “და” კავშირის გარეშე ხელოვნური და არადასაჯერებელია; 2. გარდა ამისა, დასტერი ეს იგივე ანტიკური წყაროების “დასტეირა” (Davsteira) და სტრაბონის მიხედვით (სტრაბონი XII: 3, 28) იგი მდებარეობდა აკილისენეს, ანუ ეკლესიის უკიდურეს დასავლეთით, ეფურატის მარჯვენა სანაპიროზე (დღევანდელი თურქეთის ქალაქი “დოსტალ”), ჯუანშერი კი გვეუბნება, რომ ვახტანგმა პონტოს გზაზე “წარტყუნა” ანძიანძორა ეკლესი და სტერიო. ე.ი. პონტოს გზაზე მიმავალი ვახტანგისათვის, ჩამოთვლილი ქალაქებიდან, სტერი ბოლო, მესამე პუნქტი უნდა ყოფილიყო, დასტერი // დასტეირა კი ნახიანზიდან ეკლესიის გზაზე მდებარეობდა და არა მის შემდეგ.

ისტორიულ-გეოგრაფიული რეალებიდან, აგრეთვე ანტიკური და შუასაუკუნეების კომუნაკაციების გათვალისწინებით, ეკლესიიდან ტრაპიზუნტამდე მდებარე სტერში შესაძლოა იგულისხმებოდეს ქალაქი სათალა, ან სპერი. მე უფრო ვიხსენებ იმ აზრისაკენ, რომ აქ დამახინჯებულ სპერთან უნდა გვქონდეს საქმე. მითუმეტეს, რომ პონტოს აღების შემდეგ, ვახტანგმა ბერძნების შემოტევის შიშით უკანდახევისთვის ისევ ხუთი დღის სავალზე მდებარე სპერი აირჩია, რომლის მკვიდრებმაც მეფეს “მისცეს ძღუენი ათასი ლიტრა ოქრო და ხუთასი თავი სტავრა (აღბათ ხელახალი დარბევის შიშით – ნ.ნ.)” (ყაუხნიშვილი 1955: 170) ბუნებრივია, რომ უკანდასახევად მეფე აირჩევდა მხარეს, რომელიც მას უკვე დალაშქრული ჰქონდა, ხოლო მისი მოსახლეობა – დამორჩილებული და ღლიაღურად განწყობილი.

ამრიგად, ვახტანგ მეფის ბიზანტიაში დაშქრობის მარშრუტი, “ქართლის ცხოვრების” მიხედვით, ასე წარმოგვიდგენია: სასაზღვრო ქალაქი კარნუ-ქალაქის, ანუ თეოდოსიუპოლის ალყის პარალელურად, მარბიელი დაშქარი იჭრება კაპადოკიაში და არბევს იმპერიის შუაგულში მდებარე ქალაქ ანძიანძორ-ნახიანზს; დაშქარი ბრუნდება უკან აღმოსავლეთისაკენ ეკლესი-აკილისენეს გავლით; და მიუყვება ბიზანტიის იმპერიის სასაზღვრო ოლქებს ჩრდილოეთის მიმართულებით, სპერის გავლით ტრაპიზუნტამდე (ორივე ქალაქი იმდროინდელი ბიზანტიის აღმოსავლეთ საზღვარზე მდებარეობდა).

ჯუანშერის თხზულებაში არის ერთი, ძალიან საინტერესო დეტალიც, კერძოდ, აქ ვკითხულობთ, რომ სპარს-ქართველ-სომეხთა გაერთიანებულ დაშქარს კონსტანტინოპოლამდე მიუღწევია: “წარვიდა ვახტანგ პონტოს და მოაოკრნა ქალაქი სამნი: ანძორეთი, ეკლესი და სტერი. და მოადგეს დაშქარნი პონტოსა ქალაქსა დიდსა ზღუს კიდესა; და ბრძოდეს სამ თუე, და მიუწია დაშქარმან ვიდრე ქალაქისა მის კოსტანტინისა” (ყაუხნიშვილი 1955: 160). სკეპტიკურად განწყობილი ისტორიკოსები სწორედ ამ უკანასკნელი ცნობის (კონსტანტინოპოლამდე მიღწევა) საფუძველზე ასკვნიან, რომ ვახტანგ გორგასლის “ცხოვრების” ეს ეპიზოდი წმინდა წყლის ლეგენდაა და ისტორიულ სიმართლეს არ შეესაბამება. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ სპარსულ-ბიზანტიური ომების ისტორიას, პრინციპულად ასეთი რამ სრულიად შესაძლებელია და ჯუანშერის ეს ეპიზოდი, სამხედრო ისტორიის თვალსაზრისით, სავსებით შეესაბამება ისტორიულ რეალობას.

ბუნებრივია, რომ ამ შემთხვევაში, ჯუანშერთან საუბარი არ არის სპარს-ქართველ-სომეხთა გაერთიანებული დაშქრის მიერ ბიზანტიის ტერიტორიების დამაგრებაზე მის შუაგულში – კაპადოკიაში და, მითუმეტეს, კონსტანტინოპოლის შემოგარენში, რადგან ტერიტორიის ოკუპაციას და დამაგრებას უამრავი ფაქტორი უნდა უძღოდეს წინ (იურიდიული მხარე, საიმედო ზურგის არსებობა, ადამიანური რესურსები, ადგილობრივი მოსახლეობის მხარდაჭერა და სხვა). ვახტანგის “ცხოვრებაში” საუბარი უნდა იყოს ცხენოსანი მარბიელი დაშქრის რეიზზე, რისი მიზანიც შეიძლება ყოფილიყო ერთი მხრივ მოწინააღმდეგისთვის თავბრუდამხვევი დარტყმის მიყენება და, ამასთანავე, ალაფის მოგროვება, ხოლო მეორე მხრივ – ბიზანტიის ხელისუფალთა შანტაჟი რაიმე პოლიტიკური მოტივიდან გამომდინარე.

ამის თქმის საფუძველს მაძლევს ანალოგიური შემთხვევა VII საუკუნის ირან-ბიზანტიის ომებიდან: როდესაც ფოკამ (602-610 წლები) მოკლა სპარსეთი მეფის, ხოსროვ II ფარგუხის (590, 591-628 წლები) მამად წოდებული იმპერატორი მავრიკიოსი (582-602 წლები) და ხოსროვმა, შურისძიების საბაბით, ბიზანტიასთან ომი წამოიწყო. ამ ომის მიზანი იმ ტერიტორიების (არმენიის ოლქები, მესოპოტამიის ნაწილი ეფურატის აღმოსავლეთით და სხვა) უკან დაბრუნება იყო, რომლებიც, მავრიკიოსთან დადებული ხელშეკრულების ძალით, ხოსროვმა ბიზანტიას დაუთმო, დაკარგული ტახტის უკან დაბრუნების საქმეში გაწეული დახმარების სანაცვლოდ. არმენიის

დაპყრობის შემდეგ ხოსროვის მხედართმთავარი, შაჰინი შეიჭრა იმპერიის სიღრმეში, კაპადოკიაში, დაიკავა ქალაქი კესარია და იქიდან, 610 წელს განახორციელა ცხენოსანი რეიდი კონსტანტინოპოლის მისადგომებამდე, ქალკიდონამდე (ბიზანტიის ისტორია 1967: 362; ბიზანტიის ისტორია 2004: 17). შაჰინის რეიდის მარშრუტი, კაპადოკიის კესარიიდან ქალკიდონამდე იმპერიის მთავარ გზაზე, გალატიისა და პაფლაგონის პროვინციებზე გადიოდა, რის შესახებ ცნობა თეოფანე უამთაღმწერელს აქვს შემონახული (ბიზანტიის ისტორია 1967: 364; ბიზანტიის ისტორია 2004: 17). მეორედ იგივე მარშრუტი გაიარა შაჰინმა 615 წელს, ხოლო იმავე ხოსროვ ფარეკის მეფობაში, მესამედ მხედართმთავარმა შაჰრვარაზმა 626 წელს დალაშქრა ბოსფორის სანაპიროზე ქალკედონი, ოღონდ, ამ ბოლო ორ შემთხვევაში სპარსელებს გაცილებით დიდი მიზნები ამოძრავებდათ, ვიდრე 610 წელს (ბიზანტიის ისტორია 2004: 36, 41-43).

ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, უნდა ვიფიქროთ, რომ როდესაც ჯუანშერი წერს “და მიუწია ლაშქარმან ვიდრე ქალაქისა მის კონსტანტინისა”, იგი, იმდროინდელ სამხედრო ისტორიულ ვითარებიდან გამომდინარე, სავსებით რეალურ სურათს გვიხატავს და აქ უნდა იგულისხმებოდეს სპარს-ქართველ-სომეხთა შელაფე ლაშქრის ხანმოკლე ცხენოსანი რეიდი კაპადოკიის ანტიანდორიდან, ანუ ნაზიანზიდან, გალატიისა და პაფლაგონიის გავლით, ბოსფორამდე. ამ შემთხვევაში, ტექსტიდან გამომდინარე, არავითარი საფუძველი არ გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ვახტანგი ამ მარბიელ ლაშქარში იმყოფებოდა, ან, სულაც, მას ხელმძღვანელობდა. უფრო სავარაუდოა, რომ ამ მიზნის განსახორციელებლად, ანტიანდორის “მოტყუენვის” შემდეგ, საერთო ლაშქარს გამოეყო მოალაფე ცხენოსანთა ნაწილი, ხოლო დანარჩენმა ლაშქარმა, ვახტანგის მეთაურობით, სხვა მიზნებიდან გამომდინარე, განვლო ის მარშრუტი (ეკლესი, სტერი-სპერი, პონტო-ტრაპეზუნდი), რომელიც ჯუანშერთანაა აღწერილი.

სხვათა შორის, ვახტანგის მარშრუტი ძალიან ჰგავს ფარნავაზის მარშრუტს: მანაც “მოტყუენა” ანტიანდორა, რომელიც მაშინ ანტიგონოსის და სელევკოსის სამფლობელოთა საზღვარზე მდებარეობდა, ამის შემდეგ სელევკოსის ძირითადად არმიამ გზა გააგრძელა იფსოსისაკენ, ხოლო ქართველი მეფე უკან შემოიქცა ეკლესიით, რის შემდეგაც დაიკავა თავისი სამეფოს უკიდურეს სამხრეთ-დასავლეთი რეგიონი – კლარჯეთი. ბერძნების წინააღმდეგ ვახტანგის ბრძოლის მიზანიც სწორედ ამ ტრადიციული, ფარნავაზისდროინდელი საზღვრების აღდგენა იყო, რომელიც ჯუანშერისავე მიხედვით, ბერძნებს მირიან მეფისათვის “მიუღიათ” (ანუ წაურთმევიათ).

დასკვნა

ამრიგად, ისტორიულ-ფილოლოგიური ანალიზის შედეგად ნათელი ხდება, რომ ქართულ საისტორიო წყაროთა ანტიანდორა არის იგივე კაპადოკიის ქალაქი ნაზიანზი და მისი მიმდებარე ტერიტორია, მცირე აზიის გული და მას არავითარი კავშირი არ აქვს “არიან-ქართლთან”, ისევე, როგორც არავითარი ეტიმოლოგიური კავშირი არ აქვს სომხურ სიტყვასთან “პორ” – ხევი. ასევე მტკიცდება, რომ ჯუანშერის თხზულებაში მოხსენიებული “დიდი მოძღვარი გრიგოლი” არის გრიგოლ ნაზიანზელი ღვთისმეტყველი და ქართლის პირველი კათალიკოსი პეტრე კი მის “საფლავზე”, ანუ ნაზიანზის საკათედრო ტაძრის მართლმადიდებელი მოძღვარი, გახლდათ.

აქედან გამომდინარე, ახლებურად იკითხება ქართულ წყაროთა გარკვეული ცნობებიც: ანტიანდორა // ნაზიანზის წარტყევენას ფარნავაზის, მირიანისა და ვახტანგის დროს, არა მხოლოდ ქართლის მეფეთა პირადი, ტერიტორიული ამბიციები, არამედ იმდროინდელი მსოფლიო პოლიტიკური ვითარება განაპირობებდა: პირველ შემთხვევაში ეს იყო ალექსანდრე მაკედონელის დიადოქოსთა – ანტიგონოსისა (“საბერძნეთი”) და სელევკოსის (“ასურასტანი”) სამეფოებს შორის წარმოებულ ბრძოლებში მონაწილეობა; მეორე, ეს იყო სპარსეთსა და რომის იმპერიას შორის III ს წარმოებულ ბრძოლები; და მესამე, – სპარსეთსა და ბიზანტიის იმპერიას შორის V ს წარმოებულ ბრძოლები. ბუნებრივია, რომ სამივე შემთხვევაში, ქართველი მეფეების მთავარი მიზანი იყო ბერძენთაგან “მოდებული” (წართმეული) ქართლის სამეფოს სამხრეთ-დასავლეთ საზღვრების შემომტკიცება: “საზღვარი ქართლისა, ციხე თუხარისი და კლარჯეთი ყოველი, ზღუთგან ვიდრე არსიანთამდე, და ჰეენი რომელნი მოსდგმანან დადოთა” (ყაუხნიშვილი 1955: 177). და ამ მიზნის განხორციელება შეუძლებელი იყო უფრო ფართო მასშტაბის მსოფლიო მოვლენებში ჩართვის გარეშე – ქართველ მეფეთა მიზნები უნისონში უნდა მოსულიყო იმ დროის უდიდეს სახელმწიფოთა, ერთ შემთხვევაში, სელევკიდების სამეფოს, ხოლო მეორე და მესამე შემთხვევაში, სასანიდთა სპარსეთის სამეფოს, მიზნებთან.

დამოწმებები

აბელიანი და არუთუნანი 1913: Rtaehh Nt6dgg7y4. Lfjrtyohyg Kf4t7. Fmnfjtyodfrw R. Fwd9dfg dy E. Kf6tyotygdg, Jq9he (1913).

აბდალაძე 1984: მოგესხ ხორენაცი. *სომხეთის ისტორია*. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შენიშვნები და შესავალი დაურთო ა. აბდალაძემ. თბილისი (1984).

აბულაძე 1953: *ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი*. ქართული ტექსტი და ძველი სომხური თარგმანი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ი. აბულაძემ. თბილისი (1953).

ალექსეევი 1875:

VI. (1875).

ანნაბაძე 1990: (1990).

ანნაბაძე 1999: გ. ანნაბაძე. ძველი ქართლის სამეფოს წამოყალიბების დროისა და პირობების შესახებ. ანალები, № 2 (1999).

ატლასი 2000: *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*. Map 63. Princeton and Oxford: Princeton University Press (2000).

ბიზანტიის ისტორია 1967: I. (1967).

ბიზანტიის ისტორია 2004: III. (2004).

ბურუგა 2005: (2005).

ბრეგაძე 1988: გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. ხელნაწერები აღწერა, შესავალი და საძიებლები დაურთო თ. ბრეგაძემ, თბილისი (1988).

ბულგაკოვი 1993: I. (1993).

გოილაძე 1984: ვ. გოილაძე. ქართული სახელმწიფოებრიობის სათავეებთან. მნათობი, № 11 (1984).

გოილაძე 1991: ვ. გოილაძე. ვახტანგ გორგასალი და მისი ისტორიკოსი. თბილისი (1991).

დროიზენი 2002: II. (2002).

ეკლესიის მამათა და მოძღვართა ბიბლიოთეკა 1996:

4: (1996).

ესბროკი 1988: M. Van Esbroeck. *La Vision De Vakhtang Gorgasali et sa Signification*. პირველი საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები. თბილისი (1988).

კათოლიკური ენციკლოპედია: *Catholic Encyclopedia* on CD-ROM.

მარგიანი 2003: თ. მარგიანი. რამდენიმე შენიშვნა გრიგოლ ხუცესის “გრიგოლ ნაზიანზელის ცხოვრების” ქართულ თარგმანებთან დაკავშირებით. მრავალთავი (ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი), XX (2003).

მართლმადიდებლური ენციკლოპედია 2002:

V. (2002).

მართლმადიდებლური ენციკლოპედია 2004: VII. (2004).

მელიქიშვილი 1959: (1959).

მელიქიშვილი 1970: გ. მელიქიშვილი. ქართლი (იბერია) ძვ. წ. VI-IV საუკუნეებში. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტომი I. თბილისი (1970).

მელიქიშვილი 1999: გ. მელიქიშვილი. ქართლის (იბერიის) სამეფოს ისტორიის ქრონოლოგიის საკითხისათვის. ძიებანი საქართველოს, კავკასიისა და ახლო აღმოსავლეთის ძველი ისტორიის დარგში. თბილისი (1999).

მრეველიშვილი 2001: ნ. მრეველიშვილი. გრიგოლ ნოსელის “გრიგოლ საკვირველთმოქმედის ცხოვრების” ქართული რედაქციები. თბილისი (2001).

ნიკოლოზიშვილი 2005: ნ. ნიკოლოზიშვილი. აზო და არიან-ქართლის საკითხისათვის. საისტორიო აღმანახი “კილო”, № 26 (2005).

ნიკოლოზიშვილი 2006: ნ. ნიკოლოზიშვილი. ქართლი ელინიზმისა და ქრისტიანობის სათავეებთან “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” და “ქართველ მეფეთა ცხოვრების” მიხედვით. ისტ. მეცნ. კანდ. სამეც. ხარის. მოსაპ. წარმოდ. დისერტაცია. თბილისი (2006).

პატარიძე 2000: ლ. პატარიძე. ქართველთა გაქრისტიანება “ქართლის ცხოვრების” მიხედვით. ქრისტიანობა საქართველოში (ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევები). თბილისი (2000).

ულენტი 1953: ს. ულენტი. *ჭანურ-მეგრულის ფონეტიკა*. თბილისი (1953).

საგარდა 1916:

(1916).

სადღესასწაულო 1865: *სადღესასწაულო*. მოსკოვი (1865).

სარჯველაძე 1984: ზ. სარჯველაძე. ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი. თბილისი (1984).

ტოპონიმთა ლექსიკონი 1986: Kf4fejfg h dy kf6fuh7 m61fggd6h jd9fgtyggd6h wf5f6fg, D6dafg (1986).

ტოპონიმთა ლექსიკონი 1991: Kf4fejfg h dy kf6fuh7 m61fggd6h jd9fgtyggd6h wf5f6fg, D6dafg (1991).

ტოპონიმთა ლექსიკონი 2001: Kf4fejfg h dy kf6fuh7 m61fggd6h jd9fgtyggd6h wf5f6fg, D6dafg (2001).

ფარარი 1902:

(1902).

ქავთარაძე 1985: გ. ქავთარაძე. ანატოლიაში ქართველურ ტომთა განსახლების საკითხისათვის. თბილისი (1985).

- ყაუხჩიშვილი 1955:** *ქართლის ცხოვრება*. ტომი I. ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით. თბილისი (1955).
- შოფმანი 1984:** (1984).
- წმინდანთა ცხოვრებანი 1904:** (1904).
- ხაზარაძე 2001ა:** ნ. ხაზარაძე. *ლეონტი მროველი და არიან-ქართლის ლოკალიზაციის საკითხი*. Dedicatio (ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი). თბილისი (2001).
- ხაზარაძე 2001ბ:** ნ. ხაზარაძე. *სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისათვის*. ძველადმოსავლური და ქართველოლოგიური ძიებანი. თბილისი (2001).
- ჯანაშია 1973:** ლ. ჯანაშია. *ქართლი IV საუკუნის პირველ ნახევარში. ქრისტიანობის გამოცხადება სახელმწიფო სარწმუნოებად*. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტომი 2. თბილისი (1973).

მეფობის იდეა “ვახტანგ ბორბასლის ცხოვრებაში”

ლელა პატარიძე

წინამდებარე წერილი განსაზღვრულია, როგორც ერთ-ერთი გამოკვლევა იმ საერთო ნაშრომის ფარგლებში, რომელსაც პირობითად შეიძლება ეწოდოს “მეფობის იდეა “ქართლის ცხოვრებაში” ” და რომლის მიზანია, თვალი გაადევნოს ქართლის სამეფოში მეფობის იდეის განვითარების ისტორიას. ვახტანგ გორგასლის ეპოქა ქართლის სამეფოს ისტორიის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ხანაა. მით უმეტეს საინტერესოა, რა იდეებს შეიცავს და ამკვიდრებს “ვახტანგ გორგასლის ცხოვრება” ზოგადად მეფობის და, კერძოდ, ვახტანგის მეფობის ლეგიტიმურობის საკითხთან მიმართებაში.

ადრე ჩატარებული კვლევის დროს მივედი იმ დასკვნამდე, რომ ვახტანგამდელ პერიოდში, კერძოდ, “მირიანის ცხოვრების” მიხედვით მეფობის ლეგიტიმურობის დამადასტურებელი უმთავრესი იდეებია: მირიანის სასანური წარმომავლობა, ფარნავაზიან მეფეებთან კულტურული მემკვიდრეობითობა და მეფის გაქრისტიანება (პატარიძე 2008ა). “ვახტანგის ცხოვრების” შესწავლამ კი დაგვანახა, რომ გორგასლის მეფობის ლეგიტიმაციას უკვე განსხვავებული იდეები და სახეები დაედო საფუძველად: (1) ვახტანგის მეფობის არქეტიპი და ანალოგი ბიბლიური დავითის მეფობა; (2) ვახტანგის მეფობა ბიზანტიის იმპერატორის (“კეისრის”) ხელდასმულია და, შესაბამისად, ბიზანტიური თეოკრატიის პრინციპებს ეთანხმება; (3) ვახტანგი, როგორც მირიანის შთამომავალი, სპარსთა სამეფო დინასტიის ნათესავია და სასანიანთა იმპერიის იდეოლოგიურ მოთხოვნებსაც აკმაყოფილებს.

ვახტანგ გორგასალი და ბიბლიური დავითი

ცნობილია, რომ შუა საუკუნეებში ქრისტიანულ სამყაროში მეფობის ორი მთავარი იდეა თანაარსებობდა. ერთი მომდინარეობდა აღმოსავლეთიდან და ძველი აღთქმის სამყაროდან, ხოლო მეორე – ანტიკური რომიდან და ბიზანტიიდან. ერთი ცხებული მეფის იდეაა და მისი პროტოტიპი დავითის რჩეული დავითი და ძველი ისრაელის მეფეებია, ხოლო მეორე იმპერატორის სახეა. ეს სახე ანტიკური რომის ტრადიციებზეა დაფუძნებული, მაგრამ მისი ქრისტიანული ხორცშესხმა ბიზანტიის მეფეების (ბასილევსების) კონცეპტუალურ სახეებშია მოქცეული (უსპენსკი 2000: 18). მაგალითად, ქრისტიანულ დასავლეთში მეფედ კურთხევა ცხების რიტუალის გზით სრულდებოდა და ამ შემთხვევაში ცხებული მეფე (rex) დავითს ემსგავსებოდა. საყურადღებოა, რომ კარლოს დიდი სამჯერ იქნა ცხებული (ტრადიციის მიხედვით დავით მეფეც სამჯერ იყო ცხებული), მაგრამ როცა პაპმა ლეონ III 800 წელს ის იმპერატორად აკურთხა, მაშინ მას ცხების რიტუალის გარეშე მხოლოდ გვირგვინი დაადგა თავზე (უსპენსკი 2000: 18). მაშასადამე, იმპერატორად კურთხევა უკვე ბიზანტიური ტრადიციის საფუძველზე განხორციელდა. ცნობილია, რომ ბიზანტიაში ბასილევსების კურთხევა გვირგვინის დადგმის ცერემონიალით სრულდებოდა, ხოლო ცხება მხოლოდ გვიან დასავლეთის ქრისტიანული ტრადიციის ზეგავლენით დამკვიდრდა.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა აღინიშნოს, რომ გორგასლის “ცხოვრების” ავტორი სპარსთა და ქართველთა შემთხვევაში მეფის ტიტულის აღსანიშნავად ხმარობს “მეფეს”, ხოლო ბიზანტიის იმპერატორის ტიტულის აღსანიშნავად – “კეისარს”. ქართული წყაროების “კეისარი” იმპერატორის ეკვივალენტია და ბიზანტიის ბასილევსების აღსანიშნავად იხმარებოდა. მაგალითად, რუსული იგივეა, რაც და ბიზანტიის იმპერატორს აღნიშნავდა (უსპენსკი 2000: 34-35). ასე რომ, გორგასლის “ცხოვრების” ავტორი ამ ორი ტიპის უზენაეს ხელისუფლებას ტერმინოლოგიურ დონეზე განარჩევს ერთმანეთისგან. უნდა აღინიშნოს, რომ “ქართლის ცხოვრების” უფრო ადრეულ ტრადიციაში, მაგალითად, მირიანის “ცხოვრებასა” და წმ. ნინოს “ცხოვრებაში” კონსტანტინე ბერძენთა “მეფედ” მოიხსენება და არა “კეისრად”. მაშასადამე, ვახტანგის “ცხოვრების” ავტორი ბევრად უფრო ღრმად წვდება იმდროინდელი პოლიტიკური თეორიის საკითხებს, რასაც შემდგომი კვლევა კიდევ უკეთ წარმოაჩენს.

დავითი ქრისტიანი მეფის პროტოტიპად და თავად ქრისტეს, როგორც მეუფისა და როგორც ცხებულის, პრეფიგურაციად იქცა. დავითის, როგორც დავითის რჩეულისა და მისი შემწეობის მომპოვებელი მეფის, სახემ გამარჯვებისა და კეთილდღეობის გარანტიის ფუნქცია შეიძინა. ამიტომ, ვახტანგ გორგასლის პროტოტიპად ბიბლიური დავითის დასახვა ერთგვარად მისი მეფობის საკრალიზაციას ახდენს და მეფობის ლეგიტიმაციის ფუნქციასაც ასრულებს. ახლა ვნახოთ, თუ როგორ წარმოგვიდგენს თხზულების ავტორი ასეთი დაწვევების შესაძლებლობას.

ვახტანგის “ცხოვრების” დასაწყისი ნაწილი – ეპიზოდი, სადაც მის გამეფებაზე და ოსებთან ბრძოლაზეა საუბარი, დავითის გამეფების ბიბლიურ მოთხრობასთან აშკარა სიუჟეტურ და ლექსიკურ პარალელიზმებს შეიცავს. მივყვით ხსენებულ სიუჟეტს:

სანამ ვახტანგი მეფობის ასაკს მიაღწევდა, ქართლი მძიმე მდგომარეობაში იყო ჩავარდნილი: “გარდამოვიდნეს ოსნი” და მოტყვევნეს ქართლი ხუნანამდე, ვახტანგის სამი წლის და მირანდუხტი კი, ტყვედ წაიყვანეს. ამავე დროს “გამოვიდეს ბერძენნი აფხაზეთით ... და დაიპყრეს ვერის

წელითგან ვიდრე ციხე გოჯადმდე” (ყაუხნიშვილი 1955: 146). აი, ასეთ მიმე მდგომარეობაში იყო ქართლი, როცა თხუთმეტი წლის ასაკში ვახტანგი უნდა გამეფებულიყო. ვახტანგმა ოვსთა წინააღმდეგ საბრძოლველად წასვლისაკენ მოუწოდა დიდებულებს. მათაც მოუწონეს მეფეს განზრახვა, მაგრამ შეეცადნენ, რომ ჯერ გამოუცდელი ემაწვილი მეფისათვის ბრძოლაში წინამძღოლობა აერიდებინათ და იგი მხოლოდ საერთო ხელმძღვანელობაზე დაეყოლიებინათ, რაზეც ვახტანგმა კატეგორიული უარი განაცხადა. მისი გადაწყვეტილება – ოვსებს თავად გამკლავებოდა, ურყევი იყო. წარჩინებულებამაც თანხმობა განაცხადეს და დაჰყვნენ მეფის ნებას ამ სიტყვებით: “ცხოვნიდნ, მეფეო, უკუნისადმდე! იქმნეს განზრახვა შენი, ღმერთმან დაბადებულმან მოაგლინენ ანგელოზი მისი ძალად შენდა, და დასცენ ყოველნი მტერნი შენნი, დაამტკიცენ მეფობა შენი” (ყაუხნიშვილი 1955: 147-150). ამ სიტყვებიდან ჩანს, რომ ვახტანგის განზრახვის სისრულეში მოყვანა ღვთისგან მისი მეფობის დამტკიცებას მოასწავებს (“დაამტკიცენ მეფობა შენი”). ფაქტობრივად, ოვსებთან ბრძოლა არის ერთგვარი გამოცდა, რომელმაც უნდა აჩვენოს, თუ რამდენად მზად არის თავად ვახტანგი მეფობისათვის და რამდენად არის მისი მეფობა ღვთისთვის სათნო და ღვთის თანადგომით გამაგრებული, როგორც ეს ბიბლიური დავითის გამეფების შემთხვევაში იყო (1 მეფეთა: 16-17).

ქართველთა და ოვსთა ჯარი მდინარის მოპირდაპირე ნაპირებზეა განლაგებული, როგორც იუდეველთა და ფილისტიმელთა ლაშქარი. ორივე შემთხვევაში ბრძოლის წინ ბუმბერაზების (“ქართლის ცხოვრებაში” – “გოლიათები”) ორთაბრძოლები იმართება. ფილისტიმელებს გამოყავთ უდიდესი ძალის ფალავანი სახელად გოლიათი, რომლის მომრევი იუდეველთა ბანაკში არ აღმოჩნდა. ყოველ დღე გამოდის გოლიათი და ბრძოლაში იწვევს მოწინააღმდეგეთა ბანაკიდან ფალავანს, მაგრამ ვერაინ ბედავს მასთან შერკინებას. ასევე, ოვსთა ბანაკში არის ერთი “გოლიათი” სახელად თარხანი, რომელმაც მოკლა ქართველთა ჯარიდან ყველაზე გამოჩენილი “გოლიათი” ფასმან ფარუხი, რის შემდეგაც ვახტანგის ბანაკში აღარავინაა ისეთი, ვინც თარხანს შეებრძოლება. და თარხანის წინააღმდეგ საბრძოლველად 15 წლის ვახტანგი გადის. დავითიც ხომ მცირეწლოვანია, ის ბრძოლაში არც კი მონაწილეობდა და თავის ძმებთან იყო მოსული, როდესაც ფილისტიმელი გოლიათის გამოწვევას შეესწრო. ვახტანგის სიყმაწვილე მის მოწინააღმდეგეში ირონიას იწვევს, ზუსტად ისევე როგორც გოლიათს ეცინება, როცა მის მოწინააღმდეგედ გამოსულ სრულიად ემაწვილ დავითს დაინახავს. თარხანი ამბობს: “მე გოლიათთა და გმირთა გამოცდილთა მბრძოლი ვარ, არა ემაწურილთა, გარნა შენ ზედაცა დავიმდაბლო თავი ჩემი” (ყაუხნიშვილი 1955: 153). შეადარე: “და დაინახა ფილისტიმელმა დავითი და სასაცილოდ აიგდო, რადგან ემაწვილი იყო იგი...” (1 მეფეთა 17: 42). ისევე როგორც დავითი, ვახტანგი ბრძოლაში ღვთის ძალისა და შეწვევის იმედად გადის. დავითს, რომელიც საბრძოლედ არც კი იყო აღჭურვილი და ხელთ მწყემსის კომბალი და მწყემსის გუდაში ჩაყრილი რიყის ქვები ეჭირა, ფილისტიმელმა დამცინავად უთხრა: “ძალი ხომ არა ვარ, ჯოხით რომ გამოდიხარ ჩემთან” (1 მეფეთა 17: 43). ძალიდან შედარება ვახტანგისა და ახლა უკვე მეორე გოლიათის – ბაყათარის ორთაბრძოლის კონტექსტშიც ისმის, რაც უკვე აშკარად მიუთითებს ვახტანგისა და დავითის ანალოგიაზე: “არა მეშინის მე შენგან, ვითარცა ძაღლისა ერთისაგან, რამეთუ ძალი ქრისტესი ჩემ თანა, და ჯუარი მისი პატიოსანი საჭურველ ჩემდა” (ყაუხნიშვილი 1955: 154) – ეუბნება ვახტანგი ბაყათარს.

ორივე ამ ეპიზოდის საზრისი მეფეთა პირით გამოითქმის. დავითი ეუბნება ფილისტიმელს: “შენ ხმლით, შუბითა და ფარით გამოდიხარ, მე კი ცაბაოთ უფლის, ისრაელის მხედრობის ღმერთის სახელით გამოვდივარ, რომელიც შენ შეურაცხყავი ... და შეიტყობს მთელი ქვეყანა რომ არა მახვილითა და შუბით იხსნის უფალი, რომ უფლის ნებაზეა ომი, და ხელში ჩაგვიგდებს თქვენს თავს” (1 მეფეთა 17: 45-47). შეადარე ვახტანგის სიტყვები: “არა მინდობილ ვარ მე ძაღლისა ჩემისად და სიმხნისა ჩემისად, არამედ მინდობითა ღმერთისა დაუსაბამოსათა, სამებისა ერთარსებისა ყოვლისა დაბადებულისათა განვალ თვითმბრძოლად თარხანისა” (ყაუხნიშვილი 1955: 152). გამარჯვების შემდეგ კი შესძახებს თავის სპას: “მხნე იყვენით და განძლიერდით, რამეთუ ღმერთი ჩვენ-კერძო არს” (ყაუხნიშვილი 1955: 155). ამგვარად, როგორც დავითის, ისე ვახტანგის გამარჯვების ეპიზოდები ამკვიდრებენ ერთსა და იმავე აზრს: სწორედ ამ ადამიანების გვერდით არის ღვთის ძალი და შეწვევა, სწორედ ეს ადამიანები შეძლებენ, რომ ღვთის თანადგომით გამარჯვება მოუტანონ ხალხს და ამიტომაც მათ ეკუთვნით მეფობა.

“ნათესავნი ნებროთ გმირისანი”

მირიანის ლეგიტიმაციის ერთ-ერთი მთავარი საყრდენი ფარნავაზისა და ფარნავაზიანი მეფეებისაგან კულტურული მემკვიდრეობის მიღება და ამ მემკვიდრეობის კიდევ უფრო გაძლიერება იყო (პატარიძე 2008ა), მაგრამ ვახტანგ გორგასლისათვის მთავარი წინაპარი უკვე თავად მირიანია. ვახტანგის ბიოგრაფი ფარნავაზს საერთოდ არ ახსენებს, მაშინ, როცა მირიანს ვახტანგი “ცხოვრებაში” “მამის მამად” მოიხსენიებს: “მამის მამა ჩემი მირიან ოდეს შემოჰყვა მეფესა სპარსთასა...” (ყაუხნიშვილი 1955: 160). ვახტანგი მირიანის ძის ბაქარის შტოს მიეკუთვნება. ამიტომ მისი პირდაპირი წინაპარი ანუ “მამა” ბაქარია, ხოლო მირიანი კი “მამის მამაა”. როდესაც ვახტანგმა ოვსებთან საბრძოლველად წასვლა გადაწყვიტა, ანდერძად დაიბარა, რომ თუ ცოცხალი არ დაბრუნდებოდა მისი და ხუარანძე შეერთო მირიანს – “რომელი ეყვოდა ვახტანგს მამის

ძმისწულად ნათესავისაგან რვეისა მირიანის ძისა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 151). ამ გამოთქმის თანახმად, ვახტანგის “მამა” ისევე ბაქარია, შესაბამისად, მამის ძმა – რვეი, რომლის შთამომავალი ვახტანგის თანამედროვე მირიანი მისთვის “მამის ძმისწული” გამოდის. ეს გამოთქმები იმაზე მეტყველებს, რომ ვახტანგ გორგასლის “ცხოვრების” მიხედვით, ვახტანგის უშორესი წინაპარი ქართლის ტახტზე არის მირიანი. ეს სრულიად ბუნებრივია, რადგან ვახტანგი თავის მეფურ წარმომავლობას მირიანის მეშვეობით სპარსეთის სამეფო საგვარეულოს უკავშირებს. ვახტანგი თავადაც ამაყობს ამ წარმომავლობით, ისევე როგორც მის გარემოცვას ეს სასახელო ფაქტად და მეფობის კანონიერების საფუძველად მიაჩნიათ. დაფუძკირდეთ მაგვან სპასპეტის სიტყვებს, როდესაც აქებს ვახტანგს და კანონიერ და უძლიერეს მეფედ სახავს მას: “ამისთვის დიდი მადლობა გვიღირს ღმრთისა მიმართ. რამეთუ შენ, უმჯობესი ყოველთა მეფეთა ქართლისათა, და მამათა შენთა უფროსი, ყოველითავე სრული, მსგავსი ნებროთ გმირისა, გამოგაჩინა წინამძღურად ჩუენდა...” (ყაუხჩიშვილი 1955: 148). სპასპეტს, ალბათ, იმის თქმა სურდა, რომ ვახტანგი უმჯობესია ყველა იმათ შორის, ვინც ქართლის სამეფო ტახტზე მჯდარა, მაგრამ ამავე დროს ის “მამათა” შორის უფროსიც არის. ანუ საუკეთესოა არა მარტო ქართლის ტახტზე მჯდომ მეფეთა შორის, არამედ ყველა სასანური წარმომავლობის მეფეთა შორისაც, რადგან ვახტანგი თავის წინაპართა მამამთავარს ნებროთს უსწორდება გმირობით...

თავად ვახტანგ გორგასლის სიტყვები, რომლებიც მან წარმოთქვა ბერძენთა წინააღმდეგ გამართული ბრძოლის წინ, მოწმობენ, რომ მეფის სპარსული წარმომავლობა – ნებროთ გმირის ნათესაობა სამეფო ძალაუფლების ლეგიტიმურობის წყაროდ არის წარმოდგენილი: “შეკვიდრნო ქართლისანი, ნათესავნო მეფეთა ქართლისათანო, რომელნი დღეს მთავრობასა ზედა დადგინებულ ხართ ჩვენ მეფეთაგან, რომელნი ვართ ნათესავნი ნებროთ გმირისანი...” (ყაუხჩიშვილი 1955: 161). ეს სიტყვები კარგად გამოხატავენ როგორც ხელისუფლების იერარქიულობას, ისე მისი ლეგიტიმურობის იდეოლოგიურ საფუძველს (პატარიძე 2008ა). ვახტანგ გორგასლის “ცხოვრებიდან” სრულიად არაორაზროვნად გამომდინარეობს, რომ ნებროთიანობა აქ არის სასანური წარმომავლობის სინონიმი. სპარსეთის შაჰი მოციქულის პირით ეუბნება ვახტანგს, რატომ მებრძვი “ძმანი კაცნი ვართ, შვილნი ნებროთისნი ... დავადგრეთ სიყუარულსა ზედა მამათა ჩუენთასა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 181). თავად ვახტანგის პირიდანაც უღერს სპარსეთის მეფეებთან მისი ნათესაობა. ვახტანგი სინდთა მეფეს ეუბნება: სპარსეთის მეფეს ვეხმარები, რადგან: “ჯერ იყო ესეცა პირველად ნათესაობისათვის...” (ყაუხჩიშვილი 1955: 193). ამგვარად, ცხადია, ტრადიციას მირიანის სპარსული სასანური წარმომავლობის შესახებ არა მარტო იცნობს და იზიარებს ვახტანგ გორგასლის “ცხოვრების” აღმწერი, არამედ აღიარებს და ამკვიდრებს როგორც ვახტანგის მეფობის ლეგიტიმურობის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან საფუძველს.

ქართლისა და სპასეთის მეფეთა საერთო წარმომავლობას ვახტანგის “ცხოვრებაში” თან ახლავს მითი. ეს არის ე.წ. “ნებროთის წიგნი”. ნებროთის წიგნის რაობის შესახებ უკანასკნელ ხანს გამოქვეყნდა კ. კაციტაძის საფუძველიანი გამოკვლევა, სადაც გამოჩვენებულია, რომ ეს “წიგნი” სასანური მმართველობის პერიოდის კულტურულ გარემოში უნდა შექმნილიყო და ამავე პერიოდში უნდა მომხდარიყო მისი შეთვისება ქართულ სინამდვილეში. ავტორის დასკვნით, ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების წყაროს ავესტური და უფრო ფართოდ ზოროასტრული ლიტერატურა წარმოადგენს. ნებროთის არქეტიპი ირანის ლეგენდარული სამეფო დინასტიის კავიების წარმომადგენელი – კავი უსანია. კავი უსანს “სასანური ტრადიცია თავის წინაპრად მიიჩნევდა, ხოლო ის დინასტია, რომელსაც ვახტანგ გორგასალი განეკუთვნებოდა, თავს სასანიდების დინასტიის მონათესავედ მიიჩნევდა” (კაციტაძე 1999: 16).

ეს წიგნი, როგორც ცხოვრების ავტორი იუწყება, გორგასლის “მამებს” დაფარულად ეპყრათ და ის მირიანის გაქრისტიანების საფუძველი გამხდარა (ყაუხჩიშვილი 1955: 163). მაშასადამე, “წიგნის” შინაარსში უნდა ყოფილიყო რაღაც ისეთი, რაც ქრისტიანულ (ბიზანტიურ) და ზოროასტრულ (სპარსულ) საწყისთა შერიგების საფუძველად გამოდგებოდა ქართველ მეფათათვის.

ვახტანგის “ცხოვრებაში” მეფის პირით გადმოცემულია ნებროთის მითის შინაარსი, საიდანაც საკმაოდ თვალსაჩინოდ ესქატოლოგიური მოტივები იკვეთება. ამ ესქატოლოგიას კი, როგორც ჩანს, გარკვეული ფუნქცია ჰქონდა შესაბამისი ეპოქის ქართველ მეფეთა იდეოლოგიაში. როგორია ეს ესქატოლოგია და როგორია ისტორიის დრამა და საზრისი “ნებროთის წიგნის” მიხედვით? ამ საკითხს ჩვენ ცოტა ქვემოთ დავუბრუნდებით.

ვახტანგი – კეისრის მეგობარი

ადრე დაწერილ ნაშრომში, რომელშიც გორგასლის “ცხოვრება” განხილულია როგორც შესაბამისი ეპოქის იდეოლოგიის წყარო (პატარიძე 2008ბ), გამოთქმული მაქვს მოსაზრება, რომ ეს თხზულება ემსახურება მეფის გამართლებას და წარმოადგენს პასუხს იმ კრიტიკაზე და საყვედურებზე, რომლებიც მეფის მიმართ გამოითქმოდა, და რომლებიც, როგორც ჩანს, მისი მეფობის შემდგომი ხანის დინასტიურ დაპირისპირებებს ედო საფუძველად. ამ დასკვნამდე მივდი, რადგან “ცხოვრებაში” არაერთხელ პირდაპირ ან შეფარვით სხვადასხვა ისტორიული პერსონაჟის პირიდან ისმის სასტიკი საყვედურები მეფის პოლიტიკის მიმართ. ერთ-ერთი ასეთი პერსონაჟია პეტრე მღვდელი, რომელიც გრიგოლ ღვთისმეტყველის საფლავზე მსახურებდა და შემდგომში

ქართლის პირველი კათალიკოსი გახდა. პეტრემ გააკიცხა მეფე იმის გამო, რომ ვახტანგი სპარსეთის მეფის მხარეზე ქრისტიანული ქვეყნის – ბიზანტიის წინააღმდეგ იბრძოდა. მეფე თავის გასამართლებლად ამბობს, რომ მისი ბრძანებით, ქრისტიანებისაგან (ქართველებისა და სომხებისაგან) შემდგარმა ჯარმა ეკლესიები უვნებლად დატოვა. მაგრამ ეს არგუმენტი პეტრესთვის უსუსური აღმოჩნდა. ის პასუხობს: “ეკლესიანი ხორციანი უფროს არიან წინაშე ღმრთისა ვიდრე ეკლესიანი ქვათანი. ეკლესია ქვათა ოდესმე დაირღუეს, და აღაშენიან მითვე ქვითა; ხოლო ეკლესიანი ხორციანი ოდეს დაირღუენ, ვერვინ შემძლებელ არს განკურნებად” (ყაუხჩიშვილი 1955: 164). ამას მოსდევს მეფის სინანული და აღსარება. მაგრამ იმისათვის, რომ მეფეს მიეტეოს შეცოდებანი, პეტრე მას მნიშვნელოვან პირობას უყენებს. მოუვსმინოთ პეტრე მღვდლისა და ვახტანგის დიალოგის ბოლო, დამავიწყებელი ნაწილს.

რქუა მეფემან: “მნებავეს განმართლება თავისა ჩემისა, ხოლო სიმართლით შენ დამსაჯე უმსჯავროებასა ჩემსა”.

რქუა პეტრე: “ვინათგან გზა ეც შეწამებად, ცოდვა შენი განგეშორა შენგან. ხოლო აწ გითხრა გულის სიტყუა შენი: არა უმეცრებამან აღდგრა ბრძოლად ძეთა ზედა ღმრთისათა, არამედ შუელისათვის ნათესავისა შენისა სპარსთასა. და არა უწყია, რამეთუ ბერძენნი ნათესავნი ღმრთისანი არიან აღთქმისა მისთვის, რაჟამს უწოდა მათ შვილად ღმრთისა და მოსცა მათ ბეჭედი, რომლითა შემუსრა ჯოჯოხეთი და არს იგი ჯუარი?” რქუა მეფემან: “აწ რა გნებავეს შენ?” რქუა მას პეტრე: “მნებავეს, რათა შენ მიერ აღგზებულნი ესე ცეცხლი შენვე დაშრიტო და მეგობარ იყო კეისრისა, ვითარცა დღესამოდე იყავ სპარსთა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 165-166).

მაშასადამე, პეტრე ითხოვს ვახტანგისაგან პოლიტიკური ორიენტაციის შეცვლას და ბიზანტიური მეფობის უზენაესობის აღიარებას. მისი არგუმენტი კი ასეთია: თუ ვახტანგის მეფობა სპარსთა მეფეთა ნათესაობით და ნებროთიანობით არის გამაგრებული, “ბერძენნი” (შეიძლება გაგებულ იქნას როგორც ბიზანტიური სახელმწიფო და მისი ხელისუფლება იმპერატორის სახით) თავად ღვთის ნათესავები არიან, რადგან, ახალი აღთქმის მიხედვით, ქრისტიანობა ანუ ნათლისღება და ქრისტესთან ზიარება ქრისტეში ყოფნას და, შესაბამისად, ღვთის ძეობას ნიშნავს. როდესაც პეტრე ვახტანგს მიმართავს ამ სიტყვებით: “არა უწყია” (განა არ იციო), ის აქ ყველა ქრისტიანისათვის ნაცნობ სიტყვებს გულისხმობს: “რადგან ისინი, ვინც ღვთის სულით წარიმართებიან, ღვთის შვილები არიან” (რომაელთა 8: 14); “ვინაიდან თქვენ ყველანი ღვთის შვილები ხართ ქრისტე იესოში რწმენით” (გალ. 3: 26); ამგვარად, სრულიად ნათელია პეტრე მღვდლის პირით გამოთქმული დებულება: როგორც არ უნდა იყოს ვახტანგის ნათესაობა სპარსეთის მეფეებთან და ამ უკანასკნელთა წარმომავლობა, ის ვერ შეედრება ბიზანტიური ქრისტიანული სახელმწიფოსა და ქრისტიანი მმართველის იდეას, რადგან ქრისტიანობა საფუძველშივე აუქმებს ყოველი ხორციელი ნათესაობის უპირატესობას, ის ხომ სულიერად უშუალოდ ღვთის ძეობაზეა დაფუძნებული. ამიტომ ვახტანგს, თუ მას სურს იყოს ღვთივპურთხეული მეფე, პოლიტიკური ორიენტაცია უნდა შეცვალოს და “მეგობარ იქმნას კეისრისა”. ამ სიტყვების ჭეშმარიტებაში როგორც ვახტანგი, ისე თხზულების მკითხველებიც, ზეცით მოვლენილ ხილვას უნდა დაერწმუნებინა. ხილვის მხოლოდ იმ ნაწილზე გაგამახვილებ ყურადღებას, სადაც ვახტანგის მეფობის ხელახალ საკრალიზაციაზე მინიშნება გაკეთებული: სამეფო ტახტზე მჯდომი კეისარი ვახტანგ მეფეს გვერდით დაისვამს (“ადგილ-სცა საყდართა თვისთა, და დაისუა იგი თანა”), და მისცა ბეჭედი (“ხელისა მისისაგან”), შემდეგ კი მიჰყო ხელი გვირგვინს, რომელიც ჯვარზე იყო დასვენებული და “დაარქუა გვირგვინი იგი ვახტანგს”. (ყაუხჩიშვილი 1955: 167-168). ბიზანტიელი ბასილევსების კურთხევის ცერემონიაში სწორედ გვირგვინის დადგმა არის უმთავრესი რიტუალი. აქაც სწორედ ქრისტიანულ-ბიზანტიური სიმბოლოების მეშვეობით ხდება ვახტანგის მეფობის ხელახალი ლეგიტიმაცია.

ამგვარად, თუ “ვახტანგის ცხოვრებას” წავიკითხავთ, როგორც მეფობის ლეგიტიმაციის დანიშნულების მქონე ტექსტს, სრულიად ნათელი გახდება ყოველი “ხდაპრული” თუ “სასწაულებრივი” ელფერის მქონე სიუჟეტის ფუნქცია: მათში პოლიტიკური თეორიის ძირითადი იდეები ამოიცნობა. ვახტანგ გორგასლის მეფობა სამგზის არის გამაგრებული – ბიბლიური დავეითის მეფობის ანალოგიით, სპარსეთის მეფეთა ნათესაობით, და ქრისტიან იმპერატორთან სარწმუნოებრივ ერთობაზე დაფუძნებული მეგობრობით.

ახლა ვნახოთ, თუ როგორ არიან ეს იდეები დაკავშირებული ერთმანეთთან და რა ადგილი მიუჩინა ავტორმა ვახტანგის მეფობას უნივერსალური ისტორიის დრამაში.

“მოსარკენი შენნი ბერძენნი მოღმართ გბრძანან”

“ნებროთის წიგნი” ესქატოლოგიური შინაარსის თხზულებაა. მკითხველს შევახსენებ, რომ ამ წიგნის შინაარსი ვახტანგის პირით არის გადმოცემული თხზულებაში. აქედან ვიგებთ, რომ ქვეყნიერების პირველი მეფე – ნებროთი ბრწყინვალე ქალაქის მაშენებელია. მისმა სიამაყემ იქამდე მიაღწია, რომ ცამდე ამაღლება და იქ მყოფთ ღვთაებათა ხილვა მოინდომა. ნებროთი დაისაჯა – ოქრო და ვერცხლი სიმსურვალისგან დადნა, ხოლო ქალაქის მცხოვრებნი სხვადასხვა ენაზე აღაპარაკდნენ. ზოგიერთი რამ ამ სიუჟეტის კავშირის შესახებ ბიბლიურ თუ ირანულ-ხოროასტრულ მითოლოგიურ სიუჟეტებთან უკვე გარკვეულია (კაციტაძე 1999). ალბათ, არანაკლებ

საინტერესო იქნება ამ თხზულების კავშირის დადგენა ზოროასტრულ და იუდაურ ესქატოლოგიასთან. მაგრამ ამჯერად ამ ძეგლის შინაარსი მისი წარმომავლობისაგან დამოუკიდებლად, ვახტანგის “ცხოვრების” მეფობის კონცეფციის კონტექსტში მაინტერესებს. “ნებროთის წიგნში” ნათქვამია, რომ ნებროთს მიჰქაელ ანგელოზი გამოეცხადა, რომელმაც ასე უწინასწარმეტყველა: “ხოლო მეფობა შენი მეფობდეს ყოველთა ზედა მეფეთა, არამედ ჟამთა უკანასკნელთა მოვიდეს მეუფე ცისა, რომლისა შენ გნებავს ხილვა მისი, ერსა შორის შეურაცხსა; შიშმან მისმან განაქარგნეს გემონი სოფლისანი, მეფენი დაუტეობენ მეფობასა და ეძიებდენ სიგლახაკესა. მაშინ გიხილოს შენ ჭირსა შინა და გიხსნეს ღმერთმან” (ყაუხნიშვილი 1955: 162). ამ წინასწარმეტყველების მიხედვით გამოდის, რომ ნებროთს ამქვეყნად ხანგრძლივი მეუფება მიაჩნდა ღმერთმა. ეს ამქვეყნიური მეუფება გაგრძელდება მანამ, სანამ დადგება “უკანასკნელი ჟამი” და ამქვეყნად ზეციური მეუფე მოვა “ერსა შორის შეურაცხსა”. ეს გამოთქმა ავტორს ესმის, როგორც ქრისტეს მოსვლა დაჩაგრულ და დამდაბლებულ იუდეაში. სწორედ ქრისტეს მოსვლის ჟამის შემდეგ ჩავარდება ჭირში ნებროთი (იგივე – ნებროთიანი მეფეები) და მაშინ ჭირში ჩავარდნილ ნებროთს (ვიგულისხმობ – ვახტანგს) იხსნის უფალი: “მაშინ გიხილოს შენ ჭირსა შინა და გიხსნეს ღმერთმან”.

მართლაც, ვახტანგისდროინდელი ისტორიის სურათი ისეა დახატული “ცხოვრებაში”, რომ ის “ნებროთის წიგნის” ამ წინასწარმეტყველების შუქზე ისტორიის გარდამტეხ მომენტად წარმოგვიდგება: სპარსეთის ძღვევამოსილი მეფეები, მსოფლიოს ბატონ-პატრონები ჭირში არიან ჩავარდნილნი; ახლა მათ ბერძენი ჩაგრავენ. ბერძენები ღვთის ძენი არიან და ღვთის ძალითვე (“ძალითა ჯვარისათა”) იმარჯვებენ. სწორედ ამ ისტორიულ მომენტში უნდა ახდეს “ნებროთის წიგნის” წინასწარმეტყველება და უფალმა უნდა იხსნას ნებროთი (ამ შემთხვევაში – ვახტანგი). ვახტანგ გორგასლის მიერ წარმოთქმული სიტყვები ცხადად მიუთითებენ, რომ “ნებროთის წიგნში” ის თავისი მეფობის ისტორიული ხანის წინასწარმეტყველებას ხედავს. ნებროთის წიგნის შინაარსის გადმოცემის შემდეგ ის დასძენს: “ანუ არა ქრისტეს მოსვლამდე მიიღებდეს მამანი ჩუენნი ხარკსა, და მუნითგან მოუძღურდით, ესე რა ბერძენი მიღმართ ბრძენან?” (ყაუხნიშვილი 1955: 163). იგივე აზრი გამოთქმა ვახტანგმა სპარსეთის მეფის მოციქულთან მოლაპარაკების დროს. ის ამბობს: “გიხილავს ძალი ჯუარისა, რამეთუ ყოველთა მეფეთა მოგუაქუნდა ხარკი, ვიდრე გამოჩინებამდე ჯუარცმულისა. რაჟამს გამოჩნდა იგი, მძლე გექმნეს ყოველნი თაყუანისმცემელნი მისნი წინაშე მისსა და მოხარკენი შენნი ბერძენი მიღმართ გბრძენან, და მოაოხრეს სამსახურებელნი ცეცხლისანი” (ყაუხნიშვილი 1955: 181). ეს გამოთქმები გამოხატავენ ავტორის წარმოდგენას ისტორიულ პროცესზე. ქრისტეს მოსვლის შემდეგ ისტორიის სვლის შემობრუნების მომენტი დგება: თუ აქამდე სპარსეთის სამეფო მსოფლიოში უძლიერესი იყო, ახლა ვითარება შეიცვალა და უკვე ბერძენები (ანუ ბიზანტიის სახელმწიფო) იქით ებრძვიან და ჩაგრავენ სპარსელებს. ბერძენებს კი გამარჯვებას, რა თქმა უნდა, ღმერთი ანიჭებს და სიმბოლო ბერძენთა სამეფოს ძღვევისა არის ჯვარი. ასეთია “გორგასლის ცხოვრების” ავტორის, როგორც ისტორიკოსის, პოზიცია. ის თვლის, რომ ვახტანგმა, თავისი სპარსული წარმომავლობით სრულიად ლეგიტიმურმა ხელმწიფემ, სავსებით მართებული პოლიტიკური კურსი აირჩია და მსოფლიო ძალების ჭიდილის ამ გარდამტეხ ისტორიულ მომენტში ქრისტიანული სარწმუნოების მხარეზე დადგა. ეს გადაწყვეტილება ვახტანგმა მიიღო მიუხედავად იმისა, რომ წინასწარმეტყველებით იცოდა, თავისი მოწამებრივი აღსასრულის შესახებ – “გვირგვინიწა წამებისა მიიღო” (ყაუხნიშვილი 1955: 168). ვახტანგი თავის ანდერძში ძალზე მოკლედ და ნათლად ლაპარაკობს როგორც თავისი ხორციელი წარმომავლობის, ისე სულიერი და პოლიტიკური ერთგულების შესახებ: “თქვენ, მკვიდრო ქართლისანო, მოიხსენენით კეთილნი ჩემნი, რამეთუ პირველად სახლისა ჩემისა მიერ მიიღეთ ნათელი საუკუნო, და მე ხორციელებრითა დიდებითა გადიდენ თქვენ ნათესავთა ჩემთა. და სახლსა ჩუენსა ნუ შეურაცხ-ჰყოფთ, და სიყუარულსა ბერძენთასა ნუ დაუტეობთ” (ყაუხნიშვილი 1955: 203).

ვახტანგის “ცხოვრების” ავტორი კარგად იცნობს ქრისტიანი მოაზროვნეების იდეას უნივერსალური ისტორიის შესახებ და ამ იდეის საფუძველზე საკუთარ ორიგინალურ მსოფლიო ისტორიის კონცეფციას ქმნის. ქრისტიანული კონცეფციის მიხედვით, ქრისტეს მოსვლამ შეცვალა არა მარტო მსოფლიო ისტორიის საზრისი, არამედ ეს მოვლენა კონკრეტული პოლიტიკური ძალის, კერძოდ, რომის იმპერიის, გაძლიერების საწინდარი გახდა. ევსები უფრო ადრეული მოღვაწეების კვალდაკვალ ამტკიცებს, რომ რომის იმპერია გაძლიერდა, რათა შექმნილიყო მშვიდობიანი სივრცე და გარემო პირობები ქრისტიანობის შეუფერხებელი გავრცელებისათვის. დღთაებრივი ჩანაფიქრი აღსრულდა მაშინ, როცა კონსტანტინე დიდის დროს ქრისტიანობა უკვე სახელმწიფო სარწმუნოებად იქცა, სახელმწიფოს ძღვევის მომნიჭებელი სიმბოლო კი ქრისტეს მონოგრამა და ჯვარი გახდა (კრიუეშინი 1988: 112-117). გორგასლის “ცხოვრების” ანალიზმა გვიჩვენა, რომ ეს იდეა კარგადაა ნაცნობი ავტორისათვის. ოღონდ ავტორი წარმოადგენს ქართლის სამეფოს პოლიტიკური მდებარეობისა და კულტურული გავლენების შესაფერის ორიგინალურ კონცეფციას. აქ მსოფლიოს ისტორიაში ორი მთავარი აქტორი გამოდის: “სპარსნი” და “ბერძენნი”. ისტორიულად ჯერ ერთ ძალას ჰქონდა უპირატესობა, ხოლო ქრისტეს მოსვლიდან მოყოლებული – მეორეს. ამ ისტორიულ გასაყარზე ათავსებს ავტორი ვახტანგ გორგასლის მეფობას და მას ისტორიის შემობრუნების უნიკალური მომენტის მნიშვნელობას ანიჭებს.

ამგვარად, უნდა დავასკვნა, რომ ვახტანგ გორგასლის “ცხოვრების” ავტორმა, ვახტანგისდროინდელი რთული პოლიტიკური და კულტურული სიტუაციის შესაფერისი სიმბოლური-იგავური ენით გადმოცემული, ქართლის სამეფოსა და მისი ხელისუფლების პოლიტიკური იდეალი შექმნა.

დამოწმებები

კაციტაძე 1999: კ. კაციტაძე. “ქართლის ცხოვრების” ერთი ტექსტის მითო-სემანტიკური ინტერპრეტაციისათვის. მითოლოგია . ფილოსოფია, № 1 (1999).

კრიეუშინი 1998: : (1998).

პატარიძე 2008ა: ლ. პატარიძე. *მირიანი და მისი მეფობა: იდეოლოგიური ასპექტი*. (2008) (იბეჭდება).

პატარიძე 2008ბ: ლ. პატარიძე. “ვახტანგ გორგასლის ცხოვრება” როგორც ქართლის სამეფოს იდეოლოგიის წყარო. ქრისტიანული არქეოლოგიის VII კონფერენცია (მოსხენებათა მოკლე შინაარსები). (2008) (იბეჭდება).

უსპენსკი 2000: : (2000).

ყაუხჩიშვილი 1955: *ქართლის ცხოვრება*. ტომი I. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი: სახელგამი (1955).

მონღოლების ღრინღელი საქართველოს ისტორიიდან

გიორგი ჟუჟუნაშვილი

“ყოველი ერისათვის უცხოელთა ბატონობა არის არა მარტო უბედურება, არამედ დიდი გამოცდაც. უცხოელ დამპყრობლებთან მჭიდრო კონტაქტების შედეგად ერი იძენს ფსიქიკის ახალ ნიშნებს, დამპყრობელთა ეროვნული კულტურისათვის და იდეოლოგიისათვის დამახასიათებელ ელემენტებს. თუ დაპყრობილმა ერმა შეძლო და ორგანულად გადაამუშავა და შეისისხლხორცა ნასესხები, იგი შეძლებს მონობისაგან საბოლოოდ თავის დაღწევას. ამ შემთხვევაში უცხოტომელთა ბატონობისაგან შექმნილი გამოცდილების სიკეთესა თუ ზიანზე საუბარი შეიძლება იმის მიხედვით, თუ რა სახით წარმოგვიდგა გათავისუფლებული ერი” (ტრუბეცკოი 1993: 59-76).¹

ცნობილი რუსი მოაზროვნის ნაღვაწიდან ვრცელი ამონარიდის მოყვანა დაგვიჩვენებს ჩვენი ნაშრომის მიზნების უკეთ გამოსახატავად. თავშივე შევნიშნავთ, რომ არ ვცილობთ მონღოლთა “რეაბილიტაციას”. მხოლოდ გვსურს გავერკვეთ რამდენიმე საკითხში, რაშიც ხელს გვიშლის წყაროების მიერ ვითარების, ჩვენი აზრით, ზედმეტად დრამატიზებული წარმოდგენა. სადავო და საკამათო ჩვენ მიერ წარმოდგენილ მოსაზრებებში შეიძლება მრავლად იპოვოს მკითხველმა, მაგრამ იმაში, რომ აღნიშნული პერიოდის ხელახალი განხილვა აუცილებელია, ვფიქრობთ, ყველა დაგვეთანხმება. ეს თუნდაც იმიტომ, რომ გავარკვიოთ საქართველომ ყველაზე ადრე ანუ XIV საუკუნის 30-იანი წლებისათვის, როგორ მოახერხა უზარმაზარი იმპერიის მარწმუნებელთა თავის დაღწევა, იგი ხომ ამ იმპერიის ყველაზე პატარა ნაწილს შეადგენდა.

მსჯელობა გვექნება რამდენიმე სამონღოლო გადასახადის, გასაწვევთა თუ ზოგადად მაშინდელი საქართველოს მოსახლეობის შესაძლო ოდენობის და სხვა საკითხების შესახებ. მათ გარშემო არსებული ქართული წყაროები არასაკმარის ინფორმაციას გვაძლევს. უცხოური წყაროები კი მონღოლთა ბატონობის პერიოდის საქართველოს შესახებ საზოგადოდ მწირია. ამიტომ შევეცდებით საყაენოში შემავალ სხვა ქვეყნებში მიმდინარე მსგავსი მოვლენების ანალოგიით წარვმართოთ ჩვენი მსჯელობა.

* * *

მონღოლთა ელვისებური წარმატებების, მათ მიერ სამხედრო თუ სხვა სიახლეების გამოყენების შესახებ არაერთხელ დაწერილა. ამაზე სიტყვას არ გავაგრძელებთ. ჩვენ გვაინტერესებს მათ მიერ შემოტანილ-დამკვიდრებული სოციალ-ეკონომიკური და პოლიტიკური სისტემა, რომლის მეშვეობითაც ეს არც თუ მრავალრიცხოვანი ხალხი ახერხებს ბატონობის გავრცელებას და დიდი ხნის განმავლობაში მის შენარჩუნებას უზარმაზარ ტერიტორიაზე და არაერთ ხალხზე.

ჩინელი მოღვაწის ელუი ჩუ-ცაოს მიერ განხორციელებული ლიბერალური რეფორმების შედეგად მთელ იმპერიაში დამყარდა ერთიანი ფისკალურ-ადმინისტრაციული სისტემა. პროვინციებში გამგებლების თანაშემწეები – “ტარულანები”² (ბარტოლდი 1963: 468, 536) პასუხს აგებდნენ აღწერაზე, გადასახადთა აკრეფაზე, რეკრუტების გაწვევაზე, რაიმე სამსახურის გამართულ მუშაობაზე და სხვა.³

მოლოდებმა შემოიღეს “ადთვალვის” ათობითი სისტემა, რომლის მიხედვითაც საყაენო გაიყო ერთმანეთთან ურთიერთთავდებობით დაკავშირებულ უჯრედებად: ათეულები, ასეულები – სოფელი, ათასეული – მცირე ქალაქი, ათათასეული – დუშანი – საოლქო ცენტრი.

ცნობილია, რომ ჩინეთისათვის ტრადიციული სისტემის დანერგვისას ელუი ჩუ-ცაოს დიდი წინააღმდეგობა შეხვდა სპარსელებისაგან, რომელნიც მათთან არსებული ტრადიციული “ჩათვლების” სისტემის დანერგვას მოითხოვდნენ. საბოლოო ჯამში დამყარდა შერეული სისტემა.⁴

“ჩათვლების” სისტემის დანერგვით დაკავებული ტერიტორიების მოსახლეობისაგან გასადახადების ამოღება შეეძლო ერთ კონკრეტულ პირს, რომელიც ახერხებდა მოცემულ რეგიონში დაწესებული გადასახადის აკრეფას. ეს არაკეთილსინდისიერი “მეფახშის” ხელში მოსახლეობის ძარცვის საუკეთესო საშუალება იყო (ბარტოლდი 1963: 535-536).⁵ რუსული “კორმლენის” ეს პროტოტიპი მომავალში არაერთი აჯანყების მიზეზი გამხდარა და, როგორც ნ. ბერძენიშვილი მიუთითებს, სწორედ ეს შეიქნა იმპერიის ნაადრევი დასასრულის დასაწყისი (ბერძენიშვილი 1966: 98).

მოგვიანებით ჩათვლების სისტემა გაუქმდა, მაგრამ ამ დროისათვის მონღოლთა ბატონობასაც წყალი შეუდგა ჩვენში.

მონღოლებმა დაპყრობილი ტერიტორიები დაყვეს ერთმანეთისაგან სტატუსით მეტად განსახვავებულ ნაწილებად: ა) ნებით დამორჩილებულნი; ბ) სახასო, იგივე ხასინჯუ (ჟამთააღმწერელთან “უღოსიანი” ანუ “საუფლისწულო”) და გ) “ხმლით შოებულნი”.⁶

არსებული მონაცემებით ირკვევა, რომ ყველას თავისი წილი მოვალეობები აკისრია, მაგრამ ყველაზე მძიმე მდგომარეობაში ჩავარდნილია სახაზინო დავთრებში ჩარიცხული მიწები: “...ურჩთა ქვეყანა მოისრვოდაო” ამბობს ჟამთააღმწერელი (ყაუხჩიშვილი 1959: 190).

გადასახადთა მთელი სიმძიმეც ქვეყნის ამ ნაწილს დააწვა.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში მიღებულია მოსაზრება, რომ სათათრო გამოსაღები მოიცავდა 40-მდე გადასახადს. ჩვენში დაწესებულია 14 სახის გადასახადი, რომლის საერთო მოცულობას კომლის წლიური შემოსავლების 60 % ითვლიან (ლომინაძე 1979: 553; პეტრუშევსკი 1960: 289; კარგალოვი 1967: 180; შაპირო 1987: 4, 59).

ჩვენ ვერ დავეთანხმებით ამ რიცხვს, რადგან თანამედროვენი სამონღოლო გადასახადს (ზემოთაც აღვნიშნეთ) მშვიდად შეხედენ. 60 % გადასახადი კი “დრაკონულზე” უფრო “დრაკონულია”. მემბტიანეთა წუხილი გადასახადთა სიმძიმეზე შეინიშნება მოგვიანებით. ამის შესახებ ქვემოთ უფრო ვრცლად ვიტყვი.

იმისათვის, რომ აღნიშნულ საკითხში გავერკვეთ, გვჭირდება დავადგინოთ: ა) რას წარმოადგენს “კომლი”; ბ) რამდენი ადამიანი გაიწვეოდა სამხედრო ბეგარის მოსახლეულად და რამდენს უდრიდა იმდროინდელი საქართველოს მოსახლეობა? გ) რა ძირითად გადასახადებს იხდიდნენ და რამდენს?

ა) მონღოლური საგადასახადო სისტემის ანალიზისას ყველა განსახილველ ქვეყანაში ათვლის მინიმალურ ერთეულად გამოყოფილია “კომლი”, რასაც შეესაბამება რუსული « », სპარსული “ჯუფთი”, არაბული “ფადნი” (პეტრუშევსკი 1960: 289). ეს ერთეული ყველგან თითქმის ერთნაირი იყო. მიწის ოდენობა კომლზე (რუსეთში « » ერთ ქვევა მიწას უდრიდა) განისაზღვრებოდა მიწის ხარისხით და შემოსავლის მიხედვით წესდებოდა. სამწუხაროდ, ჩვენ არ გვაქვს არანაირი მონაცემები, თუ რა შემადგენლობისა იყო კომლი, თუ რამდენი კომლი იყო საქართველოში. ეს საკითხი გადაჯაჭვულია საქართველოს მოსახლეობის და სამხედრო ვალდებულთა ოდენობაზე, ამიტომ მათ ერთად განვიხილავთ. არც ერთ ქართულ წყაროში არ არის განმარტებული, თუ ათვლის ერთეულად მიჩნეულ კომლში ვინ ან რამდენი წევრი იანგარიშებოდა, მაგრამ ალბათ ეს იმ მიზეზის გამო, რომ იგი ტრადიციული იყო. სამაგიეროდ, მისი განმარტება აუცილებელია იქ, სადაც მსგავსი ტრადიცია ახლად მკვიდრდება და საჭიროა მკვეთრად განისაზღვროს ვის რა ვალდებულებები აქვს. მაგალითად, რუსეთში მიუთითებენ, რომ კომლი, ანუ « » შედგებოდა 2 მამაკაცისა და 2-3 ცხენისაგან (კარგალოვი 1967: 180; შაპირო 1987: 4, 59). მიწა, რომელიც იბეგრებოდა, შეადგენდა იმდენს, რასაც ამ შემადგენლობით და ერთი გუთნით კომლი ერთ დღეში დაამუშავებდა.

ბ) ქართულ ისტორიოგრაფიაში დამკვიდრებულია ერთმანეთის გამომრიცხავი ინფორმაცია მოსახლეობის ოდენობის შესახებ:

1) უამთაღმწერელზე დაყრდნობით ივანე ჯავახიშვილი ამბობს, რომ “აღთვალვა” წარმოებდა ყოველ 9 სრულფუძიანი კომლიდან ერთი კაცი და ამ ანგარიშით გამოჰყავს 810 000 კომლი (ანუ 810 000 მამაკაცი) და მოსახლეობის ოდენობასაც ითვლის 4 000 000 ტოლად (ჯავახიშვილი 1982: 55).

2) ვახუშტი ბატონიშვილის მონაცემებით: “...ხოლო 10 კუმმლს გლეხზედ მეათე მოლაშქრედ წამსვლელი გამოჰდა დავითის სამეფოსაგან უ ჩ ~ (400 000) წამსვლელი ლაშქარსა შინა”; იქვე აშიაზე მინაწერია: “მაშ კომლი კაცი იქნებოდა სულ ოთხი მილიონი” (ვახუშტიშვილი 1973: 215-216). ყოველ მეათეს გაყვანის შესახებ მონაცემები ემთხვევა პლანო კარპინის მონაცემებს (მაღვინი 1957: 56-57).

3) ბ. ლომინაძე მიუთითებს, რომ საომრად ვარვის მამაკაცთა 20 % იწვევდნენ (ლომინაძე 1979: 554).⁷

პირველ მოსაზრებასთან დაკავშირებით ეჭვის აღმძვრელია შემდეგი მომენტები: ერთი რომ, ქართველებისთვის სამონღოლოში გამოწვევის 18 კაციდან ერთის გაწვევას – არავინ დაუშვებდა; მეორეც – განა კომლში ერთი კაცის მეტი არ იყო? შესაბამისად, ეჭვი გვეპარება მოსახლეობის გამოთვლის სიზუსტეშიც.

რაც შეეხება მეორე მოსაზრებას: აქ გათვლის პრინციპი (ყოველი მეათე) კი ზუსტია, მაგრამ გადაჭარბებულად გვეჩვენება 400 000 მოლაშქრე და აქედან გამოთვლილი 4 მლნ მოსახლეობა.

მესამე მოსაზრებასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას შემდეგი: იგი საქართველოში შექმნილ ვითარებას არ უნდა ასახავდეს. არც ერთი მონაცემით 20 % გაწვევა არ დასტურდება.

შესაბამისად, ჩვენი აზრით, გამოდის შემდეგი: სულ გადიოდა 90 000 მოლაშქრე. მოლაშქრედ გაჰყავდათ ყოველი მეათე მამაკაცი, კომლში იყო 2 მამაკაცი. გამოდის, რომ საქართველოში ყოფილა 900 000 მამაკაცი ანუ 450 000 ოჯახი (კომლი). საქართველოს მოსახლეობა უდრიდა 2.25 მლნ.

გ) როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საყაენოში გავრცელებული იყო ორმოცამდე სხვადასხვა სახის გადასახადი. ამათგან აბსოლუტური უმრავლესობა იყო დროებითი. იბეგრებოდა ყველაფერი, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ გადასახადთა ოდენობა ადიოდა შემოსავლის 60 %. ამაში დაერწმუნებით, თუ შევადარებთ ძირითადი გადასახადების ოდენობას და ერთ კომლზე შემოსავალს.

ცნობილია, რომ საყაენოში არსებობდა სამი სახის ძირითადი გადასახადი მიწაზე, სულადობრივ-კომლობრივი და საბაზრო მოსაკრებელი, რომელიც საქონლის ღირებულების 3 % შეადგენდა. ვინაიდან არ გვეოფნის მონაცემები საქართველოს მოსახლეობის შემოსავლებისა და ასევე გადასახადების ზუსტი ოდენობის შესახებ, კვლავ ანალოგიებს მივმართავთ:

უმთავრესი გადასახადი იყო “მალი”, იგივე “ხარაჯა”.⁸ ეს არის კომლობრივი გადასახადი და დამოკიდებული იყო კომლის შემოსავალზე. აღწერის შემდეგ იგი იქცა ფიქსირებულ გადასახადად და, როგორც აღნიშნავენ, მცირედი განსხვავებით ერთნაირი იყო მთელ საყაენოში. რაც მთავარია, იგი არცთუ დიდი უნდა ყოფილიყო. პლანო კარპინის თქმით, ეს იყო მეათედი შემოსავლისა; ამასვე ადასტურებენ რუსული წყაროებიც, რომლებიც უბრალოდ “მეათედად” იხსენიებენ მას.

რუსეთში აღნიშნული გადასახადი შეადგენდა 98 გ ვერცხლს (ტატიშჩევი 1965: 85, 210). მალაქიას ცნობით, ეს იყო 60 თეთრი, ხოლო ჯუვეინის ცნობით 7 დრაჰკანი. თუ გავითვალისწინებთ, რომ მალაქიას და ჯუვეინის ცნობები წელიწადში გათვალისწინებულ გადასახადს აღნიშნავს, ხოლო რუსული წყარო ე.წ. “დიდ გამოსაღებს” («...»), რაც ე. იანინის და ს. კაშტანოვის გამოთვლებით 7-8 წელიწადში ერთხელ იკრიბებოდა (იანინი 1983: 106; კაშტანოვი 1965: 45), მაშინ ამ მონაცემთა შედარებით გამოდის, რომ საყაენოში კომლიდან “დიდ გამოსაღებად” ≈ 100 გ ვერცხლის ოდენობის გადასახადს იღებდნენ. წელიწადში ეს გადასახადი შეადგენდა შემოსავლის 1.6-2 %, რაც 7-8 წლის განმავლობაში უტოლდებოდა მეათედს. ამ გამოთვლების შედეგად დგინდება, რომ კომლის წლიური შემოსავალი იყო 350 დირჰემი, 3000 თეთრი, ანუ 3750 კაპიკი, რაც შეადგენდა 37.5 მანეთს ანუ 59 დინარს, რაც, თავის მხრივ, უდრიდა ≈ 752 გ ვერცხლს. როდესაც 752 გ ვერცხლიდან გადასახდელი იყო 15 გ ვერცხლი, ეს როგორღაც ასატანი იყო, მაგრამ, როდესაც გადასახდელი ნაგროვები იყო და შეადგენდა 100 გ, ვითარებას უკვე საკმაოდ რთულდებოდა. ამით აიხსნება მემატრიანეთა წუხილი, რომ მონღოლებს მოსახლეობის საკუთრება ერთიანად მიჰქონდათ.

ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე შესაძლებელი ხდება საქართველოს მაშინდელი შემოსავლის დადგენა და ასევე მოსახლეობის ოდენობის დაზუსტებაც. ივანე ჯავახიშვილის მოსაზრებას თუ გავითვალისწინებთ და მივიჩნევთ, რომ საქართველოში ცხოვრობდა 810 000 კომლი, მაშინ ქვეყნის შემოსავალი ყოფილა $810\ 000 \times 59 = 47\ 790\ 000$ დინარი; ჩვენი გამოთვლებით კი იგი უდრის: $450\ 000 \times 59 = 26\ 550\ 000$ დინარს (ყაზინი 1983: 47).⁹

ანალოგიას თუ მოვიშველიებთ და გავითვალისწინებთ, რომ საქართველოს მსგავს პროვინციებში (აზერბაიჯანი...) დაახლოებით 20 მლნ დინარი წლიური შემოსავალი აღირიცხებოდა (მაღვინი: 1957: 56, 57), მაშინ ჩვენ მიერ მითითებული ციფრი რეალობასთან უფრო ახლოა.

ამავე კონტექსტში უნდა განვიხილოთ 1243 წლის ზავით დადებული გადასახადი 50 000 პერპერა. აღნიშნულ გამოსაღებთან დაკავშირებითაც გვინდება რამდენიმე კითხვა: ამ გადასახადის ზუსტი ოდენობა უცნობია. პლანო კარპინი, რომლის თხზულებაზე დაყრდნობითაც დგინდება მისი არსებობა, ცალსახა მონაცემებს არ იძლევა. იგი ერთგან მიუთითებს 40 000, მეორეგან 50 000, თუ 40 000 (მაღვინი: 1957: 56, 57). შეიძლება არსებითი განსხვავება არ იყოს, მაგრამ გაუგებარია, რატომ ავიღეთ მაინცდამაინც მაქსიმუმ? საინტერესოა ასევე ის, თუ რისთვის იხდიდნენ ქართველები ამ თანხას.

იგივე ავტორი შენიშნავს: “...რათა მათზე კვლავ არ ილაშქრონ და სხვებსაც ეშინოდეთ დალატისო” (იქვე).

ამ ცნობას აზუსტებს უამთააღმწერელი: “...წამოუვლინა ავავ მოციქული ზავისა თხოვად და თქუა მათ წინაშე მისღვა; ხილვა და მსახურება და ხარაჯის მიცემა, და დადება ქუეყანისა მისისა და ითხოვა ფიცი და სიმტკიცე...” (ყაუხნიშვილი 1959: 189).

რის მიხედვით განისაზღვრა ეს თანხა?

ჩვენი აზრით, აქ ერთი საინტერესო ანალოგია შეიძლება გამოვიყენოთ. 1225 წელს ჯალალ-ედ-დინმა ამიერკავკასიაში ლაშქრობისას შირვან-შაჰ აფრიდონ იბნ ფარიბურზას მოთხოვა მედიქ-შაჰის ხაზინისათვის განკუთვნილი თანხა, რომელიც 5 000 დინარს უდრიდა (ან-ნასავე: 202).

როგორც ჩანს, ამ გადასახადს გარკვეული ტრადიცია ჰქონდა. ჩვენ მიერ ზემოთ მოყვანილ გამოთვლებს თუ გამოვიყენებთ 50 000 პერპერა პლანო კარპინისთან ბიზანტინი, ანუ აკადემიკოს ვ. ბარტოლდის განმარტებით დინარი უნდა უდრიდეს 650 კგ ვერცხლს (სირიული წყაროები 1960: 77)¹⁰ და იგი შეადგენდა 900 ოჯახის წლიურ შემოსავალს. ეს უდრის 43 ათასი ოჯახის, ანუ ჩვენი გამოთვლების მიხედვით, საქართველოს მოსახლეობის 10 % წლიურ გადასახადს. ამ ფულით 1278 წელს ზამთრის შიმშილობისას გაზრდილი ფასების მიხედვით შეიძლებოდა შეეძინათ მაქსიმუმ 56 ტონა ხორბალი (ვერნადსკი 1997: 237).

საინტერესოა, რა შემოსავალს ფლობდა ქართველი მეფე? ამის შესახებ ქართული წყაროები არაფერს გვეუბნებიან და უნდა დავეჯერდეთ ანალოგიებს.

რუსული წყაროების მონაცემებით დიმიტრი დონელის შემოსავალი შეადგენდა 75 000 მანეთს (საფარგალიევი 1996: 364), ურდოელი ემირის შემოსავალი მერყეობდა 100 000 და 200 000 დინარამდე. ეს დამოკიდებული იყო ქვეყნის შემოსავალზე, კომლთა ოდენობაზე. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ჩრდილო-აღმოსავლეთ რუსეთში 15 დუმიანია, საქართველოში კი – 9, საქართველოს მეფის შემოსავალი უნდა ყოფილიყო 45 000 მანეთი, ანუ 70 000 დინარამდე. მაგრამ აქ მხედველობაშია მისაღები, რომ დასავლეთ საქართველოს, მოგვიანებით სამცხე-საათაბაგოს და ეკლესიის ქონებას დავით ულუ ვერ განკარგავდა, ძირითად გადასახადებს სწორედ ულუს

განკარგულებაში მყოფი მიწები იხდიდნენ. აქედან გამომდინარე დავით ულუს მცდელობები ნარინის, ჯაყელთა და ეკლესიის ქონების დასაუფლებლად სავსებით გასაგები ხდება.¹¹

გეინდა მცირედი კომენტარი გავაკეთოთ გადასახადთა კიდევ რამდენიმე სახეობის შესახებ. კერძოდ, შეეგებებით სავაჭრო 3 % გამოსაღებს. როგორც ირკვევა, აღმოსავლეთში ეს იყო ტრადიციული გადასახადი და მონღოლებმა მას მხოლოდ სახელი შეუცვალეს და დამლა უწოდეს. ამ მოსაკრებელს იხდიდნენ ჩინეთშიც, არაბთა სახალიფოშიც. სავსებით ვეთანხმებით ივანე ჯავახიშვილის მოსაზრებას, რომ “ჩინგიზ ხანს კარგად ჰქონდა შეგნებული ვაჭრობა-მრეწველობის დიდი მნიშვნელობა. ამიტომ პირადად ისიც და მისი მომდევნო ყაენებიც ცდილობდნენ ვაჭრებისა და ხელოსნებისათვის თითქოს ხელშეწყობის პირობები შეექმნათ” (ჯავახიშვილი 1982: 42).

აქედან გამომდინარე, შეუძლებელია ქვეყანას, რომელიც ძირითადად ვაჭრებით სუფთადაა, ეს გადასახადი დაემძიმებინა. მძიმე იყო ალბათ ის, რომ ერთდროულად რამდენიმე წლისას კრებდნენ. როგორც ჟამთააღმწერლის მონაცემებიდან ჩანს, იბეგრებოდა მყიდველიც და გამყიდველიც.

ამავე პრობლემასთან არის დაკავშირებული “საიამე” გადასახადიც. გზების მოწყობის გარეშე უზარმაზარ იმპერიაში ვაჭრობის შეუფერხებლად განვითარება წარმოუდგენელია. საგზაო გადასახადი, რა თქმა უნდა, მძიმე იყო და ყველა ეპოქაში მოსახლეობის უკმაყოფილებას იწვევდა.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში ეს გადასახადი მძიმეთა კატეგორიას მიაკუთვნეს, მაგრამ არსად გვხვდება იმის განმარტება, რამდენი იამი შეიძლება ყოფილიყო ჩვენში და, შესაბამისად, რა შემოსავალი მიჰქონდა. აქაც ანალოგიებს უნდა მივმართოთ.

გ. ბარტოლდის მითითებით, ფოსტების (იამების) დაწესებით ცენტრალური ხელისუფლება იმედოვნებდა, რომ ჯერ ერთი, ადმინისტრაციის მუშაობაში შეფერხებებს აცილებდნენ თავიდან, და, მეორეც, მოსახლეობას იხსნიდნენ მოხელეთა მხრიდან შევიწროვებისაგან. ამ მიზნით იამები დაწესდა დასახლებული პუნქტებისაგან მოშორებით. ყოველ 1000 მოსახლისაგან მიჰყავდათ ერთი ძროხა და მასთან კაცი მის მოსავლელად. ჯუვეინის მიხედვით, ყოველ ორ დუმანს ერთი სადგური უნდა შეენახა. სხვა ვერსიით ყარაყუმიდან ჩინეთისაკენ მიმავალ გზაზე არსებობდა 37 იამი ყოველ 5 ფარსაგზე (ბარტოლდი 1963: 537). ჯუვეინისა და ამ მონაცემების შედარებით წინააღმდეგობაში ვვარდებით – ჯუვეინის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, აზერბაიჯანსა და საქართველოში უნდა ყოფილიყო 4-5 იამი, მეორე მონაცემებით კი მარტო აზერბაიჯანში გამოდის 19 იამი. მართალია, ქარვასლები და ფუნდუკები მგზავრისათვის ყოველ 30 კმ, ერთდღიანი საქარავნო გზის მანძილზე იყო, მაგრამ ეჭვი გვეპარება, რომ 1 000-კაციანი გარნიზონით თუნდაც 9 იამი მაინც დაცული ყოფილიყო ჩვენში.

ამგვარად, როგორც ჩანს, მინიმალური ფისკალური ერთეული საყაენოში იყო ყველგან თითქმის ერთნაირი – კომლი, « », “ჯუფთი”, “ფადნი” და მოიცავდა ერთ ქცევა (დღიურ მიწას), რასაც ამუშავებდა ორი მამაკაცი პირობითად ერთი გუთნით და 2-3 ცხენით (ან სხვა გამწვევი საშუალებით). კომლში შედიოდა საშუალოდ ორი მამაკაცი. შესაბამისად, საქართველოში მოსახლეობდა 900 000 მამაკაცი ანუ იყო 450 000 კომლი, ხოლო მაშინდელი საქართველოს მოსახლეობა, საეკლესიო მიწებზე დასაქმებულთა გარდა, შეადგენდა 2.25 მლნ. კომლზე დაწესებული გადასახადი (მალი, ხარაჯა), შეადგენდა წლიური შემოსავლის 2 %, ხოლო “დიდი ხარკი”, იკრებოდა 7-8 წელიწადში ერთხელ და უდრიდა 100 გ ვერცხლს. სახასო მიწებიდან შემოსავალი უდრიდა 25 მლნ დინარს ანუ 325 000 კგ ვერცხლს. შესაბამისად პერპერა უდრის 650 კგ ვერცხლს. არც სავაჭრო (დამლა) და არც საიამო (საფოსტო) გადასახადი არ უნდა ყოფილიყო უსაშველოდ დიდი; იამების ოდენობა საქართველოში არ აღემატებოდა 5, თუმცა ზოგადად მონღოლთა იმპერიაში 1 000-კაციანი გარნიზონით უზრუნველყოფილი საფოსტო განყოფილება ჩვენში არ დასტურდება.

ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ მონღოლების მიერ შემოდებულ იქნა საკმაოდ მსუბუქი “ლიბერალური”, ადგილობრივ ტრადიციებთან შეთანხმებული საგადასახადო სისტემა, რომლის “მთავარი მტერიც” სწორედ მისი “ლიბერალობა” იყო, რის გამოც მოხელეთა (ჩამთვლელთა) თავნებობა ხშირად ზღვარს სცილდებოდა და იწვევდა იმგვარ საერთო-სახალხო გულისწყრომას, რომელთა შესახებ ცნობებს ასე ხშირად ვხვდებით წყაროებში.

შენიშვნები

¹ უნდა შევნიშნოთ, რომ მხოლოდ დამპყრობლებისაგან არ იძენენ გამოცდილებას. თავად დამპყრობლები, კონკრეტულად ამ შემთხვევაში, მონღოლები მათ მიერ დაპყრობილი ხალხებისაგან ბევრს სწავლობდნენ. მონღოლთა განსაკუთრებული ღირსებაც იმაში მდგომარეობდა, რომ მათ სწრაფად აითვისეს და შემდეგ სწრაფადვე დაანერგეს და გაავრცელეს ამგვარი გზით შექმნილი გამოცდილება (ბარტოლდი 1963: 529, 539).

² ჩინურ ტერმინს “ტარულაჩი” შეესაბამება თურქული “ბასკაკი”. ჩვენში სწორედ ეს უკანასკნელი დამკვიდრდა.

³ სპეციალურ ლიტერატურაში მითითებულია, რომ მონღოლებმა შექმნეს ისეთი სისტემა, რომელმაც მათ სახელმწიფოზე დიდხანს იარსება (პოკროვსკი 1966: 77). ურთიერთდავდებობის

სისტემამ საქართველოში ფეხი ვერ მოიკიდა. სამაგიეროდ რუსეთში მან ძალიან დიდხანს იარსება და იქ გარკვეულწილად ბატონყმური სისტემის სიმძიმე განაპირობა.

⁴ უფრო კონკრეტული მაგალითები მრავლადაა ცნობილი და ქვემოთ განვიხილავთ. აქ დავამატებთ, რომ “მშვიდობის ჩამოგდების” ანუ დაპყრობითი ომების შემდეგ მოსახლეობის ოდენობა გაიზარდა. სამონღოლო გამოსაღები კი იგივე რჩებოდა, მაგრამ “ჩამოვლევები” თავიანთ სასიკეთოდ ზრდიდნენ სულადობრივ გამოსაღებს, რაც მოსახლეობის აღშფოთებას, ჩვეული ადგილებიდან აყრა-გახიზვნას იწვევდა. აღსანიშნავია შემდეგიც: ჩვენ ისტორიოგრაფიაში სამონღოლო ხარკად ითვლება ყველაფერი, რაც მათ დააწესეს, მაგრამ ხშირად არ კონკრეტდება ადრესატი, ვისთვისაც იკრიბებოდა გადასახადი. ასეთი შეიძლება ყოფილიყო ყანი, მეფე, ეკლესია და სხვა. უამთააღმწერელთან ვხვდებით ერთ საინტერესო ცნობას: “...და განაწესა ძღუენი სოფლისაგან: ათასისა მხედრისა მთავარსა კრავი ერთი და დრაჰკანი ერთი, ხოლო ბევრისა მთავარსა ცხოვარი ერთი და დრაჰკანი ორი და მიზდი ცხენისა თეთრი სამი, დღისა ერთისა” (ყაუხჩიშვილი 1959: 235). თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ათისთავები და ერისმთავრები – დუმანონები ქართველი დიდებულები იყვნენ, მაშინ “სამონღოლო გადასახადის” ეს ნაწილი ადგილობრივთა შესანახად დანიშნულა.

⁵ ამის შესახებ სიანტერესო ცნობებს გვაწვდის სხვადასხვა წყარო: უამთააღმწერელთან ესაა ეპიზოდი დავით ულუს აჯანყების შესახებ; ჰამდალაჰ ყაზვინთან – ხორასნელი მდივნების თავნებობათა აღწერა (ყაუხჩიშვილი 1959: 143-244; მასალები 1939: 147).

⁶ უამთააღმწერელთანაც ნათლად იკვეთება აღმოსავლეთ საქართველოს (“ხმლით შობული”) დასავლეთ საქართველოსა (“ნებით მორჩილის”) და სამცხე საათაბაგოს (ხასინჯუ) შორის განსხვავება.

⁷ ამ მონაცემებს იძლევა ბარ ებრეი: “მონღოლთა ყანმა ბრძანა, რომ სალაშქროდ ყოველი ათიდან ორი წავიდესო” (სირიული წყაროები 1960: 60).

⁸ ეს გადასახადი 1231 წლის ყურულთაიზე დაადგინეს, როგორც “ღარიბებზე სახარჯო” (მატიანეთა კრებული 1960: 36). სწორედ ამიტომ მეცნიერები მას ყურანისეულ “ზაქიასაც” ადარებენ. როგორც ჩანს, ყველა სამონღოლო გადასახადი ტრადიციულია არა მარტო არაბულ-ირანული, არამედ ჩინური სამყაროსთვისაც და მონღოლებმა უბრალოდ სახელები შეუცვალეს და მთელს საყაენოს ტერიტორიაზე დანერგეს ერთიანი სისტემა (მუნკუევი 1965: 26, 28). თავად “მალი” ანუ “ხარაჯა” ასახავდა დამპყრობელთათვის უფლისაგან ბოძებულ ნებას ამ მიწაზე (იეორ ბატი).

⁹ საერთო შემოსავალში არ არის გათვალისწინებული საეკლესიო მიწები, არც ის მოსახლეობა, ვინც ამ მიწებს ემსახურებოდა. იმის ვარაუდით, თუ რა დავა-კამათია ამ შემოსავლების გარშემო ატეხილი დავით ულუს მეფობისას, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ საკმაოდ დიდი თანხასა და მნიშვნელოვან ცოცხალ ძალაზეა საუბარი. ყოველ შემთხვევაში, საქართველოში ნებისმიერ ეპოქაში მცხეთის კათედრალისათვის კუთვნილი მიწები მნიშვნელოვან ფონდს შეადგენდა.

¹⁰ ანალოგიისათვის დავამატებთ, რომ XVII საუკუნის შუა ხანებში ამ თანხის ნახევარს (შეადგენდა 5 000 მანეთს) იხდიდა გაჩანაგებულ-გაპარტახებული კახეთი ირანის სასარგებლოდ, ხოლო 1675 წელს ამდენივე ვერცხლი საჩუქრად გამოუგზავნა ალექსი მიხეილის ძემ თეიმურაზ პირველს (უუჟუნაშვილი 1995).

¹¹ აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ვლადიმირის დიდი მთავრები 75 000 მანეთიდან სამონღოლო გამოსაღებს იხდიდნენ მხოლოდ 5 000-7 000 მანეთს, დანარჩენი თანხა მათ რჩებოდათ (გრეკოვი და იაკუბოვსკი 1988: 8).

დამოწმებები

ან-ნასავი: - . . . ელექტრონული ვერსია: voslit.ru.

ბერძენიშვილი 1966: ნ. ბერძენიშვილი. *ეპიზოდი ფეოდალურ სავაჭრეულოთა სამაძულო ბრძოლიდან XIII საუკუნის საქართველოში. საქართველოს ისტორიის საკითხები*. წიგნი III. თბილისი (1966).

ბარტოლდი 1963: I. (1963).

გრეკოვი და იაკუბოვსკი 1988: - (1950).

ვერნადსკი 1997: (1997).

იანინი 1983: « . . . » XIV-XV . . . (1983).

იეორ ბატი: . . . « . . . » . . . ელექტრონული ვერსია:

www.gumer.info.

კარგალოვი 1967: (1967).

კაშტანოვი 1965: С. . ШТАНОВ. . (1988).

ლომინაძე 1979: ბ. ლომინაძე. *მონღოლთა ბატონობა საქართველოში და ბრძოლა მის წინააღმდეგ* (XIII საუკუნის 40-იან – XIV საუკუნის 10-იან წლებში). საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტომი III. თბილისი (1979).

მაღვინი 1957: (1957).

მატიანეთა კრებული 1960: - e . II. (1960).

მასალები 1939: (1939).

1. მუნკუევი 1965: (1965).

პოკროვსკი 1966: 4 . I. (1966).

პეტრუშევსკი 1960: XIII-XIV . (1960).

– (1960).

ჟუჟუნაშვილი 1995: გ. ჟუჟუნაშვილი. *რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობა XVII საუკუნის 40-იანი წლების შუახანებში*. ქართული დიპლომატია (წელიწადური), II. თბილისი (1995).

საფარგალიევი 1996: (1996).

სირიული წყაროები 1960: XII-XIII . (1960).

ტატიშჩევი 1965: 11. – : (1965).

ტრუბეცკოი 1993: (1993). ელექტონული ვერსია: http://www.gumer.info/bibliotek_buks.

ყაზვინი 1983: (1983).

ყაუხნიშვილი 1959: *ჟამთააღმწერელი. ქართლის ცხოვრება*. ტომი 2. ტექსტი დადგენილი ყველა ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხნიშვილის მიერ. თბილისი (1959).

ყაუხნიშვილი 1973: *ვახუშტი ბატონიშვილი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსი. ქართლის ცხოვრება*. ტომი IV. ტექსტი დადგენილი ყველა ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხნიშვილის მიერ.. თბილისი (1973).

შაპირო 1987: (XIV-XVI). (1987).

ჯავახიშვილი 1982: ი. ჯავახიშვილი. *მონღოლნი, მათი სოციალ-პოლიტიკური წყობილება, ეოფაცხოვრება და კულტურული განვითარების დონე მე-12 საუკუნის დამლევსა და მე-13 საუკუნის დამლევს. ქართველი ერის ისტორია. წიგნი III, ნაწილი I (XIII-XIV სს)*. თხზულებანი 12 ტომად. ტომი III. თბილისი (1982).

სვეტიცხოვის ციხის ლოკალიზაციისათვის

ჯაბა სამუშია

ისტორიული მესხეთის ხუროთმოძღვრულ ძეგლთა შესწავლას დიდი ხნის ისტორია აქვს. XIX საუკუნის II ნახევრიდან მოყოლებული ქართველი სწავლულები აქტიურად იკვლევდნენ თურქეთის შემადგენლობაში მოქცეულ ქართულ ეკლესია-მონასტრებს. XX საუკუნეში ტაო-კლარჯეთის ხუროთმოძღვრებაზე რამდენიმე ღირებული გამოკვლევა შექმნეს უცხოელმა მეცნიერებმაც. XX-XXI საუკუნის მიჯნაზე საქართველო-თურქეთის ურთიერთობაში მნიშვნელოვანი ცვლილება მოხდა. დაიწყო ორ ქვეყანას შორის პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და კულტურულ სფეროებში დაახლოება. მეცნიერებს საშუალება მიეცათ, ყოველგვარი დაბრკოლების გარეშე, თავისუფლად შეესწავლათ უნიკალური ხუროთმოძღვრული ძეგლები, რამაც მნიშვნელოვნად გაზარდა თურქეთში არსებულ ქართულ ისტორიულ სიძველეებისადმი ინტერესი. მაგრამ, არ შეეცდებით თუ ვიტყვით, რომ როგორც ძველად, ასევე დღეისათვისაც, ძირითადი ყურადღება ეთმობა ეკლესია-მონასტრების შესწავლას და, ერთგვარად, მეცნიერთა ინტერესთა მიღმა რჩება ტაო-კლარჯეთის, იმერხევე-შავშეთის, კოლა-არტაანის ციხე-სიმაგრეები. არადა, ამ პროვინციებში, როგორც საქართველოს საზღვრისპირა კუთხეებში – საფორტიფიკაციო ნაგებობათა ურთულესი სისტემა იყო შექმნილი. ვფიქრობთ, ამ მიმართულებით კვლევა-ძიებას მომავლის საქმეა.

ისტორიული მესხეთის ციხე-სიმაგრეებს რომ ნაკლები ყურადღება ეთმობოდა, ჩანს იქიდან, რომ ტაო-კლარჯეთის ხუროთმოძღვრებისადმი მიძღვნილ ნაშრომებში, ამ მიმართულებით კვლევა არ უწარმოებიათ. ამას ართულებდა ისიც, რომ საბჭოთა პერიოდში ჩვენს მკვლევრებს არ აძლევდნენ თურქეთში სამეცნიერო მუშაობის უფლებას. სწორედ ამის გამო, ზოგიერთ ფუნდამენტალურ გამოკვლევაში ტაო-კლარჯეთის ციხეებთან დაკავშირებით რამდენიმე უზუსტობაა გაპარული. მაგალითისათვის დავასახელებთ პარმენ ზაქარაიას ცნობილ ნაშრომს «

», სადაც არტანუჯის ფოტოზე მითითებულია, რომ ეს არის ოლთისის ციხე (18. ტაბულები, ფოტო 224). რა თქმა უნდა, პარმენ ზაქარაიას, რომელიც უდიდესი სპეციალისტი იყო ქართული ციხე-სიმაგრათა ხუროთმოძღვრებისა და ისტორიისა, ეს შეცდომა მოუვიდა იმ ერთი უბრალო მიზეზით, რომ მას არ ჰქონდა საშუალება ადგილზე შეესწავლა ეს ძეგლი. ამას თავად ავტორიც მიუთითებს: “ტაო-კლარჯეთი მდიდარია არა მარტო საკულტო, არამედ საფორტიფიკაციო ძეგლებითაც. სამწუხაროდ, არსებული მასალა მათ მოკლე აღწერილობის საშუალებასაც არ იძლევა. სხვადასხვა ავტორები ახსენებენ ციხეს ან კოშკს, მაგრამ არ განიხილავენ მათ” (ზაქარაია 1992: 189). გაცილებით უკეთეს მდგომარეობაში იყვნენ უცხოელი მკვლევრები. მათ ნაშრომთაგან დავასახელებთ R.W. Edwards გამოკვლევას (ედვარდსი 1986). უკანასკნელ ხანს თურქეთშიც დაიწყო მხარეთმცოდნეობითი ნარკვევების გამოცემა, რომლებშიც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია მხარის ხუროთმოძღვრულ ძეგლებს, მათ შორის, რა თქმა უნდა, ციხე-სიმაგრეებს. ასეთი სახის ნაშრომები თურქეთის შემადგენლობაში მოქცეულ ქართულ პროვინციებზეც გამოიცა (ამ სერიით გამოცემულ გამოკვლევებიდან ერთ-ერთი საუკეთესოა ოლთისის რაიონისადმი მიძღვნილი ნაშრომი (კულტურა 2002). ამ გამოკვლევათა მნიშვნელობა მართლაც რომ დიდია. მათში რამდენიმე ქართველ მკვლევართათვის უცნობი ძეგლის აღწერილობაც არის მოცემული. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ეს ნაშრომები მეტად ტენდენციურია და ხშირად მათში ისტორიული სინამდვილე დამახინჯებულია.

თანამედროვე ქართველ მკვლევარებიდან დავით ხოშტარიაშვილს შეისწავლა არტანუჯის ციხე (ხოშტარია 1996: 60-75; ხოშტარია 2005: 70-79).

“თურქეთის საქართველოს” საფორტიფიკაციო ნაგებობათაგან მხოლოდ მცირე ნაწილია პირვანდელი სახით ჩვენამდე მოღწეული. ციხე-სიმაგრეები ძირითადად დანგრეულია, ანდა სანახევროდაა შემორჩენილი. რამდენიმე ათეული წყაროებით ცნობილი ციხის ლოკალიზაცია ვერ ხერხდება. 2003 წელს ტაო-კლარჯეთში სამეცნიერო მივლინებით იმყოფებოდა თსუ საქართველოს ისტორიის კათედრასთან არსებული ანატოლიისა და სამხრეთ კავკასიის შემსწავლელი ცენტრის წევრები (ზურა ბატიაშვილი, ბუბა კუდავა, ბონდო კუპატაძე, გონა საითიძე და ჯაბა სამუშია). ექსპედიციის გეგმით თავიდანვე განზრახული იყო ერთ-ერთი ასეთი დაკარგული ციხე-სიმაგრის – სვეტის ციხის მოძიება და დაფიქსირება. ჩვენს ხელთ არსებული ინფორმაცია ამ ციხის შესახებ ერთობ მწირია. ნარატიულ ძეგლებში დაცული ცნობებიც ურთიერთსაწინააღმდეგოა. ყველაზე მეტად საქმეს ის ართულებს, რომ ტოპონიმი დაკარგულად ითვლება და ექსპედიციამ არ იცოდა, შავშეთის რომელ არეალში უნდა ეძებნა ციხე. და კიდევ ერთი დაბრკოლება. სვეტის ციხე ისტორიაში მხოლოდ ერთხელ ჩანს XI საუკუნის ისტორიული მოვლენების თხრობისას. ამდენად, სხვადასხვა წყაროთა მონაცემების შეჯერებაც ვერ ხერხდება.

“მატიანე ქართლისას” მიხედვით, ეს სიმაგრე საბა მტბევარს აუგია. ეს უნდა იყოს დაახლოებით 1027-1028 წლები. ამ ფაქტს წინ უძღვოდა ბიზანტიელთა აგრესია სამხრეთ და სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში. 1027 წელს მცირეწლოვანი ბაგრატ IV გამეფებისას საქართველო-ბიზანტიის ურთიერთობა დაიძაბა. მალე პოლიტიკური კონფრონტაცია აშკარა

სამხედრო დაპირისპირებაში გადაიზარდა. ამ ყველაფერში ერთგვარი კატალიზატორის როლი შეასრულა ბიზანტიელთა მხარეზე ბანელი ეპისკოპოსის იოანე ბანელისა და ამიერ ტაოს ფეოდალების გადასვლამ. ამ მოვლენების შემდეგ ქართულ წყაროებში უშუალოდ საქართველო-ბიზანტიის ომია აღწერილი. 1028 წლის დასაწყისში კონსტანტინე VIII საქართველოში საგანგებოდ გამოგზავნა “პარკიმანოზი დაშქრითა ურიცხვითა”. ეს მოვლენა უშუალოდ მოჰყოლია ტაოელ აზნაურთა კონსტანტინოპოლში წასვლას. საქართველოში შემოჭრილი ჯარი საკმაოდ მრავალრიცხოვანი ყოფილა. ბიზანტიელებს მოუოხრებიათ “ქვეყანანი, რომელნი ბასილი მეფესა მოეკრნეს” (ყაუხჩიშვილი 1955: 292), ე.ი. სამხრეთ საქართველოს დიდი ნაწილი – ჯავახეთ-თრიალეთი ბიზანტიელთა ძარცვა-გლეჯვის ობიექტად იქცა. მაგრამ მტერმა ქართველთა წინააღმდეგობის გამო მალე მიატოვა ეს კუთხეები და უკან დაბრუნდა.

ბიზანტიელები, მართალია, საქართველოს გაეცაღნენ, მაგრამ კონფლიქტი ამით არ დასრულდებოდა. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ახალი დაპირისპირების კერა გაჩნდა. ბერძენების მხარეზე გადავიდნენ შავშეთ-იმერხევის საკმაოდ გავლენიანი ხელისუფალნი – შავშეთის ერისთავი, გარყელობის / გარყელობის ციხის პატრონი ჩანჩახი ფალელი და წეფთის / წერეფთის ციხის მფლობელნი არჯევან ჰოლოლას ძე. მათმა დალატმა მნიშვნელოვნად იმოქმედა ძალთა თანაფარდობაზე რეგიონში. ქართულ წყაროებს ამ ამბების აღწერისას სიტყვაძუნწობას ნამდვილად ვერ დაეწამებთ. 1028 წელს შავშეთ-კლარჯეთში მომხდარ მოვლენებზე, საკმაოდ სისრულით მოგვითხრობს იმდროინდელი ქართველი მემატიანეები – “მატიანე ქართლისას” ავტორი და სუმბატ დავითის ძე.

“მატიანე ქართლისა” ამ მოვლენებს შემდეგნაირად აღწერს: “მასვე ეამსა წარვიდა ჩანჩახი ფალელი საბერძენთს, მისცა ციხე გარყელობისა, მიერთო ბერძენთა და არჯევან ჰოლოლას ძემან მისცა ბერძენთა ციხე წერეფთისა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 292). ქართველ ფეოდალთა მიერ ციხეების ბერძენებზე გადაცემის ფაქტი თავისთავად საინტერესოა, მაგრამ უფრო მეტ ნათელს მოჰყენს საკვლევ საკითხს იმის გარკვევა, თუ რაში გამოიხატა გარყელობისა და წეფთის ციხის ბიზანტიელებისადმი “მიცემა”. გარდა იმისა, რომ თავად ჩანჩახი ფალელი და არჯევან ჰოლოლას ძე გადავიდნენ ბიზანტიელთა მხარეზე და კონსტანტინოპოლში წავიდნენ, მათ თავიანთ ციხეებში ბიზანტიელთა გარკვეული კონტინგენტი უნდა ჩაეყენებინათ. სამხედრო ნაწილს გარყელობის და წერეფთის ციხეში თავად პარაკიმომენი დატოვებდა. სწორედ ეს უკანასკნელი მომენტი უნდა ყოფილიყო საშიში საქართველოს ხელისუფალთათვის. გარყელობისა და წეფთის ციხეები ჩამკეტი ციხეები იყვნენ იმერხევისა და შავშეთში. და თუ ამას მივიღებთ მხედველობაში, შეიძლება მთლიანად იმერხევისა და ნაწილობრივ შავშეთზე ბიზანტიელთა გავლენა ვიგარაუდოთ. “ქართლის ცხოვრების” ხელნაწერებში სხვადასხვა ფორმითაა მოხსენიებული წეფთის / წერეფთისა და გარყელობის / გარყელობის ციხეები.

ა) წეფთის / წერეფთის ციხეს იხსენიებს “მატიანე ქართლისას” ავტორი და სუმბატ დავითის ძე. ეს ციხე ორჯერ იხსენიება: პირველად მაშინ, როდესაც მას გურგენ ბაგრატიის ძემ, დავით კურაპალატის ჯარისაგან დევნილმა, შეაფარა თავი და მეორეჯერ – 1028 წლის მოვლენებისას. “მატიანე ქართლისას” მარიამისეულ და მანაბლისეულ ხელნაწერებში იხმარება ორივე ფორმა. ანასეულ ხელნაწერში იხსენიება ციხე “წერბეთისა”. სუმბატ დავითის ძესთან არის ფორმა “წეფთი”. ი. სიხარულიძის მითითებით, უფრო ძველი უნდა იყოს “წერეფთი”, რაც “წარაფთის” სახენაცვალ ფორმას უნდა წარმოადგენდეს (სიხარულიძე 1988. 52-53). სულხან საბას განმარტებით, “წარაფი” წერილი მოგრძო ტყეა: “წარაფი არს ორთა ველთა შუა წვრილად და გრძლად ტყე ფინხოვანი” (ორბელიანი 1993: 365). XIX-XX საუკუნეში იხმარებოდა ფორმა “წეფთა”. თანამედროვე რუკებზეც “წეფთის ციხეა”. ჩვენც ამ ფორმას ვანიჭებთ უპირატესობას.

ბ) გარყელობის / გარყელობის ციხე “ქართლის ცხოვრებაში” მხოლოდ ერთხელ იხსენიება – 1028 წლის მოვლენების გადმოცემისას. ეს ტოპონიმი სხვადასხვა სახით გვხვდება ხელნაწერებში: *გარყელობის ციხე, გაერელობი, გარყელოფი*. სიმონ ყაუხჩიშვილმა უპირატესობა მიანიჭა ფორმას “გარყელობა”. XIX საუკუნეში გამოცემულ ლიტერატურაში ეს სოფელი იხსენიება როგორც გარყელობის, ასევე გარყელობის ფორმით. უკანასკნელ პერიოდში გამოცემულ ტაო-კლარჯეთის ისტორიულ რუკებზე “გარყელობის ციხეა” და ჩვენც ამ ფორმით მოვიხსენიებთ მას.

წეფთის ციხე კლარჯეთიდან იმერხევი-შავშეთისაკენ შემომავალ გზებს აკონტროლებდა. კლარჯეთიდან შავშეთისაკენ რამდენიმე გზა მოემართებოდა. აქედან სულ მცირე ორი მთავარი მაგისტრალი მაინც წეფთის ციხის მიდამოებში გადიოდა. ერთი მდ. ჭოროხიდან აუყვებოდა მდ. შავშეთისწყალს (დღემდე საბოლოოდ დადგენილი არ არის რა ეწოდება მდინარის იმ მონაკვეთს, რომელიც იწყება იმერხევისწყალისა და შავშეთისწყალის შესართავიდან და გრძელდება მდ. ჭოროხამდე. მას ხან იმერხევისწყალად, ხანაც შავშეთისწყალად მოიხსენიებენ. ვახუშტისთან შავშეთისწყალია. XIX-XX საუკუნის ავტორები მას იმერხევისწყალად იხსენიებენ. დ. დუნდუას ავტორობით გამოსულ შავშეთის რუკაზე რატომღაც “ბერთაწყალის” სახელითაა დატანილი. ჩვენ უპირატესობას შავშეთისწყალს ვანიჭებთ). ეს გზა დასაწყისში მდინარის პირს მისდევდა, შემდეგ კი მდინარიდან მოშორებით სიღრმეში ინაცვლებდა. მეორე კი ბორჩხადან (ვახუშტისთან არის “ფორჩხა”) კარჩხალის მთაზე გადმოდიოდა და იმერხევისწყლისა და შავშეთისწყლის ხერთვისთან ჩამოდიოდა. ორი მდინარის შესაყარს დღესაც შერთულს უწოდებენ.

წევთის ციხე აქედან ჩრდილო-დასავლეთით მდებარეობს და სწორედ ბორჩხადან მომავალ გზას გადაჰყურებს. თავის მხრივ, წევთის ციხე, ერთის მხრივ, იმერხევისწყლის ხეობას აკონტროლებდა (შესაბამისად ხეობაში შემავალ გზასაც) და, მეორეს მხრივ, შავშეთისწყლის აყოლებზე მიმავალ მაგისტრალს, რომელის ერთი განშტოება სამცხეში, ხოლო მეორე არტანში გადადიოდა. აქვე დაგსძენთ, რომ საერთოდ ე.წ. “თურქეთის საქართველოში” არსებული ისტორიული გზების შესწავლა მომავლის საქმეა. საგანგებოდ დასადგენია როგორც შიდა რეგიონალური, ისე ტრანს-სახელმწიფოებრივი კვანძები. საქმე ისაა, რომ XIX საუკუნეში, განსაკუთრებით კი XX საუკუნის II ნახევარში, ამ მხარეში გზებმა მნიშვნელოვანი ცვლილება განიცადეს.

გარყლობის ციხეს ასევე მეტად მნიშვნელოვანი სტრატეგიული მდებარეობა ჰქონდა. იგი მდინარეების შავშეთისწყლისა და სათლელისწყლის ხეობებიდან მდინარე ყვირაღასაკენ გამავალ გზას კეტავდა. მდინარე ყვირაღა არსიანის ქედისა და მოედინება და მდინარე იმერხევის მარცხენა შენაკადს წარმოადგენს. მდინარე ყვირაღას ხეობაზე გადიოდა იმერხევი-შავშეთიდან აჭარისა და სამცხისაკენ მიმავალი გზები. ამ მაგისტრალს შემდეგი მიმართულება გააჩნდა: ა) წევთის ციხიდან ის მიუყვებოდა მდინარე იმერხევის წყალს, შემდეგ მდინარე ყვირაღას ხეობით ადიოდა სოფელ მიქელეთამდე. აქ გზა ორად იყოფოდა. ერთი სამცხისაკენ მიმართებოდა, მეორე კი არსიანის ქედით აჭარაში, მდინარე სხალთისწყლის ხეობაში ჩადიოდა. ბ) შავშეთისწყლისა და სათლელისწყლის ხეობიდან ტბეთის, სოფელი ციხისძირისა და გარყლობის გავლით გზა მდინარე ყვირაღას ხეობაში ჩადიოდა. აქედან კი მდინარის აყოლებით სოფელ მიქელეთამდე მიმართებოდა. ამ პუნქტიდან, როგორც ითქვა, სამცხისა და აჭარისაკენ გზები იტოტებოდა. ამდენად, გარყლობის ციხის მნიშვნელობა, იმაში მდგომარეობდა, რომ იგი აკონტროლებდა მდინარე ყვირაღას ხეობიდან შავშეთის ქვეყნის სიღრმეში შემომავალ მაგისტრალს. ამასთანავე, გარყლობის ციხე XI საუკუნის დასაწყისში, საერთოდ, შავშეთის საერისთავოს ცენტრს წარმოადგენდა.

1028 წელს ბიზანტიელთა აგრესიის დროს წევთისა და გარყლობის ციხეებში მტრის გარნიზონების ჩაყენება ნიშნავდა იმას, რომ მდინარე იმერხევისა და მდინარე ყვირაღას ხეობაზე ბიზანტიელები თავიანთ კონტროლს აწესებდნენ. ბუნებრივია, უნდა ვიფიქროთ, რომ აჭარასა და სამცხეში გარდამავალი გზები ცენტრალურ ხელისუფლებას საგულდაგულოდ ექნებოდა გამაგრებული. შავშეთის ქვეყნის მტრისაგან დაცვა კი თავის თავზე საბა მტბვეარმა იკისრა. მან საგანგებოდ სვეტის ციხე ააგო, რომელსაც მდინარე იმერხევიდან და მდინარე ყვირაღადან შავშეთის ქვეყნის სიღრმისაკენ მიმავალი გზები უნდა ჩაეკეტა. ერთ-ერთ მათგანზე, როგორც ითქვა, ბიზანტიელთაგან დაპყრობილი გარყლობის ციხე მდებარეობდა. ტბეთის ეპისკოპოსი საგულდაგულოდ შეუდგა ანტიბიზანტიური ძალების გაერთიანებას. საბას დამსახურება ის არის, რომ მან ყველაზე ადრე დაინახა ბიზანტიელთა მოსალოდნელი აგრესიის საშიშროება და სამხედრო თვალსაზრისით შეუდგა შავშეთის გამაგრებას. “მატიანე ქართლისას” ავტორის მითითებით, საბა მტბვეარმა “დაიჭირა ქვეყანა შავშეთისა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 292). ეს ცნობა სწორედ იმას მიუთითებს, რომ ტბეთის ეპისკოპოსს დაუსწრია ბიზანტიელებისათვის და მანამ სანამ ბერძნები დასაყრდენს მოძებნიდნენ შავშეთში, მას თავის გავლენის ქვეშ მოუქცევია ეს მხარე. საბას ტბეთის ეკლესიის მახლობლად აუგია ციხე-სიმაგრე და მისთვის სვეტი უწოდებია. სწორედ ეს ადგილი ქვეყლა მოგვიანებით ბიზანტიელთა წინააღმდეგ ბრძოლის ცენტრად.

ჩანჩახი ფალელისა და არჯევან ჰოლოლას ძის ბერძნების მხარეზე გადასვლის შემდეგ, რომ მცირე ხანი შავშეთსა და იმერხევიში მშვიდობა სუფევდა, ჩანს იქიდან, რომ საბა მტბვეარი სვეტის ციხეს აგებს. ბუნებრივია, ბიზანტიელთა ექსპანსიის პირობებში შეუძლებელი იქნებოდა ციხე-სიმაგრის მშენებლობის წარმოება. ამდენად, იმერხეველი და შავშელი აზნაურების ბიზანტიაში წასვლას, უშუალოდ, სამხედრო მოქმედებები არ მოჰყოლია. ბერძნები ამ რეგიონში მოგვიანებით მოვიდნენ, როდესაც ბიზანტიელთა სარდლობამ კლარჯეთსა და შავშეთში იოანე ხარტულარი გამოგზავნა (სამუშია: 1999: 28-29). საერთოდ ხარტულარის სახელის შესახებ ის.: (ხუციშვილი და სხვები 2004: 408). სუმბატ დავითის ძე ამ ამბებს შემდეგნაირად აღწერს: “ხოლო აღაშენა სიმაგრე საბა მტბვეარ ეპისკოპოსმან, მახლობლად ტბეთისა ეკლესიასა და სახელ-სდვა მას სვჭტი. და შეკრიბა მაშინ მან ერი თუსი და შევიდეს მას შინა თუთ საბა მტბვეარ ეპისკოპოსი და ეზრა ანჩელ ეპისკოპოსი შავშეთის აზნაურნი და განძლიერდა მას შინა. ხოლო მოავლინა მუნ პარკიმანოსმან იოვანე ხარტულარი, სახელად ვალანგ, ლაშქრითა დიდძალითა, და თანა მოსცა მას ძე გურგენ კლარჯისა დემეტრე, რეცა შეასტყუენლად ქვეყანისა მკუდრთა, რომელი – ესე იქმნა ესრეთ, რამეთუ მოიქცეს ერი სოფლიონი უგუნურ-უსუსური ცნობითა და გონებითა. და გამოადგინეს ლაშქარნი სუჭტსა მას ტბეთისასა და ჰბრძოდეს ძლიერად მრავალდონედ. და დმერთმან განაძლიერნა მეოფნი იგი სუჭტსა მას შინა მადლითა და მეოხებითა წმიდათა მოციქულთათა და ლოცვითა ამათ მღვდელთმოდუარათათა” (არახამია 1990: 58-59). როგორც ზემორე დამოწმებული ციტატიდან ჩანს, ბიზანტიელთა საომარი მოქმედებები შავშეთ-კლარჯეთში იოვანე ხალტურალის გამოგზავნასთან ერთად დაწყებულია.

ამდენად, ჩანჩახი ფალელისა და არჯევან ჰოლოლას ძის დალატმა მოლიანად ამ რეგიონის საქართველოს ცენტრალური ხელისუფლების დაქვემდებარებიდან გამოსვლის საშიშროება წარმოშვა.

შავშეთში მტერს მედგარი წინააღმდეგობა გაუწიეს. საბა მტბეგარი სვეტის ციხიდან ხელმძღვანელობდა ანტიბიზანტიურ ომს. მასთან ყოფილა ეზრა ანჩელი. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ წყაროთა ჩვენებებიდან ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს ანტიბიზანტიური ძალები, მხოლოდ სვეტის ციხეში არიან თავმოყრილნი და აქედან ებრძვიან მომხვედურთ. მართალია, სვეტის ციხე ცენტრი იყო საქართველოს მომხრე ძალებისა, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს იმას, რომ შავშეთის სხვა ციხე-სიმაგრეებში არ იყვნენ გამაგრებულნი ბაგრატ IV მომხრენი. “მატიანე ქართლისას” ავტორის მითითება, რომ საბა მტბეგარმა ეპისკოპოსმა “დაიჭირა ქვეყანა შავშეთისა”, არაპირდაპირ მიუთითებს, რომ სვეტის ციხის გარდა შავშეთის სხვა ციხეებშიც საბას მომხრეები იდგნენ. ჩვენ იმის თქმა გვსურს, რომ შავშეთში ბიზანტიელთა ბრძოლა არ უნდა იქნეს დაყვანილი მარტო სვეტის ციხის გარემოცვით. ბიზანტიელთათვის ეს იყო დარტყმის მთავარი ობიექტი, მაგრამ უთუოდ იარსებებდა სხვა ცენტრებიც, რომლებიც ასევე დიდ წინააღმდეგობას გაუწევდნენ შემოსულ მტერს.

შავშეთ-კლარჯეთში მომავალ ლაშქარს ბიზანტიელებმა დემეტრე გურგენ კლარჯეთის ძე გამოაყოლეს. დემეტრე უფლისწული იმ კლარჯ ბაგრატიონთა შთამომავალი იყო, რომლებიც 1011-1012 წლებში საქართველოს მეფემ ბაგრატ III ფანასკერტელის ციხეში დაატუსაღა და მოგვიანებით თმოგვის ციხეში ჩააამწყვდია. ეს უკანასკნელი ბაგრატ III მამიდაშვილები იყვნენ და ქართულ წყაროებში ისინი “კლარჯ ხელმწიფეებად” იწოდებიან. აღნიშნულ საკითხზე უფრო ვრცლად იხ. (სამუშია 1999: 29-33).

შავშეთში, იმპერიის ჯარებმა სვეტის ციხეს შემოარტყეს ალყა, მაგრამ მისი აღება მაინც ვერ მოახერხეს. რაც შეეხება კლარჯეთს, აქ მოვლენები ცენტრალური ხელისუფლებისათვის მეტად არასახარბიელოდ განვითარდა. ხალხმა დემეტრე კლარჯს დაუჭირა მხარი და დაიწყო მასობრივი გადასვლა ბიზანტიელთა მხარეზე.

ბრძოლა კლარჯეთსა და შავშეთში რამდენიმე თვე გრძელდებოდა. ამ ხნის განმავლობაში ეს რეგიონი აქტიური საომარი მოქმედებების არეალად იყო ქცეული. ამიტომაც, ალბათ, “მატიანე ქართლისას” ავტორი ასე მწუხარებით რომ მიუთითებს: “მათ ჟამთა ქვეყანათა ამათ შინა იქმნეს ბრძოლანი და შუღლნი და მი-და-მონი მრავალნი. და ვითარ დიდად იღვლეებოდა ქვეყანა ესე” (ყაუხნიშვილი 1955: 293). როგორც ჩანს, არც ქუთაისში ყოფიდან ამ დროს ხელდაკრეფილნი და აქედან აქტიურად ეხმარებოდნენ თავიანთ მომხრეებს კლარჯეთსა და შავშეთში. მხოლოდ ამ გზით შეიძლებოდა ბიზანტიელთა აგრესიის შეჩერება.

“მატიანე ქართლისას” მიხედვით, ბიზანტიელთა საქართველოდან წასვლა კონსტანტინოპოლში შექმნილი საგანგებო ვითარების გამო მომხდარა. მომაკვდავ კონსტანტინე VIII 1028 წლის ოქტომბრის მიწურულს სასწრაფოდ დედაქალაქში უხმია თავისი სხოლათა დომესტიკოსი. “ეწვია სენი სასიკვდინე კონსტანტინე მეფესა, – დასძენს მემატინე, – მიუწერია პარკიმონოზს პროედროსს, უკმო შედმართ. ხოლო იგი წარმართა მსწრფლ და ვიდრე მივიდოდა მიიცვალა კონსტანტინე მეფე” (ყაუხნიშვილი 1955: 293). მაგრამ, მიუხედავად ამგვარი სიჩქარისა, ბიზანტილმა სარდალმა, მაინც მიაღწია გარკვეულ შეთანხმებებს ქართულ მხარესთან, უნდა ვიფიქროთ, რომ პარაკიმომენის საქართველოდან წასვლასთან ერთად აქტიური სამხედრო მოქმედებები შეწყდებოდა.

აი, ამ მოვლენებისას იხსენიება სვეტის ციხე ქართულ წყაროებში. ეს არის და ეს.

ერთ-ერთი პირველი ვინც სვეტის ციხის ლოკალიზაციას შეეცადა იყო ა. პავლინოვი. მან საბას აშენებული ციხე ნიგალში მდებარე სვეტის ეკლესიასთან გააიგივა. მეცნიერი იმოწმებს რა ვახუშტის ცნობას, რომ “სამჭრით მზღვრის კლდე არტანუჯსა და შავშეთს შორისი, ვითარცა კედელი, რომელი ჩამოვალს არსიანის მთიდან დასავლეთად, ვიდრე კინდა ჭოროხამდე, და განვლის მას კლდესა შინა გზა, ვითარცა კარი, და თვინიერ მისა არა არს გზა” (ყაუხნიშვილი 1973: 679), დასძენს: « i , i ;

’ i - . i i

» (პავლინოვი 1893: 60). მაგრამ ა. პავლინოვის ამ ვარაუდს ეწინააღმდეგება “მატიანე ქართლისას” ცნობა, სადაც მითითებულია, რომ სვეტის ციხე საბა მტბეგარმა ააგო “თავსა ზედა ტბეთისას”. ამდენად, ეს ციხე ამ ტბის მახლობლად უნდა ყოფილიყო, ასეთად კი ნიგალის სვეტის ეკლესიას ვერ მივიჩნევთ. 1874 წელს ეს ადგილები მოიხილა გენერალმა გიორგი ვახუშტმა. მის ჩანაწერებში ვხვდებით სვეტის ციხის ლოკალიზების მცდელობასაც. სახელდობრ, იგი აღნიშნავს შემდეგს: “ტბეთის მოპირდაპირე მხარეს, მისგან ჩრდილოეთით დაყუდებულია დიდი სვეტისებური მთა, რომელზეც, გადმოცემის მიხედვით, ქალაქი იყო გაშენებული. შესაძლოა, ეს არის სოფელი თუხარისი (ვახუშტის მიხედვით), ანდა ეპისკოპოს საბას მიერ აშენებული ციხე-სიმაგრე სვეტი. ასეთ აზრამდე პირველ რიგში მიგვიყვანა ვახუშტის აღწერილობამ, ხალხში შემონახულმა გადმოცემამ და ბოლოს იმან, რომ აქვე არსებულ სოფელს ციხისძირი ჰქვია” (სურამიძე და ხარაზი 1995: 81). ამდენად, გიორგი ვახუშტმა პირველმა გამოთქვა მოსაზრება სვეტის ციხის ციხისძირის მიდამოებში არსებობის შესახებ. ოღონდ, გიორგი ვახუშტი საბა მტბეგარის მიერ აგებულ სიმაგრეს ტბეთის ჩრდილოეთით აღმართულ სვეტისებრ მთაზე ათავსებდა. ეს დაკვირვება

უთუოდ ფასეულია. მართალია, იქვე იმასაც დასძენს, რომ ეს შესაძლებელია, ვახუშტის მიხედვით, თუხარისი იყოსო.

ვახუშტი წერს: “ტბეთის პირისპირ, ჩრდილოეთ კერძ, მდინარის გაღმა, არს ციხე თუხარისი, რომელი ალაშენა პირველ ოძრახოს, ძემან მცხეთოსისამან” (ვახუშტიშვილი 1973: 679). მაგრამ სხვა წყაროებიდან ჩვენთვის ცნობილია, რომ თუხარისი კლარჯეთშია. მართალია, ეს ციხე დღემდე დაკარგულად ითვლება, მაგრამ მისი ლოკალიზაცია მეტნაკლებად შესაძლებელია. ნ. აღონცი მიიჩნევდა, რომ “თუხარისი” თანამედროვე “ხერსია” (აღონცი 1908: 26.). ასეთი პუნქტი მართლაც არსებობს კლარჯეთისა და ტაოს საზღვარზე ხერსისწყლის სათავეში. ამ შემთხვევაში სახელის ცვალებადობა ასე უნდა მომხდარიყო: თუხარისი – (თ)ხერისი – ხერისი – ხერსი. თუხარისის ლოკალიზაციის თაობაზე ვრცლად მსჯელობს პ. ინგოროყვა. მან თუხარისის ციხის არსებობა ჭოროხისა და ხერსისწყლის შესართავთან ივარაუდა (ინგოროყვა 1954: 362.). ამის საბაბს მეცნიერს აძლევდა მემპტიანის განცხადება, რომ ციხე-ქალაქი თუხარისი მდებარეობდა “მდინარესა ზედა სპერისასა, რომელ არს ჭოროხი”. თუხარისის ციხის ლოკალიზაციის საკითხის კვლევა წინამდებარე სტატიის მიზანს ცილდება და სიტყვას აღარ გაგაგრძელებთ. მხოლოდ დაესძინო, რომ ის მართლაც ხერსის მიდამოებშია საძიებელი, უფრო სწორედ მის ჩრდილო-აღმოსავლეთ სექტორში. ხერსისწყალს სოფ. ხერსიდან ოდნავ მოშორებით მარჯვნიდან მოერთვის შენაკადი. მდინარეთა ხერთვისში არსებობდა პატარა დასახლება “მუხარეთი”, რაც, შესაძლებელია, თუხარისის შერყვნილი ფორმა იყოს: “მუხარეთი” – “თუხარეთი” – “თუხარისი”. აქ დღესაც გადის გზა, რომელიც ამიერტაოდან მიემართება კლარჯეთისაკენ. “მუხარეთიდან” ერთი გზა კი ჭოროხის ხეობისაკენ ეშვება. ეს ადგილი არც ისე დაშორებულია მდ. ჭოროხს. ამდენად, თუხარისი ვერავითარ შემთხვევაში შავშეთში ვერ იქნებოდა, რამეთუ წყაროებში იგი მდ. ჭოროხთან მდებარეობს. ასე რომ, ვახუშტის მოსაზრებას საფუძვლიანობა აკლია. მიუხედავად ამისა, ვახუშტის ცნობაში არის საინტერესო დეტალი. როგორც ჩანს, XVIII საუკუნისათვის არსებული ტრადიციით ტბეთის სიახლოვეს უძველესი ციხე-სიმაგრე მდგარა, მაგრამ, ამ დროს, მისი სახელი უკვე დაკარგული ყოფილა. ჩვენი აზრით, ვახუშტისთან სვეტის ციხეზე და სოფელ ციხისძირზე უნდა იყოს საუბარი.

ი. ჯავახიშვილი სვეტის ციხეს ტბეთის მიდამოებში აქცევდა, მაგრამ კონკრეტულად ციხის ლოკალიზაცია მას არ მოუხდენია (ჯავახიშვილი 1983: 64).

უკანასკნელ ხანს სვეტის ციხეს რამდენიმე მეცნიერი შეეხო. ი. სიხარულიძემ თავის საინტერესო ნაშრომში “შავშეთ-იმერხევი” სვეტის ციხის ლოკალიზაციას მნიშვნელოვანი ადგილი დაუთმო. მეცნიერი ამ ციხის თაობაზე საუბრობს – ტოპონიმ ტბეთისა და ციხისძირის მიმოხილვისას. ი. სიხარულიძე, გიორგი ყაზბეგის ცნობაზე დაყრდნობით, სვეტის ციხეს სოფელი ციხისძირის მიდამოებში ვარაუდობს, მაგრამ ტბეთზე საუბრისას რატომღაც ავტორი ტაძარსა და ციხეს ერთდროულად განიხილავს. ნაშრომზე დართულ რუკაზე კი სვეტის ციხე დატანილია ტბეთის ტაძრიდან ოდნავ მოშორებით ჩრდილო-აღმოსავლეთით. სამწუხაროდ, რუკიდან არ ჩანს, გულისხმობს თუ არა მკვლევარი სვეტის ციხის ქვეშ სოფელ ციხისძირს. თანამედროვე სოფელი ქაიადიბი, ანუ იგივე ციხისძირი, ტბეთიდან ჩრდილო-დასავლეთის მიმართულებით მდებარეობს. ამდენად, რუკაზე ზუსტად არაა დატანილი სვეტის ციხის ადგილმდებარეობა. შესაძლებელია ეს კარტოგრაფიული უზუსტობა იყოს. ყოველ შემთხვევაში, ი. სიხარულიძემ, გიორგი ყაზბეგის შემდეგ, ერთ-ერთმა პირველმა სვეტის ციხის ლოკალიზება ციხისძირ-ტბეთს შორის მოახდინა (სიხარულიძე 1988: 37 38).

ა. გუგუნავამ შეცდომით სვეტის ციხე სათლის / სათლელის ციხესთან გააიგივა. ავტორის განცხადებით, “გადმოცემით იგი (ე.ი. სათლის / სათლელის ციხე, რომელსაც მეორენიარად შავშეთის ციხედაც მოიხსენიებენ – ჯ.ს.) საბა მტბეგარს აუგია ბიზანტიელთა აგრესიისაგან დასაცავად” (გუგუნავა 1996: 16). სამწუხაროდ, ჩვენთვის უცნობია, რა გადმოცემას ემყარება ა. გუგუნავა. “ქართლის ცხოვრებაში” არაორაზროვნად არის აღნიშნული, რომ სვეტის ციხე ტბეთის საეპისკოპოსო ცენტრის სიახლოვეს აიგო. ასეთად კი სათლელის ციხეს ვერავითარ შემთხვევაში ვერ მივიჩნევთ. ამასთანავე ერთი რამაა გასათვალისწინებელი. შავშეთის ქვეყანა ერთგვარად ტერასებად იყოფა. სათლის / სათლელის ციხე მნიშვნელოვნად დაბლა მდებარეობს ვიდრე ტბეთი. ასე რომ მემპტიანე, ვერავითარ შემთხვევაში ვერ იტყოდა სვეტის ციხე ააგეს “თავსა ზედა ტბეთისასაო”.

სვეტის ციხე არც დ. დუნდუას ავტორობით შედგენილ შავშეთის რუკაზე არის აღნიშნული.

ჩვენი ექსპედიციის შედეგების შესახებ წინასწარი ცნობის გამოქვეყნების შემდეგ, სვეტის ციხე 2004 წელს თემურ ხუციშვილის, შალვა მაჭავარიანის, კახა შენგელიას და ვალერი სილოგავას ავტორობით შედგენილ რუკაზე შავშეთში ციხისძირთან იქნა დატანილი (ხუციშვილი და სხვები 2004).

* * *

ჩვენი ექსპედიციის შავშეთში ყოფნისას დავიწყეთ სვეტის ციხის ძიება. მაგრამ ამ მიმართულებით, ახალი არაფერი აღმოჩენილა. ტბეთის დათვალიერებისას ადგილობრივებმა სოფლის მიდამოებში და მის მახლობლად ციხის კვალი არ დაგვიდასტურეს. ერთადერთი იყო

სოფელი ციხისძირი, რომელიც გვაფიქრებინებდა სიმაგრის არსებობას. ეს სოფელი კი 5-6 კილომეტრზეა ტბეთიდან.

სოფელ ტბეთს ჩრდილო-დასავლეთიდან, მართლაც, დაჰყურებს სვეტისებრი მთა. სწორედ მასზე მიუთიღებდა გიორგი ყაზბეგი, რომ იქ შესაძლებელია სვეტის ციხე ანდა ქალაქი თუხარისი იყოსო. ერთგვარი ცდუნება ასეთი ვარაუდის დაშვებისა არსებობდა, რამეთუ წყაროს მონაცემები კარგად შეესატყვისება რეალობას. ეს სვეტისებრი მთა, მართლაც, მდებარეობს “თავსა ზედა ტბეთისასა” – “მახლობელად ტბეთისა ეკლესიასა”. მაგრამ ამ მთაზე ციხის აგება შეუძლებელი იყო და მას სვეტის ციხის ადგილად ვერ მივიჩნევდით. ერთადერთი გზა დარჩენილი იყო მოგვენახულებინა სოფ. ციხისძირი და იქ მოგვეძებნა სიმაგრის ნაკვალევი.

ექსპედიციის წევრათა სოფ. ციხისძირთან მისვლისას შემდეგ ვითარებას წავაწყდით: სოფელის ძველი ნაწილი მთის ფერდობზეა გაშენებული. სოფლის ახალი დასახლება ძველისაგან ოდნავ მოშორებითაა. ტბეთიდან მომავალი ავტომაგისტრალი იმ ფერდობს აუყვება, რომელზეც ძველად სოფ. ციხისძირი უნდა ყოფილიყო. შემდეგ გზა საკმაოდ დიდ ტერასაზე ადის. ოდნავ მოშორებით გზა იტოტება და მდ. იმერხევისწყლისა და მდ. ყვირაღას ხეობებისკენ მიემართება. სამხედრო-სტრატეგიული კუთხით ამ გზის ჩაკეტვა ერთ-ერთი საზრუნავი უნდა ყოფილიყო ბიზანტიელებთან მეზობელი ქართველებისათვის. ადგილის მოხილვამ დაგვარწმუნა, რომ მტრის შეჩერება ამ ადგილებში მეტად ხელსაყრელი იყო.

როგორც აღინიშნა, წყაროთა ცნობებიდან ერთი რამ დანამდვილებით ვიცით – სვეტის ციხე ტბეთის საეპისკოპოსოს მახლობლად იყო. “მატიანე ქართლისას” ავტორი კი აზუსტებს, რომ ციხე იყო “თავსა ზედა ტბეთისასაო”. სწორედ ამიტომ, თავის დროზე გიორგი ყაზბეგმა ეს სიმაგრე ტბეთიდან ჩრდილოეთით აზიდულ სვეტისებრ მთაზე ივარაუდა. ციხისძირში მისვლისას კი აღმოჩნდა, რომ მთა, რომლის ძირშიც სოფელი მდებარეობს იმ სვეტისებრი მთის გვერდითაა, რომელიც ტბეთიდან საკმაოდ კარგად ჩანს. ასე რომ მემატიანეს ციხისძირში აშენებულ სიმაგრეზეც შეეძლო თავისუფრად ეთქვა, რომ იგი აგებული იყო “თავსა ზედა ტბეთისასა” – “მახლობელად ტბეთისა ეკლესიასა”.

ჩვენი ვარაუდისათვის რომ საბოლოო სახე მიგვეცა, ამისათვის კიდევ ერთი დეტალი გვესაჭიროებოდა – მოგვეძებნა ციხე. გზის პირას რამდენიმე ყმაწვილი ნახირს აძოვებდა. გამოვეცნაურეთ მათ. უპირველესად ციხეზე ვკითხეთ. მათ “კალეს” არსებობა არ იცოდნენ და არც ახლომახლო ეგულებოდათ რაიმე სიმაგრე. ტოპონიმიკა ჩავიწერეთ, მაგრამ სახელი სვეტი არც ამჯერად წამოსცდენიათ ჩვენს თანამოსაუბრეებს. რამდენიმე წუთიანი საუბრის შემდეგ უკან გამობრუნებას (ექსპედიციის განრიგი საოცრად იყო გადატვირთული და ტბეთში ერთი დღით დარჩენა ჩვენთვის დიდ ფუფუნებას წარმოადგენდა, ამასთანავე უკვე დამდებოდა) ვაპირებდით, ვინაიდან, იმავე საღამოს არტანში უნდა დაებრუნებულიყავით. გამომშვიდობებისას ჩვენს მასპინძლებს კიდევ ერთხელ იმ მთაზე მივუთითეთ, რომლის ძირშიც სოფელია და ვკითხეთ: რაიმე სახის ნანგრევი ხომ მაინც არ შეუნიშნავთ მთაზე. ჩვენს აღფთოვანებას საზღვარი არ ჰქონდა, როდესაც მათ, ამჯერად, მთის შედარებით მოსწორებულ ზედაპირზე (სხვათაშორის, აქ ციხის არსებობას ეს მოსწორებული ადგილიც ადასტურებდა) დანგრეული ნაგებობათა არსებობა დაგვიდასტურეს. იქვე დასძინეს: “იქ პატარა კედლებია და წინათ ომობანას ვთამაშობდითო”. სასწრაფოდ მთის წვერისაკენ გავსწიეთ. ფერდობზე წყლის რეზერვუარი შეგვხვდა, ცოტა მაღლა კი ციხის კედლების ნანგრევები გამოჩნდა.

ციხე სამი მხრიდან საკმაოდ მიუვალია. შედარებით ადვილად დასაძლევია ჩრდილოეთ და ჩრდილო-დასავლეთ ფერდობია. სიმაგრე მაინც და მაინც დიდი არ არის. იქ არსებულ ნაგებობათა აღქმას ხელ უშლის ბუჩქები და ჯუჯა ხეები. ციხის ტერიტორია ცენტრში მოსწორებულია, მაგრამ საერთოდ სიმაგრე სწორ ზედაპირზე არ არის ნაგები. გალაგანი მთის რელიეფს მიუყვება. რა თქმა უნდა, ძველის გაწმენდისა და გათხრების გარეშე თავდაპირველი გეგმის აღდგენა შეუძლებელია. კედლები საშუალო ზომის ქვებითაა ნაშენი. ციხე ჩრდილოეთიდან-სამხრეთის ხაზზეა გაჭიმული. სიმაგრის ზომები დაახლოებით 40-45 მ x 15-20 მ (ეს რიცხვები დასაზუსტებელია, რამეთუ, ჩვენ დროის უკმარისობის გამო მხოლოდ სახელდახელო აზომვა ჩავატარეთ). მართლაც, მთაზე ამოზრდილი ეს ციხე სვეტის შთაბეჭდილებას შექმნიდა.

რა გვაძლევს იმის უფლებას, რომ ამ სიმაგრის ნანგრევები მივიჩნიოთ სვეტის ციხედ?

ამ ვარაუდის დაშვების უფლებას გვაძლევს რამდენიმე დეტალი: 1. ტბეთის ტაძრის გარშემო სხვა ციხე არ არსებობს. 2. ჩვენ მიერ მიკვლეული ციხე მართლაც აგებულია “თავსა ზედა ტბეთისასა” და “მახლობელად ტბეთისა ეკლესიასა”. 3. უკვე გასაგები ხდება, რომ 1028 წელს ამ ციხეს, გარდა იმისა, რომ იქ თავი შეაფარეს მტებვარმა და ანჩელმა ეპისკოპოსებმა, ეკისრებოდა სხვა ფუნქცია. სახელდობრ, მას უნდა ჩაეკეტა ის გზა, საიდანაც მოსალოდნელი იყო შავშეთში ბიზანტიელთა შემოსევა. ამიტომაც “ჰბობდეს ძლიერად მრავალღონედ” ბიზანტიელები მას. ბიზანტიელთა მოსალოდნელი აგრესიის პირობებში იმერხევი-შავშეთის გზის გამაგრება უპირველესი საზრუნავი იყო საქართველოს ცენტრალური ხელისუფლების მომხრე ძალებისათვის.

ამდენად, შეიძლება ვარაუდის სახით დაგუშვათ, რომ ციხისძირში ნანახი სიმაგრე მართლაც XI საუკუნეში აგებული სვეტის ციხე იყო. ვფიქრობთ, მომავალში, ამ ადგილების არქეოლოგიური

შესწავლა ამ მოსახრების შემოწმების საშუალებას მოგვცემს და ჭეშმარიტებასაც საბოლოოდ მოეფინება ნათელი.

დამოწმებები

- ადონცი 1908:** i (1908).
- არახამია 1990:** სუმბატ დავითის ძე ცხოვრება და უწყება ბაგრატონიანთა. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო გ. არახამიამ. თბილისი (1990).
- გუგუნავა 1996:** ა. გუგუნავა. *მოგზაურობა ისტორიულ სამხრეთ საქართველოში*. თბილისი (1996).
- გიულანდი 1971:** R. Guiland. *Contribution a L'Histoire administrative de L'empire Byzantin. Le chartulaire et le grand chartulaire*. Revue des Etudes Sud-Est Europeennes, T IX, 3, Bucarest (1971).
- ედგარდსი 1986:** R.W. Edwards. *The fortifications of Artvin: A second preliminary report on the Marchlands of Northeast Turkey*. Dumbarton Oaks Papers, 40 (1986).
- ზაქარაია 1992:** (1992).
- ინგოროყვა 1954:** პ. ინგოროყვა. *გიორგი მერჩულე*. თბილისი (1954).
- კულტურა 2002:** *Tarihi ve Kültürel yönleri ile Oltu*. Ankara (2002).
- ორბელიანი 1993:** ს.-ს. ორბელიანი. *დექსიკონი ქართული*. ტომი II. თბილისი (1993).
- პავლინოვი 1893:** 1888 i i III. (1893).
- სამუშია 1999:** ჯ. სამუშია. *ნარკვევები შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიიდან*. ტომი 1. თბილისი (1999).
- სიხარულიძე 1988:** ი. სიხარულიძე. *შავშეთ-იმერხევი (საისტორიო გეოგრაფიის მასალები)*. ბათუმი (1988).
- სურმანიძე და ხარაზი 1995:** გ. ყაზბეგი. *სამი თვე თურქეთის საქართველოში*. ნაშრომი თარგმნეს, შესავალი წერილები, კომენტარები და საძიებლები დაურთეს და გამოსცეს რ. სურმანიძემ და მ. ხარაზმა. ბათუმი (1995).
- ყაუხჩიშვილი 1955:** *მატიანე ქართლისა. ქართლის ცხოვრება*. ტომი I. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი (1955).
- ყაუხჩიშვილი 1973:** *ვახუშტი ბაგრატიონი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. ქართლის ცხოვრება*. ტომი IV. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი (1973).
- ხოშტარია 1996:** დ. ხოშტარია. *ქალაქი არტანუჯი და მისი სიძველენი*. არტანუჯი, № 5 (1996).
- ხოშტარია 2005:** დ. ხოშტარია. *კლარჯეთის ეკლესიები და მონასტრები*. თბილისი (2005).
- ხუციშვილი და სხვები 2004:** თ. ხუციშვილი, შ. მაჭავარიანი, კ. შენგელია, ვ. სილოგავა. *ტაო-კლარჯეთი (ხუროთმოძღვრული ძეგლების კატალოგი)*. თბილისი (2004).
- ჯავახიშვილი 1883:** ი. ჯავახიშვილი. *ქართველი ერის ისტორია*. წიგნი II. თბილისი (1883).

**ქართული ეროვნული რელიგიური მოძრაობის ეპოქაში
(ჰიპოტოტიკური პროექტი “მცხეთა – ახალი იერუსალიმი”)**

მარიამ ჩხარტიშვილი

ნაშრომი წარმოადგენს ქართული სინამდვილისათვის უძველესი ქრისტიანული პიეროტოპიული 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 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: ”თანამედროვეობა მორწმუნის თვალში არანვეულებრივად ტვეადი იყო, არსებითად იგი შოიციავდა მთელ ისტორიას და მთელ მომავალსაც. დროის სხვადასხვა პლასტი ერთმანეთს ეფინებოდა და შენივთდებოდა სპეციფიკურ დროით კონტინუუმში;¹ ადამიანს შეეძლო ყოფილიყო ქრისტეს დაბადების, მისი ჯვარცმის, აგრეთვე სამყაროს დასასრულის მოწმე” (გურგენი 1989: 141).

პროექტი შედგებოდა ორი ნაწილისაგან. პირველი ცენტრირებული იყო ცხოველმყოფელ სვეტზე და უფლის კვართით მონიშნულ სამეფო ბაღში ახდენდა ახალი იერუსალიმის (ზეციური იერუსალიმის აზრით) პროექციას. როგორც ირკვევა, მის დიზაინში² გადამწყვეტი როლი ქართლის პირველ ქრისტიან მეფეს მირიანს ეკუთვნის.

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.³ 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 პროექტის⁴ 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 დრომდე ისევე, როგორც უფლის კვართი, რომელიც პროექტის ამ ნაწილის ბირთვი იღვავა.

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 მახველებელ ფაქტებზე (კეკელიძე 1957: 362). 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, ადგილზე შექმნათ წმინდა ქალაქის სივრცულ-ლანდშაფტური ხატი.

კ. კეკელიძის დაკვირვება ბევრი მკვლევრის მიერ იქნა გაზიარებული. სპეციალურ ლიტერატურაში ხშირად ვხვდებით მის დამოწმების, პერიფრაზირების, ციტირების შემთხვევებს. მაგრამ ტოპონიმიკის ჩამონათვალი აღარ შევსებულა. სამაგიეროდ გაჩნდა ახალი უზუსტობანი თავად ფაქტის გააზრებაში. მკვლევართა ერთმა ნაწილმა მცხეთაში იერუსალიმის ტოპონიმიკის გადმოტანის ფაქტი საქართველოს იუდეველი მოსახლეობის აქტივობას დაუკავშირა. მაგრამ, კ. კეკელიძის მიერ შენიშნული ტოპონიმიკი, არის არა საზოგადოდ იერუსალიმური, არამედ ესაა ქრისტიანული ანუ ახალი იერუსალიმის ტოპონიმიკა. შესაბამისად, არაა მართებული ამ ტოპონიმიკის გაჩენა დაუკავშიროთ 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, დაიწვეს 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 რეპლიკის⁵ პროტოტიპთან დაკავშირებით: კონკრეტულად რის ხატად გაიზარებოდა მცხეთა – ზეციური ახალი იერუსალიმისა, თუ მიწიერი ქალაქისა. მკვლევართა უმთავრეს საზრუნავს წარმოადგენდა განემტკიცებინათ აზრი იმის შესახებ, რომ ქრისტიანული მცხეთა – ეს იყო იერუსალიმის ხატი, ხოლო კონკრეტული ჰიეროტოპიული პროექტის რეკონსტრუქციის ამოცანა, როგორც წესი, არ იხმოდა. არადა, შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოების მენტალური ისტორიისათვის, სწორედ ამგვარი რეკონსტრუქცია არის მნიშვნელოვანი. სწორედ ჰიეროტოპიული პროექტის “მცხეთა – ახალი იერუსალიმი” რეკონსტრუქციის ამბიცია ჰქონდა ჩემს კვლევას აღნიშნული მიმართულებით, რის საფუძველზეცაა აღდგენილი ზემოთ მოცემული სურათი. წინამდებარე ნაშრომის შეზღუდული მოცულობის მიზეზით აქ შემოვიფარგლები განსახილველი ჰიეროტოპიული პროექტის მხოლოდ პირველი ნაწილის – “სამეფო ბაღი, როგორც ზეციური იერუსალიმის ხატი” – რეკონსტრუქციისათვის საჭირო ფაქტების განხილვით.

ვიდრე უშუალოდ შესაბამისი საილუსტრაციო მასალის წარმოდგენაზე გადავიდოდე, საჭიროდ მიმაჩნია მოკლედ განემარტო 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 (ლიდოვი 2004ა: 15). 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 მონიშნა 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.

მნიშვნელოვანია აგრეთვე ყურადღების გამახვილება “სივრცული ხატის” და “სივრცულ-ლანდშაფტური ხატის” ცნებებზე (ლიდოვი 2004ბ: 115). სპეციალურ ლიტერატურაში ასეთი რეპროდუქციის რამდენიმე ტიპია დადასტურებული: ხან ხდებოდა წმინდა გარემოსათვის დამახასიათებელი არქიტექტურული ფორმების გადმოღება, ხან მეორედებოდა ტოპონიმოკა, 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 (ბატალოვი 2000: 156; ბანი 2000: 32; ბელიაევი 2000: 95).

“სივრცულ ხატებს აქვთ როგორც ხილული, ასევე უხილავი შემადგენელი ნაწილები, რომლებიც არსებობენ იმათ ცნობიერებაში, ვინც ეს ხატები შექმნა და ვინაც ეს ხატები უნდა აღიქვას” (ლიდოვი 2006). 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, მოვიშველიოთ (გამოცხადება 21: 1-4), სადაც ეს ტერმინი მიემართება ქალაქს. მაგრამ კონტექსტიდან აშკარაა, რომ სიტყვა შეეხება არა რეალურად არსებულ დასახლებულ პუნქტს, არამედ ადამიანური ყოფიერების ახალ, ჯერარგანციდელ 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 ინტერპრეტაციაც. 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 ვნების ადგილას. ტაძართა კომპლექსი განლაგებული იყო ძველი იერუსალიმის მოპირდაპირე მხარეს, რომელიც მაშინ ატარებდა Aelia Capitolina სახელწოდებას და შეიცავდა ორ ტაძარს – აღდგომის ეკლესიას (“ანასტასის”) ანუ ტაძარს ქრისტეს დაცარიელებულ საფლავზე და პატიოსანი ჯვრის პოვნის ადგილას აღმართულ ბაზილიკას (იავორსკაია 2006: 153).

ქრისტიანობისათვის, ისევე როგორც ყველა რელიგიისათვის, ძალიან მნიშვნელოვანია წმინდა ადგილების დაფუძნება, სივრცის ორგანიზება გარკვეული იდეოლოგიური მოთხოვნილებების 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.

* * *

წინამდებარე ნაშრომში წარმოდგენილი რეკონსტრუქციისათვის ძირითადი წყაროა IV საუკუნის ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლი “წმიდა ნინოს ცხოვრება”, რომელიც, როგორც ცნობილია, ქართველთა განმანათლებლის ბიოგრაფიაა და მასში აღწერილია ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების ფაქტი. “წმ. ნინოს ცხოვრება” შეიცავს თხრობას უფლის კვართზე. წმ. ნინოს ქართლით დაინტერესების მიზეზი სწორედ ეს – ქრისტიანულ სამყაროში განსაკუთრებულად პრესტიჟული კონტაქტური რელიკვია – ხდება. ის, რომ ამ ძეგლში კვართის ისტორია არის წარმოდგენილი და რომ მისი მდებარეობა ქართველთა დედაქალაქ მცხეთაში იგულისხმება, თავისთავად იმის დასტურია, რომ თხზულება ჰიეროტოპიული კვლევისათვის ძალიან მნიშვნელოვან “გზავნილებს” შეიცავს: უდავოა, რომ კვართის დაკრძალვის ადგილი პროფანულ სამყაროში ღვთაებრივი ინტერვენციის ადგილად მოიაზრებოდა.

სამეფო ბაღი, როგორც ზეციური იერუსალიმის ხატი

(ა) გასაღები ფრაზა

დაბა ბუღდაში 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 სადიდებლად ღმრთისა, რომლისად არს დიდებად აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამენ” (აბულაძე 1963: 124).

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

ისევე როგორც მრავალ ენაში, ქართულშიც 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, წარმოდგენილია 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.

(ბ) 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 (აბაკელია 2003). მისი დიზაინის მეშვეობით გადმოიცემოდა მიღმა მყოფი სივრცის არსი. “ლიმინალობა” (“სასაზღვროობა”) – ეს არის შესასვლელი სივრცეების მთავარი მახასიათებელი. ისინი მდებარეობენ ორი ზონის – საკრალურისა და პროფანულის – საზღვარზე. სხვა სიტყვებით, ისინი თავად წარმოადგენენ საზღვარს. სწორედ ამიტომ, სახვითი საშუალებებით ლიმინარულობის მონიშვნა იქცევა იკონოგრაფიული პროგრამების ერთ-ერთ უმთავრეს ამოცანად, რომლებიც ახორციელებენ ლიმინალობის იდეას. ამ გამოსახულებათა ნაწილი უშუალოდ მიუთითებს სივრცის თემაზე” (გეროვი 2004: 110). 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. ეპიზოდის, რომელშიც გადმოცემულია წმ. ნინოს მისვლა მეფის ბაღში ასე იწყება:

”და მი-რად-ვედ კარსა ზედა სამოთხისასა იყო სახლაკი მცირე სამოთხის მცველისად, 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 ღვინო და მაიძულა მე ჭამად და სუმად” (აბულაძე 1963: 122).

საოცარი კადრია დაფიქსირებული. მთხრობელი აშკარად ესწრაფვის შექმნას შთაბეჭდილება, რომ ანასტოსი განდობილი პიროვნებაა, რომ იგი თითქოს საუკუნეები ელოდა, რათა აღესრულებინა მთავარი თავისი დანიშნულება: შეეცნო უცხოში მსხნელი და შესაბამისად მიეღო იგი. სამოთხის მცველის მეუღლის განსაკუთრებულობაზე მიგვანიშნებს მთხრობელი იმ ჯილდოთიც, 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” ნიშნავს. ეს მნიშვნელობა შეესატყვისება ბაღის ზეციურ სამოთხედ ანუ ახალ იერუსალიმად გააზრებას. წმ. იოანე ღვთისმეტყველის გამოცხადების თანახმად, ხომ “ახალი იერუსალიმი” არის აღმდგართა სამყოფელი ანუ ადღგომის მისტერიით მარკირებული რეალობა. აშკარაა, რომ არსებითად ჩვენ საქმე გვაქვს ბაღის 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-ლანდშაფტური 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 ლიმინარულ ფაზას (რატიანი 2007: 152). ამგვარი დიზაინი, რომლის საშუალებითაც ხდებოდა ორ, სხვადასხვა ღირებულების მქონე, სივრცეს შორის ხაზის დაფიქსირება და რომელიც თავიდანვე საცნაურს ხდიდა კარსმიდმიერი რეალობის რაობას, აგრძნობინებდა მორწმუნეს, რომ ზღერის გადალახვა ეს არაა უბრალოდ ერთი წინ გადადგმული ნაბიჯი, არამედ შესვლია ზეციური იერუსალიმის საკრალურ სივრცეში.

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

გ) 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 განსხვავებს 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 სახეზე გადაფარულია ტრიუმფატორის სახით.

როგორც ვთქვი, ბევრი სხვა ნიშნითაც შეიძლება აპოკალიფსური “ახალი იერუსალიმის” დახასიათება, მაგრამ მე ამჯერად მათ ჩამოთვლას აღარ გაგავრძელებ, რადგან ისიც რაც დასახელდა, ვფიქრობ, საკმარისია ისტორიის დასასრულს⁶ ადამიანური ყოფიერების ახალ დონეზე თვისებრივი გარდასახვის მასშტაბის მოსააზრებლად. მაგრამ როგორ ხდებოდა მცხეთელი მეფის ბაღში ამგვარი მარკერების ხატის შექმნა?

მეფის სამოთხეში აგებულ პირველ ქრისტიანულ ეკლესიას ერქვა “წმიდაა წმიდათა”. როგორც მართებულად არის მითითებული სპეციალურ ლიტურატურაში, 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 ქუემო ეკლესია არ იყო ჩვეულებრივი ეკლესია. იგი არ ყოფილა განკუთვნილი საზოგადოებრივი გამოყენებისათვის. მირიანი პირდაპირ მიუთითებს, რომ მან ერის სიმრავლისათვის (ე.ი. ლიტურგიის პრაქტიკული საჭიროებათვის) ააგო სხვა ეკლესია. ასეთი იყო ზემო ეკლესია მაყვლოვანში. რაც შეეხება ქუემო ეკლესიას, მასში მხოლოდ კვირაობით შედიოდნენ 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 ქუემო 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.⁷

უფლის თვალი ქუემო ეკლესიაში აშკარად აქ მის ყოფნას მიანიშნებდა. განსაკუთრებით შიშის მომგვრელი უნდა ყოფილიყო მიწა, რომელიც ინახავდა კვართს და, სავარაუდოდ, ზეციდან მხერა 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 მიგვეთითება, რომ არცერთი მოკვლავისათვის (თავად განმანათლებლისათვისაც კი) არ იყო “კომფორტული” უფლის მხედველობის არეში მუდმივად ყოფნა. ზემო ეკლესია ანუ ადგილი, სადაც მირიანი თავის მეუღლითურთ დაიკრძალა, შორს არ მდებარეობდა ქვემო ეკლესიისაგან, მაგრამ ეს იყო ადგილი ზღუდის გარეთ. ზღუდის მიღმა სიერცეში კი, ჩანს, ითვლებოდა, რომ შესაძლებელი იყო უფლის უშუალო მხერას მორიდებოდნენ.

ამგვარად აშკარაა, რომ “უფლის თვალი” ანუ უფლის ყოფნა ზღუდის შიგნით მოქცეული სიერცის 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 მოდოფიცირებულ ხის წარმართული კულტის ანარეკლს ხედავს. იმასაც აქცევენ ყურადღებას, რომ ამდღების 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 ამდღების შემდგომ იწოდება არა მარტო ცხოველმყოფელად, არამედ ცხოველდაც ანუ ცოცხლად. ე.ი. ეს ძელი, რომელიც ხუროების მიერ იყო დამუშავებული, ამდღების მერე გაცოცხლდა. დამუშავებული ხის განედლება უფლის ერთი მთავარი სასწულთაგანია. ასე განედლდა კვერთხი აარონის ხელში უფლის ნებით დიდი ჭეშმარიტების გასაცხადებლად (რიცხვთა 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.⁸ ამ სახით მირიან მეფის სამოთხის მარკირება ხდება მეკლერეთით აღდგომის მისტერიით. ეს კი ზეციური იერუსალიმის მარკირია.

ასე რომ, მოლოდინი, რომელიც ჩნდება სამოთხის კართან მიახლებისას მასთან დაკავშირებული მენტალური სახის მიზეზით, საგნებით მართლდება სიერცის 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 (აბულაძე 1963: 148). 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, სვეტიცხოველის 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 (საბინინი 1882: 99). 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 მიუთითებს, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია, რომ სამოთხეში თავდაპირველად ჯვარი არ აღმართა. 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 არა იცხოვროს მოგონებებით ჯვარცმულზე. სწორედ ბაღის 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 (ბოლქვაძე 2002: 1-8). ზემოთქმულიდან გამომდინარე ცხადი ხდება, რომ განსახილველი ძეგლის დასაწყისში სვეტის შესახებ ეპიზოდების კონცენტრაცია უკავშირდება სწორედ იმ ჰიეროტოპიულ პროექტს, რომელიც მეფის ბაღს გაიზარებდა ზეციურ იერუსალიმად. უკვე ამ დროიდან წარმოჩნდება 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 ღიად რჩებოდა. მაგრამ რატომ გააკეთა ეს რევი?

როგორც ტექსტიდან ჩანს, უკვე პირველი წუთებიდანვე სამეფო ბაღში მორწმუნეთა დიდი მოძალეა გამოიწვია სვეტმა. იმდენად ძლიერი ყოფილა ტალღა, რომ ხის საბურველით დაუფარავს სვეტი მირიანს. მორწმუნეები ამ საბურველს ეხებოდნენ, რადგან მისგანაც მოდიოდა განკურნება (აბულაძე 1963: 143). ნ. გულაბერიძე მიუთითებს, რომ მორწმუნენი მრავლად მოდიოდნენ, და მახვილით ნაწილებს აცლიდნენ სვეტი ცხოველის ხის საბურველს, მათთვის წასაღებად, ვისაც უძღურების მიხეზით სვეტთან მიახლება არ შეეძლო (საბინინი 1882: 105). არ ვიცით საიდან აქვს ნ. გულაბერიძეს ეს ცნობა, მაგრამ იგი ნიშანდობლივია და სარწმუნო ჩანს.

მირიანის სიცოცხლეში, როგორც ითქვა, ქვემო ეკლესიაში რიგითი მორწმუნეები ვერ შედიოდნენ. მირიანის გარდაცვალების შემდგომ სამეფო ბაღში მომსვლელ მორწმუნეთა ტალღა გაძლიერებულა. ამიტომ რევი 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 (ნარსიძე 1986: 142-153). 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 რევის სიცოცხლეში. ამიტომ მოსალოდნელი იყო სამეფო აპარტამენტების სიახლოვეს სოციალურად საშიში პროცესები განვითარებულიყო, პროცესები, რომელთა შეჩერება რაიმე ზღუდით, თუნდაც ქვითკირის საბურველით, შეუძლებელი იქნებოდა. რევის ზემოხსენებული გადაწყვეტილება, ჩემი აზრით, უნდა გავიგოთ, როგორც ამ პროცესისათვის დასაპირისპირებლად გადადგმული ნაბიჯი. ალბათ, როცა ცხადი გახდა, რომ არანაირ ფიზიკურ ბარიერს არ შეეძლო ხალხის ნაკადის შეჩერება, რევი 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. მაგრამ პროექტის ამ ნაწილზე საუბარი, როგორც უკვე მივუთითებდი, ამ სტატიაში არ იქნება.

* * *

მისწრაფება „ახალი იერუსალიმების“ დაფუძნებისა თანამედროვე სოციალური ცხოვრების თვალსაწიერიდან საკმაოდ უცნაურად გამოიყურება, თუმც ამ ფენომენის არსში ჩაღრმავება, მისი საზოგადოებრივი ფუნქციის გამოკვთა, 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 ღვთაებრივი წარმომავლობა და საკრალურობა სხვადასხვა კულტურაში სხვადასხვაგვარად საბუთდებოდა. ქრისტიანულ საზოგადოებებში მნიშვნელოვან საშუალებას წარმოადგენდა „ახალი იერუსალიმის“ კონცეპტი, რომელიც იდეოლოგიურად ასაბუთებდა სამყაროს საკრალური ცენტრის განანაცვლებას ამა თუ იმ ადგილას. სწორედ ეს იყო არსებითი მმართველობის კანონიერების საჩვენებლად: მხოლოდ საკრალური ცენტრიდან (იერუსალიმი კი ქრისტიანულ მსოფლგაგებაში უპირობოდ იყო მიჩნეული სამყაროს საკრალურ ცენტრად) შეიძლებოდა განხორციელებულიყო მართვა (გურანი 2006: 17-23). პიროვნება, რომელიც განაგებდა „ახალ იერუსალიმს“, მოიზრებოდა როგორც „ახალი დავითი“ და „ახალი კონსტანტინე“ და, ამგვარად, მისი ხელისუფლება ლეგიტიმიზებული იყო.

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.

რელიგიური მოქცევა IV საუკუნის 20-იან წლებში მოასწავებდა მრავალმხრივ ცვლილებებს ქართულ საზოგადოებრივ პერცეპციებში. გაქრისტიანებული ქართული ერთობის წევრი ახლებურად აღიქვამდა სივრცეს, დროს, ისტორიას (პატარიძე 1993). ახალ იდეოლოგიურ საფუძველზე უნდა მომხდარიყო შიდა ჯგუფური შეჭიდულობის რაობის გააზრებაც. გაქრისტიანების შემდგომ, როცა თვისებრივად იცვლება ქართული ერთობის მსოფლხატი, აქტუალური ხდება ახალი პოზიციის

ჩამოყალიბება ამ საკითხის მიმართაც, რასაც, მე ვფიქრობ, ემსახურებოდა ზემოთ განხილული პიროტოპიული პროექტი.

შენიშვნები

¹ "კონტიუმუმი" არის ლათინური წარმომავლობის სიტყვა (continuum), რომელიც ნიშნავს განგრძობადობას, თანამიმდევრობას, უწყვეტობას. თანამედროვე ინგლისურენოვან, რუსულენოვან და ა.შ. ლიტერატურაში მიღებულია ამ სიტყვის უთარგმნელად გამოყენება: continuum, . მოცემულ შემთხვევაში იგი მიუთითებს ელემენტების ისეთ განგრძობად ურთიერთმონაცვლეობას, რომ უშუალოდ ერთმანეთის მომდევნო ფენომენები მცირედ სხვაობენ ერთმანეთისაგან, თუმც ამ რიგის პირველი და ბოლო ძალიან სხვადასხვაგვარია. ზემოთ მითითებულ კონტექსტში ეს სიტყვა სავსებით თავის ადგილზეა, რადგან ისტორია და ისტორიული დრო წარმოადგენს სწორედ კონტინუუმს.

ამ განმარტების გამო მე ბოდიშს ვიხდით იმ მკითხველის წინაშე, რომლისათვის ეს ისედაც კარგადაა ცნობილი. მაგრამ იძულებული ვარ ამგვარი განმარტებები გავაკეთო, რადგან, როგორც პრაქტიკამ დამარწმუნა (ეს, სხვათაშორის, ამავე კრებულში დაბეჭდილი ჩემი იმ წერილითაც კარგად ჩანს, რომელშიც აკად. დ. მუსხელიშვილის ერთ ნაშრომს ვაანალიზებ), რომ არცთუ იშვიათად სამეცნიერო ტიტულების მქონე ქართველ მეცნიერთა ერთი ნაწილისათვისაც კი უცხოური, მათ შორის, ლათინური წარმომავლობის, ტერმინები გაუგებარია. როგორც წესი, ასეთი მეცნიერები დექსიკონებში ჩახედვითა და სპეციალური ლიტერატურის მოძიებით თავს არ იწუხებენ. მე არ მინდა, რომ თუნდაც ტერმინთა არცოდნის მიზეზით მათთვის ჩემი ნაშრომი გაუგებარი დარჩეს. ამიტომ ქვემოთაც, მიუხედავად იმისა, რომ მესმის სამეცნიერო გამოცემისათვის ეს გარკვეულწილად უხერხულობას წარმოადგენს, თავს უფლებას მივცემ ისე განემარტო ზოგი ტერმინი, როგორც ამას გავაკეთებდი ჩემს სტუდენტებთან.

² "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 მოდელს; 4. ჩანაფიქრ-მიზანს ან გეგმას. ასეთია მისი როგორც არსებითი სახელის მნიშვნელობა. როგორც ზმნა იგი ნიშნავს ჩანაფიქრის განხორციელებას, რაიმეს კონსტრუირებას, პროექტირებას, გარკვეული ფაქტის რაიმესათვის გამოზნას.

ამ სიტყვის განმარტებები, რომლებიც ქართულ სინამდვილეში გვხვდება, ძალიან არასრულია. მაგალითად, 1973 წელს გამოსულ "უცხო სიტყვათა დექსიკონში" მოცემულია შემდეგი ინფორმაცია: "დიზაინი-ი [ინგლ. design ხატვა, რისიმე ესკიზების კეთება] – დიზაინერის საქმიანობა, სპეციალობა" (ჭაბაშვილი 1973: 106). 1986 წელს გამოცემული "ქართული განმარტებითი დექსიკონის" ერთტომეულში (მთ. რედ. ა. ჩიქობავა) სიტყვა დიზაინი საერთოდ არაა შეტანილი. 1978 წელს გამოცემულ "ქართულ საბჭოთა ენციკლოპედიის" მე-3 ტომში 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 დიზაინის ხმარობენ აგრეთვე დაპროექტების შედეგის გამოსახატავად" (ენციკლოპედია 1978: 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 სტატიაში ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფე საკრალური სივრცის დიზაინერად იწოდება. თუ დიზაინის 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.

³ "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.

⁴ სიტყვა “პროექტის” მნიშვნელობა კარგადაა ცნობილი: ესაა რისამე გასაკეთებლად წინასწარ შექმნილი გეგმა. მაგრამ ქართულ სინამდვილეში ამ სიტყვას იყენებენ შედარებით შეზღუდულად, მხოლოდ იმ კონტექსტებში, რომლებიც უკავშირდება თანამედროვეობას, მაშინ როცა დასავლურ სპეციალურ ლიტერატურაში, აგრეთვე რუსულ ლიტერატურაში და, კონკრეტულად, პიეროტოპიული კვლევების სფეროში ამ ტერმინს იყენებენ ძალიან ფართოდ, ყველა ეპოქის ფაქტებთან დაკავშირებით. ამგვარად, სიტყვა “პროექტი” აღინიშნება არა მარტო ჩვენს დროში გარკვეული მოთხოვნების შესაბამისად მომზადებული დოკუმენტები, არამედ ნებისმიერი გეგმა. ცხადია, რომ ამ აზრით, სამეფო ბაღის ზეციური იერუსალიმის ხატად მოწყობის გეგმა პროექტს წარმოადგენს, მაგრამ, ისიც ცხადია, რომ იგი ვერ იქნებოდა იმგვარად მატერიალიზებული დოკუმენტი, როგორსაც დღეს ვქმნით ჩვენ, მაგალითად, როგორსაც წარვადგენთ პროექტს საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის გრანტის მოსაპოვებლად.

⁵ “რეპლიკა” იტალიური სიტყვაა. ზემოთ უკვე დამოწმებულ ქართული განმარტებითი ლექსიკონის ერთტომეულში მითითებულია მისი ერთადერთი მნიშვნელობა: “ორატორისათვის აღვილიდან მიცემული მოკლე შენიშვნა, შეპასუხება, წამოძახილი”. მაგრამ თანამედროვე სპეციალურ ინგლისურენოვან (და რუსულენოვან) ლიტერატურაში სიტყვა replica გამოიყენება მისი ძირითადი მნიშვნელობით: “რაიმეს ზუსტი ასლი ან რაიმეს მოდელი” (an exact copy or model of something). ესაა არსებითი სახელი. მისგან წარმოებული ზმნა replicate კი ნიშნავს “ზუსტი ასლის გაკეთებას” (to make an exact copy). ასე რომ ფრაზა “მცხეთაში არსებული რეპლიკის პროტოტიპი” ნიშნავს მცხეთაში შექმნილი იერუსალიმის ასლის პროტოტიპს ანუ საკითხავია იყო ეს უშუალოდ ზეციური იერუსალიმის ასლი თუ ისტორიული ქალაქის (ოქსფორდის ლექსიკონი 2001).

⁶ წმინდა წერილის მიხედვით, ისტორიული პროცესი, რომელიც არის დროით მარკირებული რეალობა, მკაცრად არის შემოსაზღვრული დასაწყისით და დასასრულით. ეს არის დროებითი მონაკვეთი უდროო დროში (“უქამო უამში”). 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.

⁷ ნიშანდობლივად მეჩვენება, რომ მკვლევარი, რომელიც სპეციალურად სწავლობს ნეკროპოლებს საქართველოში, საკმაოდ უჩვეულოდ მიიჩნევს ამ ფაქტს და მიუთითებს, რომ ეს საკითხი საგანგებო შესწავლას მოითხოვს (მანხანელი 2003: 43).

⁸ 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 მისტერიათა განსახოვნებაა” (სირაძე 1997: 128). როგორც ვხედავთ, ჩემი და რ. სირაძის თვალსაზრისი ძალიან ახლოსაა ერთმანეთთან, თუმცა აშკარაა, რომ ისინი არ ემთხვევა. ჩვენ სხვადასხვა ასპექტს ვანიჭებთ ამ მონათხრობში ძირითადის მნიშვნელობას: აღდგომის მისტერიასთან აღნიშნულ ეპიზოდის კავშირის შეგრძნებას რ. სირაძეს უქმნის სვეტის ამადლება ანგელოზის მიერ. ჩემი აზრით კი, აქ მთავარია დამუშავებული ანუ მკვდარი ხის გაცოცხლების სიმბოლიკა.

დამოწმებები

აბაკელია 2003: ნ. აბაკელია. *ზღვრბლისა და კარის სიმბოლიკისათვის ქართულ ტრადიციაში*. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXV (კრებული მიძღვნილი პროფ. ვ. ბარდაველიძის დაბადებიდან 100 წლისთავისადმი). თბილისი (2003).

აბულაძე 1963: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. I. ი. აბულაძის რედაქციით. თბილისი (1963).

ბაჩი 2000: M. Bacci. *Relics and Holy Icons as historical mementoes: The idea of the Apostolicity in Constantinople and Rome. 11th-13th centuries*.

(2000).

ბატალოვი 2000:

:

(2000).

ბელიაევი 2000:

(2000).

ბოლქვაძე 2002: ვ. ბოლქვაძე. *ქართლის მოქცევის ორი სიმბოლო – სვეტი და ჭვარი*. ქრისტიანული არქეოლოგიის VI სამეცნიერო კონფერენცია. თბილისი (2002).

გეროვი 2004:

(2004).

გურანი 2006: P. Guran. *The Byzantine 'New Jerusalem'. At the crossing of sacred space and political theology.*

(2006).

გურეიჩი 1989:

(*Exempla XIII*). (1989).

ენციკლოპედია 1978: *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*. ტომი 3. თბილისი (1978).

იაფორსკაია 2006:

(2006).

კეკელიძე 1957:

(1957).

ლიდოვი 2004ა:

(2004).

ლიდოვი 2004ბ:

(2004).

ლიდოვი 2006:

«...», 29 – 112 (2006).

მაჩხანელი 2003: ნ. მაჩხანელი. *საქართველოს კათედრების განსახეუბლები*. I: *სვეტიცხოვლის საკათედრო ტაძრის განსახეუბლები*. კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხები, XVI. თბილისი (2003).

ნარსიძე 1985: გ. ნარსიძე. *“ქება”-ს ისტორიული პარაფრაზები*. მნათობი, № 4 (1986).

პატარიძე 1993: ლ. პატარიძე. *ცხოვრება წმიდისა ნინოსი (ქართლის გაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიული საკითხები)*. თბილისი: მეცნიერება (1993).

რატიანი 2007: ი. რატიანი. *ლიბინალობა – ანთროპოლოგიისა და თანამედროვე ლიტერატურის თეორიის პრობლემა*. I საერთაშორისო სიმპოზიუმი “ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები”. თბილისი (2007).

საბინინი 1882: ნ. გულაბერიძე. *საკითხავი სუეცისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოსა და კათოლიკე ეკლესიისა*. საქართველოს სამოთხე. სრული აღწერად დუაწლთა და ვნებათა საქართველოს წმიდათა. შეკრებილი ქრონოლოგიურად და გამოცემული მ. საბინინის მიერ. პეტერბურგი (1882).

სირაძე 1997: რ. სირაძე. *“წმ. ნინოს ცხოვრება” და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა*. თბილისი (1997).

ოქსფორდის ლექსიკონი 2001: *Oxford dictionary of current English*. Third Edition. Ed. C. Soanes. Oxford: Oxford University Press (2001).

ჭაბაშვილი 1979: *უცხო სიტყვათა ლექსიკონი*. შეადგინა მ. ჭაბაშვილმა. თბილისი: განათლება (1973).

**მანდატურთუხუცეს ხაუიგ დადიანის მიწაწერი საბუთი
(XIII ს II ნახ. - XIV ს) ქურაშის I ოთხთავის (X-XI ს)
დაკარბულად მიწნეული ფრაბმენტიდან (H-1886) ¹**

თემო ჯოჯუა

1941 წელს თბილისში გამოქვეყნდა პავლე ინგოროყვას მიერ სამ ნაკვეთად ჩაფიქრებული ფუნდამენტური ნაშრომის “სვანეთის საისტორიო ძეგლების” მეორე წიგნი, სადაც წარმოდგენილი იყო სვანეთის საისტორიო აქტებისა და სვანეთის კრების მატიანის ტექსტები.²

აღნიშნული საისტორიო აქტებიდან შეიძლება ცალკე გამოიყოს სამი საბუთი, რომლებიც თავისი შინაარსითა თუ წარმომავლობით უშუალოდ უკავშირდებიან ზემო სვანეთის ეცერის თემის სოფელ ქურაშსა და ამავე სოფლის წმ. გიორგის ეკლესიას.

ეს საბუთებია: 1. ერთობილთა ქურაშელთა დაწერილი; 2. ნასყიდობის დაწერილი; და 3. მანდატურთუხუცეს ხაუიგ დადიანის დაწერილი ქურაშის მთავარმოწამისადმი.

მოგვყავს ამ დოკუმენტების პავლე ინგოროყვასეული პუბლიკაცია:

1. სათემო აქტი სოფელ ქურაშისა. ფრაგმენტი.

დრო: მე-14-15 საუკუნეები.

“ქ ესე წიგნი დაუწერეთ და დაედევით ჩუენ ვისაც ქურაშისა მთავარმოწამესა წინაშე სასაფლაო [] ჭგვაქუს, ერთობილთა ქურაშისა მპერობელთა - - - (შემდეგი აკლია)” (ინგოროყვა 1941: 74).

2. კერძო აქტი სოფელ ქურაშიდან. დაწერილი ნასყიდობისა.

დრო: მე-14-15 საუკუნეები.

“- - - | რად მივეც ჩემისა { - - - }[- - - - -] [- - - - -] - - - - -]ისა ნაფეცხუროდ (?)

მომი[- - - - -] თქუენგან ფასიც ამილია [სს][- - -]რჩომი სრული დ ასა - - - - - |

- - - - - [მკუიდრაქდ] სამამულოდ

[- - - - - ვინ]ც შემოგეცილოს

[- - - - -] არის სული და ჯორ-

[ცი მისი - - - - -] ნორა (?) ორსავე

[- - - - -] მოურავნი და მო[წამ]

[ენი - - - - -] ფხოტრელისა კაცთაგა-

[ნ - - - - -] ჩოფან და დის-

[- - - - - მე - - - - - დ]ამიწერია, მოწამეც [ვარ” (ინგოროყვა 1941: 101).

3. დაწერილი შეწირულობისა ქურაშის ეკლესიისადა ერისთავთ-ერისთავ მანდატურთ-უხუცეს ხაუიგ დადიანისა.

დრო: მე-14 საუკუნე.

“[ქ გკადრეთ და მოგაკსენეთ ერისთავთა ერისთავმან და] პატრონისა მე მანდატურთ უხუცესმან დადიანმან [ხაუიგ - - - - -] - - - - - ჩუენისა გამარჯვებისათუის ქურაშის [- - - - -] მკუიდრაქდ] და სამამულოდ ყოვლისა კაცისაგან უ[ცკ][ილბელად]”.

დამტკიცება-ხელრთვა:

“ქ მე ხაუიგს შემომიწირა<გ>ს ჩემისა გამარჯვების[ათუის]” (ინგოროყვა 1941: 114).

როგორც ვხედავთ, საბუთები მთელ რიგ საინტერესო ცნობებს გვაწვდიან შუა საუკუნეების სვანეთის ისტორიის შესახებ. თუმცა, ამჯერად ჩვენთვის უფრო სხვა საკითხია მნიშვნელოვანი, კერძოდ კი ის, თუ კონკრეტულად სად მიაკვლია პავლე ინგოროყვამ აღნიშნულ დოკუმენტებს.

სამწუხაროდ, პავლე ინგოროყვა თავის წიგნში, პრაქტიკულად, არაფერს ამბობს ამის თაობაზე. იგი მხოლოდ ნასყიდობის დაწერილითან დაკავშირებით შენიშნავს, რომ ეს არის “კერძო აქტი სოფელ ქურაშიდან” (ინგოროყვა 1941: XII, 101).

პავლე ინგოროყვას წიგნის გამოქვეყნებიდან თითქმის ნახევარი საუკუნის შემდეგ, 1986 წელს თბილისში დაიბეჭდა კიდევ ერთი ფუნდამენტური ნაშრომის “სვანეთის წერილობითი ძეგლების” I ტომი, სადაც მაქსიმალური სისრულით იყო წარმოდგენილი სვანეთში დაცული ისტორიული საბუთებისა და სულთა მატიანეების ტექსტები. მასალა გამოსაცემად მოამზადა და მას გამოკვლევა და სამეცნიერო-საცნობარო აპარატი დაურთო ვალერი სილოგავამ.

აღნიშნულ გამოცემაში სხვა მრავალფეროვან მასალასთან ერთად, შეტანილია ჩვენთვის საინტერესო სამივე საბუთის ტექსტი.

მოგვყავს ამ დოკუმენტების ვალერი სილოგავასეული პუბლიკაცია:

1. [XIV ს]. დაწერილი ხაუიგ დადიანისა ქურაშის მთავარმოწამისადმი.

საბუთის დედანი დაკარგულად ითვლება. იგი როგორც ჩანს № 3, 22 და 23 საბუთების მსგავსად, მოთავსებული იყო ქურაშის ოთხთავის ერთ-ერთ გვერდზე, რომელიც ამჟამად არსად

ჩანს.³ წინამდებარე გამოცემას საფუძვლად უდევს ტექსტის პ. ინგოროყვასეული პუბლიკაცია, რომელიც ნაწილობრივ შევსებულ-გამართულია № 3 საბუთიდან გადმოღებული ფორმულებით.⁴

გამოცემა: ინგოროყვა, 1941, № 126.

“ქ. გკადრეთ და მოგახსენეთ თქვენ, მთავარმოწამესა ქურაშისა მე, ერისთავთ-ერისთავმან, პატრონმან და მანდატურთუხუცესმან დადიანმან [ხაჟიგ, მას უამსა, ოდეს] ჩუენისა გამრჯევისათუის ქურაშის [მთავარმოწამეს შემოგწირეთ და მოგახსენეთ] [...] [მკუიდრად და სამამულოდ, ყოველისა კაცისაგან უცლილებლად]”.

დამტკიცება-ხელრთულობა:

“ქ. მე, ხაჟიგს შემომიწირა(ვ)ს ჩემისა გამარჯვების[ათუის]” (სილოგავა 1986: 102-103).

2. [XIV-XV სს]. ნასყიდობის დაწერილის ფრაგმენტები.

ქურაშის ოთხთავი; 39r; მხედრული; ბაცი შავი მელანი; მოზრდილი ასოები, მსხვილი კალამი; დასაწყისი – 39r, დარჩენილია 6 სტრიქონი (ზომა: 8 სმ × 10 სმ); დასასრული – 39v, 8 სტრიქონი (ზომა: 11 სმ × 7 სმ); ეტრატის ფურცლის მარჯვენა ნახევარი ამოჭრილია; ამის გამო საბუთის ტექსტი ძალზე ნაკლები სახითაა მოღწეული; განკვეთილობის ნიშანი: სამწერტილი (მარჯვნივ წაწვეტებით) ყოველი სიტყვის შემდეგ; ქარაგმის ნიშნები არ უზის.

გამოცემა: ინგოროყვა, 1941, № 113.

“[39r] [...] რად მივეცი ჩემისა და [- - - -] ცოდ[...]]ლისა ჩემისა ნაფეცხუროდ მომიხ[- - -] თქ(უ)ენგან ფასიც ამიღია [- - -] |რმეში (?) სრული და [- - -] [39v] [...] [მკუდრად და] სამამულოდ [...] ვინც შემოგეცილო [ს...] არის სული და კო [რცი მისი...]ნისა ორსავე [ცხორებასა] [შინა].

[ამისნი] მ(ო)ურ(ა)უნი და მოწ(ა)მენი [არიან: მთავარანგელოზი ფ]ხ(ო)ტრელისა;

კაცთაგა[ნ...]ჩოხანი და დის[...დ]ამ(ო)წერია, მოწამეც [ვარ]” (სილოგავა 1986: 125).

3. [XIV-XV სს]. დაწერილი ერთობილთა ქურაშელთა.

საბუთის დედანი არსად ჩანს. იგი № 2, 22 და 23 საბუთების მსგავსად, ალბათ მოთავსებული იყო ქურაშის ოთხთავის ერთ-ერთ გვერდზე, რომელიც ამჟამად დაკარგულია.⁵ ტექსტს ვაქვეყნებთ პ. ინგოროყვასეული პუბლიკაციის მიხედვით.

გამოცემა: ინგოროყვა, 1941, № 76.

“ქ. ესე წიგნი დაუწერეთ და დავევით ჩუენ, ვისაც ქურაშის მთავარმოწამესა წინაშე სასაფლა[ო] {გვაქუს}, ერთობილთა ქურაშისა მყრობელთა[...]” (სილოგავა 1986: 125).

როგორც ვხედავთ, ვალერი სილოგავამ თავის წიგნში საგანგებოდ შეისწავლა ჩვენთვის საინტერესო საბუთების დაცულობის ადგილთან დაკავშირებული საკითხები და ამ მიმართულებით გარკვეულ წარმატებას მიაღწია კიდევ. კერძოდ, მან საბოლოოდ დააკონკრეტა პავლე ინგოროყვას ლაკონიური მინიშნება ერთ-ერთი დოკუმენტის – ნასყიდობის დაწერილის დაცულობის ადგილის შესახებ და დაადგინა, რომ საბუთი მოთავსებულია ქურაშის ოთხთავის 39r.

რაც შეეხება თავად ქურაშის ოთხთავს, მის შესახებ ვრცლად ქვემოთ გვექნება საუბარი. აქ კი მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ ხელნაწერი დღემდე სვანეთში, მესტიის რაიონის სოფელ ქურაშის წმ. გიორგის ეკლესიაში ინახება და ვალერი სილოგავამაც სწორედ იქ, ადგილზე შეისწავლა ამ ოთხთავის აშიაზე დაცული ნასყიდობის დაწერილის ტექსტი (სილოგავა 1986: 36-37, 58-59, 125).

ნასყიდობის დაწერილთან დაკავშირებული საკითხების გარკვევის შემდეგ ბუნებრივად ჩნდება კითხვა – სად არის ამჟამად დაცული პავლე ინგოროყვას მიერ გამოქვეყნებული დანარჩენი ორი საბუთი – ერთობილთა ქურაშელთა დაწერილი და მანდატურთუხუცეს ხაჟიგ დადიანის დაწერილი ქურაშის მთავარმოწამისადმი?

აღნიშნული კითხვის საპასუხოდ, ვალერი სილოგავას ჩვენთვის საინტერესო საბუთების ტექნიკურ აღწერილობებში, როგორც უკვე ვნახეთ ზემოთ, გამოთქმული აქვს ორი ძირითადი მოსაზრება:

1. ერთობილთა ქურაშელთა დაწერილი და ხაჟიგ დადიანის დაწერილი ქურაშის მთავარმოწამისადმი, ნასყიდობის დაწერილის მსგავსად, თავდაპირველად წარმოდგენილი იყო ქურაშის ოთხთავის ფურცლებზე.

2. ერთობილთა ქურაშელთა დაწერილისა და ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის ტექსტები, ქურაშის ოთხთავის შესაბამის ფურცლებთან ერთად, 1970-1980-იან წლებისათვის უკვე დაკარგული იყო.⁶

რამდენად მართებულია ვალერი სილოგავას მიერ გამოთქმული ეს მოსაზრებები? დავიწყოთ მკვლევრის მეორე მათგანით, რომლის თანახმადაც ერთობილთა ქურაშელთა დაწერილი და ხაჟიგ დადიანის დაწერილი დაკარგულ საბუთებად უნდა ჩაითვალოს.

ჩვენ ჯერჯერობით ვერაფერს ვიტყვით ერთობილთა ქურაშელთა დაწერილის თაობაზე, მაგრამ ხაჟიგ დადიანის დაწერილის შესახებ კი დაბეჯითებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეს საბუთი, უფრო ზუსტად კი, ამ საბუთის შემცველი ხელნაწერის ფრაგმენტი არასოდეს ყოფილა დაკარგული. იგი დღემდე ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში ინახება და ქართული ხელნაწერების H კოლექციაში 1886-ე ნომრით არის რეგისტრირებული. თავად ხელნაწერის ფრაგმენტის, იგივე – H-1886 ტექნიკური აღწერილობა შედგენილია ელენე მეტრეველის მიერ და გამოქვეყნებულია კოლექციის აკადემიური “აღწერილობის” IV ტომში. მოგვყავს H-1886 ელენე მეტრეველისეული აღწერილობა:

ოთხთავი. XI.

19 ფ.; 27.5×20.5; ეტრავტი; ფრაგმენტი; ნუსხური, მთავრული ასოები სინგურით; ძალზე დაზიანებული, ბევრ ადგილას ტექსტი გადასულია, ეტრავტის კიდეები შემოცვეთილი, დაგლეჯილია და ცუდად იკითხება 11-12, 16 ფ.ფ.; [XI ს].

“სახარება იოვანწსი. – ანდრია ძმამან პეტრესმან. არს აქა ყრმა, რომელსა აქვს ხუთი პური ქრთილისა და ორი თევზი...”. (იოანე 6:9). Ir-19v.

წყდება: “...და ცხოვართა ჳმისა მისისა ისმინიან და თუსთა ცხოვართა უწესნ სახელით და გამოიყვანნის იგინი და ოდეს ყოველნი თუსნი იგი განიყვანნის...”. (იოანე 10:3-4).

შენიშვნა: 1. ზოგიერთი მუხლის დასასრულს, ტექსტში, სინგურით წერია: საკ-ურდ, შაბათისა, კრ-კისა, საშაბათოდ; 2. კანონები გატანილია სქოლიოებში.

მინაწერები: (XI-XII ს მდივანმწიგნობრულით). “პატრონსა მე მანდატურთუხუცესმან დადიანმან... ჩუენისა გამარჯვებისათუს ქერაბინსა ... და ყოვლისა კაცისაგან...” ზრ (მეტრეველი 1950: 259).

სამწუხაროდ, H-1886 ელენე მეტრეველისეულ აღწერილობაში გაპარულია რამდენიმე უზუსტობა. მათგან, განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია სამი ძირითადი ლაფსუსი, რომელთა შესახებაც ვრცლად ქვემოთ გვექნება საუბარი, აქ კი მხოლოდ ზოგადად ჩამოვთვლით მათ:

1. აღწერილობაში შეტანილი მინაწერის ტექსტი დაწერილია არა XI-XII საუკუნეების, არამედ XIV საუკუნის ხელით.
2. მინაწერის ტექსტში იკითხება არა სიტყვა – “ქერაბინსა”, არამედ სიტყვა – “ქურაშის”.
3. აღწერილობაში საერთოდ არ არის ნახსენები ხაჟიგის დამტკიცება-ხელრთვის ტექსტი, რომელიც უშუალოდ მოსდევს მინაწერს.

აღნიშნული უზუსტობების გათვალისწინებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ H-1886 ხელნაწერის ელენე მეტრეველისეული აღწერილობა სამეცნიერო საზოგადოებას აუწყებდა არა იმას, რომ ხელნაწერის ზრ წარმოდგენილი იყო XIV საუკუნის სვანეთში დაცული საბუთი – ხაჟიგ დადიანის დაწერილი ქურაშის მთავარმოწამისადმი, არამედ იმას, რომ ეს იყო მინაწერი, რომლის ტექსტშიც მოხსენიებული იყვნენ XI-XII საუკუნეებში მოღვაწე უცნობი პირები – ვინმე მანდატურთუხუცესი დადიანი და ვინმე ქერაბინი.

ჩვენი დაკვირვებით, სამეცნიერო საზოგადოებამ სწორედ H-1886 ხელნაწერის აკადემიურ აღწერილობაში გაპარული უზუსტობების გამო ვერ შეძლო ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის დაცულობის ადგილის დადგენა და ეს მეტად მნიშვნელოვანი ისტორიული საბუთიც ამიტომ ჩაითვალა დაკარგულ დოკუმენტად.

მას შემდეგ, რაც ვაჩვენეთ, თუ რა მიზეზებმა გამოიწვიეს ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის დაკარგულ საბუთად გამოცხადება, გადავალთ უშუალოდ დოკუმენტის ტექსტზე. თავდაპირველად მოვიყვანთ საბუთის ტექნიკურ აღწერილობას და მისი ტექსტის გადმონაწერს, დედნის შრიფტის დაცვით:

1ა. საბუთის ძირითადი ტექსტი.

შესრულებულია H-1886 ხელნაწერის ზრ ქვედა აშიაზე. ფრაგმენტი. სამი სტრიქონი. 15.7 სმ × 3,7 სმ. მხედრული. ბაცი შავი ფერის მელანი. განკვეთილობის ნიშანი – ორწერტილი თითქმის ყოველი სიტყვის შემდეგ. ქარაგმის ნიშანი – პატარა მარჯუისებური ხაზი. მელანი ალაგ-ალაგ გადასულია და ტექსტის ეს ადგილები ძნელად იკითხება. II და III სტრიქონების რამდენიმე გრაფემა ფურცლის ქვედა აშის ჩამოჭრის, შემოქმედვისა და ჩამოხვევის გამო მთლიანად ან ნაწილობრივ არის დაკარგული. ტექსტს ახასიათებს აემეტობა. თავის დროზე საბუთი იწყებოდა წინა ფურცლის verso-ზე. ამას თვალნათლივ მოწმობს ჩვენამდე მოღწეულ ტექსტზე დაკვირვება, სადაც სტრიქონები, აზრობრივი თვალსაზრისით, უშუალოდ არ მისდევენ ერთიმეორეს. კერძოდ, I სტრიქონის ბოლო ფრაგმენტი, პირდაპირ არ გადადის II სტრიქონზე, ხოლო II სტრიქონის ბოლო ფრაგმენტი ასევე უშუალოდ არ გრძელდება III სტრიქონზე. გარდა ამისა, საფიქრებელია ისიც, რომ მთლიანად საბუთი მთავრდებოდა არა III, არამედ მომდევნო, IV სტრიქონზე, რომელიც ამჟამად მთლიანად არის დაკარგული. დასასრულ, შევნიშნავთ, რომ საბუთის დამწერი გრაფემების გამოყვანისას მაინცადამაინც მკაცრად არ იცავს ოთხხაზოვან ბადეს და მის მიერ დაწერილი ტექსტიც, მთლიანობაში, დახვეწილობით არ გამოირჩევა. ამ მხრივ, ტექსტის დამწერი აშკარად საშუალო დონის ოსტატი ჩანს.

[...] || [კ]ატრონისა: მე მანდატურათ: უხუცესმან: დადიანმან:
 [...] || [-]თ: ჩენისა: გამარჯვებისათუს: ქურაშის:
 [...] || [- - - -]ლოდ: ყოვლ[ი]სა კაცისაგან: უ[- - - -]
 [...] || |

იბ. საბუთის დამტკიცება-ხელრთულობა.

შესრულებულია H-1886 ხელნაწერის 8x მარჯვენა აშიაზე, ქვემოლან ზემოთ. ერთი სტრიქონი. 21 სმ x 3.3 სმ. მხედრული. საბუთის ძირითადი ტექსტისაგან განსხვავებული ხელი. ბაცი შავი ფერის მელანი. განკვეთილობის ნიშანი – ორწერტილი ალაგ-ალაგ. ქარაგმის ნიშნები არ ახლავს. მელანი ალაგ-ალაგ გადასულია. ტექსტის ბოლო ფრაგმენტი ფურცლის ზედა და მარჯვენა კიდეების ჩამოხვევის გამო მთლიანად არის დაკარგული. გარდა ამისა, ტექსტის რამდენიმე გრაფემა ფურცლის მარჯვენა აშიის ჩამოხვევის გამო ნაწილობრივ არის დაკარგული. ტექსტში სიტყვის ხაშობს შემდეგ თავდაპირველად შესრულებული ყოფილა სამი გრაფემა იმა, რომლებიც დამტკიცება-ხელრთულობის დამწერს საკუთარი ხელით გადაუხაზავს. დასასრულ, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ დამტკიცება-ხელრთულობის ტექსტი საკმაოდ არაკალიგრაფიული ხელით, უფრო სწორედ კი, მწიგნობრობაში ნაკლებად გააწვდილი პირის მიერ არის შესრულებული.

ძ: მმ: ხაშობს <იმა> შემომიწირას: ჰამისა ბამარჯმბს[...]

ხაუიგ დადიანის მიერ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის ტექსტი, როგორც უკვე ვნახეთ ზემოთ, დღემდე სამეზის იყო გამოქვეყნებული: პირველად – 1941 წელს, პავლე ინგოროყვას მიერ, სავარაუდოდ, დედანზე დაყრდნობით, მეორედ – 1950 წელს, ელენე მეტრეველის მიერ, აგრეთვე, დედანზე დაყრდნობით, ხოლო მესამედ – 1986 წელს, ვალერი სილოგავას მიერ, პავლე ინგოროყვასეულ პუბლიკაციაზე დაყრდნობით. დღეისათვის, როცა ხელთ გვაქვს ამ საბუთის დედანი, შესაძლებლობა გვქმდევს, კიდევ ერთხელ გადავხედოთ აღნიშნულ პუბლიკაციებს და საბოლოო სახით დავადგინოთ დოკუმენტის ტექსტი.

I სტრიქონი.

დედნის გადმონაწერი – “[კ]ატრონისა: მმ მანდატურათ: უხუცესმან: დადიანმან.”.

პავლე ინგოროყვასეული წაკითხვა – “[ქ] გაადრეთ და მოგაცხენეთ ერისთავთა ერისთავმან და] პატრონისა მე მანდატურთ უხუცესმან დადიანმან”.

ელენე მეტრეველისეული წაკითხვა – “პატრონისა მე მანდატურთ უხუცესმან დადიანმან”.

ვალერი სილოგავასეული წაკითხვა – “[ქ] გაადრეთ და მოგაცხენეთ თქვენ, მთავარმოწამესა ქურაშისა მე, ერისთავთ-ერისთავმან.] პატრონმან და მანდატურთ უხუცესმან დადიანმან”.

ჩვენ ზემოთ, საბუთის ტექნიკურ აღწერილობაში, გამოვთქვით მოსაზრება, რომ დოკუმენტის ტექსტი, სავარაუდოდ, წინა ფურცლის verso-ზე იწყებოდა. თუ აღნიშნული მოსაზრება სწორია, და ეს ნამდვილად ასე ჩანს, მაშინ უნდა დავასკვნათ, რომ დაკარგული ფურცლის I სტრიქონზეც დაახლოებით იმ მოცულობის ტექსტი იყო დაწერილი, რა მოცულობის ტექსტიც ჩვენამდე მოღწეული ფურცლის 8v I სტრიქონზეა წარმოდგენილი. ხოლო ვინაიდან ჩვენამდე მოღწეული სტრიქონი სულ ხუთ სიტყვას მოიცავს – “[კ]ატრონისა: მმ მანდატურათ: უხუცესმან: დადიანმან.”, დაკარგული ფურცლის I სტრიქონზეც დაახლოებით ამდენივე სიტყვა უნდა აღვადგინოთ.

ამ თვალსაზრისით, ნაკლებად მისაღები ჩანს ნაკლები ტექსტის ვალერი სილოგავასეული აღდგენა, რომელიც მთლიანად ხაუიგ დადიანის მიერ გაცემული სხვა საბუთიდან – სეტიის მთავარმოწამისადმი დაწერილიდან არის ნასესხები. შდრ.: (სილოგავა 1986: 103) და რომლის მიხედვითაც, დაკარგულ სტრიქონზე არა ხუთსიტყვიანი, არამედ თითქმის ორჯერ უფრო ვრცელი ტექსტის არსებობა ივარაუდება – “[ქ] გაადრეთ და მოგაცხენეთ თქვენ, მთავარმოწამესა ქურაშისა მე, ერისთავთ-ერისთავმან]. გარდა ამისა, ნაკლები ტექსტის ვალერი სილოგავასეული აღდგენის გაზიარების შემთხვევაში, იძულებული ვართ, ჩვენამდე მოღწეული ტექსტის ნათესაობით ბრუნვაში დასმული სიტყვა – [კ]ატრონისა გადავიყვანოთ მოთხრობით ბრუნვაში – პატრონმან, ხოლო მომდევნო სიტყვა – მე, წავიკითხოთ როგორც სიტყვა – და. ცხადია, ასეთი უხეში ჩარევა დოკუმენტის ტექსტში აშკარად ეწინააღმდეგება საბუთის დედნის ჩვენებას და არსებითად მიუღებელია.

სხვა სახის პრობლემას ვაწყდებით I სტრიქონის პავლე ინგოროყვასეულ წაკითხვაში. მართალია, დაკარგულ სტრიქონზე აღდგენილი სიტყვების რაოდენობა – “[ქ] გაადრეთ და მოგაცხენეთ ერისთავთა ერისთავმან და], მეტნაკლებად შეესაბამება ჩვენამდე მოღწეული მე-8 ფურცლის recto-ს სტრიქონის სიტყვათა საერთო რიცხვს, მაგრამ, სამაგიეროდ, ნაკლებად სარწმუნოა წაკითხული ტექსტის შინაარსობრივი მხარე. ეს, პირველ რიგში, ეხება ხელოვნურად ნაწარმოებ ფორმულას – “პატრონისა მანდატურთ უხუცესი”, რომელიც, არც ამ სახით და არც რაიმე სხვა პარელელური ფორმით, მაგალითად, “პატრონისა ათაბაგი” ან “პატრონისა ამირსპასალარი” და ა.შ. საერთოდ არ დასტურდება ქართულ წერილობით ძეგლებში. აქ აღარაფერს ვამბობთ იმაზე, რომ ტექსტის პავლე ინგოროყვასეულ წაკითხვაში ეს ისედაც ხელოვნური ფორმულა სიტყვა “მეს” ჩართვით, კიდევ უფრო არაბუნებრივად არის ორად დანაწევრებული – “პატრონისა მე მანდატურთ უხუცესმან”.

რაც შეეხება, ელენე მეტრეველისეულ წაკითხვას, აქ I სტრიქონის ნაკლები ფრაგმენტი არათუ აღდგენილი, არამედ ნახსენებაც კი არ არის. გარდა ამისა, მცირე უზუსტობაა გაპარული ჩვენამდე მოღწეული ფრაგმენტის წაკითხვაშიც, სადაც ნათესაობით ბრუნვაში დასმული სიტყვა

აქ აღარ შეეჩერდებით. რაც შეეხება დანარჩენ ტექსტს, მისი პავლე ინგოროყვასეული წაკითხვა სრულებით მისაღებია ჩვენთვის. თუმცა, გვაქვს ორი მცირე შენიშვნა: 1. საბუთის დედანში, ფურცლის ქვედა აშის დაზიანების გამო თითქმის მთლიანად არის დაკარგული სიტყვის შოვლ[ი]სა მეხუთე გრაფემა 0, რის გამოც იგი აუცილებლად უნდა გამოიყოს შესაბამისი ტექნიკური ნიშნით; 2. საბუთის დედნის მიხედვით, III სტრიქონის ბოლო სიტყვის პირველი გრაფემის უ შემდეგ დატოვებულია, ყველაზე მეტი, ხუთი გრაფემის დაწერისათვის საკმარისი ადგილი. ამიტომ III სტრიქონის ბოლოს უნდა წავიკითხოთ არა მთელი სიტყვა “უცქილებელად”, არამედ ამ სიტყვის მხოლოდ პირველი ექვსი გრაფემა “უცქილებ”. რაც შეეხება ამ სიტყვის ბოლო ოთხ გრაფემას “ელად”, ისინი, ჩვენი აზრით, დღეისათვის დაკარგულ IV სტრიქონზე უნდა ყოფილიყო დაწერილი.

III სტრიქონის ჩვენამდე მოღწეულ ფრაგმენტს მცირე სახესხვაობით კითხულობს ელენე მეტრეველი. მისი დაკვირვებით, აღნიშნული ფრაგმენტის დასაწყისში წარმოდგენილია სიტყვა “და”, რასაც სულაც არ ადასტურებს საბუთის დედანი. აქ, როგორც უკვე ვახეხეთ ზემოთ, გარკვევით იკითხება სამი გრაფემა – ლ[ო]. დასასრულ, შევნიშნა, რომ ელენე მეტრეველს წაკითხული არ აქვს III სტრიქონის ბოლო სიტყვის პირველი გრაფემა უ და ტექსტის მთელი ეს ადგილი სამწერტილით აქვს აღნიშნული.

III სტრიქონის ჩვენამდე მოღწეული ფრაგმენტის ვალერი სილოგავასეული წაკითხვა თითქმის ზედმიწევნით იმეორებს პავლე ინგოროყვასეულ წაკითხვას – “[სამამულოდ, ყოველისა კაცისაგან უცქილებელად]”. მათ შორის, მხოლოდ ორი მცირე განსხვავება შეინიშნება: 1. პავლე ინგოროყვასეულ წაკითხვაში სიტყვა “სამამულოდ” ყოველგვარი ტექნიკური ნიშნის გარეშეა წარმოდგენილი, ვალერი სილოგავასეულ წაკითხვაში კი იგივე სიტყვა რატომღაც მხოლოდ ერთი მხრიდან დასმული კავით არის აღნიშნული – “[სამამულოდ]”; 2. პავლე ინგოროყვა III სტრიქონის ბოლო სიტყვაში პირველ გრაფემას უ სრულად კითხულობს, მეორე გრაფემას ც – ნაწილობრივ, ხოლო დანარჩენ გრაფემებს კონტექსტის მიხედვით ადადგენს – “უცქილებელად”. რაც შეეხება ვალერი სილოგავას, რომელიც საბუთის დედანს არ იცნობდა და მის ტექსტზე მუშაობისას მთლიანად პავლე ინგოროყვასეულ წაკითხვას ეყრდნობოდა, ის ამავე სიტყვაში, რატომღაც სრულად კითხულობს არა ერთ, არამედ ორ გრაფემას – უც, დანარჩენ გრაფემებს კი კონტექსტის მიხედვით ადადგენს – უცქილებელად.

ყოველივე აღნიშნულიდან გამომდინარე, ჩვენ საბუთის III სტრიქონს შემდეგი სახით ვკითხულობთ: “[მთავარმოწამესა] [...] მკუიდრად და სა[[მამუ]ლოდ, ყოველ[ი]სა კაცისაგან უცქილებ]”.

IV სტრიქონი 60.

აღნიშნული სტრიქონის არსებობის შესახებ საკუთარი მოსაზრება არც პავლე ინგოროყვას აქვს გამოთქმული, არც ვალერი სილოგავას და არც ელენე მეტრეველს, თუ, რასაკვირველია, ამ უკანასკნელის წაკითხვაში ტექსტის ბოლოს დასმულ სამწერტილში III სტრიქონის ბოლო სიტყვასთან ერთად მთელი IV სტრიქონიც არ იგულისხმება. ანუ, მკვლევრები ფიქრობენ, რომ საბუთის ტექსტი III სტრიქონზე მთავრდება.

ჩვენ არ ვიზიარებთ ამ მოსაზრებას. მართლაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საბუთის დედნის მიხედვით, III სტრიქონის ბოლო სიტყვის პირველი გრაფემის უ შემდეგ დატოვებულია, ყველაზე მეტი, ხუთი გრაფემის დაწერისათვის საკმარისი ადგილი. ამიტომ III სტრიქონის ბოლოს უნდა წავიკითხოთ არა მთელი სიტყვა “უცქილებელად”, არამედ ამ სიტყვის მხოლოდ პირველი ექვსი გრაფემა “უცქილებ”. რაც შეეხება სიტყვის ბოლო ოთხ გრაფემას – “ელად”, ისინი, ჩვენი დაკვირვებით, დღეისათვის დაკარგულ IV სტრიქონზე უნდა ყოფილიყო დაწერილი.

სამწუხაროდ, დღეისათვის ძნელი სათქმელია, ამ ოთხი გრაფემის გარდა, კიდევ რა ტექსტი იყო წარმოდგენილი IV სტრიქონზე. უცნობია ისიც, გრძელდებოდა თუ არა, სავარაუდოდ, დაკარგულ ფურცელზე დაწყებული ეს სტრიქონი ჩვენამდე მოღწეულ ზრ, რომელსაც, თავის მხრივ, ქვედა აშია აქვს ჩამოჭრილი და სხვ. თუმცა, თავად საბუთის IV სტრიქონის არსებობა, მისი დედნის ჩვენებიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, არანაირ ეჭვს არ უნდა იწვევდეს.

ყოველივე აღნიშნულიდან გამომდინარე, ჩვენ საბუთის IV სტრიქონს შემდეგი სახით ვკითხულობთ: “[ელად ...]”.

დამტკიცება-ხელმოწერა.

დედნის გადმონაწერი – “ჰ: მმ: ხაჰიბს <იმა> შემომიწირას: ჰამისა გამარჯვებს[...].”.

პავლე ინგოროყვასეული წაკითხვა – “ქ მე ხაჰიბს შემომიწირა<ვ>ს ჩემისა გამარჯვების[ათვის]”.

ვალერი სილოგავასეული წაკითხვა – “ქ. მე, ხაჰიბს შემომიწირა(ვ)ს ჩემისა გამარჯვების[ათვის]”.

როგორც ვხედავთ, პავლე ინგოროყვას არსებითად სწორად აქვს წაკითხული საბუთის დამტკიცება-ხელმოწერის ტექსტი. გვაქვს მხოლოდ ერთი მცირე შენიშვნა. კერძოდ, მკვლევრის წაკითხვაში ბოლო სიტყვის – “გამარჯვების[ათვის]” მეშვიდე და მეთათე გრაფემად ყოველგვარი

ტექნიკური ნიშნის გარეშეა წარმოდგენილი გრაფემები – ვ და ი, მაშინ, როცა საბუთის დედნიდან ნათლად ჩანს, რომ ეს გრაფემები საერთოდ გამოტოვებული აქვს ტექსტის დამწერს – ბამარჯმბს[...]. ეს არის და ეს. სხვა მხრივ, დოკუმენტის დამტკიცება-ხელრთულობის ტექსტის პავლე ინგოროყვასეული წაკითხვაცა და ბოლო სიტყვის დაკარგული ფრაგმენტის აღდგენაც სავსებით მისაღებია ჩვენთვის.

პავლე ინგოროყვასეულ წაკითხვას თითქმის ზედმიწევნით იმეორებს ვალერი სილოგავა. არსებობს მხოლოდ ერთი განსხვავება. ვალერი სილოგავასეულ წაკითხვაში სიტყვისა “შემომიწირა(ვ)ს” ბოლოსწინა გრაფემა ვ ჩასმულია არა მექანიკურად გამოტოვებული გრაფემის აღმნიშვნელ ფიგურულ ფრჩხილში, არამედ ჩვეულებრივ ფრჩხილში, რომელიც, თავის მხრივ, ქარაგმის გახსნის აღმნიშვნელ ტექნიკურ ნიშანს წარმოადგენს. საბუთის დედანი ამ სიტყვის პავლე ინგოროყვასეულ წაკითხვას უჭერს მხარს, თუ, რასაკვირველია, ამ უკანასკნელის მიერ გამოყენებული ნიშნები – < და > მართლაც მექანიკურად გამოტოვებული გრაფემის აღდგენას აღნიშნავდა და არა, ვთქვათ, ზედმეტად დაწერილი გრაფემის ამოღებას, რა მნიშვნელობითაც ეს ნიშნები თანამედროვე სამეცნიერო გამოცემებში გამოიყენება. თავად დოკუმენტის დედნის თანახმად, განხილულ სიტყვაში გრაფემა ვ მექანიკურად აქვს გამოტოვებული დამტკიცება-ხელრთულობის ავტორს – შიმომიწირას.

ყოველივე აღნიშნულიდან გამომდინარე, ჩვენ საბუთის დამტკიცება-ხელრთულობის ტექსტს შემდეგი სახით ვკითხულობთ: “ქ. მე, ხაჟიგს <იმა> შემომიწირა(ვ)ს ჭემისა გამარჯვებ(ი)ს[ათუის]”. ამრიგად, თუ ჩვენ მიერ ზემოთ წარმოდგენილი მსჯელობა სწორია, მაშინ მანდატურთუხუცეს ხაჟიგ დადიანის მიერ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილისა და მისი დამტკიცება-ხელრთულობის ტექსტები, საბოლოოდ, შემდეგი სახით უნდა წავიკითხოთ:

“[ქ. სახელითა ღმრთისათა, ნებითა და ბრძანებითა] || [პატრონისა, მე, მანდატურ<ა>თუხუცესმან დადიანმან || [ხაჟიგ, შემოგწირეთ და მოგახსენ] || [ნეთ ჩ(უ)ენისა გამარჯვებისათ(უ)ის ქურაშის(ა) || [მთავარმოწამესა] [Ö] მკუიდრად და სა] || [მამულოდ, ყოვლ(ი)სა კაცისაგან უ(ცილებ) || [ელადÖ]”.

“ქ. მე, ხაჟიგს <იმა> შემომიწირა(ვ)ს ჭემისა გამარჯვებ(ი)ს[ათუის]”.

როგორც ვხედავთ, ხაჟიგ დადიანის მიერ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის დედნის მიკვლევა და საბუთის ტექსტის საბოლოო სახით დადგენამ რამდენიმე არსებითი ხასიათის კორექტივი შეიტანა დოკუმენტთან დაკავშირებით სპეციალურ ლიტერატურაში აქამდე გამოთქმულ მოსაზრებებში. გამოყოფთ მხოლოდ ძირითად სამეცნიერო სიახლეებს:

1. ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილი, დიპლომატიკური სტრუქტურისა და ტექსტის თვალსაზრისით, არათუ ზუსტად არ მისდევს იმავე ხაჟიგ დადიანის მიერ გაცემულ მეორე საბუთს – სეტის მთავარმოწამისადმი დაწერილს, არამედ საგრძნობლად განსხვავდება მისგან.
2. საბუთში ტერმინ “პატრონის” სახით დადასტურებულია სახელის გარეშე მოხსენიებული უმაღლესი ხელისუფალი – მეფე. დოკუმენტის თანახმად, მანდატურთუხუცეს ხაჟიგ დადიანს სვანეთში მდებარე ქურაშის წმ. გიორგის ეკლესიისათვის შეწირულება სწორედ ამ “პატრონის” ანუ მეფის “ნებითა და ბრძანებით” მიუცია.
3. ხაჟიგ დადიანი ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის ტექსტში, სეტის მთავარმოწამისადმი დაწერილისაგან განსხვავებით, მოხსენიებულია როგორც მხოლოდ მანდატურთუხუცესი, ერისთავთერისთავის წოდების გარეშე.

ცალკე საუბრის თემაა ხაჟიგ დადიანის დამტკიცება-ხელრთულობის საკითხი. აღნიშნული საკითხი დაწერილებით აქვს განხილული ვალერი სილოგავას “სვანეთის წერილობითი ძეგლები” I ტომში. აქ მიკვლევარი შემდეგ ძირითად მოსაზრებებს გამოთქვამს:

– სვანეთში დაცულ ისტორიულ საბუთებში დადასტურებულია ხელრთვის სულ სამად სამი ნიმუში. აქედან, ერთი ეკუთვნის ღიხთიმერეთის მეფე კონსტანტინეს (1291-1327), მეორე – ჰევის მიერ მეჭურჭლედ დადგენილ მიქაელ კუჭაისძეს (XV ს), ხოლო მესამე – ერისთავთერისთავსა და მანდატურთუხუცესს ხაჟიგ დადიანს.

– ხაჟიგ დადიანის ხელრთულობა ახლავს მის მიერ გაცემულ ორ საბუთს – ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილს და სეტის მთავარმოწამისადმი დაწერილს. ამთვან, პირველმა საბუთმა ჩვენამდე არ მოაღწია, ხოლო მეორე საბუთი მოთავსებულია მესტიის ოთხთავის 252v-253r ქვედა აშიებზე.

– ხაჟიგ დადიანის ორივე დამტკიცების ტექსტი თითქმის იდენტურია: 1. დაწერილი ქურაშის მთავარმოწამისადმი – “ქ. მე, ხაჟიგს შემომიწირავს ჩემისა გამარჯვებისათუის”; და 2. დაწერილი სეტის მთავარმოწამისადმი – “ესე ჩემისა გამარჯვებისათუის შემომიწირავს”.

– სეტის მთავარმოწამისადმი დაწერილის ტექსტი და დამტკიცება შესრულებულია ერთი და იმავე ხელით, მაშინ, როცა ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის დამტკიცება, ამ უკანასკნელის პავლე ინგოროყვასეული აღწერილობიდან გამომდინარე, უეჭველად დანარჩენი ტექსტისაგან განსხვავებული ხელით ანუ პირადად ხაჟიგ დადიანის მიერ უნდა ყოფილიყო ჩართული.

– ის უცნაური ფაქტი, რომ სეტიის მთავარმოწამისადმი დაწერილის ტექსტიცა და დამტკიცებაც ერთი და იმავე ხელით არის შესრულებული, სამგვარად შეიძლება აიხსნას: 1. მთელი საბუთი, მისი დამტკიცების ჩათვლით, შესრულებულია დოკუმენტის დამწერის, უცნობი პირის ხელით; 2. საბუთის ტექსტიცა და მისი დამტკიცებაც დაწერილია უშუალოდ ხაჟიგ დადიანის მიერ; და 3. საბუთი წარმოადგენს დედნიდან გადანუსხულ პირს და შესრულებულია უცნობი გადამწერის ხელით.

– აღნიშნული სამი სამუშაო პიპოთეზიდან ყველაზე ნაკლებსარწმუნო ჩანს ვარაუდი, რომლის თანახმადაც სეტიის მთავარმოწამისადმი დაწერილი დედნიდან გადანუსხულ პირს უნდა წარმოადგენდეს. მართლაც, ამგვარი შემთხვევა სვანეთში აღმოჩენილ (და არა მხოლოდ აქ) მინაწერ საბუთებში საერთოდ არ არის დადასტურებული.

– სამაგიეროდ, ზემოთ ერთხელ უკვე ნახსენები მიქაელ კუჭაისძის მიერ გაცემული საბუთის გათვალისწინებით, რომლის ორი დამტკიცებიდანაც ერთი საბუთის დამწერს ეკუთვნის, ხოლო მეორე – უშუალოდ მიქაელ კუჭაისძეს, სახსებით რეალურია ვიფიქროთ, რომ სეტიის მთავარმოწამისადმი დაწერილის დამტკიცება შესრულებულია საბუთის დამწერის ხელით, ხოლო ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის დამტკიცება ჩართულია პირადად ხაჟიგ დადიანის მიერ.

– იმისათვის, რათა საბოლოოდ გაირკვეს, არის თუ არა შესრულებული მთელი სეტიის მთავარმოწამისადმი დაწერილი ანუ მისი ტექსტიცა და დამტკიცებაც პირადად ხაჟიგ დადიანის ხელით, აუცილებელია ამ დოკუმენტის შედარება ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის დამტკიცებასთან, რისი გაკეთებაც, ამ უკანასკნელის დაკარგვის გამო, ცხადია, შეუძლებელია (სილოგავა 1986: 99-101).

მას შემდეგ, რაც ზუსტად დავადგინეთ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის დღევანდელი დაცულობის ადგილი, ვფიქრობთ, თამამად შეგვიძლია დავუბრუნდეთ ვალერი სილოგავას მიერ ჯერ კიდევ 1986 წელს დასმულ და დღემდე პასუხგაუცემელ კითხვას – ვისი ხელით არის დაწერილი ხაჟიგ დადიანის მიერ სეტიის მთავარმოწამისადმი გაცემული საბუთის ტექსტი და დამტკიცება?

აღნიშნულ კითხვაზე საბოლოო პასუხის გაცემის მიზნით, ჩვენ ერთმანეთს შევუდარეთ H-1886 ხელნაწერის 8რ წარმოდგენილი ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის დედანი და სეტიის მთავარმოწამისადმი დაწერილის შავ-თეთრი ფოტოები, რომლებიც, თავის მხრივ, დაბეჭდილია “სვანეთის წერილობითი ძეგლების” I ტომში (სილოგავა 1986: სურ. 2).

როგორც შედარებამ ცხადყო, ორივე ეს საბუთი იდენტური ხელითაა დაწერილი. უფრო ზუსტად, ერთი და იმავე ხელით დაწერილია მხოლოდ სეტიის მთავარმოწამისადმი დაწერილის ტექსტი, მისი დამტკიცება და ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის ტექსტი. რაც შეეხება ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის დამტკიცება-ხელრთულობას, ის აშკარად განსხვავებული ხელითაა შესრულებული.

ამრიგად, ვფიქრობთ, სრული უფლება გვაქვს, გარკვეული პასუხი გავცეთ ვალერი სილოგავას მიერ დასმულ კითხვას და სამეცნიერო საზოგადოებას შევთავაზოთ ორი ძირითადი დასკვნა:

1. მანდატურთუხუცეს ხაჟიგ დადიანის მიერ გაცემული ორივე საბუთის – სეტიისა და ქურაშის მთავარმოწამებისადმი დაწერილის ტექსტები, აგრეთვე, სეტიის მთავარმოწამისადმი დაწერილის დამტკიცება შესრულებულია იდენტური ხელით, საშუალო კალიგრაფიული ოსტატობის მქონე უცნობი მწიგნობრის მიერ.

2. ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის დამტკიცება-ხელრთულობა შესრულებულია საბუთის ტექსტისაგან განსხვავებული ხელით ანუ უშუალოდ მანდატურთუხუცეს ხაჟიგ დადიანის მიერ, რომელსაც, მისივე ხელიდან გამოსული ავტოგრაფი მწიგნობრობაში ნაკლებ განსწავლულ პირად წარმოგვიდგენს.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, ვფიქრობთ, აუცილებლად უნდა შევეხეთ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის დათარიღების საკითხსაც.

ჩვენთვის საინტერესო საბუთის ქრონოლოგიის შესახებ საკუთარი მოსაზრება პირველად პავლე ინგოროყვამ გამოთქვა. მკვლევარმა თავის 1941 წელს გამოქვეყნებული წიგნის “სვანეთის საისტორიო ძეგლების” მეორე ნაკვეთში, როგორც ჩანს, გაითვალისწინა დოკუმენტის პალეოგრაფიული თავისებურებები და ამ უთარილო საბუთის ქრონოლოგია, რაიმე დამატებითი არგუმენტაციის გარეშე, ზოგადად XIV საუკუნით განსაზღვრა (ინგოროყვა 1941: XIII, 114).⁷

მოგვიანებით, 1963 წელს პავლე ინგოროყვამ თავის “თხზულებათა კრებულის” I ტომში გამოქვეყნა ვრცელი ნაშრომი სახელწოდებით “რუსთველიანას ეპილოგი”, სადაც მაქსიმალური სისრულით წარმოადგინა XII-XIV საუკუნეების ქართველ სამხედრო-ადმინისტრაციულ მოხელეთა – ერისთავთა ქრონოლოგიური რიგები. ნაშრომში მკვლევარმა, სხვათა მსგავსად, ოდიშის ერისთავებთან დაკავშირებული საკითხებიც განიხილა და ჩვენთვის საინტერესო ხაჟიგ დადიანის ერისთავობა, რაიმე არგუმენტაციის გარეშე, 1290-იანი წლებითა და XIV საუკუნის დასაწყისით განსაზღვრა. გარდა ამისა, მკვლევარი შეეხო ხაჟიგ დადიანის მიერ სეტიის მთავარმოწამისადმი დაწერილსაც და აღნიშნული საბუთი, აგრეთვე, რაიმე არგუმენტაციის გარეშე, XIV საუკუნის დასაწყისით გადაათარილა (ინგოროყვა 1963: 584, 588, 592, 607).

მართალია, “რუსთველიანას ეპილოგში” ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილი საერთოდ არ არის ნახსენები, მაგრამ იმის გათვალისწინებით, რომ ამ ნაშრომში პავლე ინგოროყვამ ხაუიგ დადიანის მოღვაწეობა 1290-იანი წლებითა და XIV საუკუნის დასაწყისით გადაათარილა, უნდა ვიფიქროთ, რომ მან ერთგვარად დააკონკრეტა ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის შედგენის დროც და მისი ქრონოლოგია, ადრე შემოთავაზებული XIV საუკუნის ნაცვლად, 1290-იანი წლებითა და XIV საუკუნის დასაწყისით განსაზღვრა.

პავლე ინგოროყვას შემდეგ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის ქრონოლოგიის შესახებ საკუთარი მოსაზრება ელენე მეტრეველმაც გამოთქვა. მკვლევარმა 1950 წელს, H კოლექციის აკადემიური “აღწერილობის” IV ტომში, აღნიშნული საბუთი, მისი თქმით, მდივანმწიგნობრული ხელით შესრულებული მინაწერი, ტექსტის პალეოგრაფიულ მხარეზე დაყრდნობით, XI-XII საუკუნეებით დაათარილა (მეტრეველი 1950: 259).

ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის თარიღს საგანგებოდ შეეხო ვალერი სილოგავა. მკვლევარმა “სვანეთის წერილობითი ძეგლების” I ტომში თავდაპირველად ხაუიგ დადიანის მიერ სეტიის მთავარმოწამისადმი დაწერილის ქრონოლოგიასთან დაკავშირებული საკითხები განიხილა და მისი შედგენის დრო, საბუთის პალეოგრაფიულ თავისებურებებზე დაყრდნობით, ზოგადად XIV საუკუნით განსაზღვრა. ამის შემდეგ ვალერი სილოგავამ მთლიანად გაიზიარა პავლე ინგოროყვას მიერ 1941 წელს გამოთქმული მოსაზრება და ხაუიგ დადიანის მიერ გაცემული მეორე საბუთიც – ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილი, აგრეთვე XIV საუკუნით დაათარილა (სილოგავა 1986: 91-92, 102-103).

ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის თარიღს ირიბად შეეხო მიხეილ ბახტაძეც. მკვლევარმა თავის 2003 წელს გამოცემულ წიგნში “ერისთავობის ინსტიტუტი საქართველოში”, ხაუიგ დადიანის მოღვაწეობის ქრონოლოგია XIV საუკუნის მეორე ნახევრით, უფრო ზუსტად კი, 1361 წლის შემდგომი პერიოდით განსაზღვრა. აღნიშნული მოსაზრების გამოთქმისას მიხეილ ბახტაძე ხელმძღვანელობდა სამი ძირითადი მოსაზრებით: 1. ხაუიგ დადიანის მიერ სეტიის მთავარმოწამისადმი დაწერილი ვალერი სილოგავას მიერ დამაჯერებლად არის დათარიღებული XIV საუკუნით, საიდანაც ავტომატურად გამომდინარეობს, რომ ხაუიგ დადიანი ამავე XIV საუკუნის მოღვაწეა; 2. ხაუიგ დადიანი არის არა ოდიშის ერისთავი, როგორც ეს მიაჩნიათ პავლე ინგოროყვასა და ვალერი სილოგავას, არამედ ერისთავი სვანეთისა;⁸ 3. ვახუშტი ბაგრატიონის “აღწერა სამეფოსა საქართველოსას” (1742-1745) მიხედვით, სვანეთის ერისთავობას 1361 წლამდე ვარდანიძეები ფლობენ⁹ და, შესაბამისად, ხაუიგ დადიანის ერისთავობა სავარაუდებელია მხოლოდ 1361 წლის შემდეგ (ბახტაძე 2003: 219, 223-224).

მართალია, მიხეილ ბახტაძის წიგნში, პავლე ინგოროყვას “რუსთველიანას ეპილოგის” მსგავსად, საერთოდ არ არის ნახსენები ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილი, მაგრამ ვინაიდან მკვლევარი თავად ხაუიგ დადიანის მოღვაწეობას 1361 წლის შემდგომი პერიოდით ათარიღებს, უნდა ვიფიქროთ, იგი ამავე 1361 წლის შემდგომი პერიოდით განსაზღვრავს ხაუიგ დადიანის მიერ ქურაშის მთავარმოწამისათვის მიცემული საბუთის ქრონოლოგიასაც.

ამრიგად, ირკვევა, რომ ხაუიგ დადიანის მიერ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის თარიღის შესახებ დღეისათვის გამოთქმულია ოთხი განსხვავებული მოსაზრება. კერძოდ, ელენე მეტრეველი საბუთს ათარიღებს XI-XII საუკუნეებით, პავლე ინგოროყვა – 1290-იანი წლებითა და XIV საუკუნის დასაწყისით, ვალერი სილოგავა – XIV საუკუნით, ხოლო მიხეილ ბახტაძე – 1361 წლის შემდგომი პერიოდით.

ვინაიდან ყველა ამ დათარიღებისათვის ერთადერთ მყარ საფუძველს სწორედ საბუთის პალეოგრაფიული თავისებურებები წარმოადგენს, გადავწყვიტეთ, საგანგებოდ ამ კუთხით შეგვესწავლა დოკუმენტის ტექსტი.

როგორც ტექსტზე დაკვირვებამ აჩვენა, საბუთს მართლაც მრავალი პარალელი ეძებნება XIV საუკუნის მხედრული დამწერლობის ნიმუშებთან. ამ მხრივ, ცხადია, საკლებით მისაღებია ვალერი სილოგავას მიერ შემოთავაზებული თარიღი – XIV საუკუნე.

თუმცა, მეორე მხრივ, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილი, მთელი რიგი პალეოგრაფიული თავისებურებების გათვალისწინებით, დიდ მსგავსებას ამჟღავნებს XIII საუკუნის II ნახევრის მხედრული დამწერლობის ნიმუშებთანაც.

ეს ძეგლებია: დაწერილი ბეგა სურამელისა ქუაფქუა ჯომარდიძისადმი (1260-1300) (ენუქიძე და სხვები 1984: 65-166, 378-379), სარჩელი სისხლისა (XIII ს II ნახ.) (ენუქიძე და სხვები 1984: 186-189, 402-409), დაწერილი ბექა მანდატურთუხუცესისა კახა თორელისადმი (XIII ს მიწურული) (ენუქიძე და სხვები 1984: 192-193, 411-414), დაწერილი ქაქანასი ქვათახევისადმი (XIII ს მიწურული) (ენუქიძე და სხვები 1984: 194-195, 415-417), სიგელი კოსტანტინე მეფეთმეფისა გოშქოთელიანისადმი (1293-1327) (სილოგავა 1986: 102, სურ. 1) და სხვ.

ასე რომ, თუ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის დათარიღებისას მაინცაღამაინც საბუთის პალეოგრაფიული თავისებურებებით ვიხელმძღვანელებთ, მაშინ მისი ქრონოლოგია არა XIV საუკუნით, არამედ XIII საუკუნის II ნახევრითა და XIV საუკუნით უნდა განსაზღვროს.

მიღებული დასკვნის ფონზე, უაღრესად საინტერესო ჩანს ერთი ორთოგრაფიული მოვლენა, რომელიც, თავის მხრივ, ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის დამტკიცება-ხელთულობის ტექსტშია დადასტურებული. მხედველობაში გვაქვს დამტკიცება-ხელთულობის რიგით მეოთხე სიტყვა – ჰამისა, სადაც ბგერა – ჩ-ინი მხედრული ჰ-სა თუ მისი მსგავსი გრაფემის საშუალებით არის გადმოცემული.

აღნიშნულ ორთოგრაფიულ მოვლენას სპეციალურად შეეხო აკაკი შანიძე და 1924 წელს გამოქვეყნებულ სტატიას – “MISCELLANEA” მთელი თავი მიუძღვნა მასთან დაკავშირებული საკითხების განხილვას (შანიძე 1924: 11-12).

მკვლევრის დაკვირვებით, ქართულ წერილობით ძეგლებში აშკარად გამოიყოფა მხედრულით შესრულებული ტექსტების ისეთი ჯგუფი, სადაც ბგერა – ჩ-ინი დღევანდელი ჰ-ს მსგავსი გრაფემის საშუალებით არის გადმოცემული. მეცნიერი იქვე მოიხმობს ამ მხედრული ტექსტების შესაბამის ადგილებს და დაასკვნის, რომ ყველა მსგავს შემთხვევაში, განსახილავი გრაფემა წაკითხულ უნდა იქნეს როგორც ბგერა ჩ-ინი. გარდა ამისა, აკაკი შანიძე მის მიერ გამოყოფილი მხედრული ტექსტებიდან ყურადღებას ამახვილებს ძაგან აბულეთისძის მიერ შიომღვიმისადმი ბოძებულ XIII საუკუნის სიგელზე და ჩვენთვის საინტერესო, ჰ-ს მსგავს გრაფემას, ხსენებული სიგელის დამწერის – მწიგნობარ იოვანე მანხიტისძის გვარის მიხედვით, მანხიტისძის ჩინს უწოდებს (შანიძე 1924: 11-12).

ჩვენ სრულად ვიზიარებთ აკაკი შანიძის მიერ შემოთავაზებულ დასკვნებს და ჩვენის მხრივ, ყურადღებას საგანგებოდ ვამახვილებთ იმ მხედრულ ტექსტებზე, სადაც მკვლევრის თქმით, დადასტურებულია მანხიტისძის ჩინის გამოყენების შემთხვევები.

ეს ძეგლებია: გრიგოლ სურამელის დაწერილი შიომღვიმისადმი (1247-1250) (შანიძე 1924: 12; თაყაიშვილი 1920: 21-24), შდრ.: (ენუქიძე და სხვები 1984: 121-128, 357-363); ძაგან აბულეთისძის დაწერილი იმავე შიომღვიმისადმი (1259) (შანიძე 1924: 12; თაყაიშვილი 1920: 21-24), შდრ.: (ენუქიძე და სხვები 1984: 139-141, 370-377); ჟან ჩიასძის დაწერილი კორიდეთის ღმრთისმშობლისადმი (1266-1280) (შანიძე 1924: 11-12; მარი 1911: 223-224, ტაბ. I), შდრ.: (სილოგავა 1989: 13-14, 24, 31-32, სურ. 14-18); ვინმე იორდანეს სავედრებელი მინაწერი ართვინის სახარებიდან (XIII ს) (შანიძე 1924: 12; ბაქრაძე 1887: 213, ტაბ. XXV, № 2); მეფე გიორგი V წყალობის წიგნი შალვა ჯავახიშვილისადმი (1339) (შანიძე 1924: 12; თაყაიშვილი 1920: 30); ნათია-ყოფილი ნინოს მინაწერი ვანის სახარებიდან (XIII-XIV სს) (შანიძე 1924: 12), შდრ.: (თაყაიშვილი 1907: 17, 19; შარაშიძე 1954: 410)¹⁰ და ორი ანონიმური მინაწერი (XIV ს) 1188-1210 წლების კრებულიდან (შანიძე 1924: 12).¹¹

ჩამოთვლილ ძეგლებს, ჩვენის მხრივ, დავამატებთ მოქველი ეპისკოპოსის ლუკა ოძრხელის მიერ ერთი გარეჯული კრებულის აშიაზე შესრულებულ 1363 წლის მხედრულ მინაწერს, სადაც ბგერა – ჩ-ინი აგრეთვე მხედრული ჰ-სა თუ მისი მსგავსი გრაფემის საშუალებითაა გადმოცემული (ჯოჯუა 2003: 34).

როგორც ვხედავთ, აკაკი შანიძის მიერ გამოყოფილი ის ძეგლები, სადაც დადასტურებული გვაქვს მანხიტისძის ჩ-ინის გამოყენების შემთხვევები, ქრონოლოგიურად დაახლოებით XIII საუკუნის II ნახევარსა და XIV საუკუნეს მიეკუთვნება. შესაბამისად, ამავე პერიოდით შეიძლება განისაზღვროს მანდატურთუხუცეს ხაუიგ დადიანის მიერ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის შესრულების დროც, სადაც, როგორც უკვე ვნახეთ ზემოთ, აგრეთვე დადასტურებული მანხიტისძის ჩ-ინი.

ხოლო თუ აქ იმასაც გავიხსენებთ, რომ მთლიანად საბუთის ტექსტსაც, პალეოგრაფიული თვალსაზრისით, სწორედ XIII საუკუნის II ნახევრისა და XIV საუკუნის მხედრული დამწერლობის ნიმუშებთან ემბნება პარალელი (იხ. ზემოთ), მაშინ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილი კიდევ უფრო დიდი ალბათობით უნდა დავათარიღოთ XIII საუკუნის II ნახევრითა და XIV საუკუნით.¹²

აქვე საზგასმით შევნიშნავთ იმასაც, რომ საბუთის ჩვენეული დათარიღება მხოლოდ ტექსტის პალეოგრაფიულ ანალიზზეა დამყარებული. რაც შეეხება ამ ვრცელი, თითქმის ასორმოდრეკიანი ქრონოლოგიური მონაკვეთის დავიწროვებას კონკრეტული ისტორიული მონაცემების დახმარებით, ამისაგან წინამდებარე ნაშრომში თავს შევიკავებთ.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ჩვენ ჯერჯერობით ვერც გავიზიარებთ და ვერც უარყოფთ პავლე ინგოროყვასა და მიხეილ ბახტაძის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებებს, სადაც მანდატურთუხუცეს ხაუიგ დადიანის მოღვაწეობის დრო, სხვადასხვა ისტორიული რეაქციების გათვალისწინებით, 1290-იანი წლებითა და XIV საუკუნის დასაწყისით ან 1361 წლის შემდგომი პერიოდით არის დაკონკრეტებული.¹³

დასასრულ, კიდევ ერთხელ დაგუბრუნდებით ჩვენ მიერ ზემოთ გამოთქმულ მოსაზრებას და გავიმეორებთ, რომ მანდატურთუხუცეს ხაუიგ დადიანის მიერ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილი, საბუთის პალეოგრაფიული და ორთოგრაფიული თავისებურებებიდან გამომდინარე, XIII საუკუნის II ნახევარსა და XIV საუკუნეს მიეკუთვნება და, შესაბამისად, ამავე პერიოდით უნდა დათარიღდეს.

ხაუიგ დადიანის მიერ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილთან დაკავშირებული სხვადასხვა საკითხების განხილვის შემდეგ აუცილებლად უნდა შევეხოთ უშუალოდ იმ ხელნაწერის ფრაგმენტს, იგივე H-1886, რომლის აშიაზეც დაცულია ჩვენთვის საინტერესო დოკუმენტის ტექსტი.

თავდაპირველად დავსვით კითხვა – როდის და საიდან მოხდა H-1886 ხელნაწერთა ინსტიტუტის H კოლექციაში, უფრო ზუსტად კი, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ქართულ ხელნაწერებს შორის?

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, H-1886 ელენე მეტრეველისეულ აღწერილობაში არაფერია ნათქვამი (მეტრეველი 1950: 259). სამაგიეროდ, ამავე საკითხის შესახებ უაღრესად საინტერესო ცნობას გვაწვდის საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების წიგნთსაცავის კატალოგის II წიგნი. ამ უკანასკნელის 128-129-ე გვერდებზე შესრულებული ჩანაწერი გვაუწყებს, რომ წიგნთსაცავში 1886-ე ნომრით რეგისტრირებული ხელნაწერი, იგივე – H-1886, სხვა ჩვიდმეტ ხელნაწერთან (H-1883 – H-1900) ერთად, “სვანეთიდან ჩამოტანილია აკაკი შანიძის მიერ, 1921 წელს”.¹⁴

მაშასადამე, ირკვევა, რომ H-1886 თბილისში ჩამოტანილი ყოფილა სვანეთიდან, აკაკი შანიძის მიერ, 1921 წელს, როცა იგი სამეცნიერო მივლინებით იმყოფებოდა სვანეთში (დანელია და სარჯველაძე 1987: 39-40, 336).¹⁵

რაც შეეხება იმას, თუ სვანეთის კონკრეტულად რომელი სოფლიდან ან ეკლესიიდან წამოიღო აკაკი შანიძემ H-1886, ამის შესახებ ჯერჯერობით ვერაფერს ვიტყვით. თუმცა კი, გამოვთქვამთ იმედს, რომ ამ საინტერესო საკითხს საბოლოოდ გაარკვევს თბილისში H-1886 ერთად ჩამოტანილი დანარჩენი ჩვიდმეტი ხელნაწერის შესწავლა, რისი გაკეთებაც ახლო მომავლისათვის გვაქვს დაგეგმილი.¹⁶

დღეისათვის არსებობს H-1886 ხელნაწერის ერთადერთი აღწერილობა. იგი, როგორც უკვე ვნახეთ ზემოთ, შესრულებულია ელენე მეტრეველის მიერ და გამოქვეყნებულია H კოლექციის „აღწერილობის“ IV ტომში (მეტრეველი 1950: 259). როგორც უშუალოდ ხელნაწერის დედნის გაცნობამ გვიჩვენა, ელენე მეტრეველისეულ აღწერილობაში მცირე უზუსტობებია გაპარული, რომელთა გამართვა-გასრულების შემდეგ H-1886 ხელნაწერი საბოლოო აღწერილობა შემდეგი სახით შეგვიძლია წარმოვადგინოთ:

ოთხთავმა ჩვენამდე დაშლილი და მეტისმეტად ნაკლები, უფრო ზუსტად კი, ფრაგმენტული სახით მოაღწია. ამჟამად ხელნაწერი სულ ცხრამეტ ფურცელს (1rv-19rv) შეიცავს. მის თავდაპირველ შედგენილობაში კი, სულ მცირე, ორასი ფურცელი მაინც უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი.¹⁷

H-1886 ფურცლები დამზადებულია კარგად დამუშავებული მოყვითალო ფერის ტყავისაგან. ეტრატზე, ალაგ-ალაგ, სხვადასხვა ზომის წრიული ხვრელები შეიმჩნევა (მაგ.: 1rv, 7rv და 16rv), რაც ტყავის დამუშავების დროინდელი დაზიანება ჩანს და მისი დაჭიმვის შედეგი უნდა იყოს.

ოთხთავის ფურცლები დიდი ზომის ეტრატის ნაჭრების შუაზე, ორად გაკეცივის გზით არის მიღებული. თავის დროზე, ამგვარი წყვილი ფურცლები ოთხ-ოთხად იყო აკინძული და რვეულებს ქმნიდა, ამ რვეულების ერთობლიობა კი უკვე მთლიან ხელნაწერს იძლეოდა.

H-1886 ხელნაწერის დღევანდელ შედგენილობაში თექვსმეტი ფურცელი რვა წყვილად არის წარმოდგენილი: 1rv-2rv, 3rv-4rv, 5rv-6rv, 7rv-8rv, 9rv-10rv, 11rv-12rv, 18rv-19rv, ხოლო დანარჩენი სამი ფურცელი – ცალ-ცალად: 15rv, 16rv, 17rv. ამასთან, როგორც ოთხთავის ტექსტებზე დაკვირვება აჩვენებს, ფურცლების ხუთი წყვილი – 5rv-6rv, 9rv-10rv, 11rv-12rv, 13rv-14rv და 18rv-19rv, საკუთარ რვეულებში სულ ზედა წყვილებად იყო ჩაკინძული, ხოლო ფურცლების კიდევ ორი წყვილი – 3rv-4rv, შესაბამისი რვეულების სულ ქვედა წყვილებს წარმოადგენდა.¹⁸

დღეისათვის ოთხთავის ფურცლების ზომა, დაახლოებით 27.5 სმ × 21 სმ (ასეთი პარამეტრებისაა, მაგალითად, 1rv). თუმცა, ხელნაწერის მრავალრიცხოვანი დაზიანებების გათვალისწინებით (ამის შესახებ ვრცლად იხ. ქვემოთ), საფიქრებელია, რომ მისი ფურცლები თავდაპირველად შედარებით უფრო დიდი ზომისა იყო.

H-1886 ხელნაწერის ფურცლები ძლიერ არის დაზიანებული – ეტრატი, ხშირ შემთხვევაში, ამოგლეჯილი, ჩამოჭრილი, შემოცვეთილი ან მოხეულია. განსაკუთრებით მძიმე მდგომარეობაშია ხელნაწერის სამი ფურცელი – 10rv, 11rv და 12rv. აქედან, 10rv ქვედა აშია მთლიანად ჩამოჭრილია, 11rv და 12rv თავდაპირველი ზომები კი, მათი ზედა და მარჯვენა ფრაგმენტების ჩამოჭრისა თუ ჩამოხვევის გამო, თითქმის განახევრებულია. აღნიშნული დაზიანებების გამო უკვალოდ არის დაკარგული შესაბამის ფრაგმენტებზე დაწერილი ტექსტიც.

დაზიანების თვალსაზრისით, ცალკე უნდა აღინიშნოს ხელნაწერის კიდევ ცხრა ფურცელი – 1rv, 2rv, 3rv, 4rv, 5rv, 6rv, 11rv, 13rv და 14rv, რომელთა სხვადასხვა ფრაგმენტები, სავარაუდოდ, ნესტის ზემოქმედების გამო, იმდენად არის გაცრეცილი, რომ შესაბამის ადგილებზე დაწერილი ტექსტის ამოკითხვა, პრაქტიკულად, აღარ ხერხდება.

სხვათა შორის, ოთხთავის მძიმე მდგომარეობა ადრევე შეუნიშნავთ და რამდენიმე დაზიანებული ფურცლის რესტავრირება შედარებით უფრო უხეშად დამუშავებული ტყავის საშუალებით უცდიათ. აღნიშნული რესტავრაციის შედეგად, მთლიანად ან ნაწილობრივ არის განახლებული H-1886 ხელნაწერის სამი ფურცელი – 3rv, 4rv და 16rv.

ერთი სიტყვით, ხელნაწერის ამჟამინდელი მდგომარეობა უაღრესად კრიტიკულია და გადაუდებელი სარესტავრაციო სამუშაოების ჩატარებას საჭიროებს.

ოთხთავის ფურცლებზე ტექსტი ორ-ორ სვეტად არის დაწერილი. ყოველ სვეტში ოცდასამი (მაგ.: 7rv, 8rv და სხვ.), ოცდაოთხი (მაგ.: 2rv, 4rv და სხვ.), ოცდახუთი (მაგ.: 3rv, 9rv და სხვ.), ან, იშვიათად, ოცდაშვიდი (13rv და 14rv) სტრიქონია. შესაბამისად, ამ სვეტების ზომებიც განსხვავდება ერთიმეორისაგან. ასე მაგალითად, 7r მარცხენა სვეტის ზომაა 21 სმ × 6 სმ, ხოლო 13r-ს მარცხენა სვეტია – 22 სმ × 6.5 სმ.

ოთხთავი ნაწერია მწიგნობრობაში გაწაფული ხელით, ნუსხური ასოებითა და ყავისფერი საწერ-საღებავით. გამონაკლისს წარმოადგენს ნუსხურით დაწერილი რამდენიმე სიტყვა – ცალკეულ საკითხავთა სათაურები, რომლებიც, თავის მხრივ, სინგურითაა შესრულებული. გარდა ამისა, ტექსტში გვხვდება ხელნაწერის გადამწერისავე ხელით, ნაწილობრივ, ყავისფერი საწერ-საღებავით, ნაწილობრივ კი, სინგურით შესრულებული ასომთავრული გრაფემებიც.

ამასთან, H-1886 ხელნაწერის გადამწერს ნუსხურით დაწერილი აქვს სახარებათა ძირითადი ტექსტები და ცალკეულ საკითხავთა სათაურები, ხოლო ასომთავრულით – სვეტებს გარეთ გატანილი ან სვეტებშივე შესრულებული საზედაო ასოები, საკითხავების ნუმერაციის აღმნიშვნელი რიცხვები და სქოლიოში ჩატანილი “განთესულები” (ვრცლად იხ. ქვემოთ).

ხელნაწერს დღეისათვის ორმაგი პაგინაცია აქვს. აქედან, პირველი – რვეულებრივი პაგინაცია – თავად ხელნაწერის გადამწერს ეკუთვნის და ძირითადი ტექსტის თანადროულია, ხოლო მეორე, ფურცლობრივი პაგინაცია აშკარად გვიანდელია და, სავარაუდოდ, ოთხთავის თბილისში ჩამოტანის (1921) შემდეგ ან საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ან სახელმწიფო მუზეუმის ან კიდევ, ხელნაწერთა ინსტიტუტის თანამშრომელთა მიერ არის შესრულებული.

ოთხთავის ჩვენამდე მოღწეული ფრაგმენტებიდან რვეულებრივი პაგინაციის კვალი მხოლოდ სამ ფურცელზე – 3r, 4v და 17r განირჩევა.¹⁹ აქედან, 3r ზედა და 4v ქვედა აშიებზე, ცენტრირებულად, შესრულებულია თითო ასომთავრული გრაფემა – T (9), რაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ სწორედ 3r იწყებოდა და 4v მთავრდებოდა ოთხთავის თავდაპირველ შედგენილობაში წარმოდგენილი T ანუ რიგით მეცხრე რვეული. რაც შეეხება 17r, აქ ზედა აშიის შუა ნაწილში შესრულებულია ორი ასომთავრული გრაფემა iT (19), რომლებიც მიგვითითებენ, რომ ამ გვერდიდან იწყებოდა ოთხთავის თავდაპირველი შედგენილობის iT ანუ რიგით მეცხრამეტე რვეული.

დასასრულ, შევნიშნავთ იმასაც, რომ რვეულებრივი პაგინაციის აღმნიშვნელი ასომთავრული გრაფემები შესრულებულია ოთხთავის გადამწერის ხელით, ძირითადი ტექსტის იდენტური ყავისფერი საწერ-საღებავით და შემკულია უადრესად სადა მოტივებით – გრაფემების ზემოთ ან მარჯვნივ დასმული ქარაგმის ნიშნებითა და წერტილებით.

რვეულებრივი პაგინაციისაგან განსხვავებით, ფურცლობრივი სათვალავის აღმნიშვნელი არაბული ციფრები ჩვენამდე მოღწეულ უკლებლივ ყველა, ცხრამეტევე ფურცელზეა შესრულებული. ციფრები დასმულია თითოეული ფურცლის recto-ზე, ზედა აშიის შუა ან მარჯვენა ნაწილში.

აღნიშნული ციფრები თავდაპირველად მოლურჯო-მოყავისფრო მეღვინით ყოფილა შესრულებული, მოგვიანებით კი, ალაგ-ალაგ ქიმიური ფანქრით გაუცხოველებიათ. დაბეჭდვით თქმა, რასაკვირველია, ძნელია, მაგრამ საფიქრებელია, რომ ხელნაწერი, მისი საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების წიგნთსაცავში მოხვედრისთანავე (1921) დანომრეს წიგნთსაცავის თანამშრომლებმა მოლურჯო-მოყავისფრო მეღვინით, ამ ნუმერაციის აღმნიშვნელი არაბული ციფრები კი, ქიმიური ფანქრით კიდევ უფრო მოგვიანებით, სავარაუდოდ, ხელნაწერთა ინსტიტუტის თანამშრომლებმა გააცხოველეს.

აქვე, გვსურს, გაკვირით შევეხოთ ერთ საინტერესო ორთოგრაფიულ მოვლენას, რომელიც მრავალჯერ დასტურდება H-1886 ხელნაწერის ტექსტში. კერძოდ, ოთხთავის გადამწერი გრაფემა ჯ-ს, ხშირ შემთხვევაში, გრაფემა უ-ს ნაცვლად იყენებს. საილუსტრაციოდ მოვიყვანოთ ორიოდე მაგალითს. ლუკას სახარება, მუხლი 7.12: “ქედ მხოლოდ-შობილი დედისა თჳსისისად” (9r); ლუკას სახარება, მუხლი 23.42: “ოდეს მოხჳიდე სუფევითა შენითა”; იოანეს სახარება, მუხლი 6.24: “და მოვიდეს კაფარნაომდ, ეძიებდეს ესჯს” (1v) და სხვ.

დაბოლოს, შევნიშნავთ იმასაც, რომ H-1886 ხელნაწერის გადამწერი, რამდენიმე შემთხვევაში, აშკარად უადგილოდ იყენებს ქარაგმის ნიშანს. მაგალითისათვის მოვიყვანოთ ტექსტის მხოლოდ ერთ ადგილს. ლუკას სახარება, მუხლი 23.43: “ხოლო იესუ ჰრქჳა მას: ამენ გეტჳჳი შენ: დე-ეს ჩემ თანა იყო სამოთხესა” (11v).

ხელნაწერის ტექნიკური აღწერილობის შემდეგ გადავდივართ უშუალოდ ტექსტების დახასიათებაზე და ამისათვის თანამიმდევრობით წარმოვადგენთ თითოეულ ფურცელზე დაწერილი ტექსტის პირველ და ბოლო ფრაგმენტებს:

1rv. დასაწყისი (1r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები I-VII): “ანდრია,²⁰ ძმამან სიმონ-პეტრესმან (იოანე 6:8): არს | აქა ყრმაჲ, რ(ომე)ლსა აქჳს ხუთი პური ქრთილისად და ორი თევზი, ა(რამე)დ ესე რად არს | ესეოდენთა წ(ინა)შე? (იოანე 6:9)”. დასასრული (1v, მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები XV-XXV): “ვ(ითარც)ა იხილა | ერმან ²¹ მან, ვ(ითარმე)დ ი(ეს)ჯ არა | მუნ არს, არცა მოწაფენი

მისნი, მოადგიინეს მ(ა)თ ნავები იგი | და მოვიდეს კაფარნაომდ, ეძიებდეს ი(ეს)უს (იოანე 6:24). | და პოვეს იგი წიად | ზღუასა მას და ჰ(რ)ქ(უ)ეს | მას: რაბი, ოდეს მოხუედ | აქა? (იოანე 6:25)”.
2rv. დასაწყისი (2r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები I-VI): „ამის²² გამო მრავალნი მოწაფეთაგ(ა)ნნი უკუნიქცეს და არღარა ვიდოდეს მის თ(ა)ნა (იოანე 6:66). ჰ(რ)ქ(უ)ა <მ(ა)თ> ი(ეს)უ ათორმეტთა მ(ა)თ: ნუქუქუე | თქ(უ)ენცა გინებს წარსლვის? (იოანე 6:67)”. დასასრული (2v, მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები XIII-XXIV): “მიუგო²³ მ(ა)თ²⁴ ი(ეს)უ და ჰ(რ)ქ(უ)ა: ჩემი | ესე მოძღურებად არა | არს ჩემი, ა(რამედ) მომავლინებელისა ჩემისა (იოანე 7:16). | უკუეთუ ვინმე ნებასა მისსა ჰყოფდეს, ცნას | მოძღურებისა მის, | ვ(ითარ) რად არს: დ(მრ)თისაგ(ან) | არს, ანუ მე თავით | თვ(ის)ით ვიტყუ დიდებასა? (იოანე 7:17). რ(ამეთუ) რ(ომელი) თავით თვისით იტყუინ, დიდებასა (იოანე 7:18)”.

3rv. დასაწყისი (3r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები I-XI): “ხ(ოლო)²⁵ ფარისეველნი იგი | იტყოდეს: იხილე, რასა ზმენ მოწაფენი | შე(ენ)ნი შაბათსა შინა, | რ(ომელი) არა ჯერ-არს ყოფად! (მარკოზი 2:24). ხ(ოლო) ი(ეს)უ ჰ(რ)ქ(უ)ა მ(ა)თ: | არასადა²⁶ აღმოგიკითხავსა რად იგი ყო | დავით, რ(ა)ქ(ამ)ს-იგი უკმდა, შეემშია მას და | მისთანათა? (მარკოზი 2:25)”. დასასრული (3v, მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები XIV-XXV): “და²⁷ აღვიდა მთასა და მოუწოდა, რ(ომელი)თად უნდა | მას; და მოვიდეს მისა (მარკოზი 3:13). და | ყვნა ათორმეტნი იგი, | რ(ადთ)ა იყვნენ მის თ(ა)ნა და | რ(ადთ)ა წარავლინეს იგიინი ქადაგებად (მარკოზი 3:14) და აქუნდეს მათ ჰელმწიფებდა გ(ან)სხმად ეშმაკთა (მარკოზი 3:15). | და²⁸ დასდვა სახელი: სიმონს პ(ეტრ)ე (მარკოზი 3:16), და იაკობ ზებედესი და იოვანე, ძმ (მარკოზი 3:17)”.

4rv. დასაწყისი (4r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები I-VII): “მარჯუედ²⁹, ოდეს ჰეროდე ჟამსა შუებისასა მზა-უყო პური მ<ა>თავართა მისთა და ასისთავთა | მისთა და აზნაურთა გალილეასათა (მარკოზი 6:21)”. დასასრული (4v, მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები XV-XXIV): „ხ(ოლო)³⁰ თავადმ(ან) ჰ(რ)ქ(უ)ა მათ: | თქ(უ)ენ ეცით მაგათ ჭამადი. ხ(ოლო) მათ ჰ(რ)ქ(უ)ეს | მას: წარვიდეთ და | ვიყიდოთ ორასისა დრამისა პური და | ვსცეთ მაგათ ჭამადი (მარკოზი 6:37). ხ(ოლო) ი(ეს)უ ჰ(რ)ქ(უ)ა მათ: | რავდენი გაქს პური? მივედით და იხილ(ეთ) (მარკოზი 6:38)”.

5rv. დასაწყისი (5r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები I-IX): „მამაო³¹ აბრაჰამ, შემიწყალე მე და მოავლინე ლაზარე, რ(ადთ)ა დააწოს მწუერვალი თითისა მისისა წყალსა და გ(ან)მიგრილოს ენად ჩემი, რ(ამეთუ) ვიტანჯები | მე აღითა ამით ცეცხლისათა (ლუკა 16:24)”. დასასრული (5v, მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები XVI-XXIV): “ნუქუქუე მადლ-იპყრას | მონისა მის, რ(ამეთუ) ყო ბრძანებად მისი? არა ვპოვებ (ლუკა 17:9). | ეგრე³² თქ(უ)ენ, ოდეს ჰყოთ | ბრძანებული თქ(უ)ენდა, | თქუთ, ე(ითარმედ): მონანი | ვართ უკმარნი; რ(ომელ) | თანა-გუედვა ყოფად, ვყავთ (ლუკა 17:10)”.

6rv. დასაწყისი (6r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები I-XII): „და³³ მისლვასა მას მისსა იყო იზ(რუსა)ლ(მ)დ და თავადი გ(ან)ვიდოდა შ(ორი)ს სსამარიასა³⁴ და გალილეასა (ლუკა 17:11). და შე-რად-ვიდა | იგი დაბასა რ(ომელ)სამე, | მოეგებოდეს მას ათნი კეთროვანნი კაცნი, რ(ომელ)ნი დგეს შ(ორი)ს (ლუკა 17:12). და მათ აღიმადლეს ვ(მა)დ მათი და იტყოდეს: ი(ეს)უ მოძღურ, შემიწყალე ჩ(უ)ენ! (ლუკა 17:13)”. დასასრული (6v, სტრიქონები XVII-XXIV): “მას³⁵ დღესა შ(ინ)ა რ(ომელი) იყოს ერდოსა ზ(ე)და და ჰურჭელი მისი სახლსა შინა დგეს, ნუ გარდამოვალნ ადებად მისა; | და რ(ომელი) ველსა გარე | იყოს, ნუ გარე-მოიქცევინ კ(უ)ა(ლ)ად (ლუკა 17:31)”.

7rv. დასაწყისი (7r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები I-X): “თქ(უ)ენი იყოს სავსეც, | რ(ადთ)ა³⁶ რ[ად]ი-იგი ს[თ]ხოვ[ო]თ | მამასა სახელითა ჩემითა, მოგცეს თქ(უ)ენ (იოანე 15:16). | ამას³⁷ გამცნებ თქ(უ)ენ, რ(ადთ)ა | იყვარებოდით ურთიერთას (იოანე 15:17). უკუეთუ სოფელი გიძულობს თქ(უ)ენ, უწყოდეთ, რ(ამეთუ) პირველად | მე მომიძულეს (იოანე 15:18)”. დასასრული (7v, მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები XIV-XXIII): “ა(რამედ)³⁸ ამას რად გეტყოდე თქ(უ)ენ, | მწუხარებამან ადაესნა გ(უ)ლნი თქ(უ)ენნი (იოანე 16:6). ა(რამედ) | მე ჰეშმარტსა გეტყუი | თქ(უ)ენ: უმჯობეს არს თქ(უ)ენდა, რ(ადთ)ა მე წარვიდე; უკუეთუ არა მე წარვიდე, ნუგეშინის-მცემელი | იგი არა მოვიდეს თქ(უ)ენდა³⁹; | ოკუეთუ⁴⁰ მე წარვიდე (იოანე 16:7)”.

8rv. დასაწყისი (8r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები I-XI): “მას შინა მის თანა? (იოანე 18:26) | და⁴¹ კ(უ)ა(ლ)ად უვარ-ყო პ(ეტრ)ე. და მეკსეულად | ქათამი ყივა (იოანე 18:27). | და⁴² მოიყვანეს ი(ეს)უ კადაფათ ტაძრად. და იყო გ(ან)თიადი. | და ივინი არა მივიდეს | ტაძრად, რ(ადთ)ა არა შეი[გ]ინენ, ა(რამედ) რ(ადთ)ა ჰამონ | პასეჟი იგი ვნებათად (იოანე 18:28)”. დასასრული (8v, მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები XVI-XXIII): “და⁴³ მოვიდიან მისა და ეტყუილენ: გ(ი)ხ(არ)ოდენ, მეუფეო ჰურიან[თა]ო! და სცემდეს ყურიმალსა (იოანე 19:3). გამოვიდა გარე კ(უ)ა(ლ)ად პილატე და ჰ(რ)ქ(უ)ა | მათ: აჰა გამოვიყვანო იგი გარე თქ(უ)ენდა, რ(ადთ)ა | სცნათ, რ(ამეთუ) ბრალი მის თ(ა)ნა (იოანე 19:4)”.

9rv. დასაწყისი (9r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები I-XV): “სათა, და აჰა ესერა | იგი მოაქუნდა მკუდარი, ძე მხოლოდ-შობილი | დედისა ⁴⁴ თვისისა, და იგი | იყო ქურივი; და ერი ⁴⁵ მრავალი იყო ქალაქისა მის თ(ა)ნა (ლუკა 7:12). და იხილა | დედაკაცი იგი ო(უფაღმა)ნ და შე[ქ]ყალა იგი და ჰ(რ)ქ(უ)ა | [მა]ს: ნუ სტირ! (ლუკა 7:13) და მოვი[დ]ა, შეახო ცხედარსა | მას. რ(ომე)ლთა აქუნდა | იგი, დადგეს. და ჰ(რ)ქ(უ)ა მას: ჭაბუკო, შ(ე)ნ გეტყუი, | აღდგე! (ლუკა 7:14)”. დასასრული (9v, მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები XXI-XXV): “და ⁴⁶ ყ(ოვე)ლსა ერსა ესმა და | მეზუერეთა და აღიარეს ღ(მერ)თი და ნათელ-იდეს ნათლის-ღებითა | იოვანესითა (ლუკა 7:29)”.

10rv. დასაწყისი (10r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები I-IX): „ხ(ოლო) ⁴⁷ ფარისეველთა და შუქულისაგ(ან)თა ზრახვად ღ(მრთისა)დ შეურაცხ-ყვეს | და თავისა თვისისა, რ(ამეთუ) | არა ნათელს-იდეს მისგ(ან) (ლუკა 7:30). | ვის ვამსავსენე კაცნი | ამის ნათესავისანი, და | ვისა არიან მსგავს? (ლუკა 7:31)”. დასასრული (10v, მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები XII-XXV): “ამბორის-ყოფად ⁴⁸ არა მომეც მე, ხ(ოლო) ესე, ვინათგან | შემოვედ, არა დასცხრების ამბორის-ყოფითა ფერტთა ჩემთა (ლუკა 7:45); ზეთი თავსა ჩემსა არა მცხე, | ხ(ოლო) ამან ნელსაცხებელი | მცხო (ლუკა 7:46). რ(ამ)ლისა მადლისათვის გეტყუი შ(ე)ნ: მიეტყვენ მათს ცოდვანი მსგისნი მრავალნი, რ(ამეთუ) შეიყუარა ფ(რია)დ. ხ(ოლო) რ(ამე)ლსა მცირედ მიეტყოს, მცირედ[ცა] შეიყუაროს (ლუკა 7:47)”.

11rv. დასაწყისი (11r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები VII-XIV):⁴⁹ “[ა]ქუნდა შემდგომად | ი(ეს)უ(ი)სა (ლუკა 23:26). | და ⁵⁰ უდგა მას სიმრავლედ ერისად და დედებისად, რ(ამელ)ნი ეტყოდეს მას (ლუკა 23:27). | მიექცა მათ ი(ეს)უ და ეტყოდა: ასულნო იმ(რუსა)ლ[(მ)ის]ს[ან]ო, ნუ სტირთ | ... (ლუკა 23:28)”.⁵¹ დასასრული (11v, მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები XV-XXII (?)): “და ⁵² იტყოდა: მომიტყენე, | ო(უფაღ)ლო, ოდეს მოხვიდე სუფევითა შ(ე)ნითა (ლუკა 23:42). | ხ(ოლო) ⁵³ ი(ეს)უ ⁵⁴ ჰ(რ)ქ(უ)ა მას: ა(მე)ნ გეტყ-ს[ი] | შ(ე)ნ: დღ-ეს ჩემ თ(ა)ნა იყო | სამოთხესა (ლუკა 23:43). | და ⁵⁵ იყო ეამი მესამე, და | [ხ]ნელ იყო ყ(ოვე)ლსა ქ(უ)ე(ა)ნასა (ლუკა 23:44)”.

12rv. დასაწყისი (12r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები V-IX (?)): “და ⁵⁶ ვმა-ყო ვმითა [დ]ი[დი]თა ი(ეს)უ და თქ(უ)ა: მამაო, | ჰელთა შ(ე)ნთა შევჰვედრებ ს(უ)ლსა ჩემსა. და | განუტყვა ს(უ)ლი (ლუკა 23:46)”. დასასრული (12v, მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები VI-XXII (?)): “დ[ა] ⁵⁷ [ვ(თა)რ] შემინებულ იყვნეს იგინი და დაედრიკნეს | პირნი მათნი ქ(უ)ე(ა)ნად, | ჰ(რ)ქ(უ)ეს ⁵⁸ მ(ა)თ: რადსა ეძიებთ | ცხოველსა მა[ს] მკუდართა თ(ა)ნა? (ლუკა 24:5). არა არს | აქა, ა(რამე)დ აღდგა. | მ[ო]ი[ტ]ყენეთ ⁵⁹, [ვ(თა)რ]-იგი გეტყ[ო]და თქ(უ)ენ, ვ(იდრ)ე [იყო]და გა[ლილე]ას (ლუკა 24:6), და ჰ(რ)ქ(უ)ა, რ(ამეთუ): ჯერ-[[არ]ს] ძისა კაცის[ა]დ მიცემ[ა]დ ჰელთა კაცთა [ცო]ლ[დ]ვილ[თ]ასა [ჯ(უ)ა]რ-ცუმ[ა]დ | დ[ა] [მესამესა დღ]ესა აღდ[გ]ომად (ლუკა 24:7). [მოგ]ს[ენ]ნეს | სიტყუანი ესე (ლუკა 24:8). | და ⁶⁰ [მიი]ტყეს და უთხრ[ნ] (ლუკა 24:9)”.

13rv. დასაწყისი (13r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები I-VIII): “[ა]გ(ან), გუეშინის ერისა, რ(ამეთუ) | ყ(ოვე)ლთა იცოდეს იოვანე, რ(ამეთუ) | წ(ინა)წ(არმეტ)ყ(უ)ელი იყო (მარკოზი 11:32). და მიუგეს მ(ა)თ | ი(ეს)უს და ჰ(რ)ქ(უ)ეს: არა ვიცით. | და ი(ეს)უ მიუგო მ(ა)თ და ჰ(რ)ქ(უ)ა: არცა მე გითხრა თქ(უ)ენ, რ(ამ)ლითა ჰელმწიფებითა ამას ვიქმ (მარკოზი 11:33)”. დასასრული (13v, მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები XXII-XXVII): “აწ ⁶¹ შუიდ მმა იყვნეს ჩ(უ)ენ | შ(ორის). და პირველმან მან | შეირთო ცოლი და მოკუდა, და არა დაშთა შვილი (მარკოზი 12:20). | და მეორემან შეირთო | იგი და მოკუდა, და არა (მარკოზი 12:21)”.

14rv. დასაწყისი (14r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები I-X): “დაშთა შვილი. და მესამემან ეგრევე (მარკოზი 12:21), ვ(იდრ)ე მეშუიდედედ, და არა დაშთა | შვილი. უკუანადსენელ | ყ(ოვე)ლთა მოკუდა დედაკაციცა იგი (მარკოზი 12:22). აწ უკუე აღდგომასა მას, ოდეს აღდგენ, ვის მ(ა)თგანისა იყოს | ცოლ, რ(ამეთუ) შუიდათვე მ(ა)თ | ესუა იგი ცოლად? (მარკოზი 12:23)”. დასასრული (14v, მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები XX-XXVII): “და ⁶² მოვიდა ქურივი ერთი გლახაკი და დასხნა ორნი მწუელილნი (მარკოზი 12:42). და მოუწოდა მოწაფეთა თუსთა და ჰ(რ)ქ(უ)ა | მ(ა)თ: ა(მე)ნ გეტყუი თქ(უ)ენ, რ(ამეთუ) ქურივმან ამან გლახაკმან უფროის ყ(ოვე)ლთასა | შემოწირა ფასის-საცა (მარკოზი 12:43)”.

15rv. დასაწყისი (15r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები I-XV): “[პ]ურისამტედ ერგასეჟ[ლი] (ლუკა 9:14). და მათ [ყ]ვეს ეგრე და დას[ხ]ეს იგი ყ(ოვე)ლი (ლუკა 9:15). | ხ(ოლო) ⁶³ თავადმა[ნ] მოიღო ხუთი იგი პური და ორი თევზი და აღიხილნა | თუალნი ზეცად და აქურთხნა იგინი და დაჰმუსრა და მისცემდა მოწაფეთა, რ(ამთ)ა დაუგონ | ერსა მას (ლუკა 9:16). და ჭამეს და | გ(ან)ძღეს ყ(ოვე)ლნი; და აღიდეს, | რ(ამე)ლ-იგი დაუშთა მ(ა)თ ნამუსრევი, ათორმეტი გოლორი (ლუკა 9:17)”. დასასრული (15v, მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები XVI-XXV): “ხ(ოლო) პ(ეტრ)ე და მისთანანი დამიძებულ | იყვნეს ძილითა; ხ(ოლო) გ(ან)-რად-იდ(?)უიძეს, იხილეს | დ(იდებ)ს(ა)დ მისი

და ორნი კაცნი მის თ(ა)ნა მდგომარენი (ლუკა 9:32). | და ⁶⁴ იყო გ(ა)ნშორებასა მას | მათსა მისგ(ა)ნ ჰ(რ)ქ(უ)ა | პ(ე)ტრე ი(ეს)უს: მოძღუარ, | კეთილ არს ჩ(უ)ენდა (ლუკა 9:33)”.

16rv. დასაწყისი (16r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები I-XIX): “[და ერის]ს[ა]გან[თ]ა [მ]ა[თ], რ(ომე)ლ[თ]ა ჯ(უ)არს-აცუეს ი(ეს)უს, მო[ი]დეს [ს]ამო[ს]ველი მისი | და გან[ი]ყვეს ოთხ ნაწ[ი]ლად, თითოეულად | ერის(ა)გ(ა)ნმან წილი. | ხ(ოლო) კუართი იგი, რ(ომე)ლი | იყო უკერველი, ზეით მოქსოვილი ყ(ოვე)ლ(ა)დ (იოანე 19:23), | თქ(უ)ეს ურთიერთას: | არა გ(ა)ნვხითთ ეგე, | ა(რამე)ლ ⁶⁵ წილ-ვიგდოთ ამას | ზ(ე)და, რ(ადო)ა(?), აღესრულოს | წერილი იგი: განიყვე<გ>ეს სამოსელი ჩემი | თავისა მათისა და | კუართსა ჩემსა ზ(ე)და | განიგდეს წილი. ერისაგ(ა)ნთა მ(ა)თ ესე ყვეს (იოანე 19:24)”. დასასრული (16v, მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები XIV-XXIII): “რ(ამეთუ) იყო ესე, | რ(ადო)ა ⁶⁶ წერილი აღესრულოს, | ვ(ითარმე)დ: ძუალი მისი არა | შემუსროს (იოანე 19:36). და მერმე | სხ(უ)აჲ წ(ინა)წ(არმე)ტ(უ)ელი იტყუს: მიხედონ და იხილონ, რ(ომე)ლსა-[იგი უგუ]მირეს (იოანე 19:37). | [ამისა შემდგომ]ად ჰკით[ხ]ა პილატე იოსებ, | [რ(ომე)ლი იყო არიმათ]იად[თ] (იოანე 19:38)”.

17rv. დასაწყისი (17r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები I-VIII): “ხ(ოლო) ⁶⁷ თავადმან ჰ(რ)ქ(უ)ა მათ: | კმა არს (ლუკა 22:38). | და ⁶⁸ გამოვიდა მიერ და | წარვიდა, ვ(ითარც)ა ჩუეულებად აქუნდა, მთა[ს] მას ზეთისხილთა[ს], და მისდევდეს მას მოწაფენი მისნი (ლუკა 22:39)”. დასასრული (17v, მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები XVIII-XXIII): “და ⁶⁹ იხილა იგი მკვეალმან ვინმე მჯდომარე | ნათელსა მას და მი[ჰ]ხედა და იხილა იგი და | თქ(უ)ა: ესეცა მის თ(ა)ნა | იყო (ლუკა 22:56). ხ(ოლო) მან უგა[რ]-ყო (ლუკა 22:57)”.

18rv. დასაწყისი (18r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები I-VIII): “პირველად ⁷⁰, რ(ამეთუ) მთხუეულ იყო, იტყოდეს: არა | ესე არსა, რ(ომე)ლი-იგი ზინ | და ითხოვნ? (იოანე 9:8) სხუანი | იტყოდეს: ესე არს, რ(ომე)ლნიმე იტყო[დ]ეს: არა, ა(რამე)დ | მსგავსი მისი; ხ(ოლო) იგი იტყოდა: მე ვარ (იოანე 9:9)”. დასასრული (18v, მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები XVIII-XXIII): “ხ(ოლო) ⁷¹ მან მიუგო და ჰ(რ)ქ(უ)ა: ცოდვილ თუ არს, მე არა უწი; ხ(ოლო) ერთი | ესე უწი, რ(ამეთუ) ბრმა | ვიყავ და აწ ხეხედავ (იოანე 9:25). და მერმე ჰ(რ)ქ(უ)ეს (იოანე 9:26)”.

19rv. დასაწყისი (19r, მარცხენა სვეტი, სტრიქონები I-IX): “მას: რად გიყო შე(ენ)? ვ(ითარ) | აღვიხილნა თუაღნი | შე(ენ)ნი? (იოანე 9:26) მიუგო და ჰ(რ)ქ(უ)ა | მათ: გარქ თქ(უ)ენ პირველვე, და არა გესმა; რადსაღა გინებს | სმენად? ანუ თქ(უ)ენცა | გნებაეს მოწაფე ყოფად მისა? (იოანე 9:27)”. დასასრული (19v, მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები XII-XXIII): “და ⁷² ავაზაკი (იოანე 10:1). ხ(ოლო) რ(ომე)ლი შევალს კარს, მწყემსი არს ცხ[ო]ვართად (იოანე 10:2). ამას მეკარემან განუღის, და | ცხოვართა კმისა | მისისად ისმინ[ი]ან, და | თუსთა ცხოვართა უწენს სახელით და | გამოიყვანნის იგინი (იოანე 10:3). | და ოდეს ყ(ოვე)ლნი თუსნი | იგი განიყვანნის (იოანე 10:4)”.

როგორც ვხედავთ, H-1886 ხელნაწერის ცხრამეტი ფურცლიდან ოთხი ფურცელი უჭირავს მარკოზის თავის სახარებას: 3rv, 4rv, 13rv, 14rv, რვა ფურცელი – ლუკას სახარებას: 5rv, 6rv, 9rv, 10rv, 11rv, 12rv, 15rv, 17rv, ხოლო შვიდი ფურცელი – იოანეს თავს: 1rv, 2rv, 7rv, 8rv, 16rv, 18rv, 19rv, უფრო ზუსტად კი, ამ სახარებათა ფრაგმენტებს.⁷³

აქედან, მარკოზის სახარების შემცველ ოთხ ფურცელზე წარმოდგენილი იყო ამ სახარების შემდეგი ნაწილები: მუხლები 2:24-3:16 სრულად, მუხლის 3:17 დასაწყისი (3rv); მუხლის 6:21 დასასრული, მუხლები 6:22-6:37 სრულად, მუხლის 6:38 დასაწყისი (4rv); მუხლის 11:32 დასასრული, მუხლები 11:33-12:42 სრულად და მუხლის 12:43 დასაწყისი (13rv-14rv).⁷⁴

ლუკას სახარების შემცველ რვა ფურცელზე წარმოდგენილი იყო ამ სახარების შემდეგი ნაწილები: მუხლის 7:12 დასასრული, მუხლები 7:13-7:47 სრულად (6rv-10rv); მუხლის 9:4 დასასრული, მუხლები 9:15-9:32 სრულად, მუხლის 9:33 დასაწყისი (15rv); მუხლის 16:24 დასასრული, მუხლები 16:25-17:31 სრულად (5rv-6rv); მუხლის 22:38 დასასრული, მუხლები 22:39-22:56 სრულად, მუხლის 22:57 დასაწყისი (17rv); მუხლის 23:26 დასასრული, მუხლები 23:27-24:8 სრულად და მუხლის 24:9 დასაწყისი (11rv-12rv).

დაბოლოს, იოანეს სახარების შემცველ შვიდ ფურცელზე წარმოდგენილი იყო ამ სახარების შემდეგი ნაწილები: მუხლის 6:8 დასასრული, მუხლები 6:9-6:25 სრულად (1rv); მუხლები 6:66-7:17 სრულად, მუხლის 7:18 დასაწყისი (2rv); მუხლის 9:8 დასასრული, მუხლები 9:9-10:3 სრულად, მუხლის 10:4 დასაწყისი (18rv-19rv); მუხლის 15:16 დასასრული, მუხლები 15:17-16:6 სრულად, მუხლის 16:7 დასაწყისი (7rv); მუხლის 18:26 დასასრული, მუხლები 18:27-19:3 სრულად, მუხლის 19:4 დასაწყისი (8rv); მუხლის 19:23 დასასრული, მუხლები 19:24-19:37 სრულად და მუხლის 19:38 დასაწყისი (16rv).

მაშასადამე, ირკვევა, რომ H-1886 ხელნაწერის ამჟამინდელი, ფურცლობრივი პავინაცია, რომელიც, სავარაუდოდ, ხელნაწერის საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების წევრთაგანია,

მოსხვედრის (1921) შემდეგ, ამავე წიგნთსაცავის თანამშრომელთა მიერ უნდა ყოფილიყო შესრულებული, არ შეესაბამება ჩვენამდე მოღწეული ფურცლების ძველ თანამიმდევრობას.

სინამდვილეში, H-1886 ხელნაწერის ცხრამეტი ფურცელი შემდეგი თანამიმდევრობით უნდა იყოს დალაგებული: 3rv, 4rv, 13rv, 14rv, 9rv, 10rv, 15rv, 5rv, 6rv, 17rv, 11rv, 12rv, 1rv, 2rv, 18rv, 19rv, 7rv, 8rv და 16rv.⁷⁵ ამასთან, საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ ზოგიერთი ეს ფურცელი, როგორც უკვე აღინიშნა ზემოთ, ხელნაწერის თავდაპირველ შედგენილობაში არა ზოგადი თანამიმდევრობით, სხვა ფურცლებისა თუ რვეულების გამოტოვებით, არამედ უშუალოდ, მიჯრით მისდევდა ერთიმეორეს. ამგვარი ფურცლებია: 5rv და 6rv, 9rv და 10rv, 11rv და 12rv, 13rv და 14rv, 18rv და 19rv.

H-1886 ხელნაწერის შედგენილობაში წარმოდგენილ სახარებათა ტექსტები, სხვა ოთხთავების მსგავსად, დაყოფილია არათანაბარი ზომის მონაკვეთებად – საკითხავებად, რომლებიც, თავის მხრივ, კიდევ უფრო მცირე ზომის მონაკვეთებად – მუხლებად იყოფა.

ამასთან, ყოველი საკითხავი ახალი სტრიქონიდან იწყება და პირველ გრაფემად სვეტის მარცხნივ გატანილი ასომთავრული საზედაო ასო უზის. გარდა ამისა, თითოეული ამ საზედაო ასოს ზემოთ, საკითხავების დანომვრის მიზნით, დაწერილია ყავისფერი საწერ-საღებავით შესრულებული ასომთავრული გრაფემები, რომელთა რიცხვითი მნიშვნელობაც ქვემოდან ზემოთ, ერთიდან საჭირო რაოდენობამდე იზრდება. დასასრულ, შევნიშნავთ იმასაც, რომ ოთხივე სახარების საკითხავები ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად, ცალ-ცალკეა დანომრილი.

თავად საკითხავებში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ ზემოთ, გამოიყოფა კიდევ უფრო მცირე ზომის მონაკვეთები – მუხლები.⁷⁶ H-1886 ხელნაწერში, მართალია, იშვიათად, მაგრამ მაინც გვხვდება ისეთი საკითხავები, რომლებიც არა რამდენიმე, არამედ მხოლოდ ერთი მუხლისაგან შედგება. ამ შემთხვევაში, საკითხავისა და მუხლის მოცულობა, ცხადია, სრულად ემთხვევა ერთმანეთს.

საკითხავებში შემავალი ყოველი მუხლი, თავად საკითხავის მსგავსად, ახალი სტრიქონიდან იწყება და პირველ გრაფემად მასაც სვეტის მარცხნივ გატანილი ასომთავრული საზედაო ასო უზის.⁷⁷ მათ შორის განსხვავება მხოლოდ ის არის, რომ საკითხავის საზედაო ასოს ზემოთ რიცხვითი მნიშვნელობის აღმნიშვნელი ასომთავრული გრაფემებია დაწერილი, მუხლებს კი, რაიმე რიგობრივი სათვალავი არ გააჩნიათ და მათ საზედაო ასოებსაც რიცხვითი მნიშვნელობის აღმნიშვნელი არანაირი ასომთავრული გრაფემები არ ახლავს.

მაგალითისათვის ავიღოთ ოთხთავის 17r დაწერილი ტექსტი. აქ, მარჯვენა სვეტის I-IX სტრიქონებზე წარმოდგენილია ლუკას სახარების ერთ-ერთი საკითხავი, რომელიც, თავის მხრივ, ერთადერთი მუხლისაგან შედგება. ამ საკითხავის პირველი გრაფემის, სვეტის მარცხნივ გატანილი ასომთავრული საზედაო ასოს d ზემოთ შესრულებულია კონკრეტული რიცხვითი მნიშვნელობის მქონე სამი ასომთავრული გრაფემა spd (284), რომლებიც გვაუწყებენ, რომ ეს არის ლუკას სახარების ორას ოთხმოცდამეოთხე საკითხავი.

აღნიშნული საკითხავის შემდეგ, იმავე მეჩვიდმეტე ფურცლის recto-verso-ზე წარმოდგენილია ლუკას სახარების კიდევ ექვსი საკითხავის ტექსტი, რომლებიც ზუსტად ზემოთ აღწერილი წესის დაცვით, შემდეგი ასომთავრული გრაფემებითაა დანომრილი: spe (285), spv (286), spz (287), spA (288), spT (289) და sJ (290). მაშასადამე, ირკვევა, რომ ეს არის ლუკას სახარების მომდევნო, ორას ოთხმოცდამეხუთე, ორას ოთხმოცდამექვსე, ორას ოთხმოცდამეშვიდე, ორას ოთხმოცდამერვე, ორას ოთხმოცდამეცხრე და ორას ოთხმოცდამეათე საკითხავები.

სახარების ტექსტის საკითხავებად დაყოფისა და დანომვრის აქ აღწერილი წესი თითქმის ზედმიწევნით არის დაცული H-1886 ხელნაწერის დანარჩენ თვრამეტე ფურცელზეც. თუმცა, რამდენიმე ადგილას გვაქვს ოდნავ განსხვავებული შემთხვევებიც.

კერძოდ, ხელნაწერის მესამე ფურცლის recto-ს მარცხენა სვეტის XX სტრიქონიდან ვიდრე ამავე ფურცლის verso-ს ბოლომდე წარმოდგენილია მარკოზის სახარების ექვსი საკითხავის ტექსტი. ესენია: ოცდამეხუთე, ოცდამექვსე, ოცდამეშვიდე, ოცდამერვე, ოცდამეცხრე და ოცდამეათე საკითხავები. აქედან, ასომთავრული გრაფემებით მხოლოდ სამი ტექსტია დანომრილი: ოცდამეხუთე (ke), ოცდამეცხრე (kT) და ოცდამეათე (l) საკითხავები.

ჩანს, ხელნაწერის გადამწერმა რაიმე მოსაზრების გამო საჭიროდ აღარ ჩათვალა უკლებლივ ყველა საკითხავის დანომვრა და ასომთავრულით გადმოცემული რიცხვითი მნიშვნელობებიც მხოლოდ რამდენიმე მათგანს მიუწერა.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, ვფიქრობთ, აუცილებლად უნდა შევეხოთ იმ მიზეზებსაც, რომლებიც განაპირობებდა სახარების ტექსტების ჯერ საკითხავებად დაყოფას, ხოლო შემდეგ კი – მათ დანომვრას.

როგორც ცნობილია, ქრისტიანული საღმრთისმსახურო წესის აღსრულებაში ერთ-ერთი უმთავრესი ადგილი ეჭირა სახარების ცალკეული მონაკვეთების წაკითხვას. იმავდროულად, ზუსტად იყო განსაზღვრული ისიც, თუ სახელდობრ რომელი საკითხავი რომელი თვისა თუ კვირის რომელ დღეს უნდა ყოფილიყო წაკითხული. შესაბამისად, ამ ლიტურგიული საჭიროებიდან გამომდინარე, აუცილებელი იყო, რომ ჯერ სხვადასხვა ზომის საკითხავებად დაეყოთ ოთხივე სახარების ტექსტი, შემდეგ კი, გარკვეული ტიპის საძიებო აპარატი შეედგინათ, რომელიც მღვდელმსახურს ამ საკითხავების დაძებნაში დაეხმარებოდა. აღნიშნული საძიებო აპარატი,

რომელიც ქართულ ხელნაწერებში “საძიებლის”, “ზანდუკისა” და სხვა სახელებით იხსენიება, ოთხთავის ნუსხებს, როგორც წესი, ბოლოში ჰქონდა დართული (ეკეკელიძე 1980: 578-579).

აქვე, ხაზგასმით შევნიშნავთ იმასაც, რომ შუა საუკუნეების ქართულ ლიტურგიკულ პრაქტიკაში გამოიყენებოდა რამდენიმე განსხვავებული საძიებო სისტემა, რაც, თავის მხრივ, მოითხოვდა, აგრეთვე, განსხვავებული წესით მომხდარიყო ჯერ სახარების ტექსტების საკითხავებად დაყოფა, ხოლო შემდეგ კი, შესაბამისი საძიებლისა თუ ზანდუკის შედგენა, შდრ.: (ჯოჯუა 2005: 198-201).

გვიტოვებთ, აღნიშნულიდან გამომდინარე, საესებით ნათელი ხდება არა მხოლოდ ის, თუ რატომ იყო დაყოფილი H-1886 ხელნაწერის ტექსტი ცალკეულ საკითხავებად, არამედ ისიც, რომ თავის დროზე ოთხთავს ბოლოში დართული ჰქონდა სახარების საკითხავების გარკვეული ტიპის საძიებელი, რომელიც დღეისათვის შესაბამის ფურცლებთან ერთად უკვალოდ არის დაკარგული.

რაც შეეხება იმას, თუ კონკრეტულად, რომელი ტიპის საძიებო სისტემა იყო გამოყენებული H-1886 ხელნაწერის ტექსტების საკითხავებად დაყოფისას, ამის შესახებ ჯერჯერობით ვერაფერს ვიტყვით. აღნიშნული საკითხის საბოლოოდ გარკვევისათვის საგანგებო კვლევა-ძიების ჩატარებაა საჭირო, ეს კი, აშკარად სცილდება წინამდებარე ნაშრომის მიზანდასახულობას.

H-1886 ხელნაწერის ტექსტის საკითხავებად დაყოფასთან დაკავშირებით, განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ხელნაწერში დადასტურებული კიდევ ერთი მოვლენა.

კერძოდ, ოთხთავის ამჟამინდელი შედგენილობაში წარმოდგენილი ექვსი კონკრეტული საკითხავისა თუ მუხლის პირველი, საზედაო ასო შესრულებულია არა ყვეისფერი საწერ-საღებავით, როგორც ამას დანარჩენ ტექსტში ვხედავთ, არამედ – სინგურით. ამასთან, ექვსივე ამ საკითხავისა თუ მუხლის დასაწყისთან, უფრო ზუსტად კი, მათ წინა სტრიქონში, აგრეთვე სინგურითაა შესრულებული მოკლე ლიტურგიკული მითითებები: “საშაბათო”, “საკვირაო”, “წ (8) კვირიაკისა” და სხვ. მოგვაქვს H-1886 ხელნაწერის ექვსივე შესაბამისი ადგილი:

3r. (მარცხენა სვეტი, სტრიქონები XXIV-XXV; მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები I-III): “საკუ(ი)რ(ა)ო⁷⁸ | და ⁷⁹ მერმე შევიდა შესაკრებელსა. და იყო მუნ | კაცი, რ(ომ)ელსა ჰელი გ(ან)გმელ ედგა (მარკოზი 3:1)” (ხაზი აქ და ქვემოთაც, ყველგან ჩვენია – თ.ჯ.).

3v. (მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები XIII-XVI): “შაბათისა⁸⁰ | და ⁸¹ აღვიდა მთასა და მოუწოდა, რ(ომ)ელთაჲ უნდა | მას; და მოვიდეს მისა (მარკოზი 3:13)”.

4v. (მარცხენა სვეტი, სტრიქონები XI-XIV): “წ (8) კ(უ)რ(ი)აკისა⁸² | და ⁸³ წარვიდეს უდაბნოსა ადგილსა ნავითა | თვისაგ(ან) (მარკოზი 6:32)”.

13r. (მარცხენა სვეტი, სტრიქონები IX-XV): “ს(ა)შ(ა)ბ(ა)თო⁸⁴ | კაცმ(ან) ⁸⁵ ვინმე დაასხა ვენიჯი და ზღუდე გარე-მოსდვა და ქმნა საწნეხელი | და აღაშენა გოდოლი და მისცა იგი ქ(უ)ყ(ა)ნის-მოქმედთა | და წარვიდა (მარკოზი 12:1)”.

13r. (მარჯვენა სვეტი, სტრიქონი XIX): “საშაბ(ა)თო⁸⁶”.

14r. (მარჯვენა სვეტი, სტრიქონები III-XI): “სატფურ(ე)ბ(ა)ე და ს(ა)კ(უ)რ(ა)ო⁸⁷ | და ⁸⁸ მ(ო)ჟხდა ერთი მწიგნობართავანი, ესმოდა რაჲ | მათი, ვ(ითა)რ-იგი გამოეძიებდეს მის თ(ა)ნა სიტყუასა | მას, იცოდა, რ(ამეთუ) კეთილად | მიუგო მ(ა)თ, ჰკითხა მას | მანცა, ვ(ითარმე)დ: რ(ომელი) არს პირველი მცნებაჲ? (მარკოზი 12:28)”.

როგორც ვხედავთ, ზემოხსენებული ექვსი საკითხავისა თუ მუხლის მაინცდამაინც სინგური საზედაო ასოებით დაწყება შემთხვევითი მოვლენა სულაც არ არის. პირიქით, ამ საკითხავებისა თუ მუხლების დასაწყისში წარმოდგენილი ლიტურგიკული მითითებები თვალნათლივ გვიჩვენებს, რომ სინგური საზედაო ასოების გამოყენებას, ექვსივე შემთხვევაში, სწორედაც რომ კანონზომიერი და წინასწარგანსაზღვრული ხასიათი აქვს.

უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, სინგურით გადმოცემული საზედაო ასოებისა და ლიტურგიკული მითითებების საშუალებით, ტექსტში საგანგებოდ არის გამოყოფილი ის ცალკეული მონაკვეთები, რომლებიც, იმავე ლიტურგიკული მითითებებიდან გამომდინარე, არა მთელი წლის დღეების, არამედ, კონკრეტულად, შაბათ-კვირიაკეთა საკითხავებს წარმოადგენს.

სამწუხაროდ, ოთხთავის თავდაპირველი შედგენილობიდან ჩვენამდე მხოლოდ ექვსმა ლიტურგიკულმა მითითებამ მოაღწია, რაც არ არის საკმარისი იმისათვის, რომ დავაკონკრეტოთ, თუ სახელდობრ რომელი შაბათ-კვირიაკეების საკითხავები გამოიყოფა განსახილველ ტექსტში – მთელი წელიწადისა თუ მხოლოდ მარხვის შაბათ-კვირიაკეებისა.

ხელნაწერის ფრაგმენტულობის გამო ვერაფერს ვიტყვით შაბათ-კვირიაკეთა საკითხავების ზომების შესახებაც. მართალია, მათი დასაწყისი, ექვსივე შემთხვევაში, ზუსტად ემთხვევა ცალკეული საკითხავებისა თუ მუხლების დასაწყისს, მაგრამ იმის თქმა, თუ კონკრეტულად სად

მთავრდებოდა შაბათ-კვირიაკეების ამა თუ იმ საკითხავის ტექსტი, შესაბამისი მითითების არარსებობის გამო, უბრალოდ შეუძლებელია.

ამ ეტაპზე ჩვენ მხოლოდ ზოგადად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ H-1886 ხელნაწერის შაბათ-კვირიაკეთა საკითხავები მაინცაღამაინც დიდი ზომისა არ იყო. მაგალითისათვის შევნიშნავთ, რომ ოთხთავის სამ გვერდზე – 13r და 14r მთლიანად იყო წარმოდგენილი მარკოზის სახარების ორი საშაბათო საკითხავის ტექსტი (იხ. ზემოთ).

დასასრულ, საგანგებოდ გვინდა ყურადღება გავამახვილოთ კიდევ ერთ გარემოებაზე. როგორც ზემოთ ვნახეთ, H-1886 ხელნაწერის ამჟამინდელი შედგენილობის ცხრამეტი ფურცლიდან ოთხი ფურცელი უჭირავს მარკოზის თავის სახარებას, რვა ფურცელი – ლუკას თავს, ხოლო შვიდი ფურცელი – იოანეს სახარებას. აქედან, შაბათ-კვირიაკეთა საკითხავები წარმოდგენილია მხოლოდ მარკოზის სახარების შემცველ ოთხ ფურცელზე. რაც შეეხება ლუკასა და იოანეს სახარებების შემცველ, დანარჩენ თხუთმეტი ფურცელს, აქ შაბათ-კვირიაკეთა არცერთი საკითხავი არ გვხვდება. არადა, ფურცლების რაოდენობის გათვალისწინებით, შაბათ-კვირიაკეთა საკითხავების გამოვლენა, უფრო დიდი ალბათობით, სწორედ ლუკასა და იოანეს სახარებებში იყო მოსალოდნელი.

რით უნდა აიხსნას ასეთი ფაქტი? იმით ხომ არა, რომ H-1886 ხელნაწერის თავდაპირველ შედგენილობაში შაბათ-კვირიაკეების საკითხავები მხოლოდ მარკოზისა და, შესაძლოა, დღეისათვის დაკარგული მათეს სახარებების ტექსტში იყო გამოყოფილი? სამწუხაროდ, ოთხთავის ფრაგმენტულობის გამო არც ამ კითხვებზე შეგვიძლია რაიმე გარკვეული პასუხის გაცემა და საკითხს ჯერჯერობით დიად ვტოვებთ.

ჩვენ ზემოთ ზოგადად აღვნიშნეთ, რომ H-1886 ხელნაწერის გადამწერს ზოგიერთი გვერდის სქოლიოში ჩატანილი აქვს “განთესულები”. ქვემოთ უფრო დეტალურად შევეხებით ამ საკითხს.

ადრეული ხანის ქართულ ოთხთავებს დასაწყისში დართული ჰქონდა ე.წ. “კანონები”, სადაც სპეციალური ცხრილების საშუალებით, ნაჩვენები იყო, ახალი აღთქმის ერთი და იგივე ამბავი კონკრეტულად რომელი სახარების რომელ საკითხავში იყო აღწერილი.

არსებობდა სულ ათი “კანონი”. აქედან, **a** ანუ პირველ “კანონში” გაერთიანებული იყო მათეს, მარკოზის, ლუკასა და იოანეს სახარებათა საკითხავების ნომრები; **b** ანუ მეორე “კანონში” – მათეს, მარკოზისა და ლუკას სახარებათა საკითხავების ნომრები; **g** ანუ მესამე “კანონში” – მათეს, ლუკასა და იოანეს სახარებათა საკითხავების ნომრები; **d** ანუ მეოთხე “კანონში” – მათეს, მარკოზისა და იოანეს სახარებათა საკითხავების ნომრები; **e** ანუ მეხუთე “კანონში” – მათესა და ლუკას სახარებათა საკითხავების ნომრები; **v** ანუ მეექვსე “კანონში” – მათესა და მარკოზის სახარებათა საკითხავების ნომრები; **z** ანუ მეშვიდე “კანონში” – მათესა და იოანეს სახარებათა საკითხავების ნომრები; **A** ანუ მერვე “კანონში” – მარკოზისა და ლუკას სახარებათა საკითხავების ნომრები; **T** ანუ მეცხრე “კანონში” – ლუკასა და იოანეს სახარებათა საკითხავების ნომრები; ხოლო სულ ბოლო, **i** ანუ მეათე “კანონში” თავმოყრილი იყო მათეს, მარკოზის, ლუკასა და იოანეს სახარებათა იმ საკითხავების ნომრები, რომლებიც ახალი აღთქმის ამა თუ იმ ამბავს ცალ-ცალკე თითო-თითოდ აღწერდნენ.

“კანონების” თითოეული ცხრილი შედგებოდა რამდენიმე ვერტიკალური სვეტისაგან. ყოველი ასეთი სვეტი მხოლოდ ერთ რომელიმე სახარებას ეთმობოდა. სახარების სახელწოდება მითითებული იყო სვეტის თავში, ასომთავრულად, შემოკლებული სახით – **mT** (მათე), **mr** (მარკოზი), **lk** (ლუკა) და **i** (იოანე)⁸⁹. პარალელურად ამისა, ხსენებული ვერტიკალური სვეტები განივი ხაზების საშუალებით დანაწევრებული იყო მცირე ზომის ოთხკუთხა დანაყოფებად, სადაც, უპირატესად, სინგური ასომთავრული გრაფემებით ჩაწერილი იყო შესაბამისი სახარების ამა თუ იმ საკითხავის ნომერი.

აქვე, ხაზგასმით აღვნიშნავთ იმ ფაქტს, რომ ცხრილების დანაყოფებში ნომრების ჩაწერა მკაცრად განსაზღვრული წესით ხდებოდა. ასე მაგალითად, თუ **b** ანუ მეორე “კანონის” კიდურა მარცხენა, მათეს სვეტის პირველ დანაყოფში ჩაიწერებოდა მათეს სახარების რომელიმე, ვთქვათ, **skv** (226) ანუ ორას ოცდამეექვსე საკითხავის ნომერი, მაშინ მისი მომიჯნავე, მარკოზისა და ლუკას სვეტების პირველ დანაყოფებშიც აუცილებლად ჩაწერდნენ მარკოზისა და ლუკას სახარებების იმ საკითხავების ნომრებს, სადაც იგივე ამბავი იქნებოდა მოთხრობილი. თუ ამავე **b** ანუ მეორე “კანონის” მათეს სვეტის ზემოდან მეორე დანაყოფში ჩაიწერებოდა მათეს სახარების რომელიმე სხვა, ვთქვათ, **skT** (229) ანუ ორას ოცდამეცხრე საკითხავის ნომერი, მაშინ მარკოზისა და ლუკას სვეტების ზემოდან მეორე დანაყოფებშიც აუცილებლად ჩაწერდნენ მარკოზისა და ლუკას სახარებების იმ საკითხავების ნომრებს, სადაც იგივე ამბავი იქნებოდა მოთხრობილი და ა.შ.

ერთი სიტყვით, “კანონების” ცხრილების საშუალებით, გარკვეული სახით ჯგუფდებოდა მათეს, მარკოზის, ლუკასა და იოანეს სახარებების იმ საკითხავთა ნომრები, სადაც ახალი აღთქმის ერთი და იგივე ამბავი იყო აღწერილი.

“კანონებს” ორგანულად უკავშირდებოდა ე.წ. “განთესულები”. თითოეული “განთესული” წარმოადგენდა “კანონების” ცხრილიდან ამოღებულ ერთ რომელიმე კონკრეტულ ნომერს, რომელიც მასთან დაჯგუფებულ სხვა ნომრებთან ანუ “განთესულებთან” ერთად, უშუალოდ ხელნაწერში,

უპირატესად კი, შესაბამისი გვერდის სქოლიოში (“პატივზე”) იყო გატანილი (განთესილი).⁹⁰ ამასთან, “განთესულს” უთითებდნენ ზუსტად იმ გვერდზე, სადაც წარმოდგენილი იყო ამავე “განთესულით” აღნიშნული საკითხავის ტექსტი. ყოველი “განთესულის” ზემოთ დაწერილი იყო ასომთავრული გრაფემები – *mT*, *mr*, *lk* და *i*, რომლებიც, თავის მხრივ, მიუთითებდნენ, თუ კონკრეტულად რომელი სახარების საკითხავის ნომერს წარმოადგენდა ესა თუ ის “განთესული”.⁹¹

ამრიგად, ადრეული პერიოდის ქართული ოთხთავების გვერდებზე წარმოდგენილი იყო “კანონების” ცხრილებიდან ამოღებული “განთესულები”. ამასთან, “განთესულების” ყოველ კონკრეტულ ჯგუფში წარმოდგენილი იყო მათეს, მარკოზის, ლუკასა და იოვანეს სახარებების მხოლოდ იმ საკითხავთა ნომრები, რომლებიც ახალი აღთქმის ერთი და იგივე ამბავს აღწერდნენ.

ასე, მაგალითად, თუ ოთხთავის რომელიმე კონკრეტულ გვერდზე წარმოდგენილი იყო, ვთქვათ, მათეს სახარების *skv* ანუ ორას ოცდამეექვსე საკითხავი, მაშინ ამავე გვერდის სქოლიოში მითითებული იქნებოდა, მარცხნიდან მარჯვნივ “*mT | skv*”, “*mr | rlb*” და “*lk | smd*”, რაც, თავის მხრივ, მიანიშნებდა იმაზე, რომ მათეს სახარების *skv* ანუ ორას ოცდამეექვსე საკითხავში მოთხრობილი ამბავი, იმავედროულად, გადმოცემული იყო მარკოზის სახარების *rlb* ანუ ას ოცდამეთორმეტე და ლუკას სახარების *smd* ანუ ორას ორმოცდამეთხე საკითხავებშიც.

საგულისხმოა ისიც, რომ თუ ოთხთავის რომელიმე სხვა გვერდზე წარმოდგენილი იყო, ვთქვათ, იგივე ლუკას სახარების *smd* ანუ ორას ორმოცდამეთხე საკითხავი, მაშინ გვერდის სქოლიოში ჩატანილი სამი “განთესულის” თანამიმდევრობაშიც აუცილებლად მოხდებოდა ცვლილება. კერძოდ, კიდურა მარცხენა მხარეს აუცილებლად გადაინაცვლებდა ამ გვერდზე წარმოდგენილი საკითხავის ნომერი ანუ “*lk | smd*”, მისგან მარჯვნივ კი ოთხთავის ტრადიციულ რიგზე (მათე, მარკოზი, ლუკა და იოანე) დალაგდებოდა დანარჩენი ორი საკითხავის ნომრები – “*mT | skv*” და “*mr | rlb*”.

დასასრულ, შევნიშნავთ იმასაც, რომ მეტი კონკრეტიზაციის მიზნით, მთელ რიგ შემთხვევებში, საკითხავის პირველი, ასომთავრული სახედაო ასოს ქვემოთ, უპირატესად, სინგურით შესრულებული იყო ასომთავრული გრაფემები – *a*, *b*, *g*, *d*, *e*, *v*, *z*, *A*, *T* ან *i*, რომლებიც, თავის მხრივ, მიუთითებდნენ, სახელდობრ რომელ “კანონს” მიეკუთვნებოდა ესა თუ ის საკითხავი.

როგორც ვხედავთ, იმისათვის, რათა ოთხთავის ნუსხა გამოსადეგი გამხდარიყო ლიტურგიკული პრაქტიკისათვის, აუცილებელი იყო მისი საკითხავებად დაყოფა და დანომერა, “ხანდუისა” და “კანონების” შედგენა, აგრეთვე, “განთესულების” გატანა ხელნაწერის ტექსტში. ჩვენი დაკვირვებით, მთელი ეს აპარატი სრულყოფილი სახით უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი თავიდან H-1886 ხელნაწერში, თუმცა, მან ჩვენამდე იმდენად ფრაგმენტული სახით მოაღწია, რომ მის თავდაპირველ შედგენილობაზე მსჯელობა დღეს მხოლოდ პირობითად შეგვიძლია.⁹²

ქართული ოთხთავის რომელ რედაქციას მიეკუთვნება H-1886 ხელნაწერის ფურცლებზე წარმოდგენილი სახარების ტექსტი?

დასმულ კითხვაზე პასუხის გაცემის მიზნით, გადავწყვიტეთ, H-1886 ხელნაწერის რამდენიმე ადგილი უშუალოდ შეგვედარებინა ქართული სახარების ოთხივე ძირითადი – ადიშის, ჯრუჭ-პარხლის, ექვთიმე მთაწმიდელისა და გიორგი მთაწმიდელის რედაქციებისათვის.⁹³

საანალიზო ხელნაწერიდან შესადარებლად ავიღეთ ზემოთ ციტირებული სამოცზე მეტი სრული მუხლი.

როგორც შედარებამ აჩვენა, ამ მუხლებიდან, პრაქტიკულად, არც ერთი არ ემთხვევა მხოლოდ ადიშის ან მხოლოდ გიორგი მთაწმიდელის რედაქციასა ტექსტებს. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, H-1886 ხელნაწერის ტექსტი მხოლოდ მაშინ მისდევს ადიშისა და გიორგი მთაწმიდელის რედაქციებს, როცა ის, იმავედროულად, ჯრუჭ-პარხლისა თუ ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციებსაც მიჰყვება. და, პირიქით, H-1886 ხელნაწერით დაცული ტექსტი მაშინაც კი მისდევს ჯრუჭ-პარხლისა და ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციებს, როცა ის ადიშისა და გიორგი მთაწმიდელის რედაქციებს აღარ მიჰყვება.

ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ H-1886 ხელნაწერში დაცული ტექსტი არც ადიშის რედაქციას არ მიეკუთვნება და არც გიორგი მთაწმიდელისას. ის უფრო ჯრუჭ-პარხლისა და ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციებთან აგლენს მსგავსებას.

განვარძოთ მსჯელობა. შესადარებლად გამოყოფილ მუხლებზე დაკვირვება აჩვენებს, რომ მათი საერთო რაოდენობის თითქმის მეოთხედი ზედმიწევნით მისდევს მხოლოდ ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციას, შედარებით უფრო მცირე ნაწილი – ექვთიმე მთაწმიდელისა და ჯრუჭ-პარხლის რედაქციებს ერთდროულად, ხოლო კიდევ უფრო მცირე ნაწილი – მხოლოდ ჯრუჭ-პარხლის რედაქციას.

დავიწყოთ იმ მუხლებით, რომლებიც ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციას მისდევს. მათგან, საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ რამდენიმე ყველაზე მკაფიო ნიმუშს.

ლუკას სახარება, მუხლი 7:47.

– H-1886 და ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქცია: “რომლისა მადლისათჳს გეტყუი შენ: მიეტევნენ მაგას ცოდვანი მაგისნი მრავალნი, რამეთუ შეიყუარა ფრიად. ხოლო რომელსა მცირედ მიეტევოს, მცირედცა შეიყუაროს” (იმნაიშვილი 1979: 465).

– ჯრუჭ-პარხლის რედაქცია: “რომლისა მადლისათჳს გეტყუ შენ: მიეტევნენ მაგას ცოდვანი მაგისნი მრავალნი, რამეთუ შემიყუარა მე ფრიად. ხოლო რომელსა მცირედ მიეტევოს, მცირედცა შეიყუაროს” (შანიძე 1945: 211).

ლუკას სახარება, მუხლი 17:31.

– H-1886 და ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქცია: “მას დღესა შინა რომელი იყოს ერდოსა ზედა და ჭურჭელი მისი სახლსა შინა დგეს, ნუ გარდამოვალნ აღებად მისა; და რომელი ველსა გარე იყოს, ნუ გარე-მოქცევინ კუალად” (იმნაიშვილი 1979: 510).

– ჯრუჭ-პარხლის რედაქცია: “მას დღესა შინა რომელი იყოს ერდოსა ზედა და ჭურჭერი მისი სახლსა შინა, ნუ გარდამოვალნ აღებად მისა; და რომელი იყოს ველსა გარე, ნუ მოქცევინ კუალად” (შანიძე 1945: 260).

იოანეს სახარება, მუხლი 9:25.

– H-1886 და ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქცია: “ხოლო მან მიუგო და პრქუა: ცოდვილ თუ არს, მე არა უწყე; ხოლო ერთი გსუ უწყე, რამეთუ ბრმაი ვიყავ და აწ ვხედავ” (იმნაიშვილი 1979: 583).

– ჯრუჭ-პარხლის რედაქცია: “მიუგო მან და პრქუა: უკუეთუ ცოდვილ არს, მე არა ვიცი; ხოლო ერთი გსუ ვიცი, რამეთუ ბრმაი ვიყავ და აწ ვხედავ” (შანიძე 1945: 334).

იოანეს სახარება, მუხლი 19:37.

– H-1886 და ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქცია: “და მერმე სხუად წინაწარმეტყუელი იტყუს: მიხედონ და იხილონ, რომელსა-იგი უგუმირეს” (იმნაიშვილი 1979: 621).

– ჯრუჭ-პარხლის რედაქცია: “და სხუად წიგნი იტყუს: იხილონ, რომელსა-ცა უგუმირეს” (შანიძე 1945: 374).

როგორც ვხედავთ, სახეზეა სრული თანხვედრა ოთხოავის H-1886 ხელნაწერში დაცულ და ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციებს შორის. ხოლო თუ დამატებით იმასაც გაითვალისწინებთ, რომ დანარჩენი მუხლებიც აგრეთვე სრულად ემთხვევა ამავე რედაქციის ტექსტს, მაშინ სავსებით ცხადი გახდება, რომ H-1886 ხელნაწერის ტექსტი, უმრავლეს შემთხვევაში, სწორედ ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციას მიჰყვება.

აქვე გვსურს, მკითხველის ყურადღება მივაპყროთ ერთ უაღრესად საინტერესო მაგალითს, რომლის მეშვეობითაც კიდევ უფრო მკაფიოდ ჩანს ორგანული კავშირი ქართული ოთხოავის H-1886 ხელნაწერში დაცულ და ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციებს შორის.

ლუკას სახარება, მუხლი 23:44.⁹⁴

– H-1886: “და იყო ჟამი მესამე, და ბნელ იყო ყოველსა ქუეყანასა...”.

– ადიშის რედაქცია: “და იყო ვითარ ექუს ჟამ ოდენ, და ბნელ იქმნა ყოველსა ქუეყანასა...” (შანიძე 1945: 287).

– ჯრუჭ-პარხლის რედაქცია: “და იყო ჟამი მეექუსე, და ბნელი იყო ყოველსა ქუეყანასა...” (შანიძე 1945: 287).

– ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქცია: “და იყო ჟამი მესამე, და ბნელი იყო ყოველსა ქუეყანასა...” (იმნაიშვილი 1979: 537).

– გიორგი მთაწმიდელის რედაქცია: “და იყო ჟამი მეექუსე, და ბნელი იყო ყოველსა ქუეყანასა...” (იმნაიშვილი 1979: 537).

როგორც ვხედავთ, ლუკას სახარების იმ ნაწილში, სადაც აღწერილია ქრისტიანული სამყაროსათვის უმნიშვნელოვანესი მოვლენა – ჯვარცმული მაცხოვრის აღსასრული, H-1886 ხელნაწერში დაცული ოთხოავის რედაქცია და ექვთიმე მთაწმიდელის ტექსტი კარდინალურად განსხვავდება როგორც ჯრუჭ-პარხლის, ისე ადიშისა და გიორგი მთაწმიდელის რედაქციებისაგან. კერძოდ, H-1886 ხელნაწერში და ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციაში მაცხოვრის აღსასრულის დროდ დასახელებულია “მესამე ჟამი”, ხოლო ჯრუჭ-პარხლის, ადიშისა და გიორგი მთაწმიდელის რედაქციებში – “მექუსე ჟამი”.

ის ფაქტი, რომ ქართული ოთხოავის რედაქციებში ჯვარცმული მაცხოვრის აღსასრულის დროდ სხვადასხვა ჟამია დასახელებული, უკვე თავისთავად იწვევს დიდ ინტერესს, თუმცა, ამჯერად ჩვენთვის საყურადღებო უფრო ის არის, რომ ქართული (და არა მხოლოდ ქართული) საეკლესიო ტრადიციის თანახმად, მაცხოვრის აღსასრულის დროდ არა “მესამე”, არამედ “მექუსე ჟამია” მიხნეული.

სხვათა შორის, სწორედ ამ მყარი საეკლესიო ტრადიციის გამოვლენებას ვაწყდებით ექვთიმე მთაწმიდელისეული რედაქციის 1979 წლის აკადემიურ გამოცემაშიც. აქ ტექსტის გამომცემელს –

ივანე იმნაიშვილს მის მიერ გამოყენებული ორივე ნუსხის – ურბნისისა და პალესტინური ოთხთავების ჩვენებები – “და იყო ჟამი მესამე”, სქოლიოში ვარიანტებად აქვს გატანილი, ძირითადი ტექსტი კი სხვა რედაქციების შესაბამისად აქვს გამართული – “და იყო ჟამი მეექვსე” (იმნაიშვილი 1979: 537).

ამგვარად, ლუკას სახარების იმ ნაწილში, სადაც მითითებულია ჯვარცმული მაცხოვრის აღსასრულის დრო, ორი სრულებით განსხვავებული ტექსტი გამოიყოფა. ერთ მხარეს დგას ადიშის, ჯრუჭ-პარხლისა და გიორგი მთაწმიდელის რედაქციები, შესაბამის საეკლესიო ტრადიციასთან ერთად (“მეექვსე ჟამი”), ხოლო მეორე მხარეს – ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქცია და H-1886 ხელნაწერის რედაქცია (“მესამე ჟამი”).

ვფიქრობთ, ეს ფაქტი კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, რომ H-1886 ხელნაწერში დაცული ოთხთავის ტექსტი, დიდწილად, სწორედ ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციას მისდევს.

გადავიდეთ H-1886 ხელნაწერის იმ მცირერიცხოვან მუხლებზე, რომლებიც, თავის მხრივ, არა ექვთიმე მთაწმიდელის, არამედ ჯრუჭ-პარხლის რედაქციას მიჰყვება. ამჯერად, საილუსტრაციოდ მხოლოდ ერთ ნიმუშს გამოვიყოფთ.

მარკოზის სახარება, მუხლი 12:42.

– H-1886 და ჯრუჭ-პარხლის რედაქცია: “და მოვიდა ქურივი ერთი გლახაკი და დასხნა ორნი მწუდილნი” (შანიძე 1945: 160).

– ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქცია: “და მოვიდა ერთი ქურივი გლახაკი და დასხნა ორნი მწუდილნი, რომელ არს კოდრანტემ” (იმნაიშვილი 1979: 413).

ვფიქრობთ, სურათი აქაც საესებით ნათელია: გვაქვს სრული თანხვედრა H-1886 ხელნაწერსა და ჯრუჭ-პარხლის რედაქციას შორის. რაც შეეხება დანარჩენ ოთხ მუხლს, მართალია, აქ H-1886 და ჯრუჭ-პარხლის რედაქცია ასე მკაფიოდ არ განსხვავდება ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციისაგან, მაგრამ ყველა ეს განსხვავება – წინადადების წვერების გადაადგილება, ცალკეული გრაფემებისა თუ სიტყვების დაკლება-ჩამატება და სხვ., ზემოთ ციტირებულ მუხლთან ერთად, ცალსახად მიგვიჩვენებს იმაზე, რომ H-1886 ხელნაწერში დაცული ტექსტის ზოგიერთი ადგილი მართლაც ზედმიწევნით მისდევს ჯრუჭ-პარხლის რედაქციას.

როგორ შევაჯეროთ აღნიშნული დასკვნა ზემოთ მიღებულ კიდევ ერთ დასკვნასთან, რომლის თანახმადაც H-1886 ტექსტი, დიდწილად, ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციას მიჰყვება?

ჩვენი აზრით, ამ კითხვას ერთადერთი პასუხი შეიძლება ჰქონდეს. როგორც ჩანს, H-1886 ხელნაწერის შემქნელი ოთხთავის გადაწერისას, ძირითადად, ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციის შემცველ ნუსხას ემყარებოდა, ხოლო ცალკეულ შემთხვევებში, საკონტროლოდ, ჯრუჭ-პარხლის რედაქციის ოთხთავის შემცველ ხელნაწერსაც იყენებდა.

სავარაუდოდ, სწორედ ამგვარი სარედაქციო სამუშაოების შედეგი უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ H-1886 ხელნაწერის ტექსტი, უმრავლეს შემთხვევაში, ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციას მიჰყვება, შედარებით უფრო იშვიათად კი – ჯრუჭ-პარხლისას.⁹⁵

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ აუცილებლად უნდა შევეხოთ კიდევ ერთ საინტერესო საკითხს. ჩვენ ზემოთ შესადარებლად ავიღეთ წინამდებარე ნაშრომში ციტირებული სამოცხე მეტი სრული მუხლი და დავადგინეთ, რომ მათი საერთო რაოდენობის თითქმის მეოთხედი ზედმიწევნით მისდევს მხოლოდ ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციას, შედარებით უფრო მცირე ნაწილი – ექვთიმე მთაწმიდელისა და ჯრუჭ-პარხლის რედაქციებს ერთდროულად, ხოლო კიდევ უფრო მცირე ნაწილი – მხოლოდ ჯრუჭ-პარხლის რედაქციას.

როგორც ვხედავთ, ეს, სამ ნაწილად კლასიფიცირებული მუხლები, მთლიანობაში, შესადარებლად ადებული მუხლების საერთო რაოდენობის მხოლოდ ნახევარს შეადგენს. შესაბამისად, ბუნებრივად ჩნდება კითხვა – ქართული ოთხთავის რომელ რედაქციას მიეკუთვნება H-1886 ხელნაწერიდან შესადარებლად ადებული მუხლების მეორე ნახევარი?

როგორც ტექსტზე დაკვირვება აჩვენებს, მუხლების ეს მეორე ნახევარი ზედმიწევნით არც ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციას მისდევს და არც ჯრუჭ-პარხლისას. აქ, ცხადია, აღარაფერს ვამბობთ ადიშისა და გიორგი მთაწმიდელის რედაქციებზე, რომლებთანაც განსახილავი ტექსტი კიდევ უფრო მეტ განსხვავებას ავლენს.

აღნიშნულის საილუსტრაციოდ, H-1886 ხელნაწერის ხსენებული მუხლებიდან საგანგებოდ გამოვიყოფთ შედეგ მუხლს.

მარკოზის სახარება, მუხლი 2:24.

– H-1886: “ხოლო ფარისეველი იგი იტყუდეს: იხილე, რასა ზმენ მოწაფენი შენნი შაბათსა შინა, რომელი არა ჯერ-არს ყოფად!”

– ჯრუჭ-პარხლის რედაქცია: “ხოლო ფარისეველი იგი ეტყუდეს მას: იხილე, რასა ჰზმენ მოწაფენი შენნი შაბათსა შინა, რომელი არა ჯერ-არს ყოფად!” (შანიძე 1945: 117).

– ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქცია: “ხოლო ფარისეველი იგი ეტყუდეს მას: იხილე, რასა ჰზმენ მოწაფენი შენნი შაბათსა შინა, რომელი არა ჯერ-არს ყოფად!” (იმნაიშვილი 1979: 371).

მარკოზის სახარება, მუხლი 12:20.

- H-1886: “აწ შუიდ ძმა იყენეს ჩუენ შორის. და პირველმან მან შეირთო ცოლი და მოკუდა, და არა დაშთა შვილი”.
- ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქცია: “აწ შუდნი ძმანი იყენეს ჩუენ შორის. და პირველმან შეირთო ცოლი და მოკუდა, და არა დაშთა შვილი” (იმნაიშვილი 1979: 411).
- ჯრუჭ-პარხლის რედაქცია: “აწ შუდნი ძმანი იყენეს ჩუენ შორის. და პირველმან შეირთო ცოლი და მოკუდა, და არა დაშთა შვილი” (შანიძე 1945: 158).

მარკოზის სახარება, მუხლი 12:22.

- H-1886: “ვიდრე მეშუიდემდე, და არა დაშთა შვილი. უკუანაისკნელ ყუველთა მოკუდა დედაკაციცა იგი”.
- ჯრუჭ-პარხლის რედაქცია: “ვიდრე შუდადმდე, და არა დაშთა შვილი. უკუანაისკნელ ყუველთასა მოკუდა დედაკაციცა იგი” (შანიძე 1945: 158).
- ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქცია: “ვიდრე მეშუდადმდე, და არა დაშთა შვილი. უკუანაისკნელ ყუველთა მოკუდა დედაკაციცა იგი” (იმნაიშვილი 1979: 411).

ლუკას სახარება, მუხლი 7:29.

- H-1886: “და ყოველსა ერსა ესმა და მეზუერეთა და აღიარეს ღმერთი და ნათელ-იღეს ნათლის-ღებთა იოვანესითა”.
- ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქცია: “და ყოველსა ერსა ესმა და მეზუერეთა და განამართლეს ღმერთი და ნათელ-იღეს ნათლის-ცემითა იოვანესითა” (იმნაიშვილი 1979: 463).
- ჯრუჭ-პარხლის რედაქცია: “და ყოველსა ერსა ესმა და მეზუერეთა და განამართლეს ღმერთი და ნათელ-იღეს ნათლის-ცემითა იოვანესითა” (შანიძე 1945: 211).

ლუკას სახარება, მუხლი 7:45.

- H-1886: “ამბორის-ყოფად არა მომეც მე, ხოლო ესე, ვინათგან შემოვიდ, არა დასცხრების ამბორის-ყოფითა ფერჭთა ჩემთა”.
- ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქცია: “ამბორის-ყოფად არა მომეც მე, ხოლო ესე, ვინათგან შემოვიდა, არა დასცხრების ამბორის-ყოფითა ფერჭთა ჩემთადათა” (იმნაიშვილი 1979: 465).
- ჯრუჭ-პარხლის რედაქცია: “ამბორის-ყოფად არა მომეც მე, ხოლო ესე, ვინათგან შემოვიდა, არა დასცხრების ამბორის-ყოფითა ფერჭთა ჩემთადათა” (შანიძე 1945: 213).

ლუკას სახარება, მუხლი 23:42.

- H-1886: “და იტყვოდა: მომიჯსენე, ოღეს მოხვდე სუფევითა შენითა”.
- ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქცია: “და ეტყვოდა იესუს: მომიჯსენე მე, ოღეს მოხვდე სუფევითა შენითა” (იმნაიშვილი 1979: 537).
- ჯრუჭ-პარხლის რედაქცია: “და ეტყვოდა იესუს: მომიჯსენე მე, ოღეს მოხვდე სუფევითა შენითა” (შანიძე 1945: 287).

იოანეს სახარება, მუხლი 19:23.

- H-1886: “და ერისაგანთა მათ, რომელთა ჯუარს-აცუეს ეგსჳ, მოიდეს სამოსელი მისი და განიყვეს თხზ ნაწილად, თითოეულად ერისაგანმან წილი. ხოლო კუართი იგი, რომელი იყო უკერველი, ზეით მოქსოვილი ყოვლად”.
- ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქცია: “და ერისაგანთა მათ, რომელთა ჯუარს-აცუეს ეგსჳ, მოიდეს სამოსელი მისი და განიყვეს თხზად ნაწილად, თითოეულმან ერისაგანმან ნაწილი. ხოლო კუართი იგი, რამეთუ იყო უკერველი, ზე გამოქსოვილ ყოვლად” (იმნაიშვილი 1979: 620).
- ჯრუჭ-პარხლის რედაქცია: “ხოლო ერისაგანთა მათ, რომელთა ჯუარს-აცუეს ეგსჳ, მოიდეს სამოსელი მისი და განიყვეს თხზად ნაწილად, თითოეულად ერისაგანმან ნაწილი. და კუართი იგი უკერველი, ზით მოქსოვილ ყოვლად” (შანიძე 1945: 372).

რით შეიძლება აიხსნას ასეთი აშკარა განსხვავება, ერთი მხრივ, H-1886 ხელნაწერში დაცულ ტექსტს, ხოლო, მეორე მხრივ, ექვთიმე მთაწმიდელისა და ჯრუჭ-პარხლის რედაქციებს შორის?

ჩვენი აზრით, ამ კითხვასაც ერთი სავარაუდო პასუხი შეიძლება ჰქონდეს. როგორც ჩანს, H-1886 გადამწერი, რომელიც ოთხთავის წერისას, ძირითადად, ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციას მიჰყვებოდა, მხოლოდ ჯრუჭ-პარხლის რედაქციას კი არ იყენებდა საკონტროლოდ, არამედ, იმავდროულად, თავადაც აქტიურად ერეოდა ტექსტში და როგორც ერთი, ისე მეორე რედაქციისაგან განსხვავებული სწორებები შეჰქონდა მასში.

ამგვარი დასკვნის მართებულობას კიდევ უფრო თვალნათლივ აჩვენებს H-1886 ხელნაწერის ერთი უაღრესად საინტერესო ადგილი.

მარკოზის სახარება, მუხლი 6:21.⁹⁶

- H-1886: “...მარჯუედ, ოდეს ჰეროდე ჟამსა შუეებისასა მზა-უყო პური მთავართა მისთა და ასისთავთა მისთა და აზნაურთა გალილეასთა”.
- ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქცია: “...მარჯუედ, ოდეს ჰეროდე ჟამსა შობისა მისისასა სერი უმზადა მთავართა მისთა და ასისთავთა მისთა და აზნაურთა გალილეასთა” (იმნაიშვილი 1979: 385).
- ჯრუჭ-პარხლის რედაქცია: “...მარჯუჭ, ოდეს ჰეროდე ჟამსა შობისა მისისასა მზა-უყო პური მთავართა მისთა და ასისთავთა მისთა და აზნაურთა გალილეასთა” (შანიძე 1945: 131).

როგორც ვხედავთ, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, H-1886 ხელნაწერის გადამწერი უარს ამბობს ექვთიმე მთაწმიდელისეული რედაქციის ფრაზაზე “მზა-უყო პური” და მის ნაცვლად იყენებს ჯრუჭ-პარხლის რედაქციიდან აღებულ ვარიანტს “სერი უმზადა”. გარდა ამისა, ის აქტიურად ერევა ტექსტშიც და ორივე ამ რედაქციაში იდენტური სახით წარმოდგენილ ფრაზას “ჟამსა შობისა მისისასა”, საკუთრივ მისეული ვარიანტით ცვლის “ჟამსა შუეებისასა”.

ამასთან, საგულისხმოა, რომ H-1886 ხელნაწერის გადამწერი ტექსტში ჩარევისას აშკარად ცვლის აზრობრივ აქცენტს. მართლაც, მისეული ტექსტიდან გამოდის, რომ ჰეროდემ გალილეელი დიდებულები ზოგადად “შუეების” ანუ მოლხენისათვის მიიწვია, ექვთიმე მთაწმიდელისეულ და ჯრუჭ-პარხლის რედაქციებში კი, ისე, როგორც ქართული ოთხთავის დანარჩენ ორ რედაქციაში (შანიძე 1945: 131; იმნაიშვილი 1979: 385), ხაზგასმით არის აღნიშნული, რომ ჰეროდემ წვეულება არა უბრალოდ, რაიმე მიზეზის გარეშე, არამედ საკუთარი “შობის” ანუ დაბადების დღის აღსანიშნავად გამართა.

თითქმის ანალოგიურ დასკვნამდე მივყავართ რედაქციულად ცალკე მდგომი ზემოხსენებული მუხლების დანარჩენ ნაწილზე დაკვირვებასაც. ეს ტექსტები, ისე როგორც საილუსტრაციოდ მოტანილი მუხლები, თვალნათლივ აჩვენებს, რომ H-1886 ხელნაწერის გადამწერი აქტიურად ერევა ტექსტში: ცვლის ცალკეული ზმნების პირს; აკლებს, ამატებს ან განსხვავებული ფორმებით ანაცვლებს მთელ რიგ გრაფემებს, სიტყვებსა და ზოგჯერ, მთელ ფრაზებსაც კი; ადგილს უცვლის წინადადების სხვადასხვა წევრებს; რამდენიმე მუხლში აშკარად ცვლის აზრობრივ აქცენტებს და სხვ. ერთი სიტყვით, ეს უცნობი მწიგნობარი საკმაოდ თავისუფლად ეპყრობა ტექსტს და თამამად შეაქვს ცვლილებები მასში.

აქვე, გვსურს, ხაზგასმით აღვნიშნოთ ისიც, რომ არ არის აუცილებელი, ტექსტში ჩარევის ყველა ზემოხსენებული ფაქტი მაინცადამაინც H-1886 ხელნაწერის გადამწერთან იყოს დაკავშირებული. პირიქით, სავსებით შესაძლებელია, რომ ტექსტში ჩარევის ამ მცდელობების უკან არა H-1886, არამედ მისი დედნისა თუ კიდევ უფრო შორეული პროტოტექსტის გადამწერი იდგეს, საკუთრივ H-1886 ხელნაწერში კი ისინი დედნიდან, უცვლელი სახით იყოს გადმოსული.

ამრიგად, თუ ჩვენი მსჯელობა სწორია, მაშინ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ H-1886 ან მისი დედნისა თუ კიდევ უფრო შორეული პროტოტექსტის გადამწერი, ოთხთავის წერისას, ძირითადად, ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციას ემყარებოდა, ზოგიერთ ადგილას კი, საკონტროლოდ, ჯრუჭ-პარხლის რედაქციას იყენებდა. გარდა ამისა, იგი, საჭიროების შემთხვევაში, თავადაც აქტიურად ერეოდა ტექსტში და როგორც ერთი, ისე მეორე რედაქციისაგან განსხვავებული სწორებები შეჰქონდა მასში.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, ვფიქრობთ, აუცილებლად უნდა შევეხოთ H-1886 ხელნაწერის დათარიღებასთან დაკავშირებულ საკითხებსაც.

ხელნაწერმა ჩვენამდე მეტისმეტად ფრაგმენტული სახით მოაღწია. დღეისათვის, ოთხთავის ტექსტების უდიდეს ნაწილთან ერთად, უკვალოდ არის დაკარგული მისი გადამწერის ანდერძიც. შესაბამისად, ჩვენთვის უცნობია, თუ კონკრეტულად ვინ, სად და როდის გადაწერა ეს ხელნაწერი.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, H-1886 ხელნაწერის დათარიღებისათვის გადამწვეტი მნიშვნელობა ენიჭება მის პალეოგრაფიულ მახასიათებლებს, რასაც საგანგებო ყურადღება მიაქცია ელენე მეტრეველმა და კოლექციის აკადემიური “აღწერილობის” IV ტომში ხელნაწერის ქრონოლოგია XI საუკუნით განსაზღვრა (მეტრეველი 1950: 259).

ჩვენ, არსებითად, ვიზიარებთ ელენე მეტრეველის მიერ შემოთავაზებულ დათარიღებას, თუმცა, იმავდროულად, ყურადღებას ვამახვილებთ იმ გარემოებაზე, რომ H-1886 ტექსტი დაწერილი არ არის XI საუკუნისათვის ტიპური კლასიკური კუთხოვანი ნუსხურით.

პირიქით, ოთხთავის ტექსტზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ რამდენიმე ნუსხური გრაფემის – e (ე), v (ვ), H (ზ), k (კ), J (ქ), K (კ), u (უ), f (ფ), q (ქ), y (ყ), C (ჩ), c (ც), w (წ) და P (პ) – სწორად ჩამოგრძელებული და სიმადლეში დაუკუთხავი მოხაზულობა ჯერ კიდევ აშკარად განიცდის ასომთავრული დამწერლობის გავლენას.

ამ პალეოგრაფიული თავისებურების გათვალისწინებით, H-1886 ხელნაწერში წარმოდგენილი ტექსტი მნიშვნელოვან მსგავსებას ავლენს ქართული ხელნაწერების ერთ ჯგუფთან, რომელთა

საერთო ქრონოლოგია, პირობითად, X საუკუნის II ნახევრითა და XI საუკუნის I ნახევრით შეიძლება შემოიფარგლოს. ეს ხელნაწერებია: 968 წლის იოანე ოქროპირის ცხოვრება (H-2124), 956-970 წლების ათონის სამოციქულო (Ath.42), 973-976 წლების შატბერდის მრავალთავი (S-1141), 978 წლის იოანე მახარებლის გამოცხადების თარგმანება (H-1346), X-XI საუკუნეების მიჯნის პარხლის მრავალთავი (A-95), ამავე პერიოდის პარხლის ოთხთავი (S-4927), XI საუკუნის დამდგვის წმ. მამათა სწავლანი (A-1769), ამავე დროის დიალოგონი (A-1103), 1030 წლის გრიგოლ ღმრთისმეტყველის ცხოვრება (A-1), 1031 წლის სჯულისკანონი (S-143), 1048 წლის პალესტინური ოთხთავი (H-1741), XI საუკუნის I ნახევრის მათეს თავის თარგმანება (H-1366) და სხვ. (აბულაძე 1949: 70-83, 90-93, 108-113, 118-123, 128-135, 300-303, 305-309).

ამრიგად, თუ ჩვენი დაკვირვება სწორია, მაშინ H-1886, აქ ჩამოთვლილი სხვა ხელნაწერების მსგავსად, აგრეთვე X საუკუნის II მეორე ნახევრითა და XI საუკუნის პირველი ნახევრით, უფრო ზოგადად კი, X-XI საუკუნეებით უნდა დათარიღდეს.

H-1886 ხელნაწერის დეტალური აღწერილობის შედგენის შემდეგ ჩვენი ყურადღება ბუნებრივად მიიპყრო ვალერი სილოგავას მიერ 1986 წელს “სვანეთის წერილობითი ძეგლების” I ტომში გამოთქმულმა და ზემოთ ერთხელ უკვე ნახსენებმა მოსაზრებამ, რომლის თანახმადაც ხაუიგ დადიანის მიერ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილი, XIV-XV საუკუნეებით დათარიღებული სვანეთში მოპოვებული სხვა საბუთის – ნასყიდობის დაწერილის – მსგავსად, განთავსებული უნდა ყოფილიყო ქურაშის ოთხთავის ერთ-ერთი ფურცლის აშიაზე. მკვლევრის დაკვირვებით, აღნიშნული ფურცელი, ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილთან ერთად, მოგვიანებით უნდა დაკარგულიყო ხელნაწერის შედგენილობიდან (სილოგავა 1986: 91, 99-100, 102, 125).

რა არგუმენტს ემყარებოდა ვალერი სილოგავა, როდესაც გამოთქვამდა აზრს, რომ ხაუიგ დადიანის მიერ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილი მაინცადამაინც ქურაშის ოთხთავის ფურცელზე იყო მოთავსებული? მართალია, “სვანეთის წერილობითი ძეგლების” I ტომში ამ არგუმენტის შესახებ არაფერია ნათქვამი, მაგრამ საფიქრებელია, რომ მკვლევარი, ძირითადად, ორი გარემოებიდან ამოიღოდა: 1. აღნიშნული საბუთი, როგორც ხაუიგ დადიანის მიერ უშუალოდ ქურაშის წმ. გიორგის ეკლესიისათვის მიცემული იურიდიული დოკუმენტი, უეჭველად ამ ეკლესიის საკუთრებას წარმოადგენდა; 2. ქურაშის წმ. გიორგის ეკლესიიდან ცნობილია მხოლოდ ერთი ხელნაწერი – ქურაშის ოთხთავი, რომლის აშიაზეც მართლაც იკითხება ერთ-ერთი საბუთის – ნასყიდობის დაწერილის ტექსტი.

მიუხედავად იმისა, სწორია თუ არა ვალერი სილოგავას არგუმენტაციის ჩვენეული რეკონსტრუქცია, ერთი რამ უცვლელი რჩება – მკვლევრის აზრით, ხაუიგ დადიანის მიერ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილი თავდაპირველად ქურაშის წმ. გიორგის ეკლესიაში დაცული ქურაშის ოთხთავის დღეისათვის დაკარგულ ფურცელზე იყო მოთავსებული.

იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენ უპირობოდ გავიზიარებთ ვალერი სილოგავას ამ მოსაზრებას, მაშინ მექანიკურად მივალთ იმ დასკვნამდეც, რომ ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის კუთვნილი H-1886, რომლის აშიაზეც შესრულებულია ხაუიგ დადიანის მიერ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის ტექსტი, თავდაპირველად ქურაშის წმ. გიორგის ეკლესიაში დაცული ქურაშის ოთხთავის ნაწილი იყო.

აღნიშნული საკითხის საბოლოოდ გარკვევის მიზნით, ჩვენ საგანგებოდ გავეცანით ოთხთავის აღწერილობას, რომელიც დღესაც ზემო სვანეთში, ეცერის თემის სოფელ ქურაშის წმ. გიორგის ეკლესიაშია დაცული და რომელიც ასევე ვალერი სილოგავას მიერ არის გამოქვეყნებული “სვანეთის წერილობითი ძეგლების” I ტომში:

ქურაშის ოთხთავი. XII ს.

150 ფ., 29 სმ × 22 სმ; ეტრავი; დაშლილი ცალკეულ რვეულებად და ფურცლებად; ნუსხური; [XII ს]; მომგებელი – ინაჲ ხეშტინის ძე; ვადამწერი – გიორგი. ხელნაწერს ახლავს ტექსტის ვადაწერისდროინდელი რვეულებრივი პაგინაცია (ამჟამად ძალზე ნაკლები), შესრულებული ნუსხური ასოებით. 88-ე და 91-ე ფურცლები (რომლებიც ერთი ფურცლის განაკვეცს წარმოადგენენ) პალიმფსესტურია (ქვედა ტექსტი X ს ასომთავრულით). შემოჭრილია 44 ფურცლის აშია, რომლებზედაც სვანეთში დაცული ისტორიული საბუთები იქნებოდა მოთავსებული. ხელნაწერს მოეპოვება სხვადასხვა ხასიათის მრავალი მინაწერი. გვერდების პაგინაციისას გამორჩენილია მე-16 (ვადასულია მე-15-დან მე-17-ზე), ამის გამო ნაცვლად 150-ისა დანომრვით 151 ფურცელია აღნუსხული.

ანდერძები:

1. მომგებლის:

“ამის წ(მიდ)ისა ს(ა)ხ(ა)რ(ე)ბ(ი)სა | დაწერა პ(ირველ)ად ინაჲ | ხეშტინის ძემ(ა)ნ იურ(უ)ა | და დაწერა მისითა საურავითა. |

უ(ფაღ)ლო ღ(მერთ)ო, მოიჭს(ე)ნე | ინაჲ ხეშტინის ძე, მეუღლე და ძენი | მისნი და შეუნდვენ | ყ(ოველ)ნი ც(ო)დვანი მ(ა)თნი, ა(მე)ნ”.

2. ვადამწერის:

“ქ(რისტ)ე ღ(მერთ)ო, შ(ეიწყალ)ე ს(უ)ლითა | ამის წიგნისა მწერალი ც(ო)დვ(ი)ლი გ(იორგ)ი”.

მინაწერი საბუთი:

39rv.⁹⁷

ლიტერატურა: 1) , 1913, .5;⁹⁸ 2) თაყაიშვილი, 1937, გვ.407-408⁹⁹ (სილოგავა 1986: 36-37, 58-59).

ქურაშის ოთხთავის შესახებ კიდევ უფრო სრული წარმოდგენის შექმნის მიზნით, დამატებით გავეცანით ხელნაწერისა და მისი რამდენიმე ფურცლის ფერად ფოტოებსაც, რომლებიც 2007 წლის ზაფხულში სვანეთში მოწყობილი სამეცნიერო ექსპედიციის დროს გადაიღო ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული ფაკულტეტის დოქტორანტმა კახა ოლაძემ.¹⁰⁰

მთელს ამ მასალაზე დაყრდნობით, ქურაშის წმ. გიორგის ეკლესიაში დაცული ოთხთავის რამდენიმე ძირითადი ტექნიკური პარამეტრი შემდეგი სახით შეგვიძლია წარმოვადგინოთ:

- ხელნაწერის გადაწერის დრო – XII საუკუნე.¹⁰¹
 - ხელნაწერის ფურცლის ზომა – 29 სმ × 22 სმ.
 - სტრიქონების რაოდენობა სვეტებში – ძირითადად, ოცდაცხრა სტრიქონი.
 - ძირითადი საწერი საშუალება – შავი ფერის საწერ-საღებავი.
 - ოთხთავის ტექსტის რედაქციული კუთვნილება – გიორგი მთაწმიდელის რედაქცია.¹⁰²
- შეუდაროთ აღნიშნული მონაცემები H-1886 ხელნაწერის შესაბამის პარამეტრებს:
- ხელნაწერის გადაწერის დრო – X-XI საუკუნეები.
 - ხელნაწერის ფურცლის ზომა – დაახლოებით 27.5 სმ × 21 სმ (მაგ., Irv).
 - სტრიქონების რაოდენობა სვეტებში – ძირითადად, ოცდასამი-ოცდახუთი სტრიქონი.
 - ძირითადი საწერი საშუალება – ყავისფერი საწერ-საღებავი.
 - ოთხთავის ტექსტის რედაქციულობა – ძირითადად, ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქცია.

როგორც ვხედავთ, ჩვენ მიერ გამოყოფილი ნიშნების მიხედვით, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის კუთვნილი H-1886 იმდენად განსხვავდება ქურაშის წმ. გიორგის ეკლესიაში დაცული ოთხთავისაგან, რომ შეუძლებელია ის ამ უკანასკნელის ფრაგმენტი იყოს.

აღნიშნულ გარემოებათა გათვალისწინებით უკვე დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის კუთვნილი H-1886 და ქურაშის წმ. გიორგის ეკლესიაში დაცული ოთხთავი სრულებით სხვადასხვა ხელნაწერებია.

მაშასადამე, საკითხის დეტალური შესწავლა აჩვენებს, რომ ვალერი სილოგავას მიერ გამოთქმული მოსაზრება, რომლის თანახმადაც ხაჟიგ დადიანის მიერ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის ტექსტი, თავდაპირველად ქურაშის წმ. გიორგის ეკლესიაში დაცული ქურაშის ოთხთავის აშიაზე უნდა ყოფილიყო მოთავსებული, არ არის სწორი. პირიქით, როგორც ირკვევა, აღნიშნული საბუთი თავის დროზე სრულებით სხვა ხელნაწერის აშიაზე იყო შესრულებული.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ ჩვენთვის ცნობილი ხდება კიდევ ერთი საინტერესო ფაქტი. როგორც ირკვევა, სოფელ ქურაშის წმ. გიორგის ეკლესიასთან დაკავშირებული ყოფილა არა ერთი, როგორც ეს აქამდე იყო ცნობილი, არამედ ორი ოთხთავი.

მოკლედ წარმოვადგინოთ თითოეული ამ ხელნაწერის თავგადასავალს და საგანგებოდ გამოვყოფთ მათი ისტორიის იმ კონკრეტულ ეტაპს, როდესაც ისინი უშუალოდ უკავშირდებოდნენ (ან უკავშირდებიან) ქურაშის წმ. გიორგის ეკლესიას.

ქურაშის I ოთხთავი, იგივე H-1886, გადაწერილია X-XI საუკუნეებში, უცნობი კალიგრაფის მიერ, ჯერჯერობით დაუდგენელ ადგილას. XIII საუკუნის II ნახევრისა და XIV საუკუნისათვის ხელნაწერი ქურაშის წმ. გიორგის ეკლესიის საკუთრებას წარმოადგენდა, რის გამოც მანდატურთუხუცესმა ხაჟიგ დადიანმა ქურაშის ეკლესიისათვის მიცემული საბუთი, იგივე ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილი, სწორედ ამ ოთხთავის აშიაზე შეასრულებინა. 1921 წლამდე ხელნაწერი კვლავინდებურად სვანეთში, ოღონდ დღეისათვის უცნობ სოფელსა თუ ეკლესიაში ინახებოდა. 1921 წელს აკაკი შანიძემ ოთხთავი სვანეთიდან თბილისში ჩამოიტანა და ის საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოებას გადასცა. ამჟამად ქურაშის I ოთხთავი ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის კოლექციაში ინახება და აქ 1886-ე ნომრით არის რეგისტრირებული.

ქურაშის II ოთხთავი გადაწერილია XII საუკუნეში, უფრო სწორედ კი, XII საუკუნის შემდგომ პერიოდში, ჯერჯერობით უცნობ ადგილას, ვინმე მწერალ გიორგის მიერ, სვანეთის მკვიდრის ინა ხეშტინის-ძის დაკვეთით. ჩვენი დაკვირვებით, XIV-XV საუკუნეებისათვის ხელნაწერი ფხოტრერის მთავარანგელოზის ეკლესიას ეკუთვნოდა, რის დოკუმენტურ დადასტურებასაც უნდა წარმოადგენდეს ის ფაქტი, რომ ამ ოთხთავის აშიაზე დაწერილ საბუთში ზეციურ ძალთაგან ერთადერთ მოწმედ დასახელებულია არა ქურაშის წმ. გიორგი, არამედ ფხოტრერის მთავარანგელოზი: “[ამისნი] მ(ო)ურ(ა)უნი და მოწ(ა)მენი [არიან: მთავარანგელოზი ფ]ხ(ო)ტრელისა; კაცთაგა[ნ...].ჩხოხანი და დის[...დ]ამ(ი)წერია, მოწამეც [ვარ]”. XX საუკუნის დასაწყისისათვის ხელნაწერი უკვე სოფელ ქურაშის წმ. გიორგის ეკლესიაში ინახებოდა. ოთხთავი მისმა მკვლევრებმა – ექვთიმე თაყაიშვილმა (1910), ნიკო მარმა (1911-1912), პავლე ინგოროყვამ (1931), ვალერი სილოგავამ (1970-იანი წლები), სოფიო სარჯველაძემ (2007), კახა ოლაძემ (2007) და სხვ. სწორედ ამ ტაძარში მოიხილეს. ქურაშის II ოთხთავი დღესაც აქ, ქურაშის წმ. გიორგის ეკლესიაშია დაცული.

შენიშვნები

¹ წინამდებარე ნაშრომი მოხსენების სახით წაკითხულია ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის კორნელი კეკელიძის მუდმივმოქმედ სემინარზე 2007 წლის 17 ოქტომბერს. აქვე ვსარგებლობთ შემთხვევით და სტატიაზე მუშაობისას გაწეული კონსულტაციებისათვის მადლობას მოვახსენებთ ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის ცნობილ მეკვლევრებს: ლამარა ქაჯაიას, ლილი ხევსურიაძეს და თამაზ კოჭლამაზაშვილს, აგრეთვე, ჩვენს მეგობარს, ახალგაზრდა ფილოლოგოსს ქეთევან ასათიანს.

² პავლე ინგოროყვას მიერ შედგენილი გეგმის მიხედვით, “სვანეთის საისტორიო ძეგლების” პირველ წიგნში უნდა შესულიყო სვანეთში დაცული ძველი ქართული ხელნაწერების აღწერილობა და გამოკვლევა საისტორიო აქტებისა და სვანეთის კრების მატინის შესახებ, ხოლო ამავე ნაშრომის მესამე ნაკვეთში – სვანეთის ეპიგრაფიკული ძეგლები და ნარკვევი სვანეთის საისტორიო გეოგრაფიის შესახებ (ინგოროყვა 1941: V). სამწუხაროდ, მეკვლევარმა ამ გეგმის განხორციელება ვერ შეძლო და “სვანეთის საისტორიო ძეგლების” პირველი და მესამე ნაკვეთები დღემდე გამოუცემელია.

³ ვალერი სილოგავა № 22 და 23 საბუთებში გულისხმობს ზემოთ უკვე არაერთგზის ნახსენებ დოკუმენტებს – ნასყიდობის დაწერილსა (№ 22) და ერთობილთა ქურაშელთა დაწერილს (№ 23). შდრ.: (სილოგავა 1986: 125). რაც შეეხება № 3 საბუთს, აქ მექანიკურ შეცდომასთან უნდა გვქონდეს საქმე. მართლაც, “სვანეთის წერილობითი ძეგლების” I ტომში № 3 აღნიშნულია ხაჟიგ დადიანის დაწერილი სეტიის მთავარმოწამისადმი, რომელიც, თავის მხრივ, მესტიის ოთხთავის აშიაზეა შესრულებული და ამ მხრივ, არაფერი საერთო არ აქვს ქურაშის ოთხთავთან. შდრ.: (სილოგავა 1986: 36-37, 41-46, 103).

⁴ იგულისხმება ხაჟიგ დადიანის მიერ გაცემული და ამავე წიგნში მე-3 ნომრით შეტანილი კიდევ ერთი დოკუმენტი – დაწერილი ხაჟიგ დადიანისა სეტიის მთავარმოწამისადმი, რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ ზემოთ, მესტიის ოთხთავის (1033) აშიაზეა შესრულებული (სილოგავა 1986: 103).

⁵ მეკვლევარი № 2 საბუთში გულისხმობს ხაჟიგ დადიანის დაწერილს ქურაშის მთავარმოწამისადმი, № 22 საბუთში – ნასყიდობის დაწერილს, ხოლო № 23 საბუთში – ერთობილთა ქურაშელთა დაწერილს. შდრ.: (სილოგავა 1986: 102-103, 125).

⁶ სხვათა შორის ამ ბოლო დებულებას ვალერი სილოგავა “სვანეთის წერილობითი ძეგლების” I ტომის ორ სხვა ადგილასაც იმეორებს: 1. ხაჟიგ დადიანის მიერ ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილი “ცნობილია მხოლოდ პ. ინგოროყვასეული პუბლიკაციით (მისი დედნის ამჟამინდელი ადგილსამყოფელი უცნობია)” (სილოგავა 1986: 91); და 2. ხაჟიგ დადიანის დაწერილმა ქურაშის მთავარმოწამისადმი “ჩვენამდე არ მოაღწია, ყოველ შემთხვევაში ამჟამად არსად ჩანს, და მისი ტექსტი ცნობილია პ. ინგოროყვასეული გამოცემის მიხედვით” (სილოგავა 1986: 99).

⁷ აქვე შევნიშნავთ, რომ პავლე ინგოროყვამ ზუსტად ანალოგიურად, სავარაუდოდ, პალეოგრაფიულ მონაცემებზე დაყრდნობით, რაიმე დამატებითი არგუმენტაციის გარეშე, ამავე XIV საუკუნით დაათარიდა ხაჟიგ დადიანის მიერ გაცემული მეორე საბუთიც – სეტიის მთავარმოწამისადმი დაწერილი (ინგოროყვა 1941: XIII, 113).

⁸ აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ქართულ ისტორიოგრაფიაში აზრთა დიდი სხვადასხვაობა არსებობს. მეკვლევართა ერთი ნაწილი, მიხეილ ბახტაძის მსგავსად, მიიჩნევს, რომ ხაჟიგ დადიანი სვანეთის ერისთავია, მეკვლევართა მეორე ნაწილი კი თვლის, რომ ხაჟიგი არა სვანეთის, არამედ ოდიშის ერისთავობას ფლობს. პირადად ჩვენ უფრო მეორე მოსაზრებისაკენ ვიხრებით, თუმცა ამ საკითხის დეტალური განხილვისაგან ამჯერად თავს შევიკავებთ და მასზე მსჯელობას სხვა პუბლიკაციაში წარმოვადგენთ.

⁹ ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობით, საქართველოს მეფის ბაგრატ V (1360-1393) “მეფობისა მეორესა წელსა დაბნელდა მზე და უკუ-დგნენ სუანნი, გარადამოვიდნენ, მოსტყუევენეს ქუთათისი და მოწუეს. სცნა რა ესე ბაგრატ მეფემან, მსწრაფლ მოვიდა ქუთათისს. მუნ შემოიკრიბნა სრულიად სპანი გიორგიისანი და ჰერ-კახთა, წარუდგანნა რაჭველნი და უბრძანა მათ მისლვა რაჭილამ და დადიანი, გურიელი და აფხაზნი და სომხითარნი მოგზავნა ოდიშიდამ ეცერსა ზედა; ხოლო თუთ წარიღუანნა ღენხუმელნი და მიატანნა მესხნი, კლარჯნი და იმერთ-ამერთ მიჰყვა თუთცა და შევიდა ესრეთ. არამედ მხილველნი სუანნი ძლიერებისა მისისანი ვერღარა წინააღუდგნენ. მაშინ მეფემან ურჩნი და შემცოდენი თუსნი მოსწყვდნა, მოსტყუევენნა და დაიმორჩილნა ნებასა შინა თუსსა, აღიხუნა ციხენი და სიმაგრენი მათნი და უმეტეს პირველისა მორჩილ ჰყენნა (ხოლო იტყვან, მაშინ იყო ერისთავი სუანთა ვარდანისძევე. შეიპყრა იგი მეფემან და პატიმარ ჰყო. შემდგომად რაოდენთამე ჟამთა შეიწყალა და მისცა გურია საერისთაოდ და სუანთა ერისთავად დასუა სხუა, რომელსა იტყვან გელოვანსა), მოხარკედ და მსახურ სასახლისა თუსისა და უკ-მოიქცა გამარჯუებული ქუთათისს” (ვახუშტი 1973: 261).

¹⁰ ჩვენი დაკვირვებით, ეს მინაწერი არა XIII-XIV საუკუნეებით, არამედ XIV საუკუნის II ნახევრით უნდა დათარიღდეს. მართლაც, მინაწერის ტექსტში, სავარაუდოდ, გარდაცვლილი ჩანს სამცხის მთავრის ბექა I ჯაყელის († 1308) შვილიშვილი და შალვა არტანუჯელის ვაჟი, პაპის მოსახელე ბექა, რომელიც, თავის მხრივ, XIV საუკუნის შუახანებისა და ამავე საუკუნის II ნახევრის მოღვაწე უნდა იყოს (ჯოჯუა 2006: 125-126).

¹¹ ვინაიდან ეს ორი მინაწერი აქამდე არასოდეს ყოფილა გამოქვეყნებული და აკაკი შანიძეც მათზე საუბრისას უშუალოდ ხელნაწერს ანუ A-65 ემყარებოდა (შანიძე 1924: 12), გადავწყვიტეთ, ჩვენც დედანში გავცნობოდით ამ მხედრულ ტექსტებს. როგორც ხელნაწერზე მუშაობამ აჩვენა, აკაკი შანიძე შეცდომით უთითებდა მეორე მინაწერის შესრულების ადგილს, რომელიც, მკვლევრის მითითების საპირისპიროდ, A-65 არა 362-ე, არამედ 372-ე გვერდზე, ამჟამინდელი პაგინაციით – 187r-ზე აღმოჩნდა დაწერილი. რაც შეეხება პირველ მინაწერს, მისი შესრულების ადგილი მკვლევარს ზუსტად აქვს მითითებული – 136-ე გვერდი, ამჟამინდელი პაგინაციით ესაა 69r. მინაწერების ტექსტებზე დაკვირვებამ ცხადყო, რომ ორივე ტექსტი ერთი და იმავე ხელით არის შესრულებული. გარდა ამისა, გაირკვა ისიც, რომ მართალია, მინაწერებს თარიღი არ უზიოთ, მაგრამ პალეოგრაფიული თავისებურებების ნიხედვით, ეს ტექსტები XIV საუკუნეში ჩანს შესრულებული. შესაბამისად, მინაწერები სწორედ ამ დათარიღებით გვაქვს წარმოდგინილი წინამდებარე ნაშრომშიც. დასასრულ, აუცილებლად უნდა შევეხოთ კიდევ ერთ საინტერესო საკითხს. აკაკი შანიძის დაკვირვებით, მანხიტისძის ჩ-ინი, ზემოთ ჩამოთვლილი ძეგლების გარდა, დადასტურებულია თისლის სვინაქსარის მინაწერებშიც. აღნიშნული მოსაზრების გამოთქმისას მკვლევარი მთლიანად ეყრდნობა ფრანგი ქართველოლოგის მარი ბროსეს მიერ პარიზში გამოცემულ წიგნს “Chronique Géorgienne” და იქვე მიუთითებს ამ წიგნის ორ კონკრეტულ ადგილს – 121-ე და 125-ე გვერდებს (შანიძე 1924: 12). ჩვენ გავცვანით აკაკი შანიძის მიერ დასახელებულ წიგნს, უფრო ზუსტად კი, ამ წიგნის 121-ე და 125-ე გვერდებს, თუმცა აქ ვერაფერს მივაკვლიეთ ისეთს, სადაც რაიმე მინიშნება მაინც იქნებოდა მანხიტისძის ჩ-ინის თაობაზე (ბროსე 1931: 121, 125). სამართლიანობისათვის უნდა აღინიშნოს, რომ თისლის სვინაქსარის მხედრულით შესრულებულ ალაპებს შორის ნამდვილად გვხვდება მანხიტისძის ჩ-ინის გამოყენების შემთხვევები. მხედველობაში გვაქვს ერთი და იმავე ხელით დაწერილი ორი ალაპი – ივენ (?) ისაკისძისა (№ 60) და გიორგი თილისძისა (№ 94), რომლებიც მათ გამომცემელს, დარეჯან კლდიაშვილს, პალეოგრაფიული თავისებურებების გათვალისწინებით, XIV-XV საუკუნეებით აქვს დათარიღებული (კლდიაშვილი 1986: 10, 25, 31-32, 40; სურ. 14ა და 15).

¹² ჩვენ ზემოთ ვახსენეთ თისლის სვინაქსარის ორი ალაპი, რომლებსაც გამომცემელი XIV-XV საუკუნეებით ათარიღებს (კლდიაშვილი 1986: 10, 25, 31-32, 40; სურ. 14ა და 15). აღნიშნული ფაქტი უკვე თავისთავად მიგვითითებს იმაზე, რომ მანხიტისძის ჩ-ინი არამხოლოდ XIII საუკუნის II ნახევრისა და XIV საუკუნის, არამედ უფრო მოგვიანო ხანის – XV საუკუნის მხედრულ ტექსტებშიც გვხვდება. ჩვენ სავსებით ვეთანხმებით ამ მოსაზრებას. მართლაც, მანხიტისძის ჩ-ინი ნამდვილად დადასტურებულია XV საუკუნის მხედრულ ტექსტებში, რომელთაგანაც აქ შეგვიძლია დავასახელოთ 1445-1452 წლების ორი სვანეთში აღმოჩენილი საბუთი – ცაიშელი მთავარეპისკოპოსის დანიელის სიგელი ლაბსყელდაშისადმი და ლაბსყელდაშელთა დაწერილი (სილოგავა 1986: 63-65, 103-104, 130; სურ. 3 და 30). ამრიგად, ვფიქრობთ, დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ მანხიტისძის ჩ-ინი XIII საუკუნის II ნახევრისა და XIV-XV საუკუნეების ორთოგრაფიულ მოვლენას წარმოადგენს. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ბუნებრივად შეიძლება გაჩნდეს აზრი, რომ ქურაშისადმი დაწერილიც აგრეთვე XIII საუკუნის II ნახევარსა და XIV-XV საუკუნეებს მიეკუთვნება. თუ ჩვენ საბუთის დათარიღებისას მხოლოდ მანხიტისძის ჩ-ინს დავეყრდნობით, მაშინ მისი ქრონოლოგია მართლაც XIII საუკუნის II ნახევრითა და XIV-XV საუკუნეებით უნდა განვსაზღვროთ. მაგრამ აქ გადამწყვეტ სიტყვას უკვე პალეოგრაფია ამბობს, რომლის მიხედვითაც დოკუმენტი XV საუკუნეზე უფრო ადრეულ პერიოდს მიეკუთვნება და სწორედ XIII საუკუნის II ნახევრითა და XIV საუკუნით თარიღდება.

¹³ ჩვენ გადაწყვეტილი გვაქვს, მომავალში დეტალურად შევისწავლოთ ხაიგ დადიანის მოღვაწეობასთან დაკავშირებული სხვადასხვა საკითხები, რომლებსაც, თავის მხრივ, უდიდესი მნიშვნელობა აქვს XIII-XIV საუკუნეების დასავლეთ საქართველოს ისტორიის მთელი რიგი საკვანძო პრობლემების გადაჭრისათვის. სხვათა შორის, წინამდებარე ნაშრომში ამ საკითხებზე მსჯელობისაგან სწორედ საკვლევი თემის მასშტაბურობის გამო შევიკავეთ თავი.

¹⁴ აღნიშნული კატალოგის სრული სახელწოდებაა “საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების წიგნთსაცავის კატალოგი. ხელნაწერი წიგნები (H კოლექცია)”. იგი ხელით არის ნაწერი და ინახება ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ქართულ ხელნაწერთა საცავში.

¹⁵ აქვე შევნიშნავთ, რომ H-1886 ხელნაწერის თბილისში ჩამოტანის დროის (1921) დადგენა სხვა მხრივაც არის მნიშვნელოვანი ჩვენთვის. კერძოდ, აქედან ცხადი ხდება, რომ პავლე ინგოროყვამ, რომელიც 1930-იან წლებში გეგმაზომიერად ახორციელებდა სვანეთში დაცული საისტორიო საბუთების შესწავლას, ქურაშის მთავარმოწამისადმი დაწერილის დედანზე იმუშავა არა სვანეთში, 1931 წელს, სახელმწიფო მუზეუმის მიერ მოწყობილ კომპლექსურ სამეცნიერო ექსპედიციაში

ყოფნის დროს, შდრ.: (სილოგავა 1986: 28-29), როგორც ეს, ერთი შეხედვით, შეიძლება ვიფიქროთ, არამედ თბილისში, სავარაუდოდ, 1920-1930-იან წლებში.

¹⁶ ჩვენ ზემოთ ვაჩვენეთ, რომ ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის H კოლექციაში დაცული თვრამეტი ხელნაწერი (H-1883 – H-1900) ჩამოტანილი იყო სვანეთიდან. სამწუხაროდ, აღნიშნული ფაქტი H კოლექციის აკადემიურ “აღწერილობაში” საერთოდ არ არის მითითებული (მეტრეველი 1950: 257-267), რის გამოც სამეცნიერო საზოგადოებამ დღემდე არაფერი იცის ხელნაწერთა ამ საკმარად მოზრდილი კოლექციის სვანეთიდან წარმომავლობის შესახებ, შდრ.: (მეტრეველი 1950: 252-253; სილოგავა 1986: 28). ვინაიდან ეს ჩვიდმეტი ხელნაწერი (H-1883 – H-1900) მათი წარმომავლობის კუთხით აქამდე არასოდეს ყოფილა შესწავლილი, გადავწყვიტეთ, ერთგვარად შევაგვსოთ ეს ხარვეზი და ცალკე გამოკვლევა მივუძღვნათ ამ უაღრესად საინტერესო ძეგლებს.

¹⁷ როგორც ქვემოთ ვნახავთ, H-1886 17r ზედა აშიაზე დღემდე გარკვევით იკითხება ოთხთავის რვეულებრივი პაგინაციის აღმნიშვნელი ორი ასომთავრული გრაფემა iT (19), რაც, იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ამ ფურცლით იწყებოდა ხელნაწერის რიგით მეცხრამეტე რვეული. შესაბამისად, ცხადი ხდება, რომ თავის დროზე ამ ადგილამდე ოთხთავში წარმოდგენილი იყო ზუსტად თვრამეტი რვეული ანუ ასომთავრული ფურცელი. ხოლო თუ აქ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ზემოსხენებულ 17r წარმოდგენილია ლუკას ოცდამეორე თავის მუხლები, მაშინ დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენ მიერ ნახსენები მეცხრამეტე რვეული თავდაპირველად სადღაც ოთხთავის ბოლო მესამედის დასაწყისში იყო მოთავსებული და მას, შესაბამისად, დაახლოებით, სამოცდახუთფურცლიანი ტექსტი მოსდევდა. სწორედ ამის გათვალისწინებით ვვარაუდობთ, რომ ოთხთავის თავდაპირველ შედგენილობაში, სულ მცირე, ორასი ფურცელი მაინც იყო.

¹⁸ ამ ფაქტზე ცალსახად მიუთითებს ის გარემოება, რომ 5v დაწყებული ტექსტი უშუალოდ გრძელდება 6r, 9v დაწყებული ტექსტი – 10r, 11v ტექსტი – 12r, 13v – 14r, ხოლო 18v – 19r (აღნიშნული ტექსტების შესახებ ვრცლად იხ. ქვემოთ). ტექსტის ამგვარი განაწილება კი, ცხადია, მხოლოდ იმ შემთხვევაში მოხერხდებოდა, თუკი ხსენებულ წყვილებს შორის შესაბამისი რვეულების სხვა ფურცლები არ იქნებოდა ჩაკინძული. რაც შეეხება მეხუთე წყვილს – 3rv-4rv, აქ საქმე კიდევ უფრო მარტივად გვაქვს. კერძოდ, 3r ზედა და 4v ქვედა აშიებზე დასმულია რვეულებრივი პაგინაციის აღმნიშვნელი თითო ასომთავრული გრაფემა T (9), რაც პირდაპირ მიგვითითებს იმაზე, რომ სწორედ 3r იწყებოდა და 4v მთავრდებოდა H-1886 თავდაპირველი შედგენილობის T ანუ რიგით მეცხრე რვეული. შესაბამისად, ცხადი ხდება ისიც, რომ 3rv-4rv ხსენებულ მეცხრე რვეულში ფურცლების სულ ქვედა წყვილად იყო ჩაკინძული.

¹⁹ სავარაუდოდ, რვეულებრივი პაგინაციის აღმნიშვნელი ასომთავრული გრაფემები უნდა ყოფილიყო შესრულებული 9r და 16r ზედა აშიის შუა ნაწილშიც. სამწუხაროდ, ეს გრაფემები ფურცლის კიდის მოხვევისა და მელნის გადასვლის გამო თითქმის მთლიანად არის დაკარგული და მათი ამოკითხვა, პრაქტიკულად, ვეღარ ხერხდება.

²⁰ სიტყვის პირველი გრაფემა – a წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.

²¹ სიტყვის პირველი გრაფემა – e წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.

²² სიტყვის პირველი გრაფემა – a წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.

²³ სიტყვის პირველი გრაფემა – m წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.

²⁴ სიტყვა “მ(ა)თ” შესრულებულია მოკვიანებით, სტრიქონის ზედა ხაზში, შესაბამისი ადგილის ზემოთ, ხელნაწერის გადამწერის ხელითა და იდენტური ყავისფერი მელნით.

²⁵ სიტყვის პირველი გრაფემა – x წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.

²⁶ სიტყვის პირველი გრაფემა – a წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.

²⁷ სიტყვის პირველი გრაფემა – d წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, სინგურით.

²⁸ სიტყვის პირველი გრაფემა – d წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.

²⁹ სიტყვის პირველი გრაფემა – m წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.

³⁰ სიტყვის პირველი გრაფემა – x წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.

³¹ სიტყვის პირველი გრაფემა – m წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.

³² სიტყვის პირველი გრაფემა – e წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.

- 62 სიტყვის პირველი გრაფემა – d წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.
- 63 სიტყვის პირველი გრაფემა – x წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.
- 64 სიტყვის პირველი გრაფემა – d წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.
- 65 სიტყვის პირველი გრაფემა – d წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.
- 66 სიტყვის პირველი გრაფემა – r წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.
- 67 სიტყვის პირველი გრაფემა – x წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.
- 68 სიტყვის პირველი გრაფემა – d წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.
- 69 სიტყვის პირველი გრაფემა – d წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.
- 70 სიტყვის პირველი გრაფემა – p წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.
- 71 სიტყვის პირველი გრაფემა – x წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.
- 72 სიტყვის პირველი გრაფემა – d წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, ყავისფერი მელნით.
- 73 რაც შეეხება მათეს თავის სახარებას, მისი თუნდაც ფრაგმენტები H-1886 ხელნაწერში საერთოდ არ არის შემორჩენილი.
- 74 H-1886 ფურცლებზე წარმოდგენილი სახარებისეული მუხლების ჩამოთვლისას, აქაც და ქვემოთაც, საგანგებოდ ვსაუბრობთ წარსულ დროში. მართლაც, ოთხთავის ჩვენამდე მოღწეულ ცხრამეტე ფურცელზე დაწერილი ტექსტების ერთი ნაწილი ეტრატის დაზიანების გამო ამჟამად უკვალოდ არის დაკარგული და ამ ნაკლებ მუხლებზე საუბარიც მხოლოდ წარსულ დროში შეგვიძლია.
- 75 ვფიქრობთ, ძალიან კარგი იქნება, თუკი ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ფონდების მართვის დეპარტამენტი გაითვალისწინებს აღნიშნულ გარემოებას და H-1886 ხელნაწერის ამჟამინდელ მცდარ პაგინაციას სწორი პაგინაციით შეცვლის.
- 76 აქვე, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ერთი საინტერესო გარემოება. H-1886 ხელნაწერში სახარების მუხლებად დაყოფილი მონაკვეთები, უმრავლეს შემთხვევაში, არ ემთხვევა ამავე ტექსტების თანამედროვე დამუხვლის შედეგად მიღებულ მონაკვეთებს. მაგალითისათვის შეგვიძლია დავასახელოთ მარკოზის სახარების მუხლები 2:24 და 2:25, რომლებიც, თანამედროვე დამუხვლით შემდეგი სახით იკითხება: “ხოლო ფარისეველნი იგი იტყოდეს: იხილე, რასა ზმენ მოწაფენი შენნი შაბათსა შინა, რომელი არა ჯერ-არს ყოფად! (მარკოზი 2:24). ხოლო იესუ პრქუა მათ: არასადა აღმოგიკითხავსა რაჲ იგი ყო დავით, რაჲამს-იგი უკმდა, შეემშია მას და მისთანათა?” (იმნაიშვილი 1979: 371; შანიძე 1945: 117). განსხვავებული სურათს ვაწყდებით H-1886 ხელნაწერში. აქ პირველი მუხლი, თანამედროვე დამუხვლის მსგავსად, იწყება ფრაზით “ხოლო ფარისეველნი”, მაგრამ დამთავრებით, უკვე სხვა ფრაზით მთავრდება “პრქუა მათ”. შესაბამისად, მომდევნო მუხლი იწყება უკვე არა ფრაზით “ხოლო იესუ”, როგორც ეს თანამედროვე დაყოფის მიხედვით უნდა იყოს, არამედ ფრაზით “არასადა აღმოგიკითხავსა”. ამგვარი მაგალითების მოტანა H-1886 ხელნაწერიდან კიდევ მრავლად შეიძლებოდა, თუმცა, ვფიქრობთ, რომ ეს ერთი შემთხვევაც სავსებით ნათლად აჩვენებს საერთო სურათს.
- 77 H-1886 ხელნაწერში, მართალია, იშვიათად, მაგრამ ზოგჯერ მაინც გვხვდება ისეთი შემთხვევები, როცა ასომთავრული საზედაო ასოები არა სვეტის გარეთ, არამედ სვეტის შიგნით, უშუალოდ ტექსტშია შესრულებული. მაგალითისათვის შეგვიძლია დავასახელოთ 9r მარცხენა სვეტის V სტრიქონი, სადაც სიტყვა “ერი” (ლუკა 7:12) სტრიქონის შუაში დაწერილი ასომთავრული საზედაო ასო – e-თი იწყება.
- 78 სიტყვა წარმოდგენილია უშუალოდ სტრიქონზე. დაწერილია ნუსხური გრაფემებითა და სინგურით.
- 79 სიტყვის პირველი გრაფემა – d წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, სინგურით.
- 80 სიტყვა წარმოდგენილია უშუალოდ სტრიქონზე. დაწერილია ნუსხური გრაფემებითა და სინგურით.
- 81 სიტყვის პირველი გრაფემა – d წარმოადგენს ასომთავრულ საზედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, სინგურით.

- 82 მთელი ფრაზა “წ (8) კ(ვი)რ(ია)კისაჲ” წარმოდგენილია უშუალოდ სტრიქონზე. დაწერილია ნუსხური გრაფიკებითა და სინგურით.
- 83 სიტყვის პირველი გრაფიკა – d წარმოადგენს ასომთავრულ სახედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, სინგურით.
- 84 სიტყვა წარმოდგენილია უშუალოდ სტრიქონზე. დაწერილია ნუსხური გრაფიკებითა და სინგურით.
- 85 სიტყვის პირველი გრაფიკა – k წარმოადგენს ასომთავრულ სახედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, სინგურით.
- 86 სიტყვა წარმოდგენილია უშუალოდ სტრიქონზე. დაწერილია ნუსხური გრაფიკებითა და სინგურით. სამწუხაროდ, ყავისფერი საწერ-საღებავის გადასვლის გამო თითქმის მთლიანად არის დაკარგული როგორც ამ სიტყვამდე, ისე ამ სიტყვის შემდეგ დაწერილი მუხლები. დღეისათვის განირჩევა მხოლოდ სიტყვის მომდევნო, XX სტრიქონის დასაწყისში, სვეტის მარცხნივ, სინგურით შესრულებული ასომთავრული გრაფიკა – a და მომდევნო, ყავისფერი საწერ-საღებავით გამოყვანილი ნუსხური გრაფიკა – x, რომლებიც, კონტექსტის მიხედვით, აშკარად მარკოზის სახარების მუხლის 12:10 საწყის ფრაგმენტს უნდა წარმოადგენდეს: “არცაღა ესე წიგნი აღმოვიკითხავსა: ლოდი, რომელ შეურაცხ-ყვეს მაშენებელთა, იგი იქმნა თავ კიდეთა? (მარკოზი 12:10)”, შდრ.: (იმნაიშვილი 1979: 409-410; შანიძე 1945: 157).
- 87 თითქმის მთელი ფრაზა “სატფურ(ებ)აჲ და ს(ა)კ(ვი)რ(ა)ოდ” წარმოდგენილია უშუალოდ სტრიქონზე. დაწერილია ნუსხური გრაფიკებითა და სინგურით. გამონაკლისია მხოლოდ პირველი სიტყვის პირველი გრაფიკა – s, რომელიც, თავის მხრივ, ასომთავრულ სახედაო ასოს წარმოადგენს და სვეტის მარცხნივია შესრულებული.
- 88 სიტყვის პირველი გრაფიკა – d წარმოადგენს ასომთავრულ სახედაო ასოს და შესრულებულია სვეტის მარცხნივ, სინგურით.
- 89 ეს მითითებები ოდნავ განსხვავებული სახით არის წარმოდგენილი H-1886 ხელნაწერში: m (მათე), mr (მარკოზი), l (ლუკა) და i (იოანე).
- 90 ასეა, მაგალითად, H-1886 ხელნაწერში, სადაც “განთესულები” სწორედ გვერდის სქოლიოშია მითითებული.
- 91 H-1886 ხელნაწერში “განთესულები” ან მხოლოდ სინგურითაა შესრულებული, ან ნაწილობრივ – სინგურითა და ნაწილობრივ – ყავისფერი საწერ-საღებავით.
- 92 ყოველივე ზემოთქმულთან დაკავშირებით, განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს 1054 წლის ალავერდის ოთხთავისათვის (A-484) დართული გიორგი მთაწმიდელის (?) ანდერძი, საიდანაც კარგად ჩანს არა მხოლოდ ის, თუ როგორი ლიტურგიკული აპარატი ჰქონდა ადრეული პერიოდის ქართულ ოთხთავებს, არამედ ისიც, თუ როგორ ცდილობდნენ ქართველი მწიგნობრები ამ აპარატის თანდათანობით დახვეწასა და სრულყოფას: “ესე უწყოდეთ, წმიდანო მამანო, რომელნიცა მიემთუნეთ წმიდასა ამას სახარებასა. ფრიად მართალი და წმიდაჲ არს მამის ეფთუმეს სახარებათადა შეწამებული ბერძულსა ორჯელ და ქართულსა, ყოველითურთ უნაკლულოდ რიცხვთა და კანონითა. და განთესულნი არღარა დაწვერენ ამისთვის, რამეთუ ზანდუკი მასვე მოასწავებს, და რად არს ჭირი ორკეცი, პატივიცა წიგნისაჲ დაუშუერდებოდა. და ყოველსავე ზედა შემინდვით, დმერთმან გარწმუნოს” (მეტრეველი 1986: 213).
- 93 რამდენადაც ჩვენთვის არის ცნობილი, ბოლო პერიოდში ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის თანამშრომელთა ერთი ჯგუფი არგუმენტირებულად უარყოფს ქართული სახარების რედაქციებად დაყოფის ძველ სქემას და აქტიურად მუშაობს ახალი კლასიფიკაციაზე. სამწუხაროდ, ამ ახალი კლასიფიკაციის ამსახველი რაიმე სამეცნიერო ნაშრომი ჯერჯერობით გამოქვეყნებული არ არის და ჩვენც იძულებული ვართ, წინამდებარე ნაშრომში კვლავინდებურად ძველი სქემით ვიყენებდვანავლეთ. ამ უკანასკნელის თანახმად კი, ქართული სახარების ნუსხები ოთხ ძირითად რედაქციად – ადიშის, ჯრუჭ-პარხლის, ექვთიმე მთაწმიდელისა და გიორგი მთაწმიდელის რედაქციებად იყოფა. დასასრულ, შევნიშნავთ იმასაც, რომ H-1886 ხელნაწერით დაცული ქართული ოთხთავის რედაქციის დადგენაზე მუშაობისას ვსარგებლობდით ადიშისა და ჯრუჭ-პარხლის რედაქციათა აკაკი შანიძისეული (შანიძე 1945), ხოლო ექვთიმე და გიორგი მთაწმიდელის რედაქციათა ივანე იმნაიშვილისეული (იმნაიშვილი 1979) გამოცემებით.
- 94 აღნიშნული მუხლი H-1886 ხელნაწერისის შედგენილობაში ბოლონაკლული სახითაა წარმოდგენილი. სხვათა შორის, იგი სწორედ ამიტომ არ გვაქვს შეტანილი შესადარებლად გამოყოფილ სრულ მუხლებში.
- 95 აღნიშნული მოსაზრების გამოთქმისას ჩვენ ვემყარებით მხოლოდ და მხოლოდ ზემოხსენებულ სამოცდარ მუხლზე დაკვირვების შედეგებს, რომელიც, თავის მხრივ, აჩვენებს, H-1886 ტექსტი, უფრო ხშირად ანუ თხუთმეტ მუხლში, ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციას მისდევს, შედარებით იშვიათად კი, ანუ ხუთ მუხლში – ჯრუჭ-პარხლისას. ვფიქრობთ, ძალიან კარგი იქნება, თუ ქართველი ფილოლოგები დაინტერესდებიან H-1886 ხელნაწერში დაცული ოთხთავის რედაქციული კუთვნილების საკითხით და ჩვენგან განსხვავებით, შესადარებლად აიღებენ არა სამოცდარ სრულ მუხლს, არამედ მთელს ჩვენამდე მოღწეულ ტექსტს. ამ შემთხვევაში, გამორიცხული არ არის, რომ H-1886 ტექსტმა უფრო მეტი მსგავსება სწორედ ჯრუჭ-პარხლის

რედაქციასთან აჩვენოს. შესაბამისად, ცხადია, შეიცვლება ჩვენი ის დასკვნაც, რომლის თანახმადაც H-1886, დიდწილად, ექვთიმე მთაწმიდელის რედაქციას უნდა მისდევდეს.

⁹⁶ ვინაიდან აღნიშნული მუხლი H-1886 შედგენილობაში თავნაკლული სახითაა წარმოდგენილი, იგი არც შესადარებლად გამოყოფილ სრულ მუხლებში შეგვიტანია.

⁹⁷ იგულისხმება ზემოთ უკვე არაერთგზის ნახსენები ნახსენების დაწერილი (სილოგავა 1986: 125).

⁹⁸ იგულისხმება ნიკო მარის სტატია « i (1911 1912 .)», რომელიც გამოქვეყნებულია 1913 წელს, კრებულ « i i » II ტომის I ნაკვეთში (მარი 1913). პუბლიკაციაში წარმოდგენილია ნიკო მარის მიერ 1911-1912 წლებში სვანეთში მოწყობილი ორი სამეცნიერო ექსპედიციის შედეგები. სტატიაში ნიკო მარი მოგვითხრობს, რომ იგი ილამაზ დადეშქელიანის თხოვნით, საგანგებოდ ეწვია სოფელ ბარშის წმ. გიორგის პატარა ტაძარს – დადეშქელიანთა ძველ სამარხო ეკლესიას და ყურადღებით გაეცნო აქ დაცულ ეტრატის დაზიანებულ სახარებას. მკვლევრის თქმით, სახარება მასზე უფრო ადრე დაუთვალიერებია ახალგაზრდა გერმანელ მოგზაურს – ვინმე კლუგეს (Kluge) და გამოუთქვამს მოსაზრება, რომ მარკოზის თავის ბოლოს წარმოდგენილი იყო აპოკრიფული სახარების ტექსტი (მარი 1913: 5). ნიკო მარმა შეისწავლა ხელნაწერის აღნიშნული ადგილი და დაადგინა, რომ მარკოზის თავის ბოლოს წარმოდგენილი იყო არა აპოკრიფული სახარების ფრაგმენტი, არამედ ტექსტისავე ხელით დაწერილი ანდერძი ხელნაწერის მომგებლების ხეშტინის-ძეების, იგივე ხვისტანების, მოხსენიებით. მკვლევარს იქვე მოაქვს აღნიშნული კოლოფონის მისეული წაკითხვა: “ამის წ-ისა სახარებისა | დაწერა პ-ლდ ინაჲ | ხეშტინის ძემ-ნ იურა და დაიწერა მისითა საურავითა | ო-ო ღთო მოივს-ნე | ინაჲ ხეშტინის ძე | მეუღლე და ძენი | მისნი და შეუნდვენ | ყ-ნი ც-დვანი მთნი, ა-ნ:” (იქვეა წარმოდგენილი ტექსტის რუსული თარგმანიც) (მარი 1913: 5). ნიკო მარის ცნობით, ლუკას სახარების ბოლოს წარმოდგენილი იყო ტექსტის ხელით დაწერილი კიდევ ერთი ანდერძი. მკვლევარს მოყვანილი აქვს ამ კოლოფონის მისეული წაკითხვა: ”ქ-ე ღ-ო შ-ე ს-ლითა | ამის წიგნისა მწერალი, ცდ-ვლი გ-ი:” (ქართულ ტექსტს მოსდევს მისი რუსული თარგმანი) (მარი 1913: 5). სულ ბოლოს, ნიკო მარი ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ სახარების მომგებლები ადგილობრივი მოსახლეები არიან და იმ დროისათვის დამკვიდრებული მოსაზრების საპირისპიროდ, აღნიშნავს, რომ სვანეთში დაცული მრავალრიცხოვანი ხელნაწერები მხოლოდ საქართველოს სხვა რეგიონებიდან არ არის შემოტანილი და ისინი სვანეთის განათლებული ფენის დაკვეთითაც მზადდებოდა (მარი 1913: 5-6).

⁹⁹ იგულისხმება ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ 1937 წელს პარიზში დაბეჭდილი წიგნი “არქეოლოგიური ექსპედიცია ლენხუმ-სვანეთში 1910 წელს”. ამ წიგნში დეტალურად არის აღწერილი ლენხუმსა და სვანეთში დაცული ის მრავალრიცხოვანი სიძველეები, რომლებიც 1910 წელს, ამ რეგიონებში მოწყობილი სამეცნიერო ექსპედიციის დროს გამოავლინა და შეისწავლა ექვთიმე თაყაიშვილმა (თაყაიშვილი 1937). წიგნის IV ნაწილში, რომელიც მთლიანად სადადეშქელიანო სვანეთს ეთმობა, ავტორი დაწვრილებით განიხილავს ნიკო მარის ზემოთ განხილული სტატიის იმ ადგილს, სადაც საუბარია ხეშტინის-ძეთა დაკვეთით გადაწერილი ეტრატის სახარების შესახებ და აზუსტებს, რომ ეს ნაკლული ხელნაწერი ნიკო მარს უნახავს ეცერის თემის არა სოფელ ბარშის, არამედ სოფელ ყურაშის (იგივე ქურაშის) ეკლესიაში (თაყაიშვილი 1937: 407-408). რაც შეეხება სოფელ ბარშს, აქ, ექვთიმე თაყაიშვილი საერთოდ არ ასახელებს ეკლესიას (თაყაიშვილი 1937: 404-407). გარდა ამისა, ექვთიმე თაყაიშვილი დამატებით გვაუწყებს იმასაც, რომ ნიკო მარის მიერ ნანახ სახარებას დართული ჰქონდა ტექსტის ხელით დაწერილი ორი მინაწერის ტექსტი. ამათგან, პირველი მინაწერი წარმოდგენილი იყო მარკოზის სახარების ბოლოს, ხოლო მეორე მინაწერი – ლუკას სახარების ბოლოში. მკვლევარს იქვე მოაქვს ორივე მინაწერის ტექსტი: 1. “ამის წ-ისა სახარებისა | დაწერა პ-ლდ ინაჲ | ხეშტინის ძემ-ნ იურ(ვ)ა და დაიწერა მისითა საურავითა: | ო-ო ღთო მოივს-ნე | ინაჲ ხეშტინის ძე | მეუღლე და ძენი | მისნი და შეუნდვენ | ყ-ნი ც-დვანი მ-თნი ა-ნ:”; 2. “ქ-ე ღ-ო შ-ე ს-ლითა | ამის წიგნისა მწერალი ცდ-ვლი გ-ი:” (თაყაიშვილი 1937: 407). სულ ბოლოს, ექვთიმე თაყაიშვილი ნიკო მარის იმ მოსაზრებასაც ეხება, რომლის თანახმადაც სვანეთში დაცული ხელნაწერების გარკვეული ნაწილი უშუალოდ სვანების დაკვეთით უნდა იყოს გადაწერილი და მთლიანად იზიარებს ამ მოსაზრებას (თაყაიშვილი 1937: 407-408). აქვე, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ერთი საინტერესო ფაქტი. ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ ნახმარი ფრაზებიდან – “ტყავის სახარება უნახავს ნიკო მარს 1912 წელს”, “ამ სახარებას ჰქონია ორი მინაწერი” და ა.შ., იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ავტორს ქურაშის ეკლესიაში დაცული სახარება პირადად ნანახი არ ჰქონდა და ხელნაწერზე მხოლოდ ნიკო მარის პუბლიკაციის მიხედვით მსჯელობდა. ამ ეჭვს კიდევ უფრო აძლიერებს ორი გარემოება: 1. მკვლევარს თავის წიგნში, სხვა მრავალრიცხოვანი ხელნაწერებისაგან განსხვავებით, შეტანილი არ აქვს ქურაშის სახარების ტექნიკური აღწერილობა; და 2. ექვთიმე თაყაიშვილი ქურაშის სახარების შესახებ მხოლოდ იმ ცნობებს გვაწვდის, რომლებიც, თავის მხრივ, ნიკო მარის სტატიაშია წარმოდგენილი. შესაბამისად, თუ ჩვენი დაკვირვება სწორია, მაშინ უნდა დავასკვნათ, რომ ექვთიმე თაყაიშვილს ქურაშის ოთხთავი პირადად ნანახი არ ჰქონდა და მას მხოლოდ ნიკო მარის სტატიიდან იცნობდა.

¹⁰⁰ აქვე ვსარგებლობთ შემთხვევით და გულითად მადლობას მოვასხენებთ ბატონ კახას აღნიშნული ფოტოებისა და ქურაშის ოთხთავთან დაკავშირებული საინტერესო ცნობების მოწოდებისათვის.

¹⁰¹ ჩვენი დაკვირვებით, ეს ხელნაწერი, მისი პალეოგრაფიული თავისებურებებიდან გამომდინარე, თავისუფლად შეიძლება დათარიღდეს XII საუკუნეზე გაცილებით უფრო მოგვიანო პერიოდითაც.

¹⁰² აღნიშნული ოთხთავის რედაქციული კუთვნილების თაობაზე კითხვით მივმართეთ ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული ფაკულტეტის ქართული ენის ინსტიტუტის ქართულ ხელნაწერთა შემსწავლელი სამეცნიერო ცენტრის “ორიონის” თანამშრომელს სოფიო სარჯველაძეს, რომელმაც 2007 წლის ზაფხულში, სვანეთში მოწყობილი სამეცნიერო ექსპედიციის დროს, არა მხოლოდ საკუთარი თვალთ მისი ხელნაწერისა და გიორგის ეკლესიაში დაცული ეტრატის ოთხთავი, არამედ ფოტოგრაფიულადაც დააფიქსირა მისი ტექსტის ერთი ნაწილი. მადლიერების გრძნობით შევნიშნავთ, რომ მკვლევარმა ზუსტი პასუხი გაგვცა დასმულ კითხვაზე და დაგვიკონკრეტა, რომ ოთხთავში წარმოდგენილი ტექსტი გიორგი მთაწმიდელის რედაქციას მიეკუთვნება. გარდა ამისა, აღნიშნული საუბრის დროს გაირკვა გაირკვა ისიც, რომ ქალბატონი სოფიო გარკვეული დროის წინ საგანგებოდ დაინტერესდა H-1886 ხელნაწერით და შეისწავლა იგი. სამწუხაროდ, მას ჯერ არ გამოუქვეყნებია საკუთარი კვლევა-ძიების შედეგები და ამის გაკეთებას სამომავლოდ გვგმავს. ამჟამად, ერთადერთი, რაც ქალბატონი სოფიოსაგან დანამდვილებით ვიცით, არის ის, რომ ჩვენთვის საინტერესო H-1886 და აკაკი შანიძის მიერ 1921 წელს სვანეთიდან ჩამოტანილი კიდევ ერთი ოთხთავის ფრაგმენტი, იგივე H-1887, ერთი და იმავე ხელნაწერის ფრაგმენტები აღმოჩნდა.

დამოწმებები

აბულაძე 1949: *ქართული წერის ნიმუშები. პალეოგრაფიული ალბომი.* შეადგინა ი. აბულაძემ. თბილისი: თსუ (1949).

ბაქრაძე 1887: i V
1881. i⁰ (1887).

ბახტაძე 2003: მ. ბახტაძე. *ერისთავობის ინსტიტუტი საქართველოში.* თბილისი: არტანუჯი (2003).

ბროსე 1931: *Chronique Géorgienne.* Traduite par M. Brosset J. Paris: de l’Imprimerie Royale (1931).

დანელია და სარჯველაძე 1987: კ. დანელია და ზ. სარჯველაძე. *აკაკი შანიძე (ცხოვრება და მოღვაწეობა).* თბილისი: თსუ (1987).

ენუქიძე და სხვები 1984: *ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი. I. ქართული ისტორიული საბუთები. IX-XIII საუკუნეები.* შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ, ვ. სილოგავამ და ნ. შოშიაშვილმა. თბილისი: მეცნიერება (1984).

თაყაიშვილი 1907: ე. თაყაიშვილი. *არხეოლოგიური მოვზაურობანი და შენიშვნანი.* წიგნი პირველი. ტფილისი: ელექტრონის სტამბა წიგნების გამომცემელ ქართველთ ამხანაგობისა (1907).

თაყაიშვილი 1920: *პალეოგრაფიული ალბომი.* რვეული II. ე. თაყაიშვილის რედაქტორობით. თფილისი (1920).

თაყაიშვილი 1937: ე. თაყაიშვილი. *არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ სვანეთში 1910 წელს.* პარიზი (1937).

იმნაიშვილი 1979: *ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია.* ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ი. იმნაიშვილმა. თბილისი: თსუ (1979).

ინგოროყვა 1941: პ. ინგოროყვა. *სვანეთის საისტორიო ძეგლები.* ნაკვეთი მეორე. ტექსტები. 1. *სვანეთის საისტორიო აქტები.* 2. *მატიანე სვანეთისა კრებისა.* თბილისი: სმამომცემლობა (1941).

ინგოროყვა 1963: პ. ინგოროყვა. *რუსთველიანას ეპილოგი.* პავლე ინგოროყვა. თხზულებათა კრებული. ტომი I. თბილისი: საბჭოთა საქართველო (1963).

კეკელიძე 1980: კ. კეკელიძე. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია.* ტომი პირველი. თბილისი: მეცნიერება (1980).

კლდიაშვილი 1986: *თისლისა და ხახულის ხელნაწერების მინაწერები (მასალები XIII-XVI საუკუნეების სამხრეთ საქართველოს ისტორიისათვის).* ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო დ. კლდიაშვილმა. თბილისი: მეცნიერება (1986).

მარი 1911: i i i
i - 1911. : i (1911).

მარი 1913: i (1911 1912 .). « i i ». i ,
i i i II. I. -
: i i (1913).

მეტრეველი 1950: *საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა.* საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერები

(H კოლექცია). ტომი IV. შედგენილია და დასაბუჯდად დამზადებული ე. მეტრეველის მიერ. თბილისი: სმა გამომცემლობა (1950).

მეტრეველი 1986: *ქართული ხელნაწერთა აღწერილობა*. ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა. ტომი II. შეადგინეს და დასაბუჯდად მოამზადეს თ. ბრეგაძემ, ც. კახაბრიშვილმა, მ. ქავთარიამ, ლ. ქუთათელაძემ, ც. ჭანკიევმა, ლ. ხევსურთანმა, ე. მეტრეველის რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება (1986).

სილოგავა 1986: *სვანეთის წერილობითი ძეგლები*. I. *ისტორიული საბუთები და სულთა მატრიცები*. ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები და სამეცნიერო-საცნობარო აპარატი დაურთო ვ. სილოგავამ. თბილისი: მეცნიერება (1986).

სილოგავა 1989: *კორიდეთის საბუთები (X-XIII სს)*. გამოსაცემად მოამზადა ვ. სილოგავამ. თბილისი: მეცნიერება (1989).

ყაუხნიშვილი 1973: ვახუშტი ბატონიშვილი. *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა*. წიგნში: *ქართლის ცხოვრება*. ტომი IV. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხნიშვილის მიერ. თბილისი: საბჭოთა საქართველო (1973).

შანიძე 1924: ა. შანიძე. *MISCELLANEA*. ჩვენი მეცნიერება. აპრილი-მაისი. № 11-12 (1924).

შანიძე 1945: *ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია, სამი შატბერდული ხელნაწერის მიხედვით* (897, 936 და 973 წწ.). გამოსცა ა. შანიძემ. თბილისი: სმა გამომცემლობა (1945).

შარაშიძე 1954: *საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა*. ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერები (A კოლექცია). კ. კეკელიძის საერთო რედაქციით. ტომი IV. შეადგინა ქ. შარაშიძემ. თბილისი: სმა გამომცემლობა (1954).

ჯოჯუა 2003: თ. ჯოჯუა. *მოქვის უცნობი ეპისკოპოსი ლუკა ოძრხელი (1360-იანი წწ.) და მისი ხუთი მინაწერი XII საუკუნის გარეჯული კრებულის (Ven.4-ის) აშეებიდან*. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, VI. თბილისი: მემატრიანე (2003).

ჯოჯუა 2005: თ. ჯოჯუა. *ვინმე გიორგი მონაზონის მიერ გადაწერილი X-XI საუკუნეების ოთხთავი ვენის ნაციონალური ბიბლიოთეკიდან (Ven.1)*. საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები, VIII. თბილისი: არტანუჯი (2005).

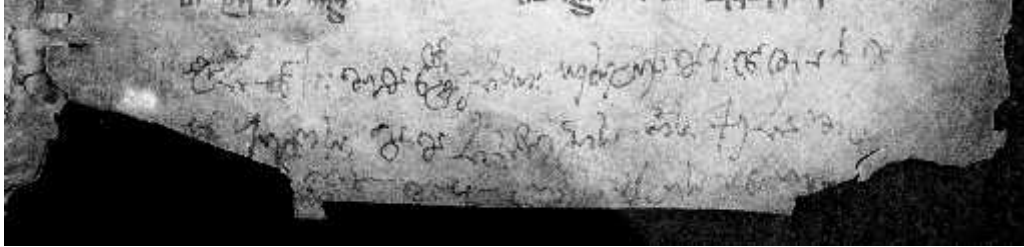
ჯოჯუა 2006: თ. ჯოჯუა. *არტანუჯელი პილიგრიმის გიორგი ლომას-ძის სავედრებელი (XV ს) იერუსალიმში გადატანილი 1160 წლის გარეჯული კრებულის (Ven.4-ის) აშეებიდან*. ქართული წყაროთმცოდნეობა, XI. თბილისი: მემატრიანე (2006).



სურ. 1. ქურაშის წმ. გიორგის ეკლესია. კახა ოლაძის ფოტო



სურ. 2. H-1886. 7v-8r. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი



სურ. 3. მანდატურთუხუცეს ხაუიგ დადიანის დაწერილი ქურაშის მთავარმოწამისადმი. ძირითადი ტექსტი. H-1886. 8r ქვედა აშია. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი



სურ. 4. მანდატურთუხუცეს ხაუიგ დადიანის დაწერილი ქურაშის მთავარმოწამისადმი. დამტკიცება-ხელრთულობა. H-1886. 8r მარჯვენა აშია. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი



სურ. 5. H-1886. 9v-10r. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი



სურ. 6. ქურაშის I ოთხთავი, იგივე H-1886. 5v-6r. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი



სურ. 7. ქურაშის II ოთხთავი. კახა ოლაძის ფოტო

XVIII საუკუნის ორი ოსმალური დოკუმენტი სოხუმის ციხის შესახებ

გიორგი ანჩაბაძე და ნოდარ შენგელია

ქვემოთ ვაქვეყნებთ XVIII ს მეორე მეოთხედის ორ ოსმალურ დოკუმენტს. პირველი დოკუმენტი შედგენილია ჰიჯრის 1142 წელს (27.7.1729–16.7.1730), მეორე კი – ჰიჯრის 1145 წელს (24.6.1732–13.6.1733). ორივე დოკუმენტი დაცულია ბულგარეთში, ქალაქ სოფიის კირილესა და მეთოდეს სახელობის ბიბლიოთეკის ხელნაწერთა განყოფილებაში (შემდეგ –). ამ ბიბლიოთეკაში, როგორც არაერთგზის აღნიშნულა, მრავალი ოსმალური საბუთი ინახება საქართველოსა და კავკასიის შესახებ.

დოკუმენტები ეხება შავი ზღვის აუზში ოსმალთა იმპერიის დომინირების ხანას, თუმცა რეგიონის სანაპირო ოლქებში ოსმალები ერთნაირი წარმატებით ვერ ახორციელებდნენ თავიანთ სამხედრო-ადმინისტრაციულ კონტროლს. კერძოდ, მეტად არამყარი იყო მათი პოზიციები აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში, რომლის მოსახლეობა – ქართველები, აფხაზები, ჩერქეზები და სხვ. – არასოდეს შერიგებია ოსმალთა ბატონობას და განუწყვეტელ ბრძოლას აწარმოებდა პოლიტიკური დამოუკიდებლობისათვის.

აფხაზეთის ფეოდალური სამთავრო, რომელიც ერთიანი ქართული სამეფოს დაშლის შედეგად ჩამოყალიბდა, დაახლოებით 1555 წლიდან 1829 წლამდე სტამბოლში განიხილებოდა როგორც ოსმალეთის ვასალური სამფლობელო, თუმცა ეს ვასალობა მეტწილად ნომინალური ხასიათს იყო და არ სცილდებოდა სიმბოლური ხარკისა და გარეგნული მორჩილების გამოხატულების ფორმებს. ამასთან პერიოდულად აფხაზები ამ მორჩილებიდანაც გამოდიოდნენ და თავს ესხმოდნენ როგორც ოსმალთა საყრდენ პუნქტებს ზღვის სანაპიროზე, ასევე ზღვაში ოსმალურ ხომალდებს. ხშირად ეს ოპერაციები ოდიშის მთავრებისა და იმერეთის მეფეების მოქმედებებთან იყო კოორდინირებული.

XVII-XVIII სს აფხაზეთის მთავარი ქალაქი – სოხუმი – ოსმალებმა ხელთ იგდეს 1578 წელს და ე.წ. სოხუმის, ანუ აფხაზეთის, ვილაიეთის ცენტრად გამოაცხადეს (კირილიძე 1993: 19). ეს ფაქტი აფხაზეთში ოსმალთა ბატონობის დასაწყისად ითვლება (სვანიძე 1971: 186), თუმცა რეალურად სოხუმის ვილაიეთი არ შექმნილა ადგილობრივი მოსახლეობის წინააღმდეგობის გამო. ოსმალებმა 1580 წლის ბოლოს სოხუმიც კი დათმეს.

ოსმალთა ახალი შემოტევა დასავლეთ საქართველოს სანაპიროებზე XVIII ს დამდეგიდან იწყება. მათ ფოთის ციხე დაიპყრეს და ახლადშექმნილი ვილაიეთის ცენტრად აქციეს, რომელშიც აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის ზოგი სხვა პუნქტიც შევიდა (სოხუმი, ანაკლია და სხვ.). მაგრამ ოსმალთა ადმინისტრატორების არაერთი მცდელობის მიუხედავად, მათი რეალური ძალაუფლება ამ ციხესიმაგრეების კედლებს არ სცილდებოდა. აფხაზეთის პოლიტიკური მდგომარეობის შესახებ ამ პერიოდში საყურადღებო ცნობებს გვაწვდის XVIII ს მეორე ნახევრის ევროპელი ავტორი პეისონელი. მისი თქმით, “[ოსმალეთის მთავრობა] ამ ქვეყანაში თავის ბეგს გზავნის, რომელიც აფხაზთა ბეგად იწოდება, მაგრამ იგი მხოლოდ გამგებლის ტიტულით სარგებლობს, ყოველგვარი ძალაუფლების გარეშე. ბეგის რეზიდენცია სოხუმშია. ამ ადგილების უზენაესი გამგებელია შავიზღვისპირეთის (ფოთის – გ.ა. და ნ.შ.) ფაშა, მაგრამ აფხაზები არც მას ემორჩილებიან, და არც ოსმალთა ბეგს. მხოლოდ ძალით თუ შეიძლება მათი მორჩილებაში მოყვანა” (პეისონელი 1990: 29).

ქვემოთ მოყვანილ დოკუმენტებში (ამ თურქულ-ოსმალური ტექსტების ფაქსიმილები იხ. დანართში) სწორედ ეს ვითარებაა ასახული. ვხედავთ, რომ თუმცა სოხუმს ოსმალთა ციხიონი აკონტროლებს, მის კედლებს გარეთ ოსმალთა გავლენა ფაქტობრივად არ ვრცელდება. ციხესიმაგრე მარაგდება იმპერიის ცენტრალური რაიონებიდან და სურსათის მოწოდების ყოველი შეფერხება გარნიზონს შიმშილს უქადის. რთულ პრობლემას წარმოადგენდა ციხესიმაგრის სასმელი წყლით მომარაგებაც, ვინაიდან მის მახლობლად გამდინარე მტკნარი წყლის ნაკადული, პრაქტიკულად, მიუწვდომელი ჩანს ციხის მცხოვრებთათვის. საუბარია პატარა მდინარეზე “სუხუმ-ხაკი”; ამჟამად იგი ქალაქის ცენტრში გაედინება და ზღვას ერთვის ძველი ციხესიმაგრის აღმოსავლეთით, დაახლოებით 1.3 კმ მანძილზე.

ქართული თარგმანი

დოკუმენტი № 1

სოხუმის ციხიდან მოსული პეტიცია: უღემებისა, მეჩეთის მსახურთა, სახელმწიფო და ადგილობრივი ჯარისკაცებისა, ციხესიმაგრის სხვა მცხოვრებთა, საბრალთა და უძღურთა მხრიდან; შემცველი ჭეშმარიტებისა იმის შესახებ, რომ აღნიშნული ციხე მდებარეობს შავი ზღვის ბოლოს, გაიურ აფხაზებს შორის, შორ მანძილზე ტრაპიზონისა და ყირიმისაგან. გემები და ნაუბები აქ არ მოდიან, მათი მოსვლისათვის განსაზღვრული დღეების გარდა, და ამ სპეციალური

რაზმეულის მოლოდინში მოხუცები და ახალგაზრდები დიდ სიძნელეებს განიცდიან. იღონონ რაიმე ჩვენმა მაღალმა ბატონებმა, რათა შეუნარჩუნონ სიცოცხლე ყველა საბრალს, მისცენ მათ ფქვილი, რომელსაც ითხოვენ. სურსათის სხვა სახეობებთან შედარებით ეს მათი ყოველდღიური სარჩოა. კეთილ ინებონ დროულად შეუწყვიტონ მათ შიმშილი, კეთილი საქმით გამოიჩინონ მზრუნველობა. აგრეთვე ძალა იღონონ, რათა უწყლოობისაგან იხსნან ციხის მოსახლეობა. ციხის შიგნით, მის ახლო-მახლო შემოგარენში, სასმელი წყალი არ არის; იგი მხოლოდ მდინარეშია. და როდესაც შეწყნარებულ იქნა თხოვნა მდინარიდან სასმელი წყლის გამოყვანის თაობაზე, გამოვლენილი იქნა გულითადობა და მზრუნველობა. ამ საქმის შესრულება მიენდოთ გაღებების მეთაურებს – აბდულკადირ ბეგსა და კასიმ ბეიზადე მუსტაფა ფაშას. ხარჯების დასაფარავად და ჯვბირების ასაშენებლად სახელმწიფო ხაზინის მიერ გამოიყო ხუთი ქისა ფული. 1142 წელს გაითხარა არხი, აშენდა ჯვბირები და წყალი აღნიშნულ ციხეში მოვიდა. ჯვბირები ქვების სამმაგი წყობით იყო ამოყვანილი, მაგრამ არ მოხდა დამბების გამაგრება კირით, სხვა სამაგრითა და ქვით; უბრალოდ მიწით გაავსეს. ამიტომ სასმელი წყალი მხოლოდ 45 დღის განმავლობაში მოდიოდა ციხეში. და ვინაიდან ჯვბირები სათანადოდ გამაგრებული არ იყო, აფხაზმა გაიურებმა მოიყვანეს რა თავიანთი ვერაგი მოძალადეები, წყალი მთლიანად გადააკეტეს. დღემდე ციხეს სასმელი წყალი არ მიეწოდება; ციხის მოსახლეობა წმინდა რამაზანის დღეებში და სხვა დროსაც მარილიან მლაშე წყალს სვამს.¹ დიდება მაღალ ალაჰს, ამჟამად ციხე სავსეა მოსახლეობით, ქალებითა და ბავშვებით. მისამზადებელ სკოლაში ახლა 60-ზე მეტი ჩენი ბიჭი სწავლობს. ყველანი ერთხმად ლოცულობენ დიდებულ ფადიშაჰის სახელმწიფოსათვის, რაც დიქრისთვის სავსებით გასაგებია. ცნობილია, რომ თუკი უხვი და ძლიერი ბუნებრივი წყლისთვის ჯვბირი კირით, სხვა სპეციალური მასალითა და ქვებით იქნება გამაგრებული, იგი საუკუნის მიწურულამდე არ დაინგრევა. ამ ამოცანის შესასრულებლად განწყობულმა გაღებების მეთაურებმა საქმე დააგაღეს ტყვეებს და არ მოიხიდეს ხელსანი მუშები. როგორც აღნიშნავენ, მათ არ მიიღეს სათანადო ზომები მნიშვნელოვანი ადგილების გასამაგრებლად, რათა არ გადახარჯულიყო ხაზინის ფული. ასე აშენებული არხი კი მთლიანად დაანგრეეს გაიძვერა აფხაზმა ყაჩაღებმა. წყალი შეწყდა, რის გამოც ჩვენ გაჭირვებულ მდგომარეობაში აღმოვჩნდით. არადა, ცნობილია, რომ ვიმსახურებთ მოწყალეებს, და მოგახსენებთ რა ბედნიერების საყრდენზე ვიმყოფებით; ამიტომ ვითხოვთ თქვენს მზრუნველობასა და დახმარებას.

1. თქვენი მონა-მორჩილი ისმაილი, ამჟამად სეკბანთა პირველი ასეულის მეთაური ხსენებულ ციხეში.
2. თქვენი მონა-მორჩილი ალი, ამჟამად სეკბანთა მეორე ასეულის მეთაური ხსენებულ ციხეში.
3. თქვენი მონა-მორჩილი აჰმედი, ამჟამად მარცხენა ფლანგის ჯამაათის მეთაური ხსენებულ ციხეში.
4. თქვენი მონა-მორჩილი აბუბექრი, ამჟამად მარჯვენა ფლანგის ჯამაათის მეთაური ხსენებულ ციხეში.
5. თქვენი მონა-მორჩილი მეჰმედი, ამჟამად სოხუმის ციხის დიზდარი.
6. თქვენი მონა-მორჩილი მეჰმედი, ამჟამად სოხუმის მცველი იანიჩრების ალა.
7. ოსმალთა სახელმწიფოსათვის მლოცველი აჰმედი, ამჟამად სოხუმის ციხის მუფთი.
8. თქვენი მონა-მორჩილი ქეთხუდა ჰუსეინი, ხსენებული ციხის პირველი მუსტაფაზი.
9. თქვენი მონა-მორჩილი ალი, ამჟამად ქეთხუდა მარცხენა ჯამაათისა ხსენებულ ციხეში.
10. თქვენი მონა-მორჩილი ჰუსეინი, ამჟამად ქეთხუდა მარჯვენა ჯამაათისა ხსენებულ ციხეში.
11. თქვენი მონა-მორჩილი აჰმედი, ამჟამად ქეთხუდა მუსტაფაზების ჯამაათისა ხსენებულ ციხეში.
12. თქვენი მონა-მორჩილი სულეიმანი, ამჟამად თოფჩიების ალა ხსენებულ ციხეში.
13. თქვენი მონა-მორჩილი მეჰმედ ალა ამჟამად ხსენებულ ციხეში.
14. თქვენი მონა-მორჩილი ილ ჰაჯი აბდალლაჰი, ამჟამად აზაბთა ალა ხსენებულ ციხეში.
15. თქვენი მონა-მორჩილი მუსტაფა, ამჟამად ხარჯის ვეჟილი ხსენებულ ციხეში.
16. თქვენი მონა-მორჩილი იბრაჰიმი, ამჟამად ხარჯის ვეჟილი 6, სოხუმის ციხეში.
17. თქვენი მონა-მორჩილი მეჰმედი, ამჟამად ხარჯის ვეჟილი 99-ე ჯამაათისა სოხუმის ციხეში.
18. თქვენი მონა-მორჩილი იბრაჰიმი, ამჟამად ჯებეჯიების ოდაბაში ხსენებულ ციხეში.
19. თქვენი მონა-მორჩილი აჰმედი, ოდაბაში, ხსენებულ ციხეში ამჟამად.
20. თქვენი მონა-მორჩილი მუსტაფა, ამჟამად მე-6 ჯამაათის ოდაბაში სოხუმის ციხეში.
21. თქვენი მონა-მორჩილი ალი, ამჟამად 99-ე ჯამაათის ოდაბაში ხსენებულ ციხეში.
22. თქვენი მონა-მორჩილი ოსმანი, ამჟამად პირველი ჩაუში სოხუმის ციხეში.
23. თქვენი მონა-მორჩილი ჰუსეინი, ამჟამად მარჯვენა ფლანგის ჩაუში ხსენებულ ციხეში.
24. თქვენი მონა-მორჩილი იუსუფი, ამჟამად მარცხენა ფლანგის ჩაუში ხსენებულ ციხეში.
25. თქვენი მონა-მორჩილი ჰუსეინი, ამჟამად ქეთხუდა თელი სოხუმის ციხეში.
26. თქვენი მონა-მორჩილი მეჰმედი, ამჟამად მარცხენა ფლანგის ჯამაათის სერბოლუქი ხსენებულ ციხეში.
27. თქვენი მონა-მორჩილი ომერი, ამჟამად მარჯვენა ფლანგის ჯამაათის სერბოლუქი ხსენებულ ციხეში.

28. თქვენი მონა-მორჩილი ჰალილი, ამჟამად მუსტაფაზების სერბოლუქი სოხუმის ციხეში.
29. თქვენი მონა-მორჩილი ხანდაკ იუსუფი, ამჟამად ჯარისკაცი ხსენებულ ციხეში.
30. თქვენი მონა-მორჩილი დაუდი, ამჟამად მეციხოვნე ჯარისკაცი ხსენებულ ციხეში.
31. თქვენი მონა-მორჩილი ალი, ამჟამად მეორე ჯარისკაცი ხსენებულ ციხეში.
32. თქვენი მონა-მორჩილი სულეიმანი, ამჟამად ჯარისკაცი ხსენებულ ციხეში.
33. თქვენი მონა-მორჩილი მუსტაფა, ამჟამად პირველი ჯარისკაცი ხსენებულ ციხეში.
34. თქვენი მონა-მორჩილი ჰალილი, ამჟამად მარცხენა ფლანგის ჯარისკაცი ხსენებულ ციხეში.
35. თქვენი მონა-მორჩილი მაჰმუდი, ამჟამად მარჯვენა ჯამაათის ჯარისკაცი ხსენებულ ციხეში.
36. თქვენი მონა-მორჩილი მაჰმუდი, ამჟამად მარჯვენა ჯამაათის ჯარისკაცი ხსენებულ ციხეში.
37. თქვენი მონა-მორჩილი მეჰმედი, ამჟამად უმაღლესი სამეუფეო კარის ჯებეჯიების ალა ხსენებულ ციხეში.
38. თქვენი მონა-მორჩილი მეჰმედი, ამჟამად თულის ალა, უმაღლესი სამეუფეო კარისა, ხსენებულ ციხეში.
39. თქვენი მონა-მორჩილი სულეიმანი, ამჟამად უმაღლესი სამეუფეო კარის მეექვსე ჯამაათის ჩორბაჯი.
40. თქვენი მონა-მორჩილი ჰასანი, ამჟამად უმაღლესი სამეუფეო კარის მეშვიდე ჩორბაჯიების ალა.
41. მე, აჰმედ ეფენდი, მონა-მლოცველი შეიხი, ამჟამად მეჩეთის ხატიბი სოხუმის ციხეში.
42. მე, მონა-მლოცველი იბრაჰიმი, ამჟამად მეჩეთის ჰაფიზი სოხუმის ციხეში.
43. მე მონა-მლოცველი მუსტაფა ხალიფა, ამჟამად მეჩეთის მუეძინი სოხუმის ციხეში.

დოკუმენტი № 2

სწორია !

თელხისის საფუძველზე შესაბამის ადგილზე იქნეს რეგისტრირებული და პატიოსანი ბრძანება დაიწეროს. სწორია 145 წლის 28 რეზი ულ-ეველი.²

თქვენი მონა-მორჩილის არზა ისაა, რომ რამდენადაც სოხუმის ციხეს არსებითად არ გააჩნია სასმელი წყალი, ციხის მცხოვრებნი განიცდიან მის უკმარისობას. ამის გამო დროულად იქნა მიზანშეწონილად მიჩნეული, რომ ხსენებულ ციხეში გამოყვანილი ყოფილიყო წყალი ნახევარი საათის სავალ მანძილზე არსებული მდინარიდან, რომელსაც ეწოდება სუხუმ-ხაკი, ისე რომ წყალი ციხისგან არც თუ ისე შორს დაცემულიყო ზღვაში. ამისათვის საჭირო იყო გაეთხარათ არხი და ზოგიერთ ადგილებში ამ წყლის ნაკადს რომ მისცემოდა მტკიცე გზა, უნდა გამოეყენებინათ გასამაგრებელი მასალები და კირი, შეკრულიყო სანაპირო შემაერთებელი ნაგებობებით. ამ საქმის შესრულება, 2 500 ყურუში დანახარჯით, ამას წინათ დაეგალა საზღვაო ძალების ერთ-ერთ მეთაურს, აბდულკადირ ფაშას. მთავარ საფინანსო უწყებას გაეგზავნა მოთხოვნა სახელმწიფო ხაზინიდან აღნიშნული თანხის გამოყოფის შესახებ. მაგრამ იმის გამო, რომ აღნიშნული არხის ჯებირები არ იყო სათანადო სიმტკიცით გაკეთებული და გამაგრებული, ზოგი ადგილი, რომლებიც ცუდად იყო დაკავშირებული ერთმანეთთან, მოიშალა და ამჟამად მდინარის დინება ხსენებულ ციხეში მთლიანად შეწყდა; ციხის მოსახლეობა წყალთან მიმართებაში რჩება გართულებულ მდგომარეობაში. აქედან გამომდინარე, თქვენ, რომელიც ბრძანდებით ფოთის დაცვის მეთაური და მონიტჰებული გაქვთ უფლება წესრიგი დაამყაროთ ამ ადგილებში, ლოცვა-დაღადით მოგახსენებენ თქვენი მსახური ჰაჯი ხალიფ ფაშა, სოხუმის ყადი და აგრეთვე ციხის მცხოვრებნი, და მოგმართავენ აჯით, უარი არ ეთქვას მათ თხოვნას – გაკეთდეს, რაც საჭიროა ხსენებული წყლის არხის აღსადგენად, ვინაიდან ამ საქმის განხორციელება იქნება მიზეზი ციხის მცხოვრებთა კეთილდღეობისა.

აქვე საჭიროა აღინიშნოს, რომ არც თუ დიდი ხნის წინ არსებითად ჩატარდა სამუშაოები აღნიშნულ ციხეში სასმელი წყლის გამოსაყვანად, რისთვისაც დაიხარჯა 2 500 ყურუში, ყოველგვარი დადებითი შედეგის გარეშე. როგორც თქვენ ინებეთ გცოდნოდით, ახლა სამუშაო ჩატარდება მიზანსწრაფულად, უმნიშვნელო განსხვავების ფარგლებში; ამჟამად ეს ღონისძიება განხორციელდება თქვენი მონა-მორჩილის უშუალო ზედამხედველობით. ხსენებულ უფროსს, სამუშაოების დამთავრებისას ხაზინასთან ექნება შესაბამისი ზომიერი ხარჯები. რაც კი მოითხოვს შეკეთებას ციხეში, წყლის არტერიის გამოყვანას, სათანადო მზრუნველობითა და მეცადინეობით მინიმალური ხარჯით იქნება სწრაფად გაკეთებული. ამ სამუშაოთა დამთავრების შემდეგ ზომიერი თანხა იქნება გაღებული და გადაწყვეტილი, გატარდება დაეთარში და შარიათის აქტში. იგი იქნება შესრულებული შარიათის უმაღლესი პირობით და მუსლიმური ხაზინა დაცული იქნება ზედმეტი დანაკარგებისაგან. ყოველივე ეს დაფიქსირდება შესაბამის ადგილას, რათა გამოვიდეს სათანადო უმაღლესი ბრძანება. ამასთან ერთად, ნება და განკარგულება ეკუთვნის მის უდიდებულესობას, ყოველისმძღესა და ჩემს კეთილი გულის მქონე სულთანს.

ტერმინოლოგიური შენიშვნები

აზაბები – სამხედრო გემების მეზღვაურები და მეზღვაელები. შედიოდნენ აგრეთვე ზღვისპირა ციხესიმაგრეთა გარნიზონებში.

აღა – სხვადასხვა კატეგორიის სამხედრო და სამოქალაქო უფროსების წოდება. ფართო მნიშვნელობით: პატივისცემის გამოხატველი სიტყვა, რომლითაც მიმართავდნენ ხნიერ ადამიანს, ოჯახის თავს, შეძლებულ და გავლენიან მოქალაქეებს.

დიზდარი – ციხესიმაგრის კომენდანტი, ციხისთავი.

გექილი – გარკვეულ საქმეთა განმგებელი, რწმუნებული, მოადგილე.

თელხისი – მოკლე შინაარსი, რეზიუმე, დიდგვირის წერილობითი მოხსენება სულთნისადმი.

თოფჩიები – რეგულარული ჯარის მეზარბაზნები. ასე ეწოდებოდათ უშუალოდ არტილერიისტებსაც და, ხშირად, ზარბაზნების მკეთებლებსაც.

იანიჩარები – იანიჩართა კორპუსის – ოსმალთა რეგულარული ქვეითი ჯარის ძირითადი კატეგორიის – მემრები.

მუქიძინი – მეჩეთის მსახური, რომელიც მინარეთიდან მრევლს სალოცავად უხმობდა – აზანს წარმოსთქვამდა.

მუსტაფაზი – საკარგავის საფუძველზე არსებული ლაშქარი, რომელსაც ძირითადად ევალებოდა ციხეების, გამაგრებული ადგილებისა და სამხედრო ბანაკების დაცვა.

მუფთი – მუსლიმთა უმაღლესი სასულიერო წოდების წარმომადგენელი, ღვთისმეტყველი და სამართლისმცოდნე. მუფთიებს შორის უპირველესი იყო შეის ულ-ისლამი – მუსლიმთა სასულიერო წოდების მეთაური ოსმალეთში.

ოდაბაში – აქ: იანიჩართა ასისტავი.

სეკბანები – იანიჩართა კორპუსის ერთ-ერთი მთავარი შემადგენელი ნაწილის მემრები.

სერბოლუქი – ცხენოსანი ან ქვეითი რაზმის, პოლკის მეთაური.

ქეთხუდა – სხვადასხვა სახეობის ჯარებისა და სახელმწიფო დაწესებულებების უფროსთა მოადგილეები, რომლებსაც ძირითადად სამეურნეო საქმიანობა ევალებოდათ.

ქისა – ქისა, ტყავის პარკი, ფულის საზომი ერთეული, რომლითაც იზომებოდა ოქროსა და ვერცხლის მონეტების რაოდენობა. მისი ღირებულება დროთა ვითარებაში იცვლება. ე.წ. რუმელიური ქისა, რომელიც ევროპის ქვეყნებთან აღებ-მიცემობაში გამოიყენებოდა, ითვლიდა 500 ყურუმს.

ყადი – მოსამართლე, რომელიც განსჯიდა შარიათისა (სასულიერო სამართლი) და ადათის (ჩვეულებითი სამართალი) საფუძველზე.

ყურუში [<სლავ. “გროში”] – ვერცხლის მონეტა. ოსმალეთში ოფიციალურად იჭრებოდა 1687 წლიდან.

შეიხი – აქ: მუსლიმი ღვთისმეტყველი და სამართლისმცოდნე.

ჩაუში – განსაკუთრებულ დავალებათა მოხელე. იგზავნებოდნენ ელჩებად, ბრძანებები და განკარგულებები მიჰქონდათ პროვინციებში, მხედართმთავართა ბრძანებებს გადასცემდნენ რაზმების მეთაურებს.

ჩორბაჯი – რეგულარული ჯარის და, კერძოდ, იანიჩართა კორპუსის უფროსი ოფიცერი.

ხატიბი – მოქალაქე, მეჩეთის მსახური, რომელიც პარასკეობით ლოცვას – ხუტბას – აღავლენდა ხელმწიფის სახელის მოხსენიებით.

ჯამათი – მუსლიმური თემი, საკრებულო, საზოგადოება. ამ შემთხვევაში: ციხესიმაგრის მცველები, საჯარისო დანაყოფი.

ჯებეჯიები – მეთარღეები, მეაბჯრეები. ასე ეწოდებოდათ გასამხედროებული სამეურნეო ორგანიზაციის მსახურებს, რომელთა ამოცანა იყო იარაღის, სამხედრო აღჭურვილობისა და საბრძოლო მასალების მოვლა-შენახვა და დამზადება.

პაფიზი – ყურანის ზეპირად მცოდნე მუსლიმი.

შენიშვნები

¹ 1831 წლის აღწერით სოხუმის ციხესა და მის შემოგარენში ოთხი ჭა იყო მომლაშო წყლით, რომელიც მაინც ვარგოდა დასაღვევად და საჭმლის მოსამზადებლად (აფხაზეთი სტატისტიკური თვალსაზრისით 1831: 218).

² 1145 წლის 28 რეზიუმე ულ-ეველი – 18.9.1732 წელი.

დამოწმებები

აფხაზეთი სტატისტიკური თვალსაზრისით 1831:

24/25/ 26 (1831).

კირზიოღლუ 1993: M. Kirzio lu. *Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi* (1451-1590). Ankara (1993).

პეისონელი 1990:

1750-1762 (1990).

სვანიძე 1971: მ. სვანიძე. *საქართველო-ოსმალეთის ურთიერთობის ისტორიიდან, XVI-XVII სს.* თბილისი: მეცნიერება (1971).

صخوم قلعہ مسندہ ارلان علما ز سلحا ر قہو قولى و بيرلى قولى
لى وساير سكان قلعہ فقرا وضعفانك مضر صحت اشرار
يدر کہ قلعہ مذکورہ بحر سیاہ نہایہ تنده ابازہ کفرہ
سنگ و سطنده قریم و طرابزون /۴/ طرفلرینہ بعد مسافہ بر
جزیرہ وقت مرسومندن غیرى اندہ سفینہ و قایق کلمیوب
ایام معینید مخصوص اولمغله سفار و کبار وقت مخصوصہ
انتظار اوزرہ زحمت کشیدہ اولدقلری /۴/ افندیلریمزک
معلوم عالیلری اولدندہ اجناس زخا بردن اعظم قوت
یومیہ اولان دقیق تعیینی ایلہ جعلہ فقرہ احیا بویرولوب
دقی جوج لازمه سن بر زجہاہ کرم بویرلدقنہ علاوت و
کرم /۴/ بویرلغہ ایچرن دفعی عطش سكان قلعہ یہ عنایت
و مرحمت بویرولوب قلدازک درون و قرب جوارندہ مالذیز
اولمغیوب انجق دریہ منحصر اسہ عرضحال ایلہ استدعی
اولدندقدہ مرحمت /۵/ رشفتت بویریلوب چکدری امراسندن
عبدالقادری بک ر ناسم بک زاده صغانی پاشای تعیین
و طرف میریدن بند و خندق مہار فیچون بیش کیسہ اچہ
احسان و قرق ایکی /۶/ سندسندہ کلوب خندغی حفر و
بند بنا ایللیوب قلعہ یہ و مذکورہ جریان ایتدورب
انجق بندن اوج سیرہ قزون و صاندق ایتدکدہ کرج
و خراسان و طابن ایلہ رختیم /۷/ ایتتمیوب طپراق
دولدرمغله انجق قرق بش کون مقداری ماڈ لذید قلعہ
یہ جاری اولوب بندن استحکام اوزرہ اولمغله ابازہ

كفرهسى ادنى تعديسيله فنايدير ادنى سيله /۸/ كتورپ
 كليت صو منقطع واليهذا الان مان لذيد اولميوپ سكان
 قلعه رمضان شريفده و سائر اوقاتده طوزلو و اجى قيو
 صويى ايچون الحمد الله تعالى حالا دولترنده درون
 /۹/ قلعه اهل و عيال و نسوان و صبيان ايله مملو اليوم
 ملازم مكتب التعمدن زياده مبيانمز اولوپ هر ان وساعتلر
 ده شوكتلو دولت پادشاهيه كلبانك ايله دعاده /۱۰/
 اولدقلى خدايه عياندردره صويى كشرت و شدت اوزره
 بندي كرج و خراسان و طاش ايله رختيم و قازق و صندوقلر
 استحكام اوزره اولسه لاخر الدوران /۱۱/ فنا پذير او
 لميچى جمله نك معلومى انجى مامور اولان چكدرى بكلىرى
 اسارالرينه ياپدورپ عمللر سىخدام ايتعميوب و ذكر
 اولندوش اوزره استحكام اولدجن لازمه و مهمات تدارك
 /۱۲/ ايتعميوب جانب مبريدن الدقلى اچيقت صرف ايتتمك
 ايچون بالاده تحرير اولندوش اوزره بنا ايتتملر يله
 ابازهر اشقياسنك ادنى تعديسيله بالكليه منهدم و صو
 منقطع اولمغله /۱۳/ احوالمز پريشان و سزارار مرحمت
 عنايت اولدوشمز معلوم سمدت بويرلمق نياز يله احوالمز
 در دولتمداره محضر اولدى بنده احمد اغاى جما
بنده اسمعيل اغاى
سكبان بالى بقلعه
مزبوره حالا
بنده على اغاى
اول بقلعه
مزبوره حالا

بندہ: عالی اورہ بلا شہنشاہی جماعت ۹۹ بقلعہ: مزبورہ حالا	بندہ: منشاہ اورہ باشی جماعت ۱ بقلعہ: سرخرم حالا	بندہ: احمد اورہ باشی بقلعہ: مزبورہ حالا
بندہ: یوسف چارش بقلعہ: یسار مزبورہ حالا	بندہ: حسین چارش یمین قلعہ: مزبورہ حالا	بندہ: عثمان چارش ارل بقلعہ: سخوم حالا
بندہ: عمر سر بلوک جماعت یمین بقلعہ: مزبورہ حالا	بندہ: سر بلوک جماعت یسار قلعہ: مزبورہ حالا	بندہ: حسین کتندانی طولی بقلعہ: سخوم حالا
بندہ: داود نقر دزار قلعہ: مزبورہ حالا	بندہ: خندق یوسف نقر قلعہ: مزبورہ حالا	بندہ: خلیل سر بلوک مستحقان قلعہ: سخوم حالا
بندہ: محطفی نقر اول قلعہ: مز بورہ حالا	بندہ: سلیمان نقر لولی قلعہ: مزبورہ حالا	بندہ: علی نقر ثانی بقلعہ: مزبورہ حالا
بندہ: محمود نقر جماعت یمین قلعہ: مزبورہ حالا	بندہ: محمود نقر جماعت یمین قلعہ: مزبورہ حالا	بندہ: خلیل نقر یسار قلعہ: مزبورہ حالا

بندہٴ سلیمان اغای
چورباچی التنجی جماعت
در گاہ عالی
حالا

بندہٴ محمد اغای
طولی در گاہ
عالی بقلعہٴ
مزبورہ حالا

بندہٴ محمد
اغای جیدجیان
قلعہٴ مزبورہ
در گاہ عالی
حالا

بندہٴ الداعی الحافظ
ابراہیم بیجامع قلعہٴ
صخوم حالا

العبد الداعی شیخ
خلیب احمد
افندی بیجامع
قلعہٴ صخوم
حالا

بندہٴ حسن
اغای چورباچی
یدنجی در
گاہ عالی
حالا

بندہٴ مصطفیٰ
موشدن بیجامع قلعہٴ
صخوم حالا

صح تلخيص موجبه محلنه قيد و امر شريف تحرير اولنمق
بيورلدی ۲۸ ربیع الاول سده ۱۴۵ ص
عظم بنده لر یدر که

صوخوم قلعه نك في الاصل ما يعلريمزي اولديغندن اهالي ن قلعه
مايعلرينزه محتاج اولملر ايله نصف ساعت قريپ اولان صوخوم
حاني تعبیر اولغان نهرک قلعه يه مرقومه يه اجراسی مناسب
اولديغی مقدا کشف و اعلام اولندقدہ ذکر اولنان صبقي اولديغی
محلدن الوب قلعه ن مرقومه يه کتوروب قلعه قربندن دریا
اجرایه ایتدرمک اوزره بولنلرنی حقر ايله اقتضا ایدن بعض
محللرنی حوراسان و کرج ايله رنجتم و باعلم بالواتلر ايله
استحکام و بردرک ایکی بيمک بشپوز غروتر مصرف ايله ایتعام و
تکمیل ایلعلک اوزره امرا ن دريادن عباد القادر باشا بوندن
ا قدم مامور قلنوب و مصارفی ایچون مبلغ مزبور طرف میریدن
دیرلديکی باش محاسبه دن در کنار اولعندر انکن نهر مزبورک
یترلرينه کرکی کبی متانت و استحکام ویرلمدکندن بعض محللری
ننا بولمق تقریبی ايله الیوم صویک قلعه مزبوره يه جریانی نفس
اولوب اهالی ن قلعه نك صو خصوصنده مضایق دلری اولعقله حاتلرينه
مرحمته ذکر اولنان صو بولعرينک تعمیرینده مساعاده بیورلمق
رجاسنه فاش محافظه سنده اولوب اولحوالینک نظامنه مامور اولان
الحاج خلیل باشا قوتلر ايله صوخوم قاضی عارضن و اهالیسی
دخی محاضلرله استرحام ایدرلر ذکر اولنان صو بولعرينک محتاج

قير اولان محللرينك تعمير قلعه اها ليسنك رفاء حما افريند
 ادى برحالت اولديغندن يشقه في الاصل قلعه ث مرقومه يه ذكر
 ولنان مايتلرندن مقدا مجددا اجرا ايتدرلمكده ايكي بيك بشيوز
 نروثر مصرف ايله يتتر راي حصول اولديغنه بناك بو دفعه تعمير
 مصارف قليله ايله وجوده گلديچكي يري اولديغى معلوم دولتلىرى
 بيورلدقده خصوصى مزبور ميرميران مومى اليه قوتلىرى معرفتله
 كوريلوي لازم كلان مصارف جزويهسى يعيد الكيل كندويه طرف
 ميريدن ويرلمك شرطيله تعميرى مصارف محللره اقتضاسنه كوره
 تقويت واستحكام ويردرد هرك بران اقدم تعمير و ترميم و
 كندودن ما مول اولنديغى اوزره مصارف قليله ايله ايتعام و
 تكميل ايتمكده اشتما و رقت مصارفى يتمقداره بالغ اولور ايسه
 بعدالتكميل معرفت شرعده كشف و مفرولت اوزره دفتر و حجت شرعيه
 ايتدروب در سعاده ارشاز و عرض و اعلام ايلوي بو بهانه ايله
 بيت المال مسلمينى انلاب و اضاعتدن اتغا مجانيت ايلمك اوزره
 محلنه قيد و امر شريف بازلحق بابنده امر و فرمان دولتلو
 عنايتلو سلطانم حضرتلريكدر

بسم الله الرحمن الرحيم
 محمد بن ابراهيم
 بن محمد بن ابراهيم
 بن محمد بن ابراهيم

موسى بن ابراهيم
 ١٠٠٠

صومعه فقه نيك في الامور ما برز في الالهة اهلا فقه ما برز في محتاج الالهة نفيس ساعت قريب اراد صومعه حاد فغير افان نيز
 اجراء مناسب الالهة مفيد ما نشد واهلام الالهة ذكر افان ميق الالهة ممدون الويه فقه ارفيم كنوزي فقه فزون در بابا ايجان
 برتري مزايه افغنا ايرن بقى مخدري مودسان و كرم ايم و تخم رباعه ابراهيم اسخام و درن بكي بكي بن بوز عوشي مفض ايم اتمام
 املك اوزه امرا و در ياد و عبدالقادر و بانا برترن اقم سائور فتنوب و سها زني چون مبلغ بزور طرف ميرن و در بكي باشي محاربه
 اكلند بكي نيز برتري نيز نيزه كن كمي منات و اسخام و كوزن بقى مخدري فابلهي نيزي ايم اليرم مريك فقه برتري و جواد سا
 اوهب اهلا فقه نيك موصوفه منافع اوهب الالهة مخزنه مرعه ذكر افاد مريك نيز نيزه مساهان بوي رحمانه فاني ماله
 اوهب اطرا بلك نظامه ما نوز اراد الالهة عين باشا فبدر مرموم فابسي عني و اهابسي و نهي مخدريه اسرام ايرن ايرن
 مديرتيك محتاج اراد مخدريك نيزي فقه اهابسك و فاه ميرنده باوي جاك ايرن نيزن بنفع في الامه فقه ارفيم ذكر افان ماله
 مفيد ما جود ايرن ايرن بكي بن بوز فون في موصوفه ميرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن
 مخدري بوز فون مرموي برتري ميرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن
 مخدريه افغنا موز فون فون و اسخام و در ذكران بران اقدم فبدر وريم و كوزون ما نزل الالهة اوزه و معارف فبدر اتمام
 اتمام و وقت و سها زني فغداره و كبح الالهة به ايرن معرفت نيز مخدري و نيزه اوزه و فون و نيزه ايرن ايرن ايرن ايرن
 و اهلام ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن ايرن
 خيز سلطام مخدريك و در

იბემა ბიომ ტიროსელის ქრონიკაში

ალექსანდრე თვარაძე

შუა საუკუნეების ლათინური დასავლეთის ისტორიკოსებს შორის გამოირჩევა პალესტინის ქალაქ ტიროსის არქიებისკოპოსი გიომი. მას ეკუთვნის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ქრონიკა ჯვაროსნული ომების და პალესტინის ლათინთა ისტორიის შესახებ. ქრონიკაში დაცულია მცირე, მაგრამ მეტად მნიშვნელოვანი ცნობა ქართველებთან დაკავშირებით, რომელზეც ქვემოთ მექნება საუბარი.

გიომ ტიროსელი იყო მეცნიერი, სასულიერო პირი და მაღალი რანგის პოლიტიკოსი. დაიბადა 1130 წლისათვის იერუსალიმში.¹ ის ერთადერთია ჯვაროსნული ომების ისტორიკოსებს შორის, რომელიც პალესტინაში დაიბადა. შეძლებული ოჯახის შთამომავალია. მისი მშობლები სავარაუდოდ საფრანგეთიდან, ან იტალიიდან, გადასახლდნენ პალესტინაში. 1145 წელს გიომი სასწავლებლად მიდის ეგროპაში. გიომ ტიროსელი ასევე ერთადერთია პალესტინაში დაბადებულ ლათინთაგან (ყოველ შემთხვევაში არსებული წერილობითი წყაროების საფუძველზე), ვინც დასავლეთში გაემგზავრა ცოდნის მისაღებად. იგი დაახლოებით ოც წელს სწავლობდა შვიდ თავისუფალ ხელოვნებას შარტრსა და პარიზში, სამართალს – ბოლონიაში. 1166 წელს ბრუნდება პალესტინაში, თავიდან ქალაქ აკონში. ერთი წლის შემდეგ ხდება ტიროსის არქიდაკვანი, რამდენიმე წლის მერე ნაზარეთისაც. უაღრესი განათლებულობის გამო გიომს მეტად აფასებდნენ. 1168 წელს იერუსალიმის მეფემ ამალრიხმა (ამორიმ) გარკვეული დიპლომატიური მისია დააკისრა. ჯვაროსნული სახელმწიფოების ისტორიის წერა ამალრიხისვე თხოვნით დაიწყო. 1170 წლიდან ბალდუინ IV, შემდგომში იერუსალიმის ჯვაროსანთა სახელმწიფოს მეფის, აღმზრდელი ხდება. 1174 წელს სამეფო ტახტზე ასვლის შემდეგ ბალდუინმა გიომი იერუსალიმის სამეფოს კანცლერად დანიშნა. 1175 წლიდან გახლდათ ტიროსის არქიებისკოპოსი. 1179 წელს მონაწილეობა მიიღო ლატერანის მესამე საეკლესიო კრებაში. 1179 წელსვე, როდესაც რომიდან წმინდა მიწაზე ბრუნდებოდა, გამოიარა კონსტანტინოპოლში. აქ შეხვდა ბიზანტიის იმპერატორ მანუელ კომნენოსს. მანუელი მისდამი კარგად განეწყო, დაუმეგობრდა კიდევ და ელჩობაც თხოვა ანტიოქიის მთავართან. 1180 წელს გიომი იყო იერუსალიმის პატრიარქობის ერთ-ერთი კანდიდატი. 1184 წელს კანცლერის თანამდებობა დატოვა. გარდაიცვალა იერუსალიმში 1186 წლის 29 სექტემბერს.

გიომ ტიროსელს ეკუთვნის შუა საუკუნეების ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ქრონიკა ჯვაროსნული ომების შესახებ. თუმცა შეიძლება ითქვას, რომ ეს ნაწარმოები თავისი სტილით, თხრობის მანერით, შინაარსით, ავტორის ფაქტებისადმი დამოკიდებულებით, სიღრმით გამოირჩევა ზოგადად შუა საუკუნეების, და არა მარტო ჯვაროსნულ, ისტორიოგრაფიაში. ქრონიკა დაწერა დაახლოებით 1169-1184 წლებში. მისი სავარაუდო სათაური იყო “ზღვისგაღმა ქვეყნების ამბავთა ისტორია” (“*Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*”), ან “სადვთო ომის ისტორია” (“*Historia belli sacri*”). 1127-1184 წლების იერუსალიმის ლათინთა სახელმწიფოში მიმდინარე მოვლენების აღწერის თვალსაზრისით გიომის ქრონიკა მთავარი წყაროა ყველა გვიანდელი საისტორიო ნაწარმოებისათვის. გიომის ნაწარმოებებიდან გადარჩა მხოლოდ აღნიშნული ქრონიკა. დაკარგულად ითვლება მისი ცნობები ლატერანის მესამე საეკლესიო კრების შესახებ. აგრეთვე დაკარგულია მისი უაღრესად მნიშვნელოვანი ისტორიოგრაფიული ნაწარმოები აღმოსავლური სამყაროს შესახებ, სადაც საუბარი იყო აღმოსავლეთის სხვადასხვა მმართველებზე, მუჰამედიდან სალადინამდე. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამ დაკარგულ წიგნში ქართველების შესახებ უფრო მეტი ინფორმაცია იქნებოდა მოცემული, ვიდრე გიომის ჯვაროსნულ ქრონიკაში (გიომის აღმოსავლეთის ისტორიით, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია, სავარაუდოდ უხვად სარგებლობდა ჯაკ დე ვიტრი).

რაც შეეხება გიომ ტიროსელის ჯვაროსნულ ქრონიკას, ის გამოირჩევა თავისი ჰუმანიზმით და არაქრისტიანებისადმი ტოლერანტობით. გიომს ამგვარი დამოკიდებულების შემუშავებაში საკუთარი პიროვნების, განათლების გარდა, ეხმარებოდა ის ფაქტიც, რომ, როგორც პალესტინაში დაბადებული, უშუალოდ, ახლოს და რეალურად იცნობდა მაჰმადიანურ კულტურას. გიომი ქრისტიანობას და ისლამს, ცხადია, ერთ საფეხურზე არ ათავსებს. მუჰამედის მისამართით, რბილად რომ ვთქვათ, საქებარ სიტყვებს ნამდვილად ვერ ვნახავთ მასთან. მაგრამ განსხვავებით ჯვაროსნული ომების ისტორიოგრაფების უმრავლესობისგან პოზიტიურს და ნეგატიურს თითქმის თანაბრად ხედავს ქრისტიანების და მაჰმადიანების მხარეს. როგორც იურიდიული განათლების მქონე, მუდამ ცდილობს მაჰმადიანებსაც მისცეს საშუალება, იმავე სამართლებრივ უფლებებზე ჰქონდეთ პრეტენზია, რაზეც ქრისტიანებს. ეს განწყობილებანი მთლიანად მიუღებელი აღმოჩნდა გიომის ქრონიკის XIII საუკუნის მთარგმნელების თუ გადამმუშავებლებისათვის, რომელთაც ქრონიკის ტექსტიდან ჰუმანიზმის და ტოლერანტობის გამომხატველი მონაკვეთები ამოშალეს.

გიომ ტიროსელის “ზღვისგაღმა ქვეყნების ამბავთა ისტორია” შედგება 23 წიგნისგან (ან ნაწილისგან). აქ მოთხრობილი ამბები მოიცავს პერიოდს 614 წლიდან 1184 წლამდე. ისტორიული ნაწარმოების 1169-1184 წლებით ზოგადი დათარიღების ჩარჩოს შიგნით ცალკეულ წიგნთა შექმნის

პერიოდის უფრო ზუსტად დადგენაც ხერხდება. I-XI წიგნი გიომმა დაწერა 1169 წლის დასასრულსა და 1173 წლის ზაფხულს შორის. ჩვენთვის საინტერესო ცნობა, რომელიც ქართველებს ეხება, მოთავსებულია XI წიგნის, XVI თავში. აღნიშნული წიგნის XIV-XV თავებში მოთხრობილია ძირითადად IIII წლის ამბები: ბაღდუდ I იერუსალიმის და ანტიოქიის მიდამოებში გარკვეულ ტერიტორიებს იპყრობს; დანიელების და ნორვეგიელების ფლოტი ჩამოდის სირიაში, მათი დახმარებით მეფე ალყას შემოარტყამს და აიღებს სიღონს; გარდაცვლილი გიბელინის ნაცვლად იერუსალიმის პატრიარქი გახდება არნულფი. ამას მოსდევს XVI თავი, რომელშიც კვლავ IIII წლის სხვადასხვა მოვლენებზეა საუბარი. ოღონდ XVI თავის დასაწყისში, მცირე შესავალის მერე, ჩართულია ერთი გადახვევა, სადაც გიომი ქართველებზე საუბრობს.

საშუალება მომეცა გიომ ტიროსელის ქრონიკის ორი გამოცემა მენახა: ლათინური ორიგინალი და ინგლისური თარგმანი. ინგლისელმა მთარგმნელმა სავარაუდოდ სხვა ლათინური ხელნაწერთაგან ისარგებლა (რომელიც მე ხელთ არ მქონია), რაკი ჩემს ხელთ არსებული ეს ორი ტექსტი მცირედით, მაგრამ მაინც, განსხვავდება ერთმანეთისგან.² აქვე მოვიყვან ლათინურ, ინგლისურ ტექსტებს და გიომ ტიროსელის ცნობის ჩემუელ ქართულ თარგმანს.

ლათინური ტექსტი:

“Nec mora interposita diuturniore, post Sydonem captam collecta est in Perside equitum manus infinita, qui, ut proprias experirent vires, ut aliquando super eo possent gloriari, in regiones nostras ascenderunt. A primo enim Latinorum introitu usque ad annum regni eorum quasi quadragesimum non defuit nostris pestis illa, sevir ydra, recens et dampno capitum facta locupletior. Annis quippe pene singulis de illo sinu Persico tanta erumpebat illius populi detestabilis multitudo, ut pene universam terre superficiem sua numerositate operirent. Sed miserante nostros labores divina clementia suscitavit Persarum insolentie et regno nimis de se presumentem emulum imperium gentis Hiberorum; quo per gratiam dei incrementum suscipiente et vires acquirente, per successus continuos contrita est Persarum superbia, et qui prius predicto populo suspecti erant et formidabiles, facti sunt versa vice eis et viribus et armorum experientia longe inferiores, quique regnis exteris etiam remotioribus consueverant inferre sollicitudinem, nunc sibi sufficere reputant, si infra fines suos tranquillitatem reperiunt vel ad tempus. Est autem Hiberia regio in plaga septentrionali constituta, que alio nomine dicitur Avesgia, Persis contermina, homines habens corpore proceros, robustos viribus, multa strenuitate commendabiles. Hii bellis frequentibus et congressionibus assiduis Persarum adeo copias attriverunt, ut iam se nec pares reputent et pro suo statu solliciti aliorum provincias vexare destiterunt” (ჰუგენსი 1986: 520).

ინგლისური ტექსტი:

“Shortly after the taking of Sidon, a large body of cavalry was levied in Persia. In order to test their strength that they might be able to boast of it in the future, they went up into the land of Syria. From the first coming of the Latins even to the fortieth year of the kingdom the Christians were never free from that pest, a curse more cruel than the hydra, which grows stronger as often as it heads are destroyed. Nearly every year a multitude of this detestable people poured forth from the heart of Persia in such numbers that they covered almost the entire surface of the globe. But divine mercy pitied our sufferings and raised up a rival kingdom against the overweening insolence of the Persians in the race of the Iberians. By the grace of God, this nation gained such increase and strength through their continual successes that they crushed the pride of the Persians. Formerly the latter people had been suspected and dreaded by the Iberians, but now these, in their turn, became greatly superior to them both in forces and experience in arms. Thus the Persians, who for a long time had been wont to inspire terror even in far-distant kingdoms, now felt that it sufficed to find even temporary peace within the limits of their own territories. The land of Iberia, also known as Avesguia, joins Persia on the north. Its people are tall of stature and noted for their robust strength and warlike proclivities. By frequent wars and continual attacks they had worn down the Persian forces so that the latter no longer felt themselves a match for them. Hence, anxious about their own condition, they ceased to harry the lands of others” (ბაბქოქი და კრეი 1943: 489-490).

ქართული თარგმანი:

“სიღონის აღებიდან ცოტა ხნის შემდეგ, სპარსეთში შეკრიბეს დიდი სამხედრო შენაერთი. სურდათ დარწმუნებულიყვნენ თავიანთ სიმძლავრეში და მომავალში საშუალებაც ჰქონოდათ ემაყათ თავიანთი საქმეებით. გამოემართნენ ჩვენი მხარეების დასარბევად.³ აღმოსავლეთში ლათინების პირველი გამოსვლიდან იერუსალიმის სამეფოს არსებობის მეორემოცე წლამდეც კი ქრისტიანები ვერაფრით განთავისუფლდნენ ამ სატანჯველისგან. ეს გახლავთ ჰიდრაზე გაცილებით მეტი უბედურება. რაც მეტ თავს კვეთ მას, კიდევ მეტი სისწრაფით იზრდება ახალი. ლამის ყოველ წელიწადს სპარსეთის სიღრმეები აურაცხელი რაოდენობით გადმოანთხევენ ამ საზარელ ხალხს და ისინი ფარავენ ქვეყნიერების თითქმის მთელს ზედაპირს. მაგრამ ჩვენმა ტანჯვამ ღვთაებრივი განგებაც შეძრა და ღმერთის მოწყალეობამ სპარსელთა ამპარტაუნული თავხედობის წინააღმდეგ აღაზვეა მათი მეტოქე სამეფო, იბერთა მოდგმის სახით. ღვთის მადლით, მუდმივი გამარჯვებებით

ეს ერი ისე გაიზარდა და გაძლიერდა, რომ მათ გატეხეს და დაამხეს სპარსელთა ამპარტავნება. ადრე იბერებს თვითონ ემინოდან ამ ხალხის და ერიდებოდნენ მათ, ეხლა კი ისინი ბევრად აღემატებიან სპარსელებს ძალითა და სამხედრო გამოცდილებით. ამგვარად, სპარსელები, რომლებიც დიდი ხნის განმავლობაში თვით შორეულ სამეფოებსაც კი შიშის ზარს სცემდნენ, ეხლა უკვე იმითაც კმაყოფილნი არიან, თავიანთი სამფლობელოების ფარგლებში დროებითი მშვიდობა მაინც თუ ექნებათ. იბერიის სამეფო მდებარეობს ჩრდილოეთში. ის აგრეთვე აფხაზეთის სახელით არის ცნობილი. ისინი სპარსელების მეზობლები არიან.⁴ მისი მცხოვრებლები გამოირჩევიან მაღალი აღნაგობით, უადრესი სიძლიერით და თავიანთი მხედრული თვისებებით. ხშირი ომებით და განუწყვეტელი თავდასხმებით მათ გატეხეს სპარსელთა ძალები, ისე რომ, ეს უკანასკნელნი თავიანთ თავს მათ ტოლად უკვე აღარ თვლიდნენ. ამიტომ, საკუთარი მღვთმარეობით შემფოთებულებმა, თავი დაანებეს სხვა ქვეყნების რბევას და ძარცვას”.

გიომ ტიროსელის ცნობა ქართველებზე, რაკი ის ნაწარმოების XI წიგნშია მოთავსებული, თარიღდება დაახლოებით 1173 წლით. XII საუკუნის და XIII საუკუნის დასაწყისის ანსელუსის, გალტერიუსის, დე ბუას და ჟაკ დე ვიტრის ცნობათა გვერდით გიომ ტიროსელის ცნობაც უადრესად მნიშვნელოვან, ობიექტურ და სანდო ინფორმაციას გვაწვდის ქართველებზე. ქართველების შესახებ ჩანართს გიომი ათავსებს იქ, სადაც 1111 წლის მოვლენათა შესახებ მოგვითხრობს. ამდენად, ის საკმაოდ კარგად ჩანს ინფორმირებული იმის შესახებ, თუ დაახლოებით როდის დაიწყო ქართველების სახელმწიფოს თანდათანობითი აღმასვლა. ამ ცნობაში სავარაუდოდ აგრეთვე ჩანს გიორგი მესამის სპარსელებთან განუწყვეტელი ომების გამოძახილიც, თუ გავითვალისწინებთ იმ თარიღს, როდესაც ეს ცნობა იწერება. ასევე მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ სპარსეთის სელჩუკთა სახელმწიფოს მიერ აქტიურ თავდასხმით პოლიტიკაზე უარის თქმას გიომი ქართველთა სახელმწიფოს გაძლიერებას უკავშირებს. გიომის გეოგრაფიული მონაცემებიც კორექტულია, როდესაც საქართველოს სამეფოს ჩრდილოეთში ათავსებს. ამას გარდა, გიომის ინფორმაცია მნიშვნელოვანი დოკუმენტია შუა საუკუნეებში ტერმინ “აფხაზეთის” შინაარსის გასაგებად, რადგან აქ XII საუკუნის დასავლეთ ევროპელი ისტორიკოსი, იმ დროის ბიზანტიელი თუ აღმოსავლელი ავტორების მსგავსად, “აფხაზეთით” ერთმნიშვნელოვნად აღნიშნავს გაერთიანებულ ქართულ სახელმწიფოს.

შენიშვნები

¹ გიომ ტიროსელის ბიოგრაფიის და ნაწარმოებების შესახებ იხ. (შმიდინგერი 2002: 82-84; შვინგესი 1977).

² ინგლისელი მთარგმნელი ქართველებთან დაკავშირებულ ცნობაზე შენიშვნებში შეცდომით მიუთითებს, რომ აქ საქმე უნდა ეხებოდეს სპარსეთის სელჯუკთა სახელმწიფოში ცალკეულ მმართველებს შორის შიდა დაპირისპირებებს (ბაბქოქი და კრეი 1943: 490, შენ. 67).

³ ინგლისურ თარგმანში “ჩვენ მხარეთა” ნაცვლად საუბარია მაჰმადიანების სირიაში შემოჭრაზე.

⁴ ინგლისურ თარგმანში: იბერიის სამეფო, რომელიც აფხაზეთის სახელითაც არის ცნობილი, ჩრდილოეთის მხრიდან ესაზღვრება სპარსეთს.

დამოწმებები

ბაბქოქი და კრეი 1943: William Archbishop of Tyre. *A History of Deeds done beyond the Sea*. Vol. 1 (Number XXXV of the *Records of Civilization Sources and Studies*). Transl. E.A. Babcock / Ed. A.C. Krey. New York: Columbia University Press (1943).

შვინგესი 1977: R.Ch. Schwinges. *Kreuzzugsideologie und Toleranz: Studien zu Wilhelm von Tyrus* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 15). Stuttgart: Hiersemann (1977).

შმიდინგერი 2002: *Wege zur Toleranz: Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*. Hrsg. H. Schmidinger. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (2002).

ჰუგენსი 1986: Guillaume de Tyr. *Chronique*. Identification des sources historiques et détermination des dates par H.E. Mayer et G. Rösch. Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis LXIII. Ed. R.B.C. Huygens. Turnholt: Brepols (1986).

წმ. იოანე მანგლელის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ზოგიერთი აღზიდვის დაზუსტებისათვის

მაია შაორშიაძე

2000 წელს, საგარეჯოსა და გურჯაანის ეპისკოპოსის, ამჟამად – სამთავისისა და გორის მთავარეპისკოპოსის, მაღალყოვლადუსამღვდელოესი ანდრეას (გვაზავა) ღოცვა-კურთხევითა და ეპიტაფიად ნაშრომი “წმ. იოანე მანგლელი (სააკაძე)”, რომელიც წმიდანის მოღვაწეობის შესწავლის პირველ ცდას წარმოადგენს ქართულ ისტორიოგრაფიაში. ამის შემდგომ, საქართველოს ცენტრალურ სახელმწიფო საისტორიო არქივში მივაკვლიეთ წმ. იოანე მანგლელის მიერ 1721 წელს შედგენილ ერთ ისტორიულ საბუთს, რომელიც შესაძლებლობას იძლევა უფრო მეტად არგუმენტირებულად დავაზუსტოთ წმიდანის სახელთან დაკავშირებული ფაქტები. ეს საბუთი 1881 წელს მოკლე რედაქციით გამოაქვეყნა დ. ფურცელაძემ ნაშრომში «

()“, მაგრამ, როგორც აღმოჩნდა, საბუთის შინაარსის მხოლოდ სრულად დამოწმება გვაძლევს საშუალებას ნათელი მოეფინოთ წმ. იოანე მანგლელის ეპისკოპოსობის დროინდელი ზოგიერთ მოვლენას და მისი ბიოგრაფიის ნაკლები ფურცლებიც შეძლებისდაგვარად აღვადგინოთ.

თავიდან გავიხსენოთ წმ. იოანე მანგლელის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის უკვე კარგად ცნობილი დეტალები. წმ. იოანე მანგლელი, ერობაში იოსებ სააკაძე, თვალსაჩინო სასულიერო მოღვაწე იყო XVIII საუკუნის I ნახევრისა. იგი დაიბადა 1666 წელს თავად გიორგი სააკაძის ოჯახში. გაზეთ “საქართველოში” 1916 წელს გამოქვეყნებულ წერილში ზ. ედილი აღნიშნავს, რომ იგი იყო ნათესავი დიდი მოურავის გიორგი სააკაძისა (ედილი 1916). კ. კეკელიძის მიერ გამოთქმული ვარაუდი, რომ იგი შეიძლება იყოს გიორგი სააკაძის (დიდი მოურავის) შვილი ივანე (კეკელიძე 1982: 525), რა თქმა უნდა, არაა მართებული, რადგან წმ. იოანე მანგლელი დიდი მოურავის თანამედროვე არ ყოფილა: როგორც ცნობილია, გიორგი სააკაძე დაიბადა დაახლოებით 1570 წელს და გარდაიცვალა 1629 წლის 3 ოქტომბერს.

წმ. იოანე მანგლელის ახალგაზრდობის შესახებ ძალიან მწირი ინფორმაციაა შემორჩენილი. ცნობილია მხოლოდ, რომ იგი გარეჯის ბერთუბნის მონასტერში აღიზარდა და აქვე შეუდგა ბერულ ცხოვრებას. იმ დროისათვის გარეჯის მრავალმთა სულიერი განვითარებისა და განათლების თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ადგილად ითვლებოდა. ძმებისაგან გამორჩეული წმ. იოანე მალე მღვდელმონაზვნად აკურთხეს. არსებობს მოსაზრება, რომ მან არქიმანდრიტის ხარისხიც მიიღო (ედილი 1916). წმ. იოანეს სათნოებათა შორის უდიდესი იყო მოწყალება, შემწეობა ქვრივ-ობოლთა, უძღურთა და ღატაკთა. “...ფრიად ღმობიერ იყო გულითა და დიდად მოწყალებს გლახაკთა და ჭირვეულთა მიმართ. ჰყვეს მრავალნი ობოლნი, უცხოთა და გლახაკთა შვილნი, და თვით აღზრდიდა საფასითა და შრომითა თვისითა, რომელთა ენების, სამღვდელო წესად და, რომელთაცა ჰნებავნ, ერის კაცობითა ჰყოფდა სწავლითა და შიშითა ღმრთისაჲთა...” (ლოლაშვილი 1982: 127). თანდათან იზრდებოდა წმ. მამის მოწაფეთა რიცხვი, რომელთა შორის იყო მრავალი უცხოტომელიც.

გარეჯის ბერთუბნის მამა იოანე სააკაძეს ვახუშტი ბატონიშვილიც იხსენიებს. იქ, სადაც ბატონიშვილი გათათრებული იესეს (ვახტანგ VI ნახევარძმის) ქართლში მეფობის შესახებ საუბრობს, აღნიშნავს, რომ იგი იყო “მშვეებელი და განმცხრომელი უწესოებითა ყრმათა თანა და უგვანთა მღერათა. გარნა მქცვევი დიდებულად, წავგარა ცოლი დედის ბიძასა თვისსა ქაიხოსროს ამირეჯიბს, ბებიის ძმისწული თვისი, ასული ერასტისა და შეირთო თვით ცოლად. ამხილეს კათალიკოზ-ეპისკოპოსთა და უმეტეს იოანე სააკაძემ გარეჯის ბერთუბნის მამამან, კაცმან ღირსმან” (ვახუშტიშვილი 1973: 494). ეს მოვლენა 1715 წელს მოხდა და ბერთუბნის მონასტერი რომ ამ დროისათვის მართლაც მოქმედი იყო, ამას მოწმობს 1716 წლის საბუთი, რომელიც ბერთუბნისათვის მამულის შეწირვას ეხება (ლომინაძე 1966: 28-29). ამდენად, ვახუშტის ცნობა რეალობას უნდა ასახავდეს; წმ. იოანეს ბერთუბანში მოღვაწეობას მიუთითებს ნინოწმინდელი ეპისკოპოსი საბა ტუსიშვილიც თავის თხზულებაში: “ანდერძისებრნი ღუწანი” (ბარნაველი 1950: 232).

1716 წელს ვახტანგ VI ანგარიში გაუწია საქართველოში შექმნილ მძიმე სიტუაციას და ფორმალურად მიიღო მამადიანობა. ქართლის მეფედ აღიარებული ვახტანგ VI შაჰმა ირანში დატოვა, ხოლო ქართლი “ჯანიშინად” დანიშნულ მის ძეს – ბაქარს გადასცა. 1717 წელს ბაქარმა დაარწმუნა წმ. იოანე, რომ თურქებისაგან გაპარტახებულ მანგლისის ეპარქიას შეველა ესაჭიროებოდა და მას მანგლელი ეპისკოპოსის კათედრა შესთავაზა. მართლაც, წმ. იოანე მანგლისის ეპისკოპოსად აკურთხეს, ხოლო ვახტანგ VI ისპაჰანიდან დაბრუნების შემდეგ მას უკვე მეორედ დაუმტკიცეს მანგლელის კათედრა. მღვდელმთავრად წმ. იოანე აქ დიდხანს არ დარჩენილა, რადგან ეპარქიაში ატეხილი დავის გამო იძულებული გახდა კახეთში, ხირსის მონასტრის წინამძღვრად გადასულიყო.

ჩვენ მიერ მიკვლეულ 1721 წლის საბუთში წმ. იოანე მანგლელი თვითონვე აღნიშნავს, რომ შეძლებისდაგვარად ზრუნავდა თურქებისაგან შევიწროებულ მანგლისის ეპარქიაზე, მაგრამ ცოტა

ხნის შემდეგ ქვემო ქართლელ თავადებს – აბაშიშვილებს დავა და ჩივილი დაუწყოთ, რომ საყდარი, მისი მამულები და მთის სოფლები მათ ეკუთვნოდნო. ამის გამო მეფეს ბეჯან შანშიაშვილისათვის უბრძანებია, რომ სადაო მთის სოფლებიდან დალა აელო და იქამდე შეენახა, სანამ დავა არ გადაწყდებოდა. წმ. იოანე მანგლელს მეფისათვის ძველი დოკუმენტები წარუდგენია, რომელთა მიხედვითაც ეს მამულები მანგლისის ეპარქიის საკუთრება იყო. აბაშიშვილებს მეფისაგან მოუთხოვიათ, სანამ მანგლელი არ დაიფიცებს, არ ვირწმუნებთო. თელეთში ფიცის დადებას დასწრებიან ვახტანგ VI, მისი ძე ბაქარი, მეფის ძმები – კათალიკოსი დომენტი, სიმონი და იესე. ასოც კაცსა და წმ. იოანე მანგლელს ფიცით დაუმოწმებიათ სადავო მამულების ძველი დროიდანვე მანგლისის ეპარქიისადმი კუთვნილების ფაქტი, რის შემდეგაც ისინი მონასტრის საკუთრებად უცვნიათ.

აბაშიშვილებმა ცილი დასწამეს წმ. იოანეს, თითქოს მან მანგლისის კათედრა იმიტომ დატოვა, რომ ტყუილზე დაიფიცაო. წმ. იოანეს ეს გაუგია და ძალზედ მტკივნეულად მიუღია აღნიშნული ამბავი. მართალია, მან დატოვა კათედრა, მაგრამ თავის საბუთში იგი განმარტავს, რომ “...ამისთ(ვის) დავსდევე საკვლო, რომე ამგვარს შფოთსა და მაცოდლობას დავარიდე ჩემი თავი და სული. ბევრი ცილება და სიძული და მტერობა და ლაშქრობა და ნადირობა და მეფეთა და მთავართა სათნო ყოფა. უამისოდ ქართლში ეპისკოპოზობა არ იქნებოდა. პავლე მოციქული ბრძანებს: “უკეთუმცა კაცთა სათნო ვეყოფოდი, მონამცა ქრისტესი არა ვიყავიო” და ამისთვის დაუტევე საკვლო. შემინდევით ამისთ(ვის), რომ ქრისტეს მონება ვირჩიე კაცთ სათნო ყოფასა...” (არქივი 1449: 1916).

ეს საბუთი, პირველ რიგში, მნიშვნელოვანია იმით, რომ ზუსტად დგინდება, თუ რომელ წლებში განაგებდა წმ. იოანე მანგლისის კათედრას. დოკუმენტში პირდაპირ არის აღნიშნული, რომ ეპარქიას იგი ოთხი წლის მანძილზე მართავდა, და რადგან საბუთი 1721 წლითაა დათარიღებული, ამიტომ, წმ. იოანეს მანგლელობაც 1717-1721 წლებით უნდა განისაზღვროს, როგორც ეს გვექონდა კიდევ ნაგარაუდვეი საბუთის აღმოჩენამდე. რაც შეეხება ე. თაყაიშვილის მიერ “საქართველოს სიძველენის” II ტომში გამოცემულ, 1718 წლის ენკენისთვის 17 რიცხვით დათარიღებულ “ჯავახიშვილების ნასყიდობის წიგნს”, რომელშიც მანგლელ მიტროპოლიტად იოსეფია მოხსენიებული, ეჭვს გარეშეა, რომ აქ დათარიღებაში მართლაც შეცდომაა და ქორონიკონი უფსხვაგვარად უნდა იკითხებოდეს (თაყაიშვილი 1909: 307).

აუცილებლად აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ 1721 წლის საბუთში წმ. იოანე მანგლელი თავის თავს მოიხსენიებს, როგორც “იოსებ ყოფილ იოანეს”, რაც ნიშნავს, რომ მისი ერობის სახელი იყო იოსები, ხოლო ბერად აღკვეცის შემდეგ მიიღო სახელი – იოანე. საბუთს ბოლოშიც მიწერილი აქვს ხვეულად – მანგლელი იოანე. სამწუხაროდ, ბევრი მკვლევარი ამ საკითხის გაგებაში შეცდომას უშვებს, რაც შემდგომ მრავალი გაურკვეველობის მიზეზი ხდება. კერძოდ, დ. ფურცელაძე, მის მიერ მოკლედ გამოცემულ 1721 წლის საბუთში, წმ. იოანე მანგლელს “ყოფილ მანგლელ ეპისკოპოს იოსებს” უწოდებს და სხვა ადგილზეც, იოანე სააკაძის ნაცვლად იოსებ სააკაძეს მოიხსენიებს (ფურცელაძე 1881: 11). იქნება შთაბეჭდილება, რომ საუბარია იოსებ სააკაძეზე, რომელიც შეიძლება მკითხველმა „დიდმოურავიანის“ ავტორ იოსებ თბილელად (სააკაძედ) აღიქვას და რომელიც, სულ სხვა დროს – 1620-1688 წლებში მოღვაწეობდა.

მსგავსი შეცდომა აქვს დაშვებული რ. ფირცხალაიშვილსაც. 1718 წლის საბუთში “ვენახის გაცვლის წიგნი მანგლელი ეპისკოპოსის იოანესი და ფარემუზ ჯავახიშვილისა” მოიხსენიება მანგლელი ეპისკოპოსი “იოსებ ყოფილი იოანე”, ტექსტის ბოლოსაც მიწერილი აქვს ჩართულად – იოანე (ისევე როგორც 1721 წლის საბუთს). რ. ფირცხალაიშვილს კი იგი რატომღაც იოსებ მანგლელად მიაჩნია (ფირცხალაიშვილი 1978: 53-54); შდრ. (შაორშაძე 2000: 27-28). წმ. იოანე მანგლელს იოსებ მანგლელად მოიხსენიებს ფ. სიხარულიძეც (სიხარულიძე 1991: 104-107).

ამრიგად, 1721 წლის საბუთის სრული სახით მიკვლევის შემდეგ, შესაძლებლობა გვეძლევა, კიდევ უფრო მყარად დავასაბუთოთ წმ. იოანე მანგლელის სახელისა და მისი მოღვაწეობის ქრონოლოგიის თაობაზე ჩვენ მიერ ადრე გამოთქმული მოსაზრებები. მაგრამ ვიდრე ამ საინტერესო საბუთის პუბლიკაციას შევთავაზებთ მკითხველს, მანამდე, ვფიქრობთ, რომ ზედმეტი არ იქნება წმ. იოანე მანგლელის ჩრდილო კავკასიაში მოღვაწეობის საკითხიც მოკლედ მიმოვიხილოთ.

1724 წელს საქართველოში შექმნილი გაუსაძლისი მდგომარეობის გამო მეფე ვახტანგ VI და მისმა ამაღლად დატოვეს სამშობლო და რუსეთს შეაფარეს თავი. 1724 წელსვე საქართველოდან წავიდა წმ. იოანე მანგლელიც და თავისი მოღვაწეობა კავკასიის მთიანეთში გააგრძელა. პირველად იგი დარუბანდში ჩავიდა, სადაც, რუსეთის წმ. სინოდის კურთხევითა და გენერალ-ფელდმარშალ თავად დოლგორუკის დახმარებით, 1729 წელს ღვთისმშობლის შობის სახელობის ქვის ეკლესია ააგო. მანვე ზღვის პირას, მშვენიერ ადგილზე ააშენა წმ. დიდმოწამე ეკატერინეს სახელობის ტაძარიც. 1735 წლის ხელშეკრულების ძალით რუსეთს დარუბანდი უნდა დაეცა და ირანისთვის დაეთმო. ხელშეკრულების მე-2 არტიკულით ამ ქალაქში არსებული ქართული სალოცავის დაცვა გარანტირებული იყო (სიხარულიძე 1991).

მიუხედავად ზემოაღნიშნულისა, წმ. იოანე მანგლელი და მისი თანმხლებნი გასცილდნენ დარუბანდს და ასტრახანში ჩავიდნენ. წმ. სინოდმა მათ წმ. სამების მონასტერი მიუჩინა თავშესაფრად. წმ. იოანე მანგლელმა აქ წმ. იოანე ღვთისმეტყველის სახელობის ეკლესია ააგო და

წმ. სინოდს მისთვის მონასტრის სტატუსის მინიჭება სთხოვა. წმ. სინოდმა საქმე გააჭიანურა, რასაც დაუსრულებელი მიწერ-მოწერა მოჰყვა. 1747 წელს (ზოგიერთი ცნობით – 1749 წელს), ასტრახანის იმ ნაწილში, სადაც მონასტერი მდებარეობდა, საშინელი ხანძარი გაჩნდა და სხვა შენობებთან ერთად მონასტერიც იმსხვერპლა. ძლივს მოახერხეს წიგნების, კანკელისა და რამდენიმე ხატის გადარჩენა. მართალია, იმ დროისათვის წმ. სინოდს უკვე დაკმაყოფილებული ჰქონდა წმ. იოანე მანგლელის მოთხოვნა და მის მიერ დაარსებული სავანეც მონასტრის სტატუსს ატარებდა, მაგრამ გუბერნატორმა ძველ ადგილზე ახალი მონასტრის აშენების ნებართვა აღარ გასცა და ქართველებს ამ მიზნით სხვა ადგილი გამოუყო.

ასტრახანში ყოფნის დროს წმ. იოანემ გაიგო, რომ ოსეთში ქრისტიანობას უჭირდა და ამიტომ, იგი ასტრახანიდან ყიზლარში ჩავიდა. აქ მან ააგო ჯვართამაღლების ეკლესია და მასთან, მქადაგებელთა მოსამზადებლად, არქიმანდრიტ დანიელის ხელშეწყობით, სასწავლებელი დააარსა.

1744 წელს წმ. იოანე მანგლელი ცნობილ ქართველ სასულიერო მოღვაწეს – იოსებ სამებელს დაუახლოვდა, რომელმაც ქართული სტამბის დაარსების საქმეში განსაკუთრებული წვლილი შეიტანა (ყორდანი 1884: 31-87). წმ. იოანე მანგლელი ხელს უწყობდა მოსკოვის ქართულ სტამბაში დაბეჭდილი წიგნების ასტრახანიდან და ყიზლარიდან საქართველოში გავრცელებას. ანტონ კათოლიკოსის ცნობით, “სადღესასწაულო” პირველად წმ. იოანე მანგლელმა გამართა: “ლოცუა ჰყავთ ნეტარისაცა მამისა იოანესათვის მანგლელისა, რამეთუ პირუელად მან იწყო განმართუსა ჴელყოფად სადღესასწაულოსა ამის” (ეკვლიძე 1957: 176-186).

წმ. იოანე მანგლელმა და იოსებ სამებელმა გადაწყვიტეს დაეარსებინათ სპეციალური მუდმივმოქმედი მისია კავკასიელ მთიელებს შორის ქრისტიანობის გავრცელებისა და ქადაგებისათვის. მათ შეადგინეს პროექტი და წარუდგინეს წმ. სინოდს. ასე ჩაეყარა საფუძველი 1745 წელს ე.წ. ოსეთის სასულიერო კომისიას. სამწუხაროდ, სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ კომისიის მოღვაწეობა ჯეროვნად არ არის გაშუქებული, აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებული მრავალფეროვანი მასალა კი სხვადასხვა სიძველეთსაცავთა ფონდებშია გაფანტული.

აღნიშნული კომისიის მოღვაწეობა სპეციალურად განიხილეს რუსმა, ქართველმა და ოსმა მკვლევრებმა. ლიტერატურა იხ. (ხანთაძე 1957; სიხარულიძე 1991: 108-111).

სხვადასხვა დროს კომისიის წევრები იყვნენ: არქიმანდრიტი პახომი (წერეთელი), ნიკოლოზ და ქაიხოსრო მახათელაშვილები, ევრემ ჯანდიერი, ანდრია ბიბილური, მოსე ზაალიშვილი, დიმიტრი პეტრიაშვილი და სხვები. კომისიის შექმნისთანავე მის საქმიანობაში აქტიურად ჩაება დავით გურამიშვილის ძმა ქრისტეფორეც (ხანთაძე 1957: 406).

XVIII საუკუნის 70-იან წლებამდე კომისია იმ სახით არსებობდა, როგორც იგი 1745 წელს ჩამოყალიბდა. 1771 წელს კი მოხდა მისი რეორგანიზაცია. ქართველი მქადაგებლები რუსი ბერებით შეცვალეს. კომისიას სათავეში, ტრადიციისამებრ, ქართველის ნაცვლად რუსი მღვდელმთავარი ჩაუყენეს. 1793 წელს კი კომისიის ზედამხედველობა მიანდეს ქართველ არქიეპისკოპოსს გაიოზს (ნაცვლიშვილს), თელავის სემინარიის რექტორად ნამყოფს, რომელმაც საეკლესიო წიგნები ქართულ და რუსულ ენებზე დაბეჭდა. გაიოზის შემდეგ მისიის ხელმძღვანელობა გადავიდა საქართველოს ეგზარქოსის თეოფილაქტე რუსანოვის ხელში. დაბოლოს, როდესაც თბილისში გაიხსნა “კავკასიაში მართლმადიდებლური ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოება”, მისიამ საერთოდ შეწყვიტა არსებობა (ბუტკოვი 1869: 266-273).

როგორც ვხედავთ, აღნიშნული კომისიის შექმნა წმ. იოანე მანგლელის დაუდალავი მოღვაწეობის შედეგი იყო. კომისიის ხელმძღვანელობის დროს წმ. იოანე მანგლელმა არქიეპისკოპოს იოსებ სამებელთან და არქიმანდრიტ ნიკოლოზ ქართველთან (ჯაფარიძესთან) ერთად რუსეთის მთავრობას წარუდგინა მოხსენებითი ბარათი ოსებს შორის ქრისტიანობის აღდგენის შესახებ. აქედან გამომდინარე, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქ კირიონის (1917-1918 წლები) მითითებით, წმ. იოანე მანგლელი სამართლიანად უნდა ჩაითვალოს ოსეთისა და ინგუშეთის ახალ განმანათლებლად (ჭაბაშვილი 1998: 16).

წმ. იოანე მანგლელი გარდაიცვალა 1751 წლის 28 მარტს, 85 წლის ასაკში. იგი აღესრულა ყიზლარში, მისსავე აგებულ ჯვართამაღლების მონასტერში და, მისი ანდერძის მიუხედავად (სურდა გარეჯის წმ. იოანე ნათლისმცემლის მონასტერში დაესაფლავებინათ), იქვე დაკრძალეს. 1752 წელს იგი საქართველოში გადმოასვენეს და დღემდე მისი წმიდა ნეშტი სიონის საკათედრო ტაძარში განისვენებს. ამჯერად აღარ შეეცხებით მის საფლავთან აღსრულებულ სასწაულებსა და კურნებებს, რადგან ამის შესახებ ინფორმაციის მოძიება დაინტერესებულ მკითხველს შეუძლია ჩვენს ზემოთ უკვე მოხსენიებულ ნაშრომში (შაორშაძე 2000).

დამოწმებები

არქივი: საქართველოს ეროვნული არქივი. ფონდი 1449, საქმე № 1916.

ბარნაველი 1950: ს. ბარნაველი. *საბა ტუსისშვილის “ანდერძისებრი ღუწანი”*. ქართული ხელოვნება, № 3 (1950).

ბუტკოვი 1869: I. - (1869).

- ელილი 1916:** ზ. ელილი. *იოანე მანგლელი ეპისკოპოსი*. 1666-1751 წწ. საქართველო, 3-4 მარტი (1916).
- თაყაიშვილი 1909:** ე. თაყაიშვილი. *საქართველოს სიძველენი*. ტომი II. ტფილისი: საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების გამომცემლობა (1909).
- კეკელიძე 1957:** კ. კეკელიძე. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. IV. თბილისი: თსუ გამომცემლობა (1957).
- კეკელიძე 1982:** კ. კეკელიძე. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. ტომი II. თბილისი: მეცნიერება 1982).
- ლოლაშვილი 1982:** გაბრიელ მცირე. *სულიერი თხრობანი სულთა ღმრთისმოყვარეთანი*. მცირე უწყებანი ქართველთა მწერალთათვის. ი. ლოლაშვილის რედაქციით. თბილისი: მეცნიერება (1982).
- ლომინაძე 1966:** ბ. ლომინაძე. *ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან (ხეივანი)*. წიგნი I. თბილისი: მეცნიერება (1966).
- ჟორდანიას 1884:** თ. ჟორდანიას. *მთავარ ეპისკოპოსი იოსებ სამეხელი და ქართული სტამბის საქმე მე-XVIII ს-ში*. ივერია, № 2 (1884).
- სიხარულიძე 1991:** ფ. სიხარულიძე. *მოსკოვის ქართული ახალშენის ისტორიიდან*. თბილისი: მეცნიერება (1991).
- ფირცხალაიშვილი 1978:** რ. ფირცხალაიშვილი. *იოსებ ტფილელი და მისი "დიდმოურავიანი"*. თბილისი: მეცნიერება (1978).
- ფურცელაძე 1881:** . . . (. . .). (1881).
- ყაუხჩიშვილი 1973:** ვახუშტი ბაგრატიონი. *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა*. ქართლის ცხოვრება. IV. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი: საბჭოთა საქართველო (1973).
- შაორშაძე 2000:** მ. შაორშაძე. *წმ. იოანე მანგლელი (საკაძე)*. (2000).
- ჭაბაშვილი 1998:** ეპისკოპოსი კირიონი. *ღირსი სტეფანე და მის მიერ დაარსებული ხირსის მონასტერი*. რუსულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და შენიშვნები დაურთო დეკანოზმა მ. ჭაბაშვილმა. თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა (1998).
- ხანთაძე 1957:** შ. ხანთაძე. *ქართველი მოღვაწეები ჩრდილო კავკასიაში მე-18 საუკუნეში*. აკად. ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XIX- / XXI- (1957).

1721 წელი. წიგნი მანგლელი ეპისკოპოსის იოვანე სააკაძის მანგლისის ყოვლადწმიდა ღმრთისმშობლის ტაძრისადმი

საბუთი წარმოადგენს დედნის პირს. დაწერილია მხედრული ხელით ქაღალდზე. ზომა: 40.25 სმ × 20.25 სმ. განკვეთილობის ნიშნად ყოველი სიტყვის შემდეგ ნახმარია ორ-ორი წერტილი. საბუთი თარიღიანია – უხის ქრონიკონი უთ (409 + 1312 = 1721) და ქრისტეშობიდან “ათას შვიდას ოცდა ერთი” წელი (1721 წელი). გამოცემულია 1881 წელს დიმიტრი ფურცელაძის მიერ, მოკლე შინაარსის სახით, რუსულ ენაზე. ტექსტის წაკითხვა, ქარაგმის გახსნა და პუნქტუაცია ჩვენია.

“ქ: ნებითა და შეწვენითა ღმრთისა, დაუსაბამოსა ყოვლისა მპყრობელისა, გ(ა)ნუყოფელისა წ(მი)დ(ი)სა ერთარსისა სამეხისათა, მეოხებითა ყ(ოვლა)დ უზრწნელისა, უმეტესად კ(ურთ)ხ(ეუ)ლისა, დ(იდებ)უ(ლ)ისა დ(ედო)ფლისა ჩ(ვე)ნისა ღმრთისმშობელისა და მ(არა)დის ქალწულის მარიამისითა, ძლიერებითა პატიოსნისა და ცხოველსმყოფელისა ჯვარისათა, წ(მიდა)თა ანგ(ელო)ზთა და მთავარ ანგ(ელო)ზთა და ყოვ(ელთა) ზ(ე)ცისა უკორცოთა ძ(ა)ლითათა, პატიოსნისა და დ(იდებ)უ(ლ)ისა წინასწარმეტყუელისა და წინამორბედისა ნათლისმცემელისა იოვანესითა და ყოველთა წმიდათა ღმრთისათა, ესე უკუნისამდე ჟამთა და ხანთა გასათავებელი და საუკუნოდ საკსენებელი მატიანისა შემსგავსებელი წიგნი და გუჯარი მოგიძღვანე შენ, ყ(ოვლა)დ დ(იდებ)უ(ლ)სა და პატიოსანსა მანგლისსა ღმრთისმშობელსა, მე, ცოდვილმან და ყ(ოვლა)დ უღირსმან ყოველთა ეპისკოპოსთა და სამღვდლოთა დასთა უნარჩევსმან და უუნდოესმან მანგლელმან იოსებ – ყოფილმან იოვანემ, ტომ-ნათესაობით სააკაძემან, ასე რომ, ოდეს სახელოვანი და ყოვლად დიდებული და კიდით კიდემდე ჳმა გასმენილი ძე ლეონისა მეფე ვახტანგ იპყრობდა ქართლსა, თვით ისპაანს ყაენთან ბრძანდებოდა და მის წილ ძე მათი ბაქარ იპყრობდა და განაგებდა ქართლისა სამეფოსა, მ(ა)ს ჟამსა მომიწოდა და მიბოძა და მარწმუნა ყ(ოვლა)დ დ(იდებ)უ(ლ)ისა ტ(ა)ძრისა შენისა ზრუნვა და მოღვაწეობა და შემდგომად, მცირედთა ჟამთა, მოიწია თვით მეფეცა ვახტანგ ისპაანით და რაოდენ ძალ-მედვა ზრუნვა და მოღვაწეობა ვზრუნევი და ვიღვწიდი; გარდავდექს ჟამნი რაოდენნიმე, იწყეს აბაშის შვილთა ცილობად და აღძრეს შფოთი დიდი და იწყეს ჩივილად: ძველითგან საყდარიც ჩ(ვე)ნი ყოფილად და საყდრის მამულები, მთის სოფლები და არწმუნეს მეფესა და უბრძანა მეფემან ვახტანგ შანშიაშვილს ბეჟანს და ოქმი უბოძა: მთის სოფლებში, რასაც აბაშიშვილები ეცილებიან, დალა აიღე და შეინახე და რომელსაც დარჩეს ალაგი დალაც იმას მიეცესო. მოვედით ჩ(ვე)ნცა წინაშე მეფისა, წინ აღუდგით. მათ ძველთაგან

გუჯარი არა ქონდათ რა და საყდარს ბევრი სანათი ქონდა დიდის კათალიკოსის ამილახვარის – შვილის ნიკოლოზისა მთის სოფლებისა, რომელი სვეტიცხოვლისა იყო და რომელი მანგლისისა ღ(მრთ)ისმშობელისა და გლეხს კაცებსაც მთის ნასოფლარების წიგნები ქონდათ გერმანოზისშვილის მანგლელისაგან მიცემული და ამაზედ მტკიცედ და გულს მოდგინებით უპასუხებდი. და მოიდეს სამსჯავრო წიგნი და ნახეს რ(ომელი) ჰ(ელით)გან გაეჩინათ და ფიცი ვის ხვდებოდა და ამით ხვდა მანგლისელთ ფიცი, რომ რაც მთასა-ბარს ყმა ყვანდეს მანგლელს დაიფიცონ და წინ მიუძღვეს. ესე არა ინებეს აბაშისშვილთა და წინა აღუდგეს მეფესა და სულ ქართველთა, და თქუეს: თუ მანგლელი თვით არ დაიფიცავს, ჩვენ არ ვირწმუნებთ. და მე დიდად შემიძნდა და ორკერძოთა გულის სიტყ(ე)ათა მომიცვეს და ვაბრალებ თავსა ჩემსა ესე ვითარსა შფოთსა შევრდომისათვის და სხვა ღონე არა იყო, არც ეძებოდა, რომე არ დამეფიცა. ჩემთა წინანდელთა ეპისკოპოზთა სჭეროდათ და ქონოდათ და ჰ(ელა)დაც მრავალი სარჩელი ყოფილიყო და ისევ საყდარს დარჩომოდა და ოდესცა მე მიბოძეს საყდარი იმ მთის ნასოფლარებითა და მამულით მომცეს, ოთხი წელიწადი მე მქონდა, არა ცილობა არ გამეგონა, ამას იტყოდეს აბაშისშვილნი, გვეცილებოდესო ნასოფლარებსა და ძველითგან სანათინცა მენახნეს. და თავს ვიდევ ფიცი და მოვედით ქალაქს, სულ ერთობილის საყდრის ყმითა ასოცითა კაცითა და მ(ა)თ ნუსხა ეჭირათ, რომელიც ნუსხაში დაეწერათ ყუალა მოგვაყუანინეს, რომელნიმე ავად მეოფნი და შეუძლებელიც ცხენით მოვიდეთ და წარგვიძღვეს თელეთს და მუნ გვაფიცეს არა თუ ერთად ერთისა სიტყუითა და სხვათა და მოწმებითა, არამედ თვით თვითოდ. განაჩენი ჰქვით გვეჭირა, რაც იმ განაჩენში სოფლებსა და ნასოფლარებს გვეცილებოდენ, ისე გამოვიფიცეთ, ჰ(ო)ლოდ მე დავიფიცე ასე რომე, ჰ(ელით)გ(ან) ჯავახის შვილისაგან რომ გამოუფიცავსთ კლდეკარი და კლდეკარს გარდმოდმა, იმას აქეთ მანგლისისა ღ(მრთ)ისმშობლისათვის გამოვიცულებოყოს და როდესაც მანგლისი წართმეოდეს აბაშის შვილებს ესეებიცა გამორთმეოდეს და მანგლისისა ღ(მრთ)ისმშობელს დარჩომოდეს. ესე ასე თვითომ-თვითომ დავიფიცეთ ესე. ასე გარდასწყდა, არიან ამისი მოწმენი და გ(ან)მგენი ჰ(ო)ლოდ ღ(მერთ)ი და ყ(ოველ)ნი მისნი წ(მი)ნ(დან)ი, თვით მეფე და ძე მათი ბაქარ და ძმა მათი კათალიკოზი დომენტი, ძმა მათი მეფე იასე და ძმა მათი სვიმონ, სულ ქართველნი ეპისკოპოზნი და თავადნი და დარბაის ერნი, აზნაურნი და გლეხნი და გარემო სოფლები მანგლისის ჰეობისა და ვერვის ძალ-უც მაგისა თქმად, რომ ეს ტყუილი იყოს და არ დამეფიცოს და რ(ომელ)ნი(ც)ა ადამის ძემან ეს შეცვალოს და ეს ჩ(ე)მი ფიცი და ეს ოდენი შრომა და ჭირი შენს პატოსანს ტაძარს მოუშალოს დ(იდებ)უ(ლო) დ(ედო)ფ(ა)ლო ღ(მრთ)ისმშობელო, შენ მოშალე მისი ცხ(ო)რება და ყოფა და ქცევა და ოდეს ძე შენი მოვიდეს დ(იდებ)ით განსჯად ადამიანთა და შენ სადმე დიდებით მარჯვენით ძისა შენისა, მას ჟამსა რისხვით და გულისწყრომით მოხედე, ნუ ექმნები შუა-მდგომელ ძესა შენსა თანა და დამტკიცებული ამის დაამტკიცე და აკ(ურთ)ხე, ამინ. ერთი მეუწყა, რომე აბაშისშვილებს უთქვამს, რომე იოვანე მანგლელმა ამისთვის დაუტევა მანგლელობა, რომ ტყუილად დაიფიცაო. რით შევიტყვე, რომ ტყუილად დავიფიცა, თუ ჰ(ო)ლოდვე ვიცოდი, რომ ტყუილი იყო ჩემი ფიცი, მაგას რასთვის ვიქმოდი. ტყუილად დავიფიცევი და საჰელოს კი დავსდებდი? ტყუილი ფიცი წაწყმედა{ა}, და ამ სოფელს პატივსა და დიდებისაგან ჰელის აღება, და თუ მასუკან შევიტყვე და რაც გუჯარი და სანათი გამოჩნდა, ახლაც ისევ ექნებისთ. ამისთ(ვის) დავსდევ საჰელო, რომე ამგვარს შფოთსა და მაცილობლობას დავარიდე ჩემი თავი და სული, ბევრი ცილება და სიძული და მტერობა და ლაშქრობა და ნადირობა და მეფეთა და მთავართა სათნო ყოფა, უამისოდ ქართლში ეპისკოპოზობა არ იქნებოდა. პაეღე მოციქული ბრძანებს: „უკეთუმცა კაცთა სათნო ვეყოფოდი, მონამცა ქრისტესი არა ვიყავიო“ და ამისთვის დაუტევე საჰელო. შემინდევით ამისთ(ვის), რომ ქრისტეს მონება ვირჩიე კაცთ სათნო ყოფასა. ამისგ(ან) მეშინოდა, კიდევ უძვირეს რასმე შფოთს აღმიდგენს მეთქი და მეფემაცა და დედოფალმაც დოღენჯისშვილს არსენს უბოძა. უწინაც იმას ეჭირა მე რომ მომცეს და ისევ იმას მიუთვალე პ(ა)ტიოსანი ტაძარი დ(იდებ)უ(ლის)ა ღ(მრთ)ისმშობელისა, ძველითგანვე წესად საქართველოში და ყოველას ქვეყანას მწყემსა, გინა მკნველსა, გინა სხვასა ვისმე ერთსა მდაბიოსა კაცსა და სმენ საბჭოსა შინა, და რომელსა იგი გ(ან)ბჭობს, ვერვის ძალ-უც წინა აღდგომად რომელიცა მან გაჩნბჭოს და რომელსა ხვიდეს ფიცი, გინა თუ ტყუილი, გინათუ ჰ(ე)შმარი(ტი) ფიცით დამტკიცდების მეფე და ძე მეფისა და ძმანი მეფისანი და სრულ მის ჟამის მთავარნი ეპისკოპოზნი და დარბაზის ერნი, ყოველნი შეკრებულ იყუნეს ჩ(ვე)ნსა სარჩელსა და საბჭოსა შინა დახვედრებით დაგვედეს ფიცი და ვიფიცეთ და ვერცავის ძალუც ამისა მოშლად.

ქ(რონი)კ(ო)ნი იყო: უთ (409 + 1312 = 1721 წ.), ქრისტეს აქეთ წელნი: ათას შვიდას ოცდაერთი (1721 წ.).

ხვეულ[ად]: მანგლელი იოვანე”

კ ო ჯ ე მ ო კ ა

**პასუხის პასუხი აკადემიკოს დავით მუსხელიშვილს:
XXI საუკუნის საქართველოში ისტორიული მიცნობების
განვითარების პრობლემები VI-VII საუკუნეების საქართველოში
პოლიტიკური ისტორიის თაობაზე დებატების ფონზე**

მარიამ ჩხარტიშვილი

XX საუკუნის უკანასკნელი წლები XXI საუკუნის დასაწყისი სრულიად განსაკუთრებულია საქართველოს სახელმწიფოებრიობისა და ქართული იდენტობის ისტორიაში. ეს ის პერიოდია, როდესაც საქართველო თავს აღწევს საბჭოთა იმპერიის პოლიტიკურ სივრცეს და თავისუფალ ერთა თანამეგობრობის განუყოფელი ნაწილი ხდება. რაც მეტი დრო გავა, მით უფრო თვალსაჩინო გახდება ამ პროცესის მიერ საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროზე დამჩნეული ღრმა კვალი. მომავალში აუცილებლად განვითარდება მოძრაობა თვისებრივად ახალი კულტურის ჩამოყალიბებისათვის. ეს გარდუვალია, რადგან, როგორც ამას აჩვენებს მრავალი ერის გამოცდილება, პოლიტიკური წარმატების შედეგების შენარჩუნება და განმტკიცება მხოლოდ ნაციონალური კულტურის მეშვეობით არის შესაძლებელი. ეს ის კულტურაა, რომელიც აითვისებს რა წარსულის მემკვიდრეობას, ამავე დროს იქნება თვისებრივად ახალი, ეროვნული კონსოლიდაციის იმ საფეხურის შესატყვისი, რომლის კონტურსაც მიმდინარე პოლიტიკური მოვლენები მოხაზავენ.

ახალი ნაციონალური კულტურის ფორმირების პროცესი წარმოუდგენელია ახალი ეროვნული ისტორიოგრაფიის გარეშე, რომელიც, ერთი მხრივ, ზუსტად გაითვალისწინებს საზოგადოებაში ნაციონალიზმის კონკრეტული ეტაპის შესაბამისი მოთხოვნილებების არსებობას, და, მეორე მხრივ, ისტორიული მეცნიერების განვითარების თანამედროვე დონის შეესატყვისი იქნება. ამიტომ სხვა ინტელექტუალთა გვერდით მოდერნული ქართული ნაციის, ქართული სახელმწიფო-ნაციის ჩამოყალიბებაში ქართველი ისტორიკოსების მონაწილეობა ძალიან მნიშვნელოვან ფაქტორს წარმოადგენს.

საბჭოურ პერიოდში ქართული ისტორიოგრაფიის მიერ ხელშესახები წარმატებები იქნა მიღწეული კონკრეტული ისტორიული ფაქტების მოპოვების, ანალიზის, და, არცთუ იშვიათად, რთული ისტორიული მოვლენების ახსნის თვალსაზრისითაც. თუმცა ბევრ თემას, რომელიც თანამედროვე ისტორიული მეცნიერების ინტერესის საგანს წარმოადგენს, ბევრ მეთოდს, რომელიც წარმატებით გამოიყენებოდა ან გამოიყენება დასავლურ ისტორიოგრაფიაში, ქართულ სინამდვილეში განვითარება არ ჰქონია. ისტორიული პრაქტიკაც, იქნება ეს სამეცნიერო ეთიკის ნორმების დაცვა, საერთო კვლევით პროექტებში თანამშრომლობის პრინციპები, დამოკიდებულება წინამორბედთა ნააზრევსადმი, თვით სამეცნიერო პროდუქციის გაფორმების, პრეზენტაციის და შეფასების წესები, ისტორიის დიდაქტიკა და ა.შ., საბჭოთა საქართველოში და პოსტსაბჭოურ პერიოდში (ასე ვუწოდებ ხანას საბჭოთა კავშირის დაშლიდან და საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამხობიდან *ვარდების რევოლუციამდე*) საკმაოდ განსხვავებული იყო საერთაშორისო პრაქტიკისაგან. ნაწილობრივ აღნიშნულის მიზეზს, ცხადია, წარმოადგენს საბჭოთა იმპერიაში მყოფი ქართველი მეცნიერების დასავლელი კოლეგებისა და სამეცნიერო და სასწავლო ცენტრებისაგან თითქმის სრული და მრავალწლიანი იზოლაცია, მეთოდოლოგიური მონიზმი და ავტორიტარიზმი, პლურალიზმის ისეთივე ტოტალური შეუწყნარებლობა სამეცნიერო სფეროში, როგორც ამას პოლიტიკურ დისკურსში ჰქონდა ადგილი.

დღეს საქართველოს უნივერსიტეტების სასწავლო პროგრამები ისტორიის დარგში შედგენილია ბოლონის პროცესის დოკუმენტების გათვალისწინებით. სტუდენტი იძენს ისტორიკოსისათვის აუცილებელ იმგვარ ცოდნას, რომელიც სავალდებულოა არა მარტო ამ საგნისათვის სპეციფიკური კომპეტენციების შესაძენად, არამედ სამეცნიერო პრაქტიკის თვალსაზრისითაც. ამიტომ იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ, როცა ქართველ ისტორიკოსთა ახალი თაობა ჩაერთვება ქართული ისტორიოგრაფიის განვითარებაში, საბჭოურ და პოსტსაბჭოურ ხანის პრობლემები თანდათანობით დაიძლევა. მაგრამ ეს მხოლოდ გარკვეული პერიოდის შემდგომ მოხდება, ქართული საისტორიო მეცნიერების განვითარება კი უწყვეტი უნდა იყოს. ამიტომ ისტორიული კვლევების პრაქტიკის ხარვეზების აღმოიფხვრაზე ზრუნვა დღესვეა საჭირო. ეს კი თანამედროვე ქართული ისტორიული ნააზრევისა და ამ პრაქტიკის ფორმების კრიტიკულ განხილვას სასჭიროებს. ამ მიმართულებით გადადგმულ ერთ ნაბიჯს წარმოადგენს წინამდებარე წერილი.

ანალიზის ფოკუსში იქნება თანამედროვე ქართული ისტორიოგრაფიის ერთი ფაქტი, კერძოდ, აკად. დ. მუსხელიშვილის სტატია “ვესტატი მცხეთელის მარტვილობის თარიღი და VI-VII საუკუნეების ქართლის სამეფოს პოლიტიკური ისტორიის ზოგიერთი საკითხი” (მუსხელიშვილი 2007: 61-103). აღნიშნული წერილი მე მეძღვნება იმ აზრით, რომ იგი ჩემი კრიტიკის მიზნით არის

დაწერილი. მაგრამ მთავარი, რამაც მიბიძგა განხილვის ობიექტად სწორედ ეს ნაშრომი მექცია, არის არა იმდენად პასუხის სურვილი, რამდენადაც ის, რომ დ. მუსხელიშვილის აღნიშნული სტატია ძალიან მოსახერხებელი აღმოჩნდა თანამედროვე ქართული ისტორიოგრაფიის წინაშე მდგარი პრობლემების იდენტიფიკაციისათვის: იგი წარმოადგენს, ასე ვთქვათ, “კლასიკურ ნიმუშს” იმისა, თუ როგორ არ უნდა წეროს მეცნიერმა და როგორი არ უნდა იყოს სამეცნიერო პოლემიკა.

აღნიშნულ გარემოებათა გამო საანალიზო ნაშრომში წამოჭრილ კონკრეტულ ისტორიულ საკითხებს ამჯერად არ შეეხები. ამ საკითხებზე მე ვრცლად ვმსჯელობ ჩემს ორ წიგნში (ჩხარტიშვილი 1994; ჩხარტიშვილი 2005ა) და უსაფუძვლო ბრალდებებზე პასუხის გაცემის მიზნით კვლავ მათზე საუბარი აუცილებელი არა მგონია, ყოველ შემთხვევაში, უსათუოდ აქვე. წინამდებარე გამოკვლევით ყურადღების გამახვილება მსურს ახალი სამეცნიერო კონცეფციების წამოყენებისა, თუ ტრადიციული შეხედულებების გადასინჯვის თვალსაზრისით, ქართულ ისტორიოგრაფიაში არსებულ არახელსაყრელ, საბჭოთა წარსულიდან გადმოყოლილ, ატმოსფეროზე, რომელიც სერიოზულ დაბრკოლებას უქმნის საქართველოში ისტორიული მეცნიერების განვითარებას.

* * *

როგორც ითქვა, განსახილველი სტატიის სათაურია “ეგსტატი მცხეთელის მარტვილობის თარიღი და VI-VII საუკუნეების ქართლის სამეფოს პოლიტიკური ისტორიის ზოგიერთი საკითხი”, რაც მკითხველს აფიქრებინებს, რომ მასში წარმოდგენილი კვლევა სამეცნიერო პრობლემების გარკვევისაკენ არის მიმართული. შესავალი ნაწილიც თითქოს ადასტურებს ამგვარ მოლოდინს. მაგრამ სტატიის მეხუთე ანუ საბოლოო განყოფილებაში, რომლის სათაურია “დასკვნა”, სრულიად მოულოდნელად წარმოდგენილია შეჯამება არა წმ. ეგსტატი მცხეთელის “მარტვილობის” შექმნის თარიღისა და VI-VII საუკუნეების ქართლის სამეფოს პოლიტიკური ისტორიის ის თაობაზე, არამედ ჩემ მიერ წარმოებული პოლემიკის არაეთიკურობის შესახებ: “დასასრულ, რამდენიმე სიტყვით სწორედ ამას მინდა შევეხო: ჩვენი ავტორის მეცნიერული მსჯელობისა და პოლემიკის ზნეობრივ მხარეს” (მუსხელიშვილი 2007: 94) – გვამცნობს “დასკვნის” დასაწყისშივე დ. მუსხელიშვილი.

და მართლაც, “დასკვნა” მთლიანად ეძღვნება ჩემ მიერ წარმოებული პოლემიკის არაეთიკურობის მტკიცებას. არა მგონია, რომ მკითხველი, რომელმაც წმ. ეგსტატი მცხეთელის მარტვილობის თარიღის ან VI-VII სს საქართველოს პოლიტიკური ისტორიის საკითხების გასარკვევად დაიწყო დ. მუსხელიშვილის სტატიის კითხვა, ამგვარი დასკვნით იმედგაცრუებული არ დარჩეს. მით უმეტეს, რომ ჩემი პოლემიკური ნარკვევი “წმ. ეგსტატი მცხეთელის მარტვილობა და VI-VII სს საქართველოს პოლიტიკური ისტორიის საკითხები”, რომელიც დ. მუსხელიშვილის სამიზნეს წარმოადგენს, მთავრდება ბოლოთქმით, რომელშიც კვლევის შედეგად დადგენილი ფაქტობრივი მონაცემების საფუძველზე აღდგენილია კონკრეტული ისტორიული სურათი. დ. მუსხელიშვილს, თუ კი მას მართლა VI-VII სს საქართველოს ისტორიის საკითხების გარკვევა აინტერესებდა და თუ მან ეს შეძლო, თავის სტატიის შემაჯამებელ ნაწილში სწორედ ამ სურათის აღტერნატიული რეკონსტრუქცია უნდა წარმოედგინა. ამის ნაცვლად კი, როგორც ვთქვი, იგი გვთავაზობს თავის თვალსაზრისს ჩემ მიერ წარმოებული პოლემიკის არაეთიკურობის შესახებ.

ეს ფაქტი, ვფიქრობ, თვალნათელს ხდის, რომ ქართული სინამდვილეში თვით აკადემიკოსთა დონეზეც კი სერიოზული პრობლემას წარმოადგენს აკადემიური წერის პრინციპების დაცვა. დ. მუსხელიშვილის სტატიის დასკვნა არ პასუხობს შესავალში დასმულ ამოცანას. ამგვარი ხარვეზი ხომ ნებისმიერი სტუდენტური ნაშრომის უარყოფითად შეფასების საფუძველი გახდებოდა.

“ვითარმედ ყოველი წერილი ძეგლი არს მეტყუელი, გამომანინებელი აღმწერელისაჲ საუკუნოდ, რომელისამე საქებელ ყოფად, ხოლო სხუსა განქიქებად უმეცრებისა” – აბუსერ აბუსერისძისადმი არსენი ამარტოლის მიერ მიწერილი წერილიდან ამოღებული ეს ფრაზა უძღვის ეპიგრაფად დ. მუსხელიშვილის სტატიას (მუსხელიშვილი 2007: 61). თავად არსენი ამარტოლი, როგორც თავმდაბლი პიროვნება (ამას კარგად აჩვენებს თუნდ მისი ზედწოდება “ამარტოლი”, რაც ბერძნულად “ცოდვილის” ნიშნავს) იქვე მიუთითებს, რომ განქიქებულის მდგომარეობაში მყოფად საკუთარი თავი მიაჩნია: “რომლისამე საქებელ ყოფად, ხოლო სხუსა განქიქებად უმეცრებისა, ვითარ ვხედავ აწ ჩემსა” (ჟორდანიას 1897: 109). ვიდრე დ. მუსხელიშვილის დასკვნას გავეცნობოდი, ჩემთვის გაუგებარი იყო თუ რას ნიშნავდა მის მიერ აღნიშნული ფრაზის გამოყენება. გასაკვირი იყო, რომ, ერთი მხრივ, მეცნიერი მე მიწასთან მასწორებდა და, მეორე მხრივ, თურმე, საკუთარ ნაღვაწსაც ასევე კრიტიკულად ეკიდებოდა. მაგრამ “დასკვნისა” და ეპიგრაფის ერთიანობაში გააზრებამ ნათელი გახადა, რომ დ. მუსხელიშვილისათვის არსენი ამარტოლის ქრისტიანული თავმდაბლობა გაუგებარი დარჩენილა და “განქიქებულად” წარმოუდგენია არა საკუთარი თავი, არამედ მე. ირკვევა, რომ მეცნიერული პრობლემების კვლევა მისთვის მეორეხარისხოვანია, მთავარია ჩემი “განქიქება”. მაგრამ რატომ გამხდარა ეს ასე მნიშვნელოვანი დ. მუსხელიშვილისათვის?

საქმის ისტორია მოკლედ შემდეგია: თავის დროზე ა. ბოგვერაძემ ერთ-ერთ წერილში გააკრიტიკა ჩემი შეხედულება. ა. ბოგვერაძის კრიტიკა სავსებით გაიზიარა დ. მუსხელიშვილმა.

თვითსახელწოდებას (?! დ.მ.). უცხოური ეკვივალენტი (ე.ი. ქართველური ჩვენ-ჯგუფის გარეწოდება) და ამავე დროს მისგან მომდინარეა კოლ-ს-ი“!! ... რა შეიძლება ითქვას ამაზე? მხოლოდ ის, რომ, მართალია, ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამაზე მსჯელობა ჯერ არ ყოფილა, მაგრამ მინდა ვირწმუნო, რომ ამერიდან არც იქნება, რადგან ზემოხსენებულ “აღმოჩენათა” აბსურდულობა რაციონალურად მოაზროვნე ადამიანისათვის ცხადი უნდა იყოს!” (მუსხელიშვილი 2007: 89).

იმაში, რომ დ. მუსხელიშვილი ჩემს თვალსაზრისს არ იზიარებს, საგანგაშოს ვერაფერს ვერ ვხედავ. როგორც ცნობილია, თვისებრივად ახალი კონცეფციის გაზიარება ყველაზე მეტად სწორედ იმ სპეციალისტებს უჭირთ, რომელთაც იმავე საკითხზე ნამუშევარი აქვთ. პრობლემა ამ შემთხვევაში ისაა, რომ მეცნიერს სურს, რომ მის მიერ თვალსაზრისის არგაზიარება ამ თვალსაზრისისადმი მთელი ქართული ისტორიული მეცნიერების განაჩენად იქცეს. დასაწყისშივე განვაცხადე, რომ კონკრეტულ პრობლემებზე პოლემიკას არ გაგმართავდი და, თუმცა აქ განსაკუთრებით მიჭირს ამ პირობის დაცვა, მაინც არ მინდა დავარღვიო იგი. ამიტომ მეითხველს ვთხოვ უშუალოდ გაეცნოს აღნიშნულ საკითხზე ჩემს გამოკვლევას (ჩხარტიშვილი 2005ბ: 227-241; ჩხარტიშვილი 2006: 204-218) (დ. მუსხელიშვილი რატომღაც მოხსენების თეზისებს უთითებს, მაშინ როცა მოხსენების სრული ტექსტი დაბეჭდილია) და თავად შეიმუშავოს ახრი ქართველი ერის ისტორიისათვის ისეთ მნიშვნელოვან საკითხზე, როგორცაა ეთნონიმების “ქართისა” და “კოლხის” ეკვივალენტურობის საკითხი.

მეცნიერული სივრცის მონოპოლიზების სულისკვეთებით არის გაკეთებული სტატიის ბოლო შენიშვნაც: დ. მუსხელიშვილი კატეგორიულად მოითხოვს, რომ საგანმანათლებლო სფეროშიც არ მოეძებნოს ადგილი მის მიერ დაწუნებულ სამეცნიერო შეხედულებებს: “P.S. “პოლემიკური ნარკვევის” ანოტაციაში ავტორი სხვათა შორის წერს: “წიგნი გამიხსნულია ისტორიის დარგის მეკვლევართათვის. იგი აგრეთვე დახმარებას გაუწევს საქართველოს ისტორიის მასწავლებლებს” ... ისტორიის დარგის მეკვლევარნი, იმედია, თავად მიხვდებიან “წიგნის” ღირებულებას. რაც შეეხება მასწავლებლებს, კატეგორიულად უნდა განვაცხადო: ყოვლად დაუშვებელია ამ “წიგნით” ცოდნა მიაწოდოს მასწავლებლებს, რადგან VI-VII საუკუნეების ქართლის სახელმწიფოს პოლიტიკური ისტორია მასში სრულიად დამახინჯებულია და გაშუქებული!” (მუსხელიშვილი 2007: 100). ამ ამონარიდით ჩანს, რომ დ. მუსხელიშვილი იმედოვნებს: მისი წერილი ჩემი წიგნის შესახებ და პირადად ჩემს შესახებ სავსებით საკმარისია იმისათვის, რომ სათანადო მეგზურობა გაუწიოს დარგის სპეციალისტებს, მაგრამ ასეთივე რწმენა არა აქვს მასწავლებლების პროფესიონალიზმისა და ამიტომ საჭიროდ მიიჩნევს მათ კატეგორიული იმპერატივით მიმართოს: “კატეგორიულად უნდა განვაცხადო: ყოვლად დაუშვებელია”.

თუ საანალიზო სტატიას უბრალოდ თვალს გადავაველებთ, არ შეიძლება ყურადღება არ მიიქციოს მასში ძახილისა და კითხვის ნიშნების დიდმა სიმრავლემ. აქ ჩემი ნაშრომებიდან მოყვანილი თითქმის ყოველი ამონარიდი მთავრდება ძახილის ან კითხვის, ან კითხვისა და ძახილის ნიშნით; ისინი თვით ამონარიდების შიგნითაც გვხვდება – დ. მუსხელიშვილის მიერ ტექსტი ხშირად გაწყვეტილია (ზოგჯერ რამდენჯერმეც) ამ ნიშნებით. მარტო ეს გარეგნული მხარე, ტექსტის შინაარსს კიდევაც რომ არ გავეცნოთ, აშკარას ხდის, რომ სტატია სამეცნიერო გამოკვლევისათვის უჩვეული ემოციით არის დაწერილი. ხშირად სიტყვებიც, რომელსაც მისი ავტორი იყენებს, სრულიად არაბუნებრივია ისტორიული მეცნიერების კონტექსტისათვის და სხვა დარგის დისკურსთა რეალობის ნაწილს წარმოადგენს. ასე მაგალითად, წყაროს ჩემეული ინტერპრეტაციის დახასიათებისას დ. მუსხელიშვილი ატრიბუტად იყენებს სიტყვებს “უკუღმართი”, “გაუკუღმართებული”: “მაგრამ საინტერესო ის გახლავთ, რომ ს. ყაუხჩიშვილის თარგმანი, რომელსაც თავისი სრულიად უკუღმართი ინტერპრეტაციისათვის იყენებს ჩვენი ავტორი...” (მუსხელიშვილი 2007: 77); “საოცარი ის არის, რომ ჩვენი ავტორი, რომელიც პროკოპი კესარიელის ცნობის სრულიად გაუკუღმართებულ ინტერპრეტაციას იძლევა...” (მუსხელიშვილი 2007: 81) და სხვ. ვფიქრობ, ნათელია, რომ წყაროს ინტერპრეტაცია შეიძლება იყოს მცდარი, არაზუსტი, არამართებული და ა.შ. მაგრამ არა “გაუკუღმართებული”. აშკარაა, რომ კრიტიკის მტკივნეული განცდა მეკვლევრის შეფასებებს და, შესაბამისად, მის ლექსიკონსაც არაადეკვატურს ხდის.

საინტერესოა, რომ დ. მუსხელიშვილი ცდილობს მეცნიერული განსჯისას სრულიად უადგილო თავისი მოჭარბებული ემოცია, პირიქით, მე მომაწეროს და ჩემს ერთ ჩვეულებრივ მსჯელობას უწოდებს ეგზალტირებულს. მაგრამ იმავე წინადადებაში, რომელშიც ჩემს ეგზალტირებულობას ამტკიცებს, ისეთი საოცარი გალიზიანებით საუბრობს წერის ჩემეულ სტილზე, რომ უნებურად მაგონდება ქართული ანდაზა: “ჩემი შენ გითხარი, გული მოგიკალიო”. აი, დ. მუსხელიშვილის ეს მსჯელობა: “ჩემთვის გაუგებარია ამ ეგზალტირებული ტირადის დანიშნულება, მაგრამ ერთი რამ კი ცხადია: ჩვენს ავტორს მიზნად აქვს დასახული არა მარტო ტრადიციული, “ავტორიტეტებს ამოფარებული” და “ავტორიტეტის პრინციპით” მოაზროვნე ქართული ისტორიოგრაფიის “დოგმების” გაქარწყლება და ახალი ინტერპრეტაციების დანერგვა, არამედ ახლებურად, “თანამედროვე ენით” წერაც. ამიტომ არის, რომ “ეგსტათი მცხეთელის მარტვილობაში” მოხსენიებული ქართლის მარზპანი არვანდ გუშნასპი, ამავე ტექსტში ნახსენები ხუასრო მეფის “ატრიბუტა”; ამიტომ არის ივ. ჯავახიშვილი “ქართული იდენტობის მარკერი”! ეს და მსგავსი ფრაზეოლოგია, როგორცაა, მაგალითად: “ჯვართა კვერცხლებეკების ინტიმური

წარწერები” ან “კეისრისა და თბილისის ციხისთავის პიკანტური დიალოგი” აშკარად კოკეტობის ნიშნები და მეცნიერული სნობიზმის გამოვლინებაა. ჩვენს ავტორს სწორად რომ ესმოდა ტერმინთა მნიშვნელობა არც კვარცხლბეკთა წარწერები მოეჩვენებოდა ინტიმურად და არც “თბილისური გაბაასება” – პიკანტურად! (მუსხელიშვილი 2007: 99-100).

ჯერ ერთი, მეცნიერი კვლავ არასწორად გადმოსცემს ჩემს თვალსაზრისს. ბრჭყალებში სვამს სიტყვებს “ავტორიტეტს ამოფარებული”, “ლოგები”, “თანამედროვე ენით”. ეს ფრაზები მე არსად მაქვს გამოყენებული. ამგვარი ლექსიკის ჩემთვის მოწვეით დ. მუსხელიშვილი ცდილობს მის მიერ დახატული ჩემი, როგორც ეგზალტირებული პიროვნების, პორტრეტი, შეავსოს საჭირო შტრიხებით. შესაბამის ადგილას, ცხადია, ყოველგვარი ეგზალტირების გარეშე, მე ვსაუბრობ ავტორიტეტის პრინციპზე, რომელიც ბოლო დრომდე გაბატონებული პრინციპი იყო ქართულ ისტორიოგრაფიაში და დღესაც, როგორც ამას კარგად აჩვენებს დ. მუსხელიშვილის შემთხვევაც, ამ პრინციპს რჩება თავისი მიმდევრები.

ახლა რაც შეეხება უცხო სიტყვებს, რომელთა გამოყენების მიმართ ასე მძაფრ უარყოფით დამოკიდებულებას ავლენს მეცნიერი. ავიღოთ სიტყვა “ატრიბუტი”. ყველამ კარგად იცის ამ სიტყვის მნიშვნელობა: ესაა მოვლენის დამახასიათებელი ნიშანი, მისი მსახლფრედი. მივმართოთ კონტექსტს, რომელშიც მე ვიყენებ ამ სიტყვას. ვითარება შემდეგია: წყაროს ტექსტში მოხსენიებულია ირანის შაჰი და პრობლემაა მისი იდენტიფიკაცია. უნდა გავჩვენოთ დასახელებული ხოსრო მეფე ხოსრო I ანუ შირვანია თუ ხოსრო II ფარეხი. სხვადასხვა მარზპანები იყვნენ ამ შაჰთა თანამედროვენი. კერძოდ, “მარტივობაში” მოხსენიებული შაჰი მარზპან არვანდ გუშნასპის თანამედროვე იყო. ამგვარად, ეს მარზპანი განსაზღვრავს შაჰს ანუ არის მისი ატრიბუტი. ეს არის და ეს. არა მგონია, აქ რაიმე განსაკუთრებული იყოს.

მაგრამ განვაგრძოთ დ. მუსხელიშვილის სტატიის ციტირებული ადგილის განხილვა. “მარკერი” ასევე საყოველთაოდ ცნობილი ტერმინია. იგი არის ნიშანი, აღმნიშვნელი რამ. ხოლო “იდენტობა” არის გარკვეული მოცემულობის საფუძველზე ინდივიდის მიერ გარკვეულ ჯგუფთან თავის გაიგივების ცნობიერება. ქართული იდენტობა ნიშნავს ქართული კულტურის საფუძველზე ქართულ ჩვენ-ჯგუფთან თავის გაიგივების ცნობიერებას. ფრაზით “ი. ჯავახიშვილი არის ქართული იდენტობის მარკერი” გადმოიცემა ის აზრი, რომ ქართული ეროვნული თვითცნობიერებისათვის ი. ჯავახიშვილის პიროვნებამ შეიძინა იმგვარად დიდი მნიშვნელობა, რომ იგი წარმოადგენს ერთგვარ ნიშნულს, ორიენტირს შესაბამისის ნაციონალურ ჩვენ-ჯგუფთან თავის დაკავშირებისათვის. ეს განმარტება, ცხადია, საჭირო არ არის ეთნიკური და ნაციონალური კვლევების სფეროში მომუშავე სპეციალისტებისათვის. დ. მუსხელიშვილი კი, ჩანს, ნაკლებად ადევნებს თვალყურს ამ დარგში არსებულ სპეციალურ ლიტერატურას. ამ მიზეზითაა, რომ ეს ფრაზა და საზოგადოდ აზრის გამოთქმის ჩემეული სტილი მას ეხამუშება, კეკლუცობად და მეცნიერული სნობიზმის გამოვლენად ეჩვენება.

ახლა სიტყვა “ინტიმურის” და იმ კონტექსტის თაობაზე, რომელშიც მე მას ვიყენებ. საკითხი შეეხება წარწერებს, რომლებშიც მოხსენიებულნი არიან ოჯახის წევრები, უახლოესი ნათესავები. ესაა მიმართვები უფლისადმი გარდაცვლილთა სულებისათვის, ცოცხალთა მეოხებისათვის. შეიძლება თუ არა ამგვარ წარწერებს ეწოდოთ ინტიმური? ცხადია შეიძლება, რადგან “ინტიმური” ნიშნავს ახლობლურს, მეგობრულს, ძალიან პირადულს, პერსონალურს. ესაა “ინტიმურის” ძირითადი მნიშვნელობა. უფლისადმი მიმართვა და მიმართება შეიძლება იყოს სწორედ მხოლოდ და მხოლოდ ინტიმური ანუ ჩემ მიერ ამ სიტყვის გამოყენება სრულიად ადეკვატურია კონტექსტისა და სიტყვის შინაარსისა.

ამავე დროს “ინტიმურს” აქვს სხვა, არაძირითადი მნიშვნელობაც: იგი მიემართება სექსუალურ ურთიერთობებს. მაგრამ ამ შემთხვევაში იგი გამოდის, როგორც ევფემიზმი ანუ კეთილსიტყვაობა ანუ სიტყვა ან გამოთქმა, რომლითაც შეცვლილია სხვა, რაიმე თვალსაზრისით მიუღებელი ან უხერხული, სიტყვა ან გამოთქმა. ჩანს, რომ დ. მუსხელიშვილმა “ინტიმური” იცის მხოლოდ ამ უკანასკნელი აზრით. საბჭოთა პერიოდის სიტყვახმარებაში გავრცელებული იყო ფრაზა «

» (აქ დ. მუსხელიშვილის სტილს დავესესხები და რუსულ გამოთქმას გამოვიყენებ), რომელშიც სიტყვა “ინტიმური” გამოიყენებოდა სწორედ უკანასკნელი მნიშვნელობით. დ. მუსხელიშვილმა სწორედ ასე გაიგო ეს სიტყვა და ამიტომაც გაუკვირდა და აღშფოთდა, რომ უფლისადმი მიმართულ ოჯახის წევრთა სულების მოსახსენებელ წარწერებს მე ვუწოდებ ინტიმური. მაგრამ პრობლემა სწორედ ისაა, რომ ასე გაიგო და არც კი შეეცადა გამოერკვია იყო თუ არა ეს აღნიშნული სიტყვის ერთადერთი მნიშვნელობა.

დ. მუსხელიშვილის საანალიზო სტატია, როგორც ითქვა, დაბეჭდილია ჟურნალში, რომელსაც, თუ ვიმსჯელებთ მისი სარედაქციო მიმართვით, ქართული ისტორიული მეცნიერების გადარჩენის ამბიცია აქვს. რა სამწუხაროა, რომ არავინ არ აღმოჩნდა ჟურნალის რედაქლეტიაში ისეთი, ვინც რედაქტორს სიტყვა “ინტიმურის” ძირითად მნიშვნელობას შეახსენებდა და აღნიშნულ არამართებულ შენიშვნაზე ხელს აადებინებდა. ამგვარი “შეუკადრებლობა” არის თანამედროვე ქართული ისტორიოგრაფიის კიდევ ერთი, ჩემი აზრით, ძალიან სერიოზული, პრობლემა.

შევეხები აგრეთვე სიტყვა “პიკანტურს”, რომელიც ასევე უადგილოდ გამოყენებულად მიაჩნია დ. მუსხელიშვილს. ამ სიტყვის ერთ-ერთი მნიშვნელობა, როგორც ცნობილია, არის

“ინტერესის, ცნობისმოყვარეობის აღმძვრელი”. ახლა ვნახოთ, ესადაგება თუ არა ამგვარი მსაზღვრელი იმ ისტორიულ მოვლენას, რომლის შესახებაც მე მაქვს საუბარი. ჩემს წიგნში – ამ შემთხვევაში დ. მუსხელიშვილს მხედველობაში აქვს აღნიშნულ პრობლემატიკაზე ჩემი პირველი მონოგრაფია (ჩხარტიშვილი 1994) – სიტყვა შეეხებოდა თბილისის ალყას ჰერაკლე კეისრის და მისი მოკავშირე ხაზართა ხაკანის ჯიბლოს მიერ. ქალაქის დამცველები უკიდურესად შეურაცხყოფელად იქცეოდნენ ჰერაკლე კეისრის მიმართ.

ასე გადმოსცემს ამ ფაქტს “მოქცევაჲ ქართლისაჲ”: “მაშინ ჩამოვლო ჰერაკლე მეფემან ბერძენთამან. და უკმომ ციხის თავმან კალაით ტფილისისაჲთ მეფესა ჰერაკლეს ვაც-ბოტობით. ხოლო მან ფერკი დააპყრა და დანიელ მოილო და მოიძია სახე ესე: “მოვიდეს ვაცი იგი მზის დასავალისაჲ და შემუსრნეს რქანი ვერძისა მის აღმოსავალისანი”. და მეფემან ჰრქუა: “ესრეთ იყოს სიტყუა, მე მიგაგო მისაგებელი შენი”. და დაუტევა ჯიბლო ერისთავი ბრძოლად და თვთ წარვიდა ბაღდადს ბრძოლად ხუასრო მეფისა. მან ჯიბლო მცირეთა დღეთა შემდგომად კალაჲ გამოილო და ციხისთავი იგი შეიპყრა და პირი დრაჰკინითა ალუესო და მერმე მრთელსა ტყავი გაჰკადა და მეფესა უკანა მისწია გარდაბანს ვარაზ-გრიგოლისსა შინა” (აბულაძე 1963: 96-97).

იგივე ამბავი ჯუანშერსაც აქვს გადმოცემული, ოღონდ რამდენადმე განსხვავებულად: მას შემდეგ რაც “დაიპყრა კეისარმან ტფილისი” “ციხესა კალისასა დარჩნეს კაცი, და არა მიერთნეს მეფესა; და ციხით გამოღმართ ციხისთავმან აგინა მეფესა და რქუა: “ვაცისა წუერნი გასხენ და ვაცბოტისა კისერი გათქს”. მაშინ ბრძანა მეფემან: “დალაცათუ კაცმან ამან ბასრობით მრქუა მე ვაცბოტობა, არა არს ცუდ სიტყუა მისი”. და მოილო წიგნი დანიელ, და პოვა მას შინა წერილი ესრეთ: “გამოვიდეს ვაცი დასავლისა, და შემუსრნეს რქანი ვერძისა აღმოსავალისანი”. მაშინ განიხარა მეფემან და დაიდასტურა, რამეთუ ყოველივე განემარჯუებოდა სპარსთა ზედა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 224). იგივე ეპიზოდი არის “ქართლის ცხოვრების” სომხურ თარგმანშიც (აბულაძე 1953: 189-191).

მოსე კალანკატუელს საინტერესო დეტალებით აქვს შევსებული ეს ისტორია: “როდესაც ქალაქის მცხოვრებლებმა გაიგეს, რომ ისინი ალყის მოხსნასა და უკან დახევას აპირებენ, უფრო მეტად გაამაყდნენ და წამოიწყეს თამაში, რაც მათი დაღუპვის მიზეზი გახდა კიდევ. მოიტანეს ერთი წურთა სიგრიძისა და ამდენივე სიგანის უზარმაზარი გოგრა და მასზე გამოხატეს ჰონთა მეფის სახე: თვალისა და წამწამების ადგილას გაავლეს ხაზები, რომელთა შემწნევა შეუძლებელი იყო; ადგილი, სადაც უნდა ყოფილიყო წვერები, ამაზრუნად მოშიშვლებულად დატოვეს, სიგანეში მტკაველისოდენა გააკეთეს ცხვირის ნესტოები, ხოლო უღვაშები იმდენად მეჩხერი, რომ მისი [ანუ სურათის პროტოტიპის – მ.ჩ.] ამოცნობა ძნელი არ იყო. შემდეგ მოიტანეს ეს გოგრა, დადეს კედელზე პირით მტრის მემორებისაკენ და დაიწვეს ყვირილი: “აი, აქ არის თქვენი მბრძანებელი მეფე, მოდიოთ და თავყანი ეცით, ეს ჯებუ ხაკანია!” შუბებით მათ თვალწინ ჩხვლეტდნენ გოგრას, რომელიც გამოსახავდა ჯებუ ხაკანს. მასხრად იგდებდნენ და დასცინოდნენ მეორე მეფესაც (ჰერაკლეს), ლანძღავდნენ, უწოდებდნენ მას ბილწ მამათმავალს. მეფეები ისმენდნენ და ხედავდნენ რა ამას ყოველივეს, იბოღმებოდნენ და მათ რისხვას საზღვარი არ ჰქონდა, გულში იგროვებდნენ შურისძიებას, თავებს აქნევდნენ და მტკიცედ იფიცებდნენ, რომ თუნდაც ერთი მათი ქვეშევრდომიც კი არ დარჩენილიყო ცოცხალი მათ სამეფოებში, ისინი მაინც მიუზღავდნენ სამაგიეროს ამ შეურაცხყოფისათვის” (სმბატიანი 1984: 80). არსებობს მოსე კალანკატუელის თხზულების ქართული თარგმანიც (დავლიანიძე-ტატიშვილი 1985: 71-72). ტრადიციულად ქართულ ისტორიოგრაფიაში სწორედ ამ თარგმანს იმეორებენ (გოილაძე 1999), თუმც ჩვენთვის საინტერესო ადგილისათვის იგი ზუსტი არ არის და ამიტომაც ვიყენებთ რუსულ თარგმანს.

ცნობილია, რომ ჰერაკლე კეისარი ცდილობდა ყოველი თავისი ნაბიჯისათვის საკრალური მნიშვნელობა მიენიჭებინა. ბიზანტიელი იმპერატორები თავს დასავლელ ვაცებს ეძახდნენ და ამითაა განპირობებული ჰერაკლეს მიერ “წმინდა წერილის” მითითებული ადგილის მოშველიება თბილისის გარნიზონის გამომწვევი ქცევის პასუხად. ამგვარი ამბიციის მქონე პოლიტიკური მოღვაწის ვაც-ბოტად და მამათმავლად დასახვა ნამდვილად პიკანტური დეტალია. შემთხვევითი სულაც არაა, რომ შუა საუკუნეების ქრონიკები ამ ისტორიას უყურადღებოდ არ ტოვებენ.

ეს შემთხვევა თვალსაჩინო მაჩვენებელია იმისა, თუ რა ცუდი შედეგის მომტანია სამეცნიერო ნაშრომის განხილვა გადამეტებული ემოციით. სწორედ ეს განაპირობებს ჩემ მიერ გამოყენებული საყოველთაოდ ცნობილი უცხო სიტყვების დ. მუსხელიშვილის მიერ არასწორ გაგებას და ამის გამო მის მიერ ჩემი ნაშრომის არაადეკვატურ ინტერპრეტაციას.

დ. მუსხელიშვილი საუბრობს ჩემს დაუდევარ დამოკიდებულებაზე წყაროებისადმი და ისტორიოგრაფიისადმი: “სინამდვილეში, როგორც ვნახეთ, არავითარი ასეთი პრობლემა არ არსებობს, რადგან ეს “კონცეფცია” დამყარებულია პირველწყაროებისა და სათანადო ისტორიოგრაფიის მიმართ სრულიად შეუწყნარებელ დაუდევარ დამოკიდებულებაზე! პრობლემა ის არის, რომ იმუდებული ხდები უმადური შრომა გასწიო, კვიშაზე ნაგები ამ ხელოვნური “კონცეფციის” შესამაგრებლად მოტანილი, ცხადია, იმთავითვე არაკორექტული “მეცნიერული არგუმენტების” გასაბათილებლად!” (მუსხელიშვილი 2007: 69).

მე რომ წყაროებს და ისტორიოგრაფიას დაუდევრად არ ვეკიდები, ამაში დაინტერესებულ მკითხველს თავად შეუძლია დარწმუნება არა მარტო დ. მუსხელიშვილის კრიტიკის ობიექტად

ამორჩეული ჩემი წიგნით, არამედ სხვა ნებისმიერი ნაშრომით. სხენებულ წიგნში მე სწორედ დ. მუსხელიშვილის წყაროებისადმი ზერელე დამოკიდებულებაზე ვსაუბრობ და მეცნიერის ზემოთ მოყვანილი ემოციურად უაღრესად დამუხტული მსჯელობა სწორედ ამ გამოწვევაზე პასუხს წარმოადგენს.

საინტერესო ის არის, რომ დ. მუსხელიშვილს აღაშფოთებს არა მხოლოდ მისი თვალსაზრისის ჩემ მიერ კრიტიკის ფაქტი, არამედ ჩემი ამბიციაც ვიყო ახალი თვალსაზრისის შემომტანი. თავისი ვრცელი სტატიის უკვე მერვე გვერდზე იგი აკეთებს შეჯამებას და მოწოდებას მენტორული ტონით: “ეს კი ყოველგვარ ნიადაგს აცლის ჩვენი ავტორის “კონცეფციას”, ანუ როგორც ევსტათის მარტივობის თარიღის ახლებურად გააზრებას, აგრეთვე აქედან გამომდინარე რიგი ისტორიული საკითხების დასმის მისეულ თვალსაზრისს. ასე რომ, არც ისე ადვილია, როგორც მას ჰგონია “თითქმის საუკუნოვან ისტორიოგრაფიულ ტრადიციებზე” და “ავტორიტეტთა ნააზრევზე” უარის თქმა, უმჯობესია მათი დაკვირვებით წაკითხვა!” (მუსხელიშვილი 2007: 68).

ცხადია, ძველი თვალსაზრისების გადასინჯვა არ შეიძლება იდეა-ფიქსად ვაქციოთ, თუმც არც საუკუნოვანი ისტორიოგრაფიული ტრადიციის დანარჩუნება უნდა იყოს თანამედროვე ქართული ისტორიოგრაფიული პრაქტიკის თვითმიზანი. ჩემი აზრით, ყოველივე მცდარზე უნდა შეგვეძლოს უარის თქმა, მიუხედავად იმისა ეს ცდომილება რა ხნისაა ან ვისი ნააზრევიდან მომდინარეა. დ. მუსხელიშვილისათვის ეს ყველაფერი სხვაგვარადაა. მას ახარებს, თუკი ჩემი ნაშრომის კრიტიკით დაიცვა ქართული ისტორიოგრაფიის ტრადიციული მიჯნები და დაღუპვას გადაარჩინა “ძველი კერპები”. “დასკვნის” ბოლო წინადადებაში დიდი შინაგანი კმაყოფილებით აღნიშნავს: “მთავარი კი მაინც ის არის, რომ გაირკვა: დიდი ამბიციების მიუხედავად, არც ისე ადვილია ისტორიოგრაფიული მიჯნების გადაადგილება, არ შესდგა “ძველი კერპების მსხვერვა”” (მუსხელიშვილი 2007: 100).

როგორც ვხედავთ, სიტყვები “ძველი კერპების მსხვერვა” ბრჭყალებშია და მკითხველს შეიძლება ეგონოს, რომ ეს სიტყვები ჩემი წიგნიდან აქვს ამოღებული დ. მუსხელიშვილს, რაც ასე არ არის (როგორც ზემოთ უკვე რამდენჯერმე მივუთითე, მეცნიერი ბრჭყალებს არ იყენებს მართებულად; ამავე დროს მომაწერს იმგვარ ფრაზებს, რომელთა მეშვეობით მის მიერ დახატული ჩემი პორტრეტის არასიმპატიურობა უფრო გამოიკვეთება). მე არ მიფიქრია, რომ ის მეცნიერები, რომლებთანაც მე პოლემიკას ვაწარმოებ სხენებულ წიგნში (მათ შორის, როგორც ითქვა, არის დ. მუსხელიშვილიც), ქართული ისტორიოგრაფიის “კერპები” იყვნენ და ჩემ მიერ მათი აზრის გაუზიარებლობა შეიძლებოდა აღქმულიყო, როგორც კერპების მსხვერვის მცდელობა. ქართულ ისტორიოგრაფიას დღეს მრავალი პრობლემა აქვს გადასატრელები, მაგრამ კერპების დამსხვერვის ამოცანაც თუ მის წინაშე ისმოდა, ნამდვილად არ მეგონა. კერპების, უფრო ზუსტად, გაკერპების და კერპობის პრობლემა, ვიმედოვნებ, ძირითადად მაინც თავად დ. მუსხელიშვილით შემოფარგლება.

მაგრამ შემაშფოთებელი ისაა, რომ მეცნიერს სურს არა მარტო თავად აღიქმებოდეს კერპად და ამგვარად დადგეს ყოველგვარი კრიტიკის ზემოთ, არამედ კერპობა და კერპთაყვანისმცემლობა დაამკვიდროს, როგორც ისტორიოგრაფიული პრინციპი. ამ მიზნის მისაღწევად მას ი. ჯავახიშვილი აურჩევია, რომელთან პოლემიკას, რომლის აზრის გაუზიარებლობასაც მითვლის უდიდეს მკრეხელობად.

საქმე ისაა, რომ დ. მუსხელიშვილის კრიტიკის ობიექტად ქცეულ ჩემს სხენებულ წიგნში ი. ჯავახიშვილისაგან განსხვავებული თვალსაზრისი მაქვს გამოთქმული ქართლში მეფობის გაუქმების დროის შესახებ იმის საფუძველზე, რომ შევნიშნე: შესაბამისი წყაროს ი. ჯავახიშვილისეული ინტერპრეტაცია არ არის სწორი. იმდენად ცალსახაა წყაროს ინფორმაცია, რომ მე საჭიროდ ჩავთვალე გამომერკვია, თუ რატომ შეცდა ამ შემთხვევაში ი. ჯავახიშვილი. როგორც დადგინდა, წყაროს ინტერპრეტაციისას ი. ჯავახიშვილის შეცდომას განაპირობებს მის მიერ რუსული თარგმანის გამოყენება, რომელიც მითითებული აქვს კიდევ სქოლიოში. ი. ჯავახიშვილის ნააზრევში ცდომილების შემჩნევა მე არ ჩამითვლია რაღაც განსაკუთრებულ ფაქტად, ვინაიდან ეს ჩვეულებრივი სამეცნიერო პრაქტიკაა: განიხილავ წინამორბედთა თვალსაზრისებს, ზოგს ეთანხმები, ზოგს არა. ამასთან შეხედულების გაზიარების ან არგაზიარების განმსაზღვრელი შეიძლება იყოს მხოლოდ მტკიცებულებების საბუთიანობა და არა სამეცნიერო რეგალიები და სამეცნიერო თანამდებობები და თუნდაც დიდი დამსახურებანი ქართული ისტორიოგრაფიის განვითარებაში. ჩემთვის ი. ჯავახიშვილი, ისევე როგორც ნებისმიერი სხვა მკვლევარი, კერპი არ არის, არამედ მეცნიერია, კოლეგაა და როცა იმ საკითხების კვლევას ვიწვევ, რასაც ისიც ეხებოდა, წინასწარი იმგვარი განწყობა მაქვს, რომ შეიძლება რაღაცაში არ დავეთანხმო კიდევ. სხვაგვარად, კვლევას რა აზრი აქვს. ვერაფერს, განსაკუთრებულად ჩრდილის მიმეყნებელს ი. ჯავახიშვილის სამეცნიერო მემკვიდრეობის შეფასებისათვის, ვერ ვხედავ იმაშიც, რომ იგი ამ შემთხვევაში ეყრდნობა არა წყაროს ორიგინალს, არამედ მის თარგმანს. კვლევისას ყველა შეიძლება დაეყრდნოს არა ორიგინალს, არამედ თარგმანს, რომელიც შესაძლია აღმოჩნდეს არაზუსტი, როგორც მოხდა ამ შემთხვევაში. პრობლემა ეს კი არ არის, არამედ ის, რომ დ. მუსხელიშვილი ამ ცდომილების სამარადისოდ დაკანონებას მოითხოვს. ეს სურვილი კი მას ნამდვილად ჩიხში აქცევს: დ. მუსხელიშვილი ეყრდნობა ს. ყაუხჩიშვილისეულ ქართულ თარგმანს, რომელიც შესაბამის ადგილას ორიგინალის ადეკვატურია და ამავე დროს იზიარებს

ი. ჯავახიშვილის ინტერპრეტაციას, რომელიც ეფუძნება, როგორც ვთქვი, არაზუსტ რუსულ თარგმანს.

ამგვარია ამ საკითხის ისტორია. ახლა ვნახოთ როგორი ასახვა ჰპოვა ყოველივე ამან დ. მუსხელიშვილის სტატიაში: “შემდეგ, არა ნაკლებ გასაოცარია ავტორის დამოკიდებულება თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიასთან, კერძოდ, მის ფუძემდებელ ივ. ჯავახიშვილთან” (მუსხელიშვილი 2007: 66); ““ტრადიციულ ინტერპრეტაციას” მიჩვეული მკითხველისათვის მაინც გაუგებარია, სად არის შეცდომის სათავე? ირკვევა, რომ ეს კვლავ ივ. ჯავახიშვილი ყოფილა, რომელიც პროკოპი კესარიელის თხზულებას თურმე ორიგინალში კი არ იცნობდა, არამედ ს. დესტუნისის რუსული თარგმანით სარგებლობდა. ამ უკანასკნელს კი არასწორად უთარგმნია ბერძნული ტექსტი! ივ. ჯავახიშვილი რომ ს. ყაუხჩიშვილის თარგმანს მოსწრებოდა, ასეთ შეცდომას აღარ დაუშვებდა. მგონია, საკმარისია! დაიწყო იმით, რომ ფსიქოლოგიური კახუსია იმის დაშვებაც კი, თითქოს ივ. ჯავახიშვილს არ უსარგებლია ბიზანტიელი ისტორიკოსის თხზულების ბერძნული ტექსტით (ეს რომ ასე არ არის, ჩანს კიდევ მეცნიერის სათანადო სქოლიოებით). მართლაც, მის პირად ბიბლიოთეკაში, რომელიც ამჟამად კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში ინახება, დაცულია პროკოპი კესარიელის თხზულებათა სრული კრებულის, ბერძენ-რომაულ კლასიკოსთა ცნობილი გამოცემის, ბ. ტოიბნერისეული გამოცემა (ლაიფციგი, 1895-1896 წწ.). თუკი ივ. ჯავახიშვილი ს. დესტუნისის თარგმანსაც უთითებს, ეს იმიტომ რომ იგი ეთანხმება ამ, ასევე ცნობილი რუსი (წარმოშობით ბერძენი) მთარგმნელის ტექსტს. მაგრამ საინტერესო ის გახლავთ, რომ ს. ყაუხჩიშვილის თარგმანი, რომელსაც თავისი სრულიად უკუღმართი ინტერპრეტაციისათვის იყენებს ჩვენი ავტორი, ს. დესტუნისისეულისაგან არავითარ არსებით განსხვავებას არ იძლევა” (მუსხელიშვილი 2007: 76-77).

დაიწყოთ ბოლოდან, კერძოდ, გავარკვიოთ რამდენად შეესაბამება სიმართლეს მტკიცებულება, რომ ჩვენთვის საინტერესო ადგილას ს. დესტუნისის თარგმანი არსებითად არ განსხვავდება ს. ყაუხჩიშვილის თარგმანისაგან.

ჯერ ვნახოთ რა გვაქვს ორიგინალში: “...
λ

დროიდან არც სპარსელები იყვნენ თანახმა იმისა, რომ იბერებს საკუთარი მეფეები დაესხათ, არც თავნება იბერები იყვნენ სპარსელთა მორჩილნი”. გასაღები სიტყვა ამ შემთხვევაში არის
μ

. იგი ნიშნავს “იყვნენ რა თავნებანი”. როგორც ვნახეთ, მე ამ სიტყვას ვთარგმნი, როგორც “თავნება”. შდრ. ს. ყაუხჩიშვილის თარგმანი: “ამ დროიდან არც სპარსელები აძლევენ მათ ნებას მეფე ჰყოლოდათ, არც იბერები ემორჩილებოდნენ თავიანთი ნებით” (ყაუხჩიშვილი 1965: 94).

ს. დესტუნისის რუსული თარგმანი კი შემდეგია: «

;

» (დესტუნისი 1876ა: 147, შენ. 9); «

» (დესტუნისი 1876ბ: 208).

ამგვარად, ს. ყაუხჩიშვილის თარგმანის მიხედვით სპარსელები, მართალია, იბერებს ნებას არ აძლევენ მეფე ჰყოლოდათ, მაგრამ იბერები არ ემორჩილებოდნენ. როგორც ვნახეთ, ეს თარგმანი არსებითად ზუსტად გადმოსცემს ორიგინალს, თუმც “თავიანთი ნებით” სიტყვების მაგიერ, ჩემის აზრით, უმჯობესია არა მარტო სტილისტურად, არამედ აზრის სიზუსტის თვალსაზრისითაც, გამოვიყენოთ “თავნება”. დესტუნისის თარგმანის მიხედვით კი, პირიქითაა: სპარსელები ნებას არ აძლევენ იბერებს მეფე ჰყოლოდათ და ისინიც ემორჩილებოდნენ. განსხვავება არსებითაა: ერთ შემთხვევაში იბერები სპარსელებს არ ემორჩილებიან, მეორე შემთხვევაში – ემორჩილებიან. სწორედ ამ უკანასკნელი თარგმანის მიხედვითაა, რომ ი. ჯავახიშვილი ასკვნის: “სპარსელებმა, როგორც პროკოპი კესარიელი მოგვითხრობს, ქართველებს ნება არ მისცეს საკუთარი მეფე ჰყოლოდათ და მეფობა გააუქმეს”.

ამგვარად, ერთი მხრივ, აშკარაა (ეს არის ფაქტი), რომ ი. ჯავახიშვილი ეყრდნობა დესტუნისისეულ თარგმანს, მეორე მხრივ, აშკარაა (და ესეც ფაქტია), რომ ჩვენთვის საინტერესო ადგილას ეს თარგმანი არ არის ორიგინალის ადეკვატური. ამ ვითარებას ვერ შეცვლის დ. მუსხელიშვილის მიერ დასმული ძახილის და კითხვის ნიშნები და ჩემი შეურაცხყოფელი მსჯელობები, მათი დიდი რაოდენობის მიუხედავად.

ახლა განვიხილოთ ი. ჯავახიშვილის სქოლოები, რომელზეც მიუთითებს დ. მუსხელიშვილი: “იქვე, II, თ. 28. – დესტუნისის II, გვ. 208”. რომ გამოვარკვიოთ, თუ “იქვეს” ქვეშ რომელი ნაშრომი უნდა ვიგულისხმოთ, თვალი მივადევნოთ წინამაგალ სქოლიოებს. შენიშვნაში ნომერით 2 ჩვენ ვკითხულობთ: “პროკოპი კესარიელი, De bello persico, I, თ. 22. – დესტუნისის I, 290-292”. ამგვარად, ი. ჯავახიშვილი უთითებს წყაროს: ასახელებს ავტორს, ნაშრომის სათაურს, წიგნისა და თავის ნომერს. ამის მერე კი იმ გამოცემას (ამჯერად თარგმანს, რომელსაც ეყრდნობა დამოწმებისას) გვერდების აღნიშვნით. ამგვარი მითითებით სრულიად აშკარაა, რომ იგი არც მაღავს მის მიერ ორიგინალის გამოუყენებლობის ფაქტს. დამოწმების ი. ჯავახიშვილისეული პრინციპის ჩემი გაგების მართებულობას ამტკიცებს იმავე შრომაში გაკეთებული სხვა სქოლოების გაცნობაც. თარგმანის დამოწმებას ი. ჯავახიშვილი სულაც არ მიიჩნევდა საჩოთიროდ: იგი საკუთარ განსწავლულობას ენებში დამოწმებებით ხომ არ ამტკიცებდა. ასე რომ, დ. მუსხელიშვილის მიერ

ჩემი ნაშრომის შესაბამისი ადგილის გაგება არადეკავტურია, ხოლო ი. ჯავახიშვილის დასაცავად მისი თავგამოდება სრულიად უადგილო. ი. ჯავახიშვილის სახელს აღნიშნული ფაქტი ჩრდილს არ აყენებს, ისევე როგორც არ მიაყენებდა ნებისმიერ სხვა მკვლევარის სახელს.

ზემოთქმულის ფონზე უკიდურესი ადელეების მაჩვენებელი დ. მუსხელიშვილის მიერ ჩემი მისამართით გამოთქმული ფრაზები: “ფსიქოლოგიური კაზუსია იმის დაშვებაც კი, თითქოს ივ. ჯავახიშვილს არ უსარგებლია ბიზანტიელი ისტორიკოსის თხზულების ბერძნული ტექსტი”; “მგონია, საკმარისია!”; “თავისი სრულიად უკუღმართი ინტერპრეტაციისათვის იყენებს ჩვენი ავტორი” – ღიმილის (და, ამავე დროს, სევდის) მომგვრელია.

აღნიშნული შემთხვევა, როგორც ვხედავთ, საინტერესოა იმით, რომ იგი კიდევ ერთხელ აჩვენებს, თუ რამდენად ბუნდოვანია დ. მუსხელიშვილის წარმოდგენები საზოგადოდ ეთიკაზე და რამდენად უჭირს (ფაქტობრივად ვერც ახერხებს, ჩანს, მოჭარბებული ემოციის გამო) ადეკვატურად აღიქვას ტექსტი. ამავე დროს ეს შემთხვევა ცხადყოფს არგუმენტირების მისეული სტილის არამეცნიერულ ხასიათს.

იმის საჩვენებლად, რომ ი. ჯავახიშვილი იყენებდა წყაროს ორიგინალში, დ. მუსხელიშვილი სწავლობს ი. ჯავახიშვილის არქივს. ი. ჯავახიშვილის ბიბლიოთეკაში პროკოფი კესარიელის ბერძნული ტექსტის შემცველი გამოცემის არსებობას ის მოიხმობს, როგორც არგუმენტს იმის დასამტკიცებლად, რომ ხსენებული დასკვნის გასაკეთებლად ი. ჯავახიშვილი სარგებლობდა უშუალოდ ბერძნული ტექსტით. მაგრამ ეს რა არგუმენტია? შეიძლება უამრავი წიგნი ჰქონდეს აღამიანს პირად ბიბლიოთეკაში, მაგრამ სხვადასხვა მიზეზით მას არ იყენებდეს. თუნდაც იმ მიზეზით, რომ ეს წიგნი გამოკვლევის დაწერის მერე ჰქონდეს შეძენილი. ვინაიდან ხელთ მქონდა შესაბამისი ტექსტები ანუ ორიგინალი, თარგმინი და ი. ჯავახიშვილის გამოკვლევა, მე მათი შედარებით გამოვარკვიე თუ რას ეყრდნობოდა ი. ჯავახიშვილი, მაგრამ ეს შესაძლებლობა რომ არ მქონოდა და მისი ბიბლიოთეკის ანალიზის მეშვეობით რომ გამხდარიყო აუცილებელი ამ საკითხზე ვარაუდის შემუშავება, მაშინ, უეჭველია, ლოგიკურად წამოიჭრებოდა ჩემს წინაშე კითხვა იმის შესახებ მოეპოვებოდა თუ არა ი. ჯავახიშვილს დ. მუსხელიშვილის მიერ მითითებული გამოცემა მაშინ, როცა ის ხსენებულ პრობლემას წყვეტდა. დ. მუსხელიშვილი ვერ ხედავს, რომ ვიდრე დასკვნას გამოიტანდეს, მან სწორედ ამ კითხვას უნდა უპასუხოს (მეცნიერული თვალსაზრისის გამართვა ხომ ლოგიკურ კითხვებზე თანამიმდევრულად პასუხების გაცემაში მდგომარეობს) ანუ ი. ჯავახიშვილის ბიბლიოთეკაში წიგნის არსებობის ფაქტმა ერთგვარი საბუთის (და არა არგუმენტის) მნიშვნელობა რომ შეიძინოს დ. მუსხელიშვილის დასკვნისათვის, უნდა დადასტურებულ იყოს, რომ მაშინ, როცა ი. ჯავახიშვილი ხსენებულ გამოკვლევას წერდა, მას ეს წიგნი ხელთ ჰქონდა.

ამ წერილში ვერ განვიხილავ ყველა ფაქტს, რომელიც დ. მუსხელიშვილის მიერ სამეცნიერო ეთიკის დარღვევის და მისი, როგორც ავტორის, არაკომპეტენტობის მაჩვენებელია. ალბათ მომავალში, ქართული ისტორიოგრაფიის მიერ განვლილი გზის შესახებ უფრო ვრცლად მსჯელობისას ან VI-VII სს საქართველოს ისტორიის კონკრეტული სამეცნიერო პრობლემების გადაწყვეტისას მომეცემა საშუალება კიდევ განვმარტო ზოგიერთი რამ.

* * *

ჩემი მიზანი, როგორც თავშივე ვთქვი, იყო ქართული ისტორიოგრაფიის წინაშე მდგარი სადღეისო პრობლემების იდენტიფიკაცია ერთი კონკრეტული ისტორიოგრაფიული ფაქტის მეშვეობით. კვლევის შედეგად მიღებული სურათი შემდეგია:

ქართულ ისტორიოგრაფიაში ჯერ კიდევ საყოველთაოდ არ არის დამკვიდრებული ნაშრომის აგების საერთაშორისოდ მიღებული წესები ანუ აკადემიური წერის პრინციპები; სათანადოდ არ არის დამუშავებული აკადემიური ეთიკის პრინციპები; არ არის იდეების თავისუფალი გაცვლისათვის ხელშემწყობი გარემო, რადგან სამეცნიერო საზოგადოების ზოგი წევრი ცდილობს ავტორიტარიზმის პრინციპის დამკვიდრებას და სამეცნიერო სივრცის მონოპოლიზებას; არაადეკვატურად მძაფრია რეაქცია კრიტიკაზე; შეინიშნება პრობლემა უცხო სიტყვების შემცველი სამეცნიერო ტექსტების გაგებაში, ნაწილობრივ რის გამოც გაკიცხვის საგნად არის ქცეული სამეცნიერო დისკურსი, რომლის გამოთქმის ფორმა ახალია; დანასკვნის გამოყვანის დროს ყოველთვის არ ხდება ლოგიკის პრინციპების დაცვა.

ყველა აღნიშნული ფაქტი, როგორც ვნახეთ, დაფიქსირდა დ. მუსხელიშვილის ხსენებულ გამოკვლევაში. ამ ხარვეზების უმეტესობა, თავშივე ვთქვი, საბჭოური სინამდვილიდან გადმოყოლილი იზოლაციაში მოქცეული და არაპლურალისტული ისტორიოგრაფიული პრაქტიკის ინერციაა. მაგრამ ასეა თუ ისე, ისინი ხელს უშლიან ქართული ისტორიოგრაფიის განვითარებას და მათი დაძლევისათვის (ცხადია, იგულისხმება პრინციპების და არა პიროვნებების წინააღმდეგ ბრძოლა), ვფიქრობ, ენერგია არ უნდა დაიშურონ დარგის გულშემატკივარმა ქართველმა ისტორიკოსებმა.

დამოწმებები

აბულაძე 1953: *ქართლის ცხოვრების სომხური თარგმანი*. ქართული ტექსტი და ძველი სომხური თარგმანი გამოსცა ი. აბულაძემ. თბილისი (1953).

აბულაძე 1963: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. წიგნი I. ტექსტი დადგენილი ავტორთა კოლექტივის მიერ ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბილისი (1963).

გოილაძე 1999: ვ. გოილაძე. *აბრეშუმის დიდი სავაჭრო გზა და საქართველო*. თბილისი (1999).

დავლიანიძე-ტატიშვილი 1985: *მოვსეს კალანკატუაცი. ალვანთა ქვეყნის ისტორია*. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლ. დავლიანიძე-ტატიშვილმა. თბილისი: მეცნიერება (1985).

დესტუნისი 1876ა:

.....
.....
..... (1876).

დესტუნისი 1876ბ:

.....
.....
..... (1876).

მუსხელიშვილი 2007: დ. მუსხელიშვილი. *ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის თარიღი და VI-VII საუკუნეების ქართლის სამეფოს პოლიტიკური ისტორიის ზოგიერთი საკითხი*. ანალები – ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრის ჟურნალი (2007).

ჟორდანიას 1897: *ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა*. წიგნი მეორე (1213-1700 წლამდე). შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი და ახსნილი თ. ჟორდანიას მიერ. ტფილისი (1897).

სმბატიანი 1984:

.....
..... (1984).

ყაუხჩიშვილი 1955: *ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი: სახელგამი (1955).

ყაუხჩიშვილი 1965: *გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ*. ტომი მეორე. ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. თბილისი (1965).

ჩხარტიშვილი 1994: მ. ჩხარტიშვილი. *“მარტვილობა და მოთმინებად წმიდისა ევსტათი მცხეთელისაჲ”*. “ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა სერაპიონ ზარზმელისაჲ”. წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა. თბილისი: მეცნიერება (1994).

ჩხარტიშვილი 2005ა: მ. ჩხარტიშვილი. *“წმ. ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა”* და VI-VII სს საქართველოს პოლიტიკური ისტორიის საკითხები. პოლემიკური ნარკვევი. თბილისი (2005).

ჩხარტიშვილი 2005ბ: მ. ჩხარტიშვილი. *ქართული იდენტობის მთავარი მარკერი*. საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე. თბილისი: არეტე (2005).

ჩხარტიშვილი 2006: მ. ჩხარტიშვილი. *თვითდასახელება როგორც ქართული იდენტობის მარკერი*. ქართული წყაროთმცოდნეობა XI. თბილისი: მემატიანე (2006).

ჯავახეთი თანამედროვე სომხურ ისტორიოგრაფიაში

ეკა კვაჭანტირაძე

ერევანში დაისტამბა სომეხი ისტორიკოსის აშოტ მელქონიანის ნაშრომი სომხურ ენაზე “ჯავახეთი (ისტორიული ნარკვევი)”, რომელიც უძველესი დროიდან 1921 წლამდე ქრონოლოგიურ მონაკვეთში ჯავახეთის ისტორიის რეტროსპექტული გადმოცემის ცდას წარმოადგენს. ნაშრომი ორი ნაწილისაგან შედგება. პირველი თავის სათაურია “ჯავახეთის ისტორიული წარსულიდან” და მოიცავს პერიოდს უძველესი დროიდან XX საუკუნემდე, მეორე თავი კი – “ჯავახეთის ისტორიის ტრაგიკული ფურცლები” 1918-1921 წლების მოვლენებს შეეხება. ნაშრომს ახლავს დანართი, რომელშიც მოტანილია რამდენიმე საარქივო დოკუმენტი: სომეხ ლტოლვილთა შესახებ, ახალქალაქის სომხური ერობის მმართველობის შესახებ, სომხეთ-საქართველოს ომის შემდგომდროინდელი დოკუმენტები, კერძოდ, ლორეს ნეიტრალურ ზონად გამოცხადების ისტორიის ამსახველი დოკუმენტები.

ნაშრომის ძირითადი თეზისი პირველსავე წინადადებაშია ჩამოყალიბებული: ეს ტერიტორია (ჯავახეთი) ოდითგანვე სომხეთის შემადგენელი ნაწილი იყო. “დიდი სომხეთის სამეფოს თხუთმეტი ნაპანგიდან მეცამეტე არის გუგარქი. მისი აღმოსავლეთი საზღვარია უტიქი, დასავლეთი ტაო, სამხრეთი აირარატის ნაპანგი, ხოლო ჩრდილოეთი იბერია. მისი ადმინისტრაციული ცენტრი იყო ქალაქი ცურტავი. გუგარქის გავარებიდან ჯავახეთი იხსენიება მერვედ” (მელქონიანი 1999: 3). შემდეგ ავტორი აგრძელებს: “ძველი ქართველი ემპატიანების მიხედვით სახელწოდება გუგარქი ქართული წარმომავლობისაა და წარმომდგარია ამ ტერიტორიაზე მცხოვრები გუგარელების სახელიდან, მაგრამ სომხური წყაროები ასეთ ეთნოსს არ ასახელებენ” (მელქონიანი 1999: 4).

გაუგებარია რას გულისხმობს ავტორი, როცა ძველი სომხური საისტორიო მწერლობისათვის კარგადაა ცნობილი გუგარელთა ტომი. ამასთან სწორედ შემთხვევაში ის ქართველებთან ასოცირდება, ქართველის და ქართლის მცხოვრებთა აღმნიშვნელ უძველეს ტერმინად გვევლინება შუა საუკუნეების სომხურ ისტორიოგრაფიაში. მოვიყვანო შესაბამის სომხურ წყაროთა მონაცემებს: მოვსეს ხორენაცი რამდენჯერმე ახსენებს გუგარელთა პიტიახშს და ყველა ამ შემთხვევაში გუგარქი გაიგივებულია ქართლთან. ვალარშაკის მიერ სომეხთა ქვეყნის მოწყობის შესახებ საუბრისას მოვსეს ხორენაცი წერს: “ვალარშაკმა ... კავკასიის მთის მოპირდაპირე მხარეს, ჩრდილოეთის გამგებლად დაადგინა დიდი და ძლევამოსილი გვარი, რომლის მამამთავრებს გუგარელთა პიტიახშები ეწოდათ. ისინი იყვნენ დარეჰის ნახარარის მიჰრდატის შთამომავალი, რომელიც წამოიყვანა ალექსანდრემ და მთავრად დაუსვა ნაბუქოდონოსორის მიერ ტყვედ მოყვანილ ივერიელთა მოდგმას” (აბდალაძე 1984: 106-107). ამ ცნობის მიხედვით, მოვსეს ხორენაცი გუგარელებში სომეხთაგან განსხვავებულ მოდგმას მოიაზრებს, რომლებიც ცხოვრობენ მათგან ჩრდილოეთით, კავკასიონის პირდაპირ. ამასთან გუგარელთა პიტიახში იგივე ივერიელთა მთავრია. ამიტომ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ამ ტომს ხორენაცი ქართველებად მიიჩნევს (მუსხელიშვილი 1977: 147). ასეთივე შინაარსის ცნობას გვაწვდის ვარდან არველცი (კვაჭანტირაძე და შოშიაშვილი 2002: 57).

მოვსეს ხორენაციის შემდეგი ცნობა ეხება IV საუკუნის ამბებს. აქაც გუგარქი გაიგივებულია ქართლთან, როცა ხორენაცი მირიანს გუგარქის პიტიახშსა და ქართველთა წინამძღოლს უწოდებს (აბდალაძე 1984: 184).

მესროპ მაშტოცის მოღვაწეობის აღწერისას მოვსეს ხორენაცი კვლავ ასახელებს გუგარელებს, კერძოდ, მათ პიტიახშ არშუშას, რომელმაც მოიწვია მესროპი თავის სამთავროში. ეს არშუშა ქართლის პიტიახშია V საუკუნის 40-50-იან წლებში, ვარსკენ პიტიახშის მამა (აბდალაძე 1984: 231).

ფავსტოს ბუზანდიც გუგარქს არ მოიაზრებს სომხურ ქვეყნად. მისი ცნობით, სომეხთა მეფე ხოსროვზე განრისხებულმა მასქუთთა მეფე სანესანმა შეაგროვა ლაშქარი ჰუნებში, ფოხებში, გუგარებში, ჭიღებში, ეგერსვანებში და დალაშქრა სომეხთა ქვეყანა (გეგორგიანი 1953: 15).

იოანე დრასხანაკერტეცის სომეხთა მეზობლების ჩამონათვალში არიან გუგარელები ბერძნებთან, მეგრელებთან და უტიელებთან ერთად. “ჩვენმა მეზობლებმა და ხალხებმა, ჩვენს გარშემო რომ არიან, ბერძნებმა, მეგრელებმა, გუგარელებმა და უტიელებმა – კავკასიის ძირას მოსახლე ჩრდილოელმა ტომებმა გადაწყვიტეს საკუთარი ძალით ეხსნათ თავი” (ცაგარეიშვილი 1965: 177). უტიელები ალვანელების, ხოლო გუგარელები ქართველთა სინონიმად მიიჩნევა (მუსხელიშვილი 1977: 148).

ა. მელქონიანი იხილავს ჯავახეთის ქვეყნის სახელწოდების ფესვებს. ამასთან დაკავშირებით მოჰყავს ლეონტი მროველის ცნობა მცხეთოსის შეილის ჯავახოსის სამფლობელო ტერიტორიის შესახებ, რომელსაც ლეგენდარულს უწოდებს და წერს: “სინამდვილეში ჯავახეთის ადგილის სახელი, როგორც გვიჩვენებს ურარტული წარწერები, ძვ. წ. IX საუკუნის ბოლოს მთიანი სომხეთის ჩრდილოეთში მოხსენებული ზაბახას ქვეყნის სახელის ნაირგვარობაა ... უნდა ვიგულისხმოდეთ, რომ ურარტუმიდელ პერიოდში ის იყო ან ნაწილი ძვ. წ. II ათასწლეულში შექმნილი სომხური

სამეფოებიდან ერთის, ან წარმოადგენდა საკმაო ტერიტორიის მომცველ, შემდგომში გუგარქის ქვეყნის ყველაზე დასავლეთ ნაწილს. შემთხვევითი არ არის, რომ არგიშთის წარწერაში ზაბახა მოხსენებულია დაპყრობილ ქვეყანად. აღსანიშნავია, რომ ძვ. წ. VIII საუკუნემდე ჯავახეთი იყო სუვერენული ერთეული და ამ დროს როგორც სომხური ეთნოსით დასახლებული ნაწილი გაერთიანდა ვანის სამეფოში და შეადგინა მისი ჩრდილო-დასავლეთი ნაჰანგი” (მელქონიანი 1999: 6-7).

სრულიად გაუგებარია ავტორის ვარაუდის არგუმენტები ჯავახეთის სუვერენიტეტის თუ სომხებით დასახლებული ტერიტორიის შესახებ ურარტუდულ პერიოდში, როცა ჯავახეთის პირველი მოხსენიება წერილობით ძეგლებში დაფიქსირებულია ურარტუს მეფის არგიშთი I ძვ. წ. 785 წლის წარწერაში. რა წყაროებს და მონაცემებს შეიძლება ეყრდნობოდეს ავტორი?

შემდეგ ა. მელქონიანი აღნიშნავს არტაშესიანთა და არშაკუნიანთა პერიოდში ჯავახეთის შესახებ ცნობათა სიმწირეს და მხოლოდ რამდენიმე წყაროს ასახელებს. მათ შორის, მოვსეს ხორენაცის ცნობას ვალარშაკ I მიერ ჯავახეთის ნახევარის შარას ნაშიერ გუშარისათვის გადაცემის შესახებ, და ლეონტი მროველის ცნობას ჯავახოსის მიერ წუნდისა და არტანის აშენების შესახებ. ავტორს არ მოაქვს ისეთი მნიშვნელოვანი წყარო, როგორცაა სტრაბონის მოთხრობა ძვ. წ. II საუკუნის დასაწყისში სომეხთა მიერ ქართლის სამეფოსაგან სამხრეთ-დასავლეთ პროვინციების, მათ შორის გოგარენეს (გუგარქის) ანექსიის შესახებ. ცნობის იგნორირების მიზეზი ჩანს ის არის, რომ ეს მონაცემი ხელს უშლის ავტორის ვერსიას გუგარქის სომეხთა მიერ მუდმივი ფლობის თაობაზე. ამ ცნობის მიხედვით ხომ, ის სომეხთა მიერ ქართველებისათვის წართმეულია ტერიტორია ანუ ოდესღაც ქართლის შემადგენლობაში იყო.

ა. მელქონიანი არ იხილავს აგრეთვე ქართულ და სომხურ წყაროებში (ლეონტი მროველი, მოვსეს ხორენაცი) დეტალურად აღწერილ სომეხ-ქართველთა ომს. ეს ომი ძვ. წ. I საუკუნეში პერიოდულად მიმდინარეობდა ჯავახეთისთვის და რამდენიმე მნიშვნელოვან ბრძოლას მოიცავს. ამ ბრძოლების ქრონოლოგიის შესახებ სხვადასხვა მოსაზრება არსებობს (ს. კაკაბაძე, გ. მელიქიშვილი, გ. მამულია, მ. სანაძე). სომეხ-ქართველთა ომის დაწყების წინაპირობა, მოვსეს ხორენაცის მიხედვით, იყო ქართველი მეფის ფარსმანის მოღალატეობრივი საქციელი სომეხთა მიმართ. ფარსმანი მონაწილეობდა სომეხთა მხარეს ერვანდსა და არტაშესს შორის ბრძოლაში, მაგრამ უკან დაუხეცია. მოვსეს ხორენაცი წერს: “ქართველთა ჯარი თავის მეფესთან, ფარსმანთან ერთად გაიჭრა წინ და კადნიერად შეუტია მოწინააღმდეგეს, მუსრს ავლებდა მას, მაგრამ უცებ პირი იბრუნა და მეორე მხარეს გაიქცა” (აბდალაძე 1984: 137-138). ამის საპასუხო მოქმედება ასახულია ლეონტი მროველთან: “მაშინ მეფე იქმნა სომხითს დიდი იგი მეფე იარვანდ. და დაივიწყა მან კეთილი ქართველთა, ემძლავრა ფარსმანს არმაზელსა, და მოულო საზღვარსა ქართლისასა ქალაქი წუნდა და არტანი მტკურამდე ... და ვერ იძებნეს მეფეთა ქართველთასა საზღვარი, და მოკუდეს მწუხარებასა შინა დიდსა ფარსმან და კაოს” (ყაუხჩიშვილი 1955: 44). ფარსმანისა და კაოსის მემკვიდრეები აზორკი და არმაზელი იწყებენ ბრძოლას სომეხთა წინააღმდეგ ფარსმანისათვის ჩამორთმეული ტერიტორიის დასაბრუნებლად. მათ დასახმარებლად მოიწვიეს ოვსნი და ლეკნი. “ქართლის ცხოვრების” მიხედვით, ბრძოლა რამდენიმე ეტაპად წარიმართა. უკანასკნელ ბრძოლაში ქართველ-ოვსთა გაერთიანებულმა ლაშქარმა გაიმარჯვა: “შეკრბეს ქართველნი და ოვსნი, და მიეგებნეს ქუეყანასა ჯავახეთისასა, და ეწყუნეს და სძლიეს ქართველთა და ოვსთა, და აოტეს ზარენ, ძე სომეხთა მეფისა და მოსრეს სპა მისი ყოველი და სდევნეს საზღვართამდე სომხითისა ... სომეხთა უკმოსცეს საზღვარი ქართლისა, ქალაქი წუნდა და ციხე დემოთისა, ჯავახეთი და არტანი” (ყაუხჩიშვილი 1955: 49). დასრულდა სომეხ-ქართველთა ომი, რომელიც დაიწყო ფარსმანის დროს და გაგრძელდა აზორკის და არმაზელის მეფობაში (ძვ. წ. 31-20 წლები). სომეხებმა დაცადეს დემოთეს ციხე, წუნდა და არტანი (სანაძე 2001: 116-121). მელქონიანი კი წერს ჯავახეთის ისტორიულ ნარკვევს და გვერდს უვლის ისეთ მნიშვნელოვან ეტაპს საქართველო-სომხეთის ურთიერთობაში, კერძოდ, ჯავახეთის ისტორიისთვის, როცა ეს მხარე საცილობელ ობიექტად იყო ქცეული სომხეთსა და ქართლს შორის.

სამაგიეროდ იქვე დიდი ადგილი ეთმობა ნაშრომში ლეონტი მროველის ცნობის განხილვას, რომელიც წმ. ნინოს ჯავახეთში შემოსვლას და ქართლელ მწყემსებთან სომხურად გასაუბრებას ეხება. ამ ცნობის შესახებ ბევრი მოსაზრება გამოთქმულა ქართველი თუ სომეხი ისტორიკოსების მხრიდან, ამიტომ, ვფიქრობ, ჩემი კომენტარი ზედმეტი იქნება, აღვნიშნავ მხოლოდ ერთ უზუსტობას, რომელსაც უშვებს ა. მელქონიანი. ის წერს: “ნინო სომხეთიდან გადმოვიდა ქართლში და იმყოფებოდა ჯავახეთში, ფარავნის ტბასთან. აქ მან სომეხების დახმარებით გაიგო მცხეთის გზა” (მელქონიანი 1999: 9). მწყემსები, რომლებსაც ნინო ესაუბრა, აშკარაა, რომ არ არიან ეთნიკურად სომეხები და არც მრავლობით რიცხვში მოიხსენიებიან წყაროში. ლეონტი მროველი წერს მხოლოდ ერთ მათგანზე, რომელიც სომხურის მცოდნე (“მზრახველი”) აღმოჩნდა ქართლელ მწყემსთა შორის: “და პოვა მწყემსთა მათ შორის სომხურად მზრახველი და ჰკითხა მას...” (ყაუხჩიშვილი 1955: 85). ა. მელქონიანის კომენტარი სრულიად არაადეკვატურია – “ეს ნაწყვეტი ნათელს ჰყენს ორ საკითხს: ერთი, რომ ნინო ვიდრე ქართლში მივიდოდა იმყოფებოდა სომხეთში, გაეცნო სომეხებს და მხოლოდ აქედან მოვიდა ქართლში, და, მეორე, ჯავახეთის საღაპარაკო ენა სომხური იყო, იქ სომხური

მოსახლეობა იყო, სხვაგვარად მცხეთიდან მოსული მწყემსებისათვის აუცილებელი არ იქნებოდა სომხური ენის ცოდნა” (მელქონიანი 1999: 10).

შემდეგ ა. მელქონიანი იხილავს ჯავახეთის ისტორიას IV-VII საუკუნეებში და რამდენიმე მომენტს გამოყოფს: “387 წელს სომხეთის გაყოფის შემდეგ არშაკუნების გაგლეხა გუგარქსა და ჯავახეთზე შესამჩნევად შესუსტდა, ხოლო 428 წელს სომხეთში მეფობის გაუქმების შემდეგ ჯავახეთი შეუერთდა სასანური ძალაუფლების ქვეშ მყოფ ქართლის სამეფოს” (მელქონიანი 1999: 16). მაგრამ უკვე VII საუკუნის 40-50-იან წლებში არაბთა პირველი შემოსევების დროს ავტორი ჯავახეთს სომხეთის შემადგენლობაში თვლის და ამის საილუსტრაციოდ მოჰყავს იოანე მამიკონიანის “ტარონის ისტორიის” ცნობა არაბთა მიერ სომხეთის გავარების აოხრების შესახებ, რომელთა შორის დასახელებულია ჯავახეთი (მელქონიანი 1999: 17).

“ქართლის ცხოვრების” მიხედვით, ჯავახეთი ქართლის ნაწილია ვახტანგ გორგასლისა და მისი მემკვიდრეების პერიოდში. ვახტანგის ვაჟმა დაჩიმ თავის ძმას მირდატს მისცა “ჯავახეთი ფარაენითგან მტკურამდე” (ყაუხჩიშვილი 1955: 205). ჯუანშერი შემდეგაც რამდენჯერმე აღნიშნავს ჯავახეთის ფლობას მირდატის შთამომავლების მხრიდან: “ნათესავნი მირდატისნი, ვახტანგის ძისანი, რომელნი მთავრობდეს კლარჯეთს და ჯავახეთს” (ყაუხჩიშვილი 1955: 217). როცა ჯუანშერი საუბრობს ბერძენთა კეისრის მიერ ქართლში ერისმთავრად გუარამის განწესების შესახებ, საგანგებოდ აღნიშნავს მის წარმომავლობას. ის ვახტანგ გორგასლის უმცროსი ვაჟის მირდატის დისწულია და მიუთითებს მის სამმართველო ტერიტორიაზე – ის მანამდე მთავრობდა კლარჯეთს და ჯავახეთს. ანუ ეს ტერიტორია ვახტანგის შთამომავლების სამემკვიდრეო მამულია, სამეფო ქვეყანაა (ბერძენიშვილი 1985: 79).

ა. მელქონიანი იხილავს იოანე დრასხანაკერტეცის ცნობას იმის შესახებ, რომ სმბატ I ბაგრატიანი (890-914) გაემართა გუგარქსა და მის შემოგარენში და დაიპყრო მთლიანად. IX საუკუნის II ნახევარში სომხეთში მცირე ხნით აღსდგა პოლიტიკური დამოუკიდებლობა, რაც მეტად გაზვიადებულად აისახა სომხურ წერილობით ძეგლებში (იოანე დრასხანაკერტეცი, თომა არწუნი, ასოლიკი, ვარდან არეველცი). სომეხ ბაგრატუნებს მიეწერებათ არა მხოლოდ სომხეთის, არამედ მთელი სამხრეთ კავკასიის დაქვემდებარება (აბდალაძე 1982: 202). სინამდვილეში სომეხთა ხელისუფლებმა სომხეთის გაერთიანებაც ვერ შესძლეს (იუზბაშიანი 1988: 68-69) და, ცხადია, მთელ სამხრეთ კავკასიას ვერ დაიმორჩილებდნენ. სამწუხაროა, რომ სომხური წყაროების ამგვარ ტენდენციურობას ხშირად თანამედროვე ისტორიკოსებიც იზიარებენ.

ნაშრომში განხილულია ჯავახეთის მფლობელობის საკითხი ბაგრატ III, ბაგრატ IV, გიორგი I, დავით აღმაშენებლის, თამარის მეფობაში, ახალქალაქის ჯავახეთის ადმინისტრაციულ და ეკონომიკურ ცენტრად გახდომა. ავტორი წერს: “სელჩუკებზე გამარჯვებების შემდეგ ზაქარია და ივანე ზაქარიანებმა საქართველოს დაუმორჩილეს ტერიტორია ჯავახეთიდან სპერამდე. ამ პერიოდიდან ქართველთა ახალმა ეთნიკურმა ჯგუფმა შეაღწია ჯავახეთში. ქართული მართლმადიდებლური აღმსარებლობის გავრცელება ქართველი ბაგრატიონების გაძლიერების პერიოდში (XII-XIII საუკუნის დასაწყისი) შესამჩნევია არა მარტო ახალქალაქში, არამედ ჩრდილო სომხეთის სხვა გავარებშიც. ამასთან ეს გავარები ლორე, სამცხე, ტავეში, სევანის გარემომყოფი გავარები, ისევე როგორც ჯავახეთი კვლავ რჩებოდა სომხური ეთნოსით დასახლებულად. შემთხვევითი არ არის, რომ აქ ქართველი ხელმწიფისაგან სამეფო უფლებები ჰქონდათ მინიჭებული სომეხ ზაქარიანებს, რომლებმაც საქართველოს პროტექტორატის ქვეშ განავრცეს თავიანთი ძალაუფლება” (მელქონიანი 1999: 31). ამგვარად, ავტორის აზრით, მხარგრძელები და არა ზაქარიანები, როგორც ეს ნაშრომშია, მხოლოდ მათი ეთნიკური კუთვნილების წყალობით მფლობელობენ ჯავახეთში: ქართველი მეფე სომხებით დასახლებულ ჯავახეთში სომეხ მხარგრძელებს აგზავნის. რაც შეეხება მხარგრძელთა სომხობას, სომხური წყაროების მიხედვით (კირაკოს განძაკეცი, ვარდან არეველცი) ისინი წარმომავლობით ქურთები იყვნენ, სარწმუნოებით კი მონოფიზიტები (ხანლარიანი 1976: 162; კვაჭანტირაძე და შოშიაშვილი 2002: 156). მხარგრძელთა ქურთულ წარმომავლობას ემხრობა საქართველოსა და სომხეთის ისტორიის ბევრი მკვლევარი (ი. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, მ. ჩამჩიანი, ა. ერიცოვი, ე. ლალაიანი, ჰ. აჭარიანი, ი. მამანდიანი, ი. ორბელი, მ. ბროსე, ვ. ალენი). ზაქარია და ივანე მხარგრძელები ქართული სამეფო კარის ერთგული მოხელეები და მსახურები (ზაქარია – ამირსპასალარი, ივანე – ათაბაგი), ენობრივად, კულტურულად და სარწმუნოებრივად ქართველები იყვნენ. ივანე მხარგრძელი დიოფიზიტობაზე მოექცა. დიოფიზიტობის მიმდევრები იყვნენ ივანეს და ზაქარიას შთამომავლებიც.

მოკლედ, მაგრამ არსებითად სწორადაა გაშუქებული ნაშრომში ჯავახეთზე თავდასხმები და დაპყრობითი ოპერაციები ჯალალ ედ-დინის, მონღოლების, ირანელების მხრიდან, ოსმალთა მიერ სამცხე-საათაბაგოს დაპყრობა, ქართველი მეფეების ძალისხმევა მისი გამოსხნისათვის, რუსეთ-თურქეთის, რუსეთ-ირანის ომები და მათში ახალქალაქის ადგილი.

ა. მელქონიანი საგანგებოდ იხილავს “გურჯისტანის ვილაიეთის დიდ დავთარს”, მასში შემავალ გავარებს თავისი სოფლებით, იქ მცხოვრებთა საკუთარ სახელებს. ირკვევა, რომ ახალქალაქში მცხოვრები მოსახლეობის დიდი ნაწილი ქრისტიანები იყვნენ და ერქვათ ქართლსა და სომხეთში გავრცელებული სახელები. შემდეგ ავტორი ჩამოთვლის ამ საკუთარ სახელებს და

ასკენის, რომ ისინი ძირითადად სომხურია (მელქონიანი 1999: 44). ჩანს, ამაში ხედავს არგუმენტს ეთნიკური შემადგენლობის გასარკვევად, რაც არამართებულია.

ნაშრომში მოტანილია 1841-1843 წლებში ჯავახეთში შემაველი სოფლების სია და მათი ეთნიკური შემადგენლობა. მთლიანად ჯავახეთის მოსახლეობა იყო 63.8 ათასი მცხოვრები. აქედან 46 386 სომეხი, 6 674 რუსი, 3 735 ქართველი, 6 824 მაჰმადიანი, 53 ებრაელი, 14 იეზიდი, 102 ბერძენი. ანუ პროცენტულად სომეხი – 72.7 %, მაჰმადიანი – 10.7 %, რუსი – 10.4 %, ქართველი – 5.8 % (მელქონიანი 1999: 46). მაგრამ ავტორი არ ხსნის მიზეზებს ასეთი პროცენტული შეფარდებისა და არც კი ახსენებს XIX საუკუნის I ნახევარში სამცხე-ჯავახეთში სომხების მასობრივ ჩამოსახლების ფაქტს. საქართველოში სომხების ჩამოსახლების ისტორიულ პროცესში რამდენიმე ეტაპი გამოიყოფა, რომლებშიც თვალნათლივ იკვეთება მიგრაციის ეკონომიკური, სამხედრო და პოლიტიკური ასპექტები. VI-XIV საუკუნეებში სომეხი გადმოხვეწილი მოსახლეობა ძირითადად სტიქიურად სახლდებოდა, XV-XVIII საუკუნეებში სომხების ჩამოსახლება მიზნად ისახავდა ქართული სახელმწიფოს სამეურნეო-ეკონომიკურ ცხოვრებაში მათ მოზიდვას. XIX საუკუნეში სომხების კომპაქტური დასახლება საქართველოში სომეხ ვაჭართა დიასპორისა და გრიგორიანული ეკლესიის აქტიური მონაწილეობით, რუსეთის სამეფო კარის დაკვეთითა და ხელშეწყობით განხორციელდა (თეთვაძე და თეთვაძე 1998: 14-15). ა. მელქონიანს მოჰყავს 1841-1843 წლების მონაცემები და სრულიად უკომენტაროდ ტოვებს სულ ათიოდე წლის წინ მომხდარ ამბებს, რომელიც თურქეთიდან დევნილი სომხური მოსახლეობის და რუსეთის შიდა რაიონებიდან გადმოსული სექტანტი დუხობორების ჯავახეთში კომპაქტურად ჩასახლებას ეხება. ამასთან დაკავშირებით აღვნიშნავ რამდენიმე ფაქტს: 1828 წლამდე ჯავახეთში ქართველი მოსახლეობა 95 % აღემატებოდა. გრაფ პასკევიჩის ნებართვის შედეგად 30 000 სომეხის ჩამოსახლებით უკვე 1832 წელს, ოთხი წლის შემდეგ, ამ რეგიონში უმრავლესობად სომეხები იქცნენ. და კიდევ ერთი, 1800 წლიდან 1897 წლამდე სომხების რაოდენობა საქართველოში 47 ათასიდან 197 ათასამდე გაიზარდა, სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა კი 37 ათასიდან 141.5 ათასამდე (ჯაოშვილი 1984: 68, 77).

ნაშრომის მეორე ნაწილი “ჯავახეთის ისტორიის ტრაგიკული ფურცლები” 1918-1921 წლების მონაკვეთს მოიცავს. საქართველოში დამოუკიდებლობის გამოცხადების მოკლე მიმოხილვის შემდეგ, რაშიც ავტორი ქართველ მენშევიკებს “ადანაშაულებს”, ის ვრცლად ეხება სომეხ ლტოლვილთა საკითხს 1918 წლის მოვლენებთან დაკავშირებით. 1918 წლის მაის-ივნისში ბათუმში მიმდინარე საზავო კონფერენცია თურქეთისა და ამიერკავკასიის მონაწილეობით 4 ივნისს ხელშეკრულებით დასრულდა, რომელიც გაცილებით უფრო მძიმე აღმოჩნდა ამიერკავკასიისთვის, ვიდრე ბრესტის ზავის პირობები. თურქეთს ბათუმისა და ყარსის ოლქების გარდა გადაეცა ახალქალაქისა და ახალციხის მაზრები, სურმალინის მაზრა, ადექსანდროპოლისა და ენშიაძინის მაზრების სამი მეოთხედი. თურქეთის აგრესიით დაშინებულმა სომხურმა და ქართულმა მოსახლეობამ დატოვა თავისი საცხოვრებელი ადგილები და ორი მხრიდან შემოვიდა საქართველოს შედარებით უსაფრთხო რეგიონებში: “თურქეთის სომხეთიდან” და ერევნის გუბერნიიდან ერევნის გზით თბილისში და სამცხე-ჯავახეთიდან ახალციხე-ახალქალაქის გზით ბაკურიანის, წალკისა და ბორჩალოს მიდამოებში. “თურქეთის სომხეთიდან” გადმოხვეწილთა რიცხვი დაახლოებით 250 ათასს აღწევდა, ერევნის გუბერნიიდან – 200 ათასს, ახალციხე ახალქალაქიდან – 40 ათასს. ასე აღმოჩნდა ნახევარ მილიონამდე მიგრანტი საქართველოში. საქართველოს რესპუბლიკის მთავრობამ გაატარა საგანგებო ღონისძიებანი: სომეხ ლტოლვილთა დასახმარებლად რესპუბლიკის მწირი ბიუჯეტიდან 40 მილიონი მანეთი კრედიტი გამოიყო, მაშინ როდესაც ქართველი დევნილებისათვის ძლივს მოხერხდა სამი მილიონი მანეთის გამოყოფა (არქივი 1863: 39). მთავრობამ მოუწყო მათ სამკურნალო და საკვები პუნქტები, გაუზზავნა სამედიცინო პერსონალი და მედიკამენტები, უზრუნველყო მათი უსაფრთხო გადაადგილება, მაგრამ ლტოლვილთა სრული მატერიალური უზრუნველყოფა საქართველოს მთავრობას, ცხადია, არ შეეძლო. საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობისადმი ოპოზიციურად განწყობილი ქართული საზოგადოებრივი აზრის ერთი ნაწილი მთავრობის გადამეტებულ მზრუნველობას სომეხი ლტოლვილებისადმი ერისათვის საზიანო, არასწორ პოლიტიკად მიიჩნევდა (საქართველო 1918). პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ საქართველოში მოქმედი სომხური ეროვნული საბჭო დაშნაკებით სათავეში, საქართველოს პარლამენტის სომეხი დეპუტატები და თვით სომხეთის რესპუბლიკის წარმომადგენლობა საქართველოში ქართველ მენშევიკებს სომეხი ლტოლვილების უღეტაში ადანაშაულებდა. სომხური ეროვნული საბჭოს დოკუმენტებში: “საქართველოს დამფუძნებელი კრებისადმი გაგზავნილი მემორანდუმი” და “დებულება საქართველოში სომხური ეროვნული თვითმმართველობის შესახებ” საქართველოს რესპუბლიკის მთავრობის პოლიტიკა სომეხ მიგრანტთა მიმართ ნაციონალისტურად არის შერაცხული (კვაჭანტირაძე 2006: 190-195).

ამავე პოზიციას იცავდა ამ პერიოდის სომხური პერიოდული პრესა: “აშხატავორი”, “ჰორიზონი”, “მშაკი”, “ნორ ჰორიზონი”, “ჟოდოვრდი ძინი”. “შეანერეთ ლტოლვილ სომეხთა უღეტა”, “ჯავახეთის გაქართველებისათვის საჭირო გამხდარა სომეხ ლტოლვილთა გაუღეტა”, “ნუ მოაწყეთ საქართველოში მეორე მესოპოტამია” – წერდნენ ეს გაზეთები (ჰორიზონი 1918; მშაკი 1918; აშხატავორი 1918). მოვიყვანთ მხოლოდ ერთ ნაწყვეტს გაზეთ “ჟოდოვრდი ძინში” დასტამბული სომეხი მეცნიერის მანუკ აბელიანის წერილიდან: “როგორ ექცევიან სოციალ-დემოკრატები ნუხის,

არემის და ახალქალაქის ლტოლვილებს, იმ ახალქალაქისა, რომელიც თავისად მიანჩიათ და დღეს უკვე საქართველოს ნაწილად თვლიან” (ჟოლოვრიძე 1918). ა. მელქონიანი სრულიად უკრიტიკოდ იზიარებს სომხური სამთავრობო სტრუქტურებისა და სომხური პერიოდული პრესის ამ მოსაზრებებსა და პოზიციას.

ჯავახეთის ისტორიის შესწავლა აქტუალურია და ყოველი ახალ ნაშრომი ამ მიმართებით, ბუნებრივია, დიდ ინტერესს აღძრავს. ისტორიული რეკონსტრუქციისას ყოველთვის შეიძლება განჩნდეს განსხვავებული თვალსაზრისები, რომელთა კრიტიკული ანალიზი პრობლემების გადაჭრას უთუოდ დაგვაახლოებს. ანუ აზრთა სხვადასხვაობა ისტორიული რეკონსტრუქციისას თავისთავად პრობლემა არ არის. ამ შემთხვევაში სამწუხარო ისაა, რომ სომეხი კოლეგა თავის ისტორიოგრაფიულ ძიებებს პოლიტიკურ მიზნებს უსახავს და მისი ტენდენციურობაც, მის მიერ “არასასურველი” ფაქტების იგნორირება, თუ წყაროთა არაადეკვატური ინტერპრეტაცია მეტწილად ამის შედეგია. ამიტომაც, რომ სარეცენზიო ნაშრომი ქართველ მკითხველში წინააღმდეგობრივ გრძობებს აღძრავს: ერთი მხრივ, სასიხარულოა, რომ ჯავახეთის ისტორიას იკვლევენ, მეორე მხრივ, საწყენია, რომ იკვლევენ წინასწარ აკვიტებული არამეცნიერული მიზნით. ამგვარი მიდგომა, ჩვენი ღრმა რწმენით, არც ჯავახეთის ისტორიის მეცნიერულ კვლევას და არც ჯავახეთში პოლიტიკური პროცესების დარეგულირებას არ წაადგება.

დამოწმებები

აბდალაძე 1982: ა. აბდალაძე. “ქართლის ცხოვრება” და საქართველო-სომხეთის ურთიერთობა. თბილისი: მეცნიერება (1982).

აბდალაძე 1984: მოვსეს ხორენაცი. *სომხეთის ისტორია*. ა. აბდალაძის თარგმანი. თბილისი: მეცნიერება (1984).

არქივი 1863: საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი. ფონდი 1863. საქმე 230.

აშხატიანი 1918: Fmnfjfat6. 6.XI (1918).

ბერძენიშვილი 1985: დ. ბერძენიშვილი. *ნარკვევები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან*. თბილისი: მეცნიერება (1985).

გეგორგიანი 1953: : (1953).

თეთვაძე და თეთვაძე 1998: შ. თეთვაძე და ო. თეთვაძე. *სომხები საქართველოში*. თბილისი: საქართველო (1998).

იუზბაშიანი 1988: IX-XI (1988).

კვაჭანტირაძე 2006: ე. კვაჭანტირაძე. *სომეხთა ეროვნული საბჭოს რამდენიმე დოკუმენტის შესახებ*. ქართული წყაროთმცოდნეობა, XI. თბილისი: არტანუჯი (2006).

კვაჭანტირაძე და შოშიაშვილი 2002: ვარდან არეველცი. *მსოფლიო ისტორია*. ე. კვაჭანტირაძის და ნ. შოშიაშვილის თარგმანი. თბილისი: არტანუჯი (2002).

მელქონიანი 1999: F. R dv btghfg. !fafnb. D6dafg (1999).

მუსხელიშვილი 1977: დ. მუსხელიშვილი. *საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები*. თბილისი: მეცნიერება (1977).

მშაკი 1918: Rmfu. 12.VIII (1918).

ჟოლოვრიძე 1918: @t9tat6zh 3f4g. 8.IX (1918).

სანაძე 2001: მ. სანაძე. “ქართლის ცხოვრება” და საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდი. თბილისი: საქართველოს მაცნე (2001).

საქართველო 1918: საქართველო. 23.X (1918).

ყაუხნიშვილი 1955: *ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხნიშვილის მიერ. თბილისი: სახელგამი (1955).

ცაგარეიშვილი 1965: იოანე დრასხანაკერტელი. *სომხეთის ისტორია*. ე. ცაგარეიშვილის თარგმანი. თბილისი: მეცნიერება (1965).

ხანლარიანი 1976: : (1976).

ჯაოშვილი 1984: ვ. ჯაოშვილი. *საქართველოს მოსახლეობა XVIII-XX საუკუნეებში*. თბილისი: მეცნიერება (1984).

ჰორიზონი 1918: Kt6hctg. 6.XI (1918).

**ჰიეროტოპია – საკრალური სივრცეების შექმნა,
როგორც აღამიანის მოღვაწეობის ტრადიციული სფერო
და ინოვაციური მეცნიერული მიღწევა**

მარინე ქადაგიძე

ჰიეროტოპია ახალი ტერმინია. ამ ტერმინით აღინიშნება საკრალური სივრცის შესაქმნელად მიმართული აქტივობის ფაქტები და მეცნიერების სფერო, რომელიც ამგვარ შემოქმედებას სწავლობს. ასეთი მიდგომის მეშვეობით საკრალური სივრცის შექმნის პროცესი დაკვირვებადი და მეცნიერული ანალიზისათვის მოხერხებული ხდება.

2004 წელს მოსკოვში გამართულ საერთაშორისო სიმპოზიუმზე წარმოდგენილი იყო ნაშრომები, რომლებშიც პირველად იქცა ფართო სამეცნიერო განხილვის საგნად *ჰიეროტოპიის* კონცეფცია. მკვლევრები იმ დასკვნამდე მივიდნენ, რომ საკრალური სივრცეების შექმნა ხელოვნების გასაკუთრებული სახეობაა, რომლის შესწავლამაც, შესაძლოა, შეადგინოს ისტორიული კვლევების ცალკე მიმართულება. სიმპოზიუმის მასალები კრებული სახით იქნა გამოცემული: რედაქტორ-შემდგენელი ა.მ. ლიდოვი. *ჰიეროტოპია. საკრალური სივრცეების შექმნა ბიზანტიასა და ძველ რუსეთში*. მოსკოვი: ინდრიკი (2006) (Edited by A. Lidov. *Hierotopy. The creation of sacred spaces in Byzantium and medieval Russia*. Moscow: Indrik (2006) –

(2006)).

კრებულის შემდგენელი სტატიები საკრალური სივრცეების შექმნის სხვადასხვა ასპექტს ეძღვნება. აგრეთვე ხაზგასმულია სასწაულთმოქმედი ხატებისა და რელიკვიების განსაკუთრებული როლი კონკრეტული საკრალური სივრცეების ჩამოყალიბებაში. გაანალიზებულია ჰიეროტოპიის მრავალი ფაქტი, რომელთაც ადგილი ჰქონდათ ქრისტიანობის დასაწყისიდან გვიან შუასაუკუნეებამდე ბიზანტიური კულტურის გავრცელების არეალში.

ეს წიგნი ერთი ნაწილია იმ დიდი პროგრამისა, რომლის ფარგლებშიც უკვე გამოიცა სხვა წიგნები "იერუსალიმი რუსულ კულტურაში" (1994), "ადმოსავლეთ ქრისტიანული ტაძარი: ლიტურგია და ხელოვნება" (1994), "სასწაულთმოქმედი ხატი ბიზანტიასა და ძველ რუსეთში" (1996), "კანკელი: წარმომავლობა–განვითარება–სიმბოლიკა" (2000), "ადმოსავლეთ ქრისტიანული რელიკვიები" (2003), "რელიკვიები ბიზანტიასა და ძველ რუსეთში: წერილობითი წყაროები" (2006).

ადმოსავლეთ ქრისტიანული კულტურის განვითარება დიდად განსაზღვრა საკრალური სივრცეების შექმნამ. მაგრამ გამოჩნდა, რომ ეს პრობლემა არ იყო სათანადოდ შესწავლილი და არც მისდამი მიდგომის მეთოდები არსებობდა ისევე როგორც, კულტურული და სოციალური თვალსაზრისით, ადეკვატური მეცნიერული ტერმინები ამ ძალიან მნიშვნელოვანი ფენომენის აღსაწერად. შეიძლება ითქვას, რომ 2001 წლამდე საკრალური სივრცეების შექმნისათვის მოღვაწეობა არ განიხილებოდა, როგორც შემოქმედების განსაკუთრებული სახე. ეს წელი სწორედ იმით არის აღსანიშნავი, რომ ამ დროს გამოიკვეთა შესაბამისი სფერო და სამეცნიერო პრაქტიკაში მას საკუთარი სახელწოდება – ჰიეროტოპია – დაუმკვიდრდა.

ახალგაზრდა გაცემამ საშუალება მოგვცა გამოგვეცალკევებინა ისტორიული მოვლენების მთელი წყება, რომელიც სპეციალური ტერმინის უქონლობის გამო მკვლევართა ყურადღების მიღმა რჩებოდა. ჰიეროტოპიამ უნდა შეადგინოს ჰუმანიტარული ცოდნის განსაკუთრებული სფერო. იმავდროულად იგი გამოსადეგია ბევრი სხვა დარგებისათვისაც, მაგრამ განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ხელოვნების ისტორიისათვის, რადგან თვითონ ხელოვნება ქმნიდა საკრალური სივრცეების სახეებს, რომლებშიც ერთ მთლიანობად იყო შერწყმული არქიტექტურული ფორმები და წმინდა გამოსახულებები, ლიტურგიული დანიშნულების მორთულობანი, სინათლის, სურნელთა, ბგერათა, მოგონებათა დრამატურგია.

ჰიეროტოპიული კონცეფცია სამი წლის განმავლობაში თეზისების სახით განიხილებოდა მოხსენებებში, პირად საუბრებში, სხვადასხვა ქვეყანაში გამართულ სემინარებზე, ვიდრე გახდებოდა მეცნიერთა საერთაშორისო ფორუმის განსჯის საგანი. ამ განხილვების მთავარი შედეგი გახდა სწორედ 2004 წლის მოსკოვის სიმპოზიუმი, რომელმაც დასახა მედიევისტისა და ძველების თანამედროვე მიმართულებები და, მათ შორის, ჰიეროტოპიის განხრითაც.

საანალიზო კრებულში წარმოდგენილ თითქმის ყოველ სტატიაში შეიმჩნევა კვლევის ორიგინალური მეთოდების გამოყენება. აღსანიშნავია მკვლევართა სურვილი იმუშაონ ტრადიციულ დისციპლინათა შესაყარზე: ხშირად აქ ერთმანეთს ეჯახება ხელოვნებათმცოდნეობა და ეთნოლოგია, არქეოლოგია და ლიტურგია, ღვთისმეტყველება და კლასიკური წყაროთმცოდნეობა. აშკარაა, რომ ჰიეროტოპია ხელსაყრელ პირობას ქმნის დისციპლინათაშორისი ანალიზისათვის.

კრებულში წარმოდგენილი სტატიები შეიძლება დაჯგუფდეს რეგიონალური პრინციპით: გვხვდება სტატიები, რომლებიც უკავშირდება ბიზანტიას და სტატიები, რომლებშიც შუა საუკუნეების რუსეთია აღწერილი. ბიზანტიურ თემატიკაში დომინირებს დასავლელ მკვლევართა ნაშრომები, ძველ რუსულ პრობლემატიკას კი ძირითადად რუსი მკვლევრები ეხებიან. გარკვეულწილად, ისინი ორი განსხვავებული ტრადიციის არსებობას არეკლავენ, თუმცა,

გამოყენებული მეთოდოლოგიური მიდგომების თვალსაზრისით, უფრო რთულ ჯგუფებთან გვაქვს საქმე, რომელთა შემადგენელი შრომებიც ერთმანეთს არ ემთხვევიან მასალის გეოგრაფიული ან ქრონოლოგიური განაწილებით.

ისიც აღსანიშნავია, რომ, სტატიების გარეგნული არაერთგვაროვნების მიუხედავად, კრებული გეიქმის წარმოდგენას მომავალი საერთო კვლევის შესახებ, რომელიც ცალიბდება პიეროტოპიული თეორიის გავლენით. ხაზი უნდა გაესვას, რომ ამ თეორიის ძირითადი აზრი მდგომარეობს არა ფილოსოფიურ აბსტრაქტირებაში, არამედ კონკრეტულ მოვლენებზე განსხვავებული შეხედულებების შესაძლებლობაში და წყაროების ახლებურ ინტერპრეტაციაში, რასაც უნიკალური ისტორიული ინფორმაციის მოწოდება შეუძლია.

კრებული იხსნება ალექსეი ლიდოვის ნაშრომით "პიეროტოპია. საკრალური სივრცეების შექმნა, როგორც შემოქმედების სახეობა და როგორც ისტორიული კვლევის საგანი", რომელშიც განხილულია რელიგიებისა და სასწაულმოქმედი ხატების ისტორიულ-კულტურულ მნიშვნელობა და ის როლი, რასაც ისინი თამაშობდნენ კონკრეტული საკრალური სივრცეების ორგანიზებაში. უნიკალურ სივრცულ კომპლექსს ქმნიდნენ არა მარტო არქიტექტურული ფორმები და გამოსახულებები, არამედ ცვალებადი ლიტურგიული დანიშნულების ქსოვილები, ძვირფასი ჭურჭელი, სინათლის ეფექტები და სხვადასხვა სურნელი. ტერმინი "საკრალური სივრცე" სრულად ვერ ასახავს ამოცანას, რის გამოც წარმოდგენილ იქნა ახალი გაგება – პიეროტოპია. ტერმინი ბერძნულიდან მომდინარეობს: "პიეროს" – წმინდა, "ტოპოს" – ადგილი, სივრცე. პიეროტოპია – ესაა საკრალური სივრცეების შექმნა, როგორც ხელოვნების გარკვეული სახეობა, და, აგრეთვე, როგორც ისტორიული გამოკვლევების სპეციალური სფერო, რომელშიც გამოვლენილია და განხილულია ამგვარი შემოქმედების კონკრეტული მაგალითები.

თანამედროვე ეტაპზე პიეროტოპიის ამოცანაა გააცნობიეროს განსაკუთრებული მოვლენის არსებობა. ეს კი ითხოვს, გაირკვეს ასეთი მოვლენის გამოკვლევის საზღვრები და დამუშავდეს მისი შესწავლის სპეციალური მეთოდები. ამ დროს ყველაზე დიდ პრობლემას "საკრალურის" კატეგორია წარმოადგენს. მ. ელიადემ, როგორც ცნობილია, შემოიტანა სპეციალური კატეგორია – პიეროფანია. პიეროფანია, რომელიც მისტიურია, და პიეროტოპია, რაც ადამიანის გონების და ხელის ნამოქმედარია, ქმნიან საკრალურ სივრცეს. საკრალური სივრცის კვლევა შესაძლებელია ტრადიციული მიდგომებით – ხელოვნების ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოლოგიის, ლიტურგიის, ღვთისმეტყველების, ფილოსოფიის, რელიგიის და სხვა დისციპლინების დახმარებით. მაგრამ პიეროტოპიის კონტექსტში სივრცე არ შეიძლება იყოს წარმოდგენილი როგორც არტეფაქტების სინთეზი, რადგან მას პრინციპულად განსხვავებული მატრიცა აქვს. პიეროტოპიული მიდგომა საშუალებას იძლევა გამოვლინდეს ეს მატრიცა. პიეროტოპიული მიდგომის არარსებობის გამო ვერ ხერხდებოდა ხელოვნების მთელი რიგი ფორმების აღწერა, მაგალითად, სინათლის დრამატურგიით ან სურნელით ანსამბლურობის შექმნის ხელოვნებისა. მოღვაწეობა საკრალური სივრცის შესაქმნელად უნდა განვიხილოთ როგორც ხელოვნების ისტორიის მოვლენა. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ პიეროტოპიულ აზროვნებას ღრმა ფესვები ჰქონდა შუასაუკუნეების კულტურაში და დღეს მისი ამოცნობა და აღქმა ყოველთვის არ შეგვიძლია.

ალექსეი ლიდოვმა დასვა მთელი რიგი საკითხებისა, რაც საშუალებას იძლევა ახლებურად გავიაზროთ კარგად ნაცნობი მასალა. ბიზანტიური პიეროტოპიის პრინციპული თვისებაა "მაყურებლის" ჩართვა სივრცეში, რომლის განუყოფელი ნაწილიც იგი ხდება გამოსახულებებთან, სინათლესთან, ხმებთან და სურნელთან ერთად. თუმცა პიეროტოპიის პრობლემა არ შეიძლება შემოიფარგლოს მხოლოდ ბიზანტიური ტრადიციებით. ძველი და შუასაუკუნეების და მთლიანად რელიგიური კულტურის ისტორია სხვადასხვა ქვეყანაში სავსეა პიეროტოპიული პროექტებით, რომელთაც შეუძლიათ და უნდა გახდნენ შედარებითი კვლევის საგანი. საჭიროა გამოიყოს ინდოევროპული ტრადიციების პრობლემატიკა საკრალური სივრცეების შექმნაში. არანაკლებ მნიშვნელოვანია რელიგიური და ნაციონალურ მოდელებით საკრალური სივრცეების შექმნის საკითხი. ისლამური მიდგომა განსხვავდება ქრისტიანულისგან, თუმცა ეს ორივე რელიგია ამ თვალსაზრისით უფრო შორს დგას ბუდიზმისაგან. მთელი აღმოსავლეთ ქრისტიანული სამყაროსათვის საკრალური სივრცეების ორგანიზებისათვის აუცილებელ საბაზისო მოდელებს ბიზანტია ქმნიდა. თუმცა ისინი სხვა ქვეყნებში განიცდიდნენ ადაპტაციას და ტრანსფორმაციას ნაციონალური თავისებურებების და უბრალოდ კლიმატური პირობების გათვალისწინებით. პიეროტოპიული პროექტი შესაძლოა შეცვლილიყო დროშიც. სპეციალურ შესწავლას მოითხოვს ბიზანტიური და რუსული ხელნაწერების საკრალური სივრცეც. ა. ლიდოვის თქმით, მისი გამოკვლევა მხოლოდ პრობლემის ჩამოყალიბების მცდელობაა. ამიტომაც იგი არ შეეხო თემის ყველა იმ ასპექტს რომლებიც მომავალში უნდა იქნეს გამოვლენილი. მას შეგნებულად არ გაუვლია საზღვარი "პიეროტოპიასა, როგორც შემოქმედების სახესა" და "პიეროტოპიას, როგორც ისტორიული კვლევის საგანს" შორის. საწყის ეტაპზე უფრო მნიშვნელოვანი იყო მოვლენის აღწერა მთლიანობაში. შემდეგისათვის დარჩა კვლევის საგნის და მეთოდის სტრუქტურული და მეთოდოლოგიური დაზუსტების ამოცანა. დასასრულ, მკვლევარი ხაზს უსვამს, რომ პიეროტოპია არაა ფილოსოფიური კონცეფცია, ეს უფრო ხილვის საშუალებაა, რაც შესაძლებლობას გვაძლევს გავაცნობიეროთ არსებობა კულტურის განსაკუთრებული ფენისა, რომელიც მრავალი კონკრეტული

პროექტისაგან შედგება. საკრალური სივრცე კი ისტორიული წყაროს განსაკუთრებულ ტიპს წარმოადგენს, რომლის კვლევის მეთოდების დამუშავება ჯერ კიდევ წინაა.

ნიკოლეტა ისარის ნაშრომი "ქოროგრაფია (Chôra, Chórós), როგორც ბიზანტიაში საკრალური სივრცის შექმნის პერფორმატიული პარადიგმა", ასევე ჰიეროტოპიას შეეხება. მკვლევარი იზიარებს რა ა. ლიდოვის თეორიას, ვითარებას ახალ ტერმინს – ქოროგრაფიას. იგი ამოდის იქიდან, რომ სივრცეა ის, რასაც ვერ ვხედავთ, ვერ ვამჩნევთ, არ ვფლობთ, რაც არ გვაქვს, რომლის არსებობას უგულვებელყოფთ და იხილავს თანამედროვე აღქმისათვის ძნელად გასაგებ ბიზანტიურ "საკრალურ სივრცეს". თუმცა ზოგის აზრით, ქრისტიანობაში არ შეიძლება არსებობდეს "საკრალური სივრცე" და "საკრალური დრო", რადგან სივრცეც და დროც ქრისტიანობა განსხეულებული და ამდენად "საკრალური სივრცე" ხელოვნური ტერმინია, მასში ვერ გამოპყოფ სივრცეს და დროს, სიმბოლოს და რიტუალს. ამის საპირისპიროდ ქოროგრაფია ახდენს საკრალური სივრცის ფენომენის ბიზანტიური გაგების რეკონსტრუქციას თავისივე ინსტრუმენტებით, მაგრამ პრეტენზიას არ აცხადებს საკრალური სივრცის პრობლემატიკის შესწავლაზე – ეს კვლავაც ჰიეროტოპიის ამოცანად რჩება. სტატიაში არის მცდელობა უფრო ღრმად იქნეს შესწავლილი ბიზანტიური საკრალური სივრცის დინამიკა. ნახვენებია, რომ შეიძლება აღდგენილ იქნეს ეკლესიის ბიზანტიური ხედვა, როგორც სამყაროს მოდელისა. Chórós წარმოადგენს კოსმოსის პარადიგმას. განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა სინათლის პრობლემატიკას და ტაძრის განათებას სხვადასხვა მეთოდების გამოყენებით. ეს კვლევები მიმართულია VI-XII სს ეკლესიის არქიტექტურის სიმბოლური ჩანაფიქრის გასაგებად და მკვლევარი მიუთითებს, რომ ამ სივრცეების აღქმის დინამიკა ლიტურგიკით იყო განპირობებული. ეკლესიის აღქმა მჭიდროდ იყო დაკავშირებული კოსმოსის იდეასთან. სივრცე და მათგან გამომდინარე ერთიანი ხედვები, რომელშიც ყველაფერი ბრუნავდა. სივრცე და მათგან გამომდინარე განუყოფლად ქმნიდნენ "ქორს". ბიზანტიაში საკრალური სივრცე იყო ყოფიერების, თანადასწრების სივრცე, უფრო ზმნა, ვიდრე არსებითი სახელი და ამიტომაც საკრალური სივრცის ხორცშესხმის საშუალებას ცეკვა წარმოადგენდა, როგორც ლიტურგიული გამოცდილების ცოცხალი საფუძველი. ეს იყო სივრცე, რომელიც ოდესღაც საშუალებას იძლეოდა ყოფილიყო სამყაროს და ყოფის მთლიანობის თანამონაწილე.

მიხაილ ბიბიკოვის ნაშრომში "ბიზანტიური ედემი: დრო სივრცეში" ახალღებებს სიტყვა "ედემის" მნიშვნელობის და მიუთითებს, რომ ხშირად მას უბრალოდ "განცხრომის" აზრით იყენებენ. განხილულია მაგალითები ბიბლიიდან "ედემის" მნიშვნელობისა და გაგებისათვის. ადამიანი შეიქმნა ორგვარი – ხილული და უხილავი ბუნებით, გრძობით აღქმადი და გონების წვდომით. ამითაა განპირობებული დედამიწაზე ედემის პოვნის მცდელობა და თვალნათელი სამოთხის ყოფნა აბსოლუტური დროის გარეშე. იგი დროის შექმნამდე, ყველაფრის შექმნამდე ადრეა შექმნილი. ასე რომ, სამოთხე მარადიულობასთანაა გაიგივებული. ამასთან სამოთხე, არსებული ცოდვის ჩადენასა და სამსჯავროს შორის, ბიზანტიელებს სრულიად რეალურად წარმოედგინათ. იგი, მათი აზრით, არის დროებითი ადგილი. ამ "შუალედურ" სამოთხეს ბიზანტიელები ქრონოლოგიურ ატრიბუტებს ანიჭებდნენ: იგი დროში სასრულია და 5000 წლით იფარგლება.

რობერტ ოსტერხუტი სტატიაში "საკრალური გეოგრაფი" და წმინდა ადგილები: კონსტანტინეპოლი, როგორც იერუსალიმი", საკრალური გეოგრაფიის გაგების საკითხს განიხილავს. როგორ ზემოქმედებას ახდენს ფიზიკური სამყარო სულიერზე? მისი თქმით, უნდა ვივარაუდოთ, რომ სპეციალურ ადგილებში ზეციური ძალები გვიახლოვდებიან. ასეთ ადგილებში სულიერი, შესაძლოა, გახდეს რეალური და განსხეულდეს ან სივრცეში, ან ადამიანში, ან საგანში. ეს სტატია ეძღვნება "ახალი იერუსალიმის" კონცეპტის ბუნების კვლევასა და მის დამოკიდებულებას კონსტანტინეპოლთან.

პიტერ ბრაუნის ნაშრომში "ქოროტოპი: წმ. თეოდორე სიკელი და მისი საკრალური გარემო" განხილულია "ცხოვრება წმ. თეოდორე სიკელისა", რომელიც მისმა მიმდევარმა გიორგიმ დაწერა და რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში ითვლებოდა ადრე ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის შედევრად. აღსანიშნავია მასში არსებული გეოგრაფიული ინფორმაციის უწყველო სიუხვე. ავტორის მიერ ჩატარებული ტოპოგრაფიული გამოკვლევისა და არქეოლოგიური ექსპედიციების მასალების ანალიზის შედეგად შესაძლებელი გახდა სიკელის დასახლების ადგილმდებარეობის, აგრეთვე მრავალი იმ ადგილის განსაზღვრა, რომლებიც მოხსენიებულია წმინდა თეოდორეს "ცხოვრებაში". გარდა არქეოლოგიური კვლევებისა, რომელთა საშუალებითაც ვარკვევთ მნიშვნელოვანი ადგილების მდებარეობას, ნაშრომში დეტალურადაა შესწავლილი ის გამომსახველობითი საშუალებები, რომელთა მეშვეობითაც აღადგენდა "ცხოვრების" ავტორი წმინდანის მიერ გასულიერებულ სივრცეს. "სივრცე" ადამიანის წარმოსახვის ისეთივე პროდუქტია, როგორც "დრო". წმინდა თეოდორეს "ცხოვრების" მსგავსი ადრეობიანი ბიზანტიური ტექსტების თანამედროვე მკითხველს კონტაქტი ექმნება ნატიფად და დამაჯერებლად წარმოდგენილ საკრალურ ფენასთან.

ნიკოლაი ბაკირცისი სტატიაში "ჰიეროტოპიის" შექმნა ბიზანტიაში: ასეკტური პრაქტიკა და მისი საკრალური ტოპოგრაფია მენიკონის მთაზე" აღწერს ბერების ცხოვრებას იმ პირობებში, როდესაც ბუნება ხდება მათი მორჩილი და ისინი ქმნიან საკრალურ ლანდშაფტს, რომლის ფონზეც მიმდინარეობს მათი ფიზიკური და სულიერი ბრძოლა. უნდა ითქვას, რომ საკრალური

ლანდშაფტების შექმნა ჩვეულებრივი იყო ბიზანტიისათვის. მათი ზემოქმედება, რომელთაც საფუძველი ჩაუყარეს სამონასტრო ინსტიტუტებს, აღწერილია იმ სამონასტრო ტიპიკონებში და სხვა წერილობით წყაროებში, რომელთაც, თავის მხრივ, სათავე დაუდეს სამონასტრო ლიტერატურას. გამოქვაბულებში, მონასტრების გარშემო. შემორჩენილია კვალი ადრეული სამონასტრო ცხოვრებისა, რაც ქმნის საკრალური ლანდშაფტის რეალურ ტოპოგრაფიას. სტატია ეძღვნება მენოკეონის მთაზე არსებულ წმ. იოანეს მონასტრის გარშემო საკრალური ლანდშაფტის შესწავლას ჩრდილოეთ საბერძნეთში. იოანიკიას ასკეტურმა თავგანწირვამ შექმნა მონასტრის საკრალური სივრცე და ამასთან ჩაუყარა საფუძველი მონასტრის სამოს გადმოცემებს. ბაღებსა და ზეთისხილის ხეივანებს ამ მონასტრისათვის აქვს არა მარტო ეკონომიკური მნიშვნელობა, არამედ სიმბოლური როლიც, რაც მონასტრის სამოთხის ბაღით წარმოაჩენს.

დიდი ინტერესის აღმძვრელია სვეტლანა პოპოვიჩის სტატია “ბიზანტიური მონასტერი: მისი სივრცული იკონოგრაფია და საკრალურობის საკითხი”. ქრისტიანულ ზეციურ და მიწიერ იერარქიაში განსაკუთრებული ადგილი იერუსალიმს და კონსტანტინოპოლს ეკავათ. მიწიერი იერუსალიმი დაპირისპირებული იყო ზეციურ იერუსალიმთან და კონსტანტინოპოლი გამოცხადებული იყო ახალ იერუსალიმად მას შემდეგ, რაც იქ ჯვარი პატიოსანი გადაიტანეს. თუმცა ქრისტიანულ საკრალურ ტოპოგრაფიაში მაინც განსაკუთრებული რჩებოდა “წმინდა მიწის” მნიშვნელობა. ამიტომაც იყო, რომ კონსტანტინოპოლი სჯერდებოდა მიწიერი მსგავსების “მეორეხარისხოვან” როლს, ვერ “სწვდებოდა” ზეციურის სტატუსს. ასეთი იყო “ქალაქის” როლი ზეციური ტოპოგრაფიის კონტექსტში. რაც შეეხება “სასახლეს”, ის მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ბიზანტიურ იდეასთან იმპერატორის ძალაუფლებაზე, როგორც ღვთისგან დადგენილ წესზე. და როგორც იყო საკრალურ იერარქიაში “მონასტრის” ადგილი? აქ ეკლესიას უმაღლესი საფეხური ეჭირა. ეკლესიის მსგავსი სტატუსი დაიკავა წმინდანის საფლავმაც, როგორც წმინდა ადგილმა. როდესაც წმინდანის საფლავი ეკლესიის სივრცეს შეერწყა, ამ მატერიალურმა და არამატერიალურმა ასპექტებმა, მიიღო ძალიან მაღალი სტატუსი, რამაც გამოიწვია წმინდა რელიკვიების რაოდენობის ზრდა ეკლესიაში. შუა ბიზანტიურ პერიოდში თანდათანობით შეიქმნა მონასტრის სივრცული იკონოგრაფიის სისტემა, რომლის ფარგლებშიც წმინდა ადგილი ხშირად სპეციალურად იყო გამოყოფილი მეორეხარისხოვანი ნაგებობებისაგან. შეიძლება ითქვას, რომ ბიზანტიაში მონასტრის წმინდა იერარქიაში ეკავა ადგილი ზეციურსა და მიწიერს შორის.

ნიკიტა გაიდუკოვის სტატიაში “საკრალური სივრცე და ლიტურგიკული მოწყობილობები ხატმებრძოლობამდელ ქვაბოვან სამლოცველოებში სამხრეთ-აღმოსავლეთ ყირიმში” ქრისტიანული ეკლესიის საკრალური სივრცეებია აღწერილი. აქ გათვალისწინებულია, რომ ლიტურგიკა არ ქმნის საკრალურ სივრცეს, არამედ მხოლოდ მისი ელემენტია, მისი მსგავსი სივრცის ოპერატორია. ნაშრომში განხილულია “გამოქვაბულის ბაზილიკა” და დათარიღებულია მთელი რიგი ლიტურგიკული მოწყობილობების მიხედვით. ნ. გაიდუკოვი ყირიმის უძველეს ქვაბოვანი ტაძრების სამ ჯგუფს გამოყოფს და აღნიშნავს, რომ მათ შედარებას გრაფიკული მასალის მიხედვით ანუ გეგმების და სქემების შედარებას თავისი ნაკლიც აქვს. თუ ჩვენ სერიოზულად გვინდა საკრალური სივრცის ანალიზი, აუცილებელია ლიტურგიკული მოწყობილობათა “კოდფიკაცია”. გამოკვეთილია ქრისტიანული ტაძრის შესწავლის მიმართულებები: ტაძრის ფუნქცია და ადგილმდებარეობა (ტოპოგრაფია); ღვთისმსახურება; სატაძრო არქიტექტურა; ტაძრის შემადგენელი ნაწილები და მათი, მაგალითად, რიცხობრივი, ურთიერთდამოკიდებულება; დაბოლოს, ლიტურგიკული მოწყობილობები. ყოველივე ამის შედეგად ფაქტობრივად ახალი დარგი ყალიბდება, რომელსაც “საკრალური ტოპოგრაფია” შეიძლება ეწოდოს. სწორედ ლიტურგიკული მოწყობილობები უკავშირებენ ერთმანეთს ღვთისმსახურებასა და არქიტექტურას. მხოლოდ მათი კომპლექსური კვლევით შევძლებთ ტაძრის შენობის შესწავლას (გავრცელებული პრაქტიკით კი ტაძრის გარეგნულ სახეს სწავლობდნენ, მაშინ როცა შიდა დიზაინს უგულვებელყოფდნენ).

სლობოდან ჩურჩინის ნაშრომი “გამოქვაბული და ტაძარი. აღმოსავლეთ ქრისტიანული ჰიეროტოპიული სინთეზი” ეძღვნება მართლმადიდებლურ კულტურაში საკრალური სივრცის გარკვეული სიმბოლური და ფუნქციური ასპექტების განხილვას, კერძოდ, ბუნებრივი გამოქვაბულის და ხელით ნაშენები ტაძრის შენობის თანაარსებობას მართლმადიდებლური ღვთისმსახურების პრაქტიკაში. ტაძრის საკურთხეველი, რომელიც სიმბოლოა ქრისტეს ცხოვრების დასაწყისისა და დასასრულის, მორწმუნეთა წარმოსახვაში ყველაზე წმინდა ადგილია. ამის გამოა, რომ საკრალური მიწიერი ტოპოგრაფია შეუთავსდა ზეციური იერუსალიმის სიმბოლურ წარმოსახვას. ბუნებრივი გამოქვაბულები, სადაც ცხოვრობდნენ წმინდა მამები და სადაც ხშირად იმარხებოდნენ კიდევ, თავისთავად იქცეოდნენ საკრალურ სივრცეებად და თავგანისცემის ობიექტებად. ისინი ხდებოდნენ რელიგიური ცხოვრების ცენტრები, შემდგომში მის სიახლოვეს აშენებდნენ ეკლესიას და ა.შ. ასე წარმოიქმნებოდა განსაკუთრებული, დამახასიათებელი კატეგორია გამოქვაბულთან არსებული ეკლესიისა. VI საუკუნიდან მოყოლებული ეს პრაქტიკა ნაკლებად იყო გავრცელებული აღმოსავლეთ ქრისტიანულ სამყაროში, მაგრამ XIII-XIV საუკუნეებისათვის მეტადაა დამახასიათებელი. ამ პერიოდში უფრო იზრდება გამოქვაბულის სიმბოლური მნიშვნელობა, რაც, შესაძლოა, დაკავშირებული იყოს იმ მონასტრულ მოძრაობასთან, რომელიც ამ ეპოქაში გავრცელდა მთელ ბიზანტიურ სამყაროში.

ევანგელია ჰაჯიტრიფონოსის სტატია “ლეოტიურობა” და “სააქაო”: ბიზანტიური ტაძრის ორი სივრცული ზონის შესახებ” ეძღვნება ბიზანტიურ საეკლესიო არქიტექტურაში ლეოტიურის განსხვავების სხვადასხვა ფორმას. ეკლესია ქმნის საჭირო სიმბოლურ სახეს, რომელიც “ხეციურ იერარქიასთან” არის დაკავშირებული. ამასთან სივრცის გაგებისათვის დროც მნიშვნელოვანია. განსხვავება “ლეოტიურ” და “სააქაო” დროით შეგრძნებათა შორის დაკავშირებულია არა მარტო მიწიერ დროსთან და დღისა და ღამის მონაცვლეობასთან, არამედ, აგრეთვე, დროის შენელებაზე და დაჩქარებაზე გრძნობებსა და გამოცდილებაში. უნდა გადაისინჯოს დამოკიდებულება საეკლესიო არქიტექტურის მიერ ამგვარ სივრცეთა ტიპების, ფუნქციების, ფორმების და მხატვრული გადაწყვეტისადმი, ისევე როგორც დამოკიდებულება შენობის ნაწილების ურთიერთმიმართებისადმი. მკვლევრის ყურადღების ცენტრში დგას შიდა სივრცეების ფუნქციების და მათი მხატვრული გადაწყვეტის საკითხები. მისი თქმით, ბიზანტიოლოგიურ ლიტერატურაში გამოყენებული ტერმინები უფრო ზუსტი და ყოვლისმომცველი უნდა გახდეს, რათა მათში გამოვლინდეს ბიზანტიური არქიტექტურის თეორია, რაც უფრო რთულა, ვიდრე თანამედროვე არქიტექტურა. წყაროების ახლებური წაკითხვა დაგვეხმარება მრავალი ასეთი მოვლენის გადააზრებაში.

იღა სინკევიჩი სტატიაში “საკრალური სივრცის ფორმირება ბიზანტიურ ხუთგუმბათოვან ტაძრებში: ჰიეროტოპიული მიდგომა” აღნიშნავს, რომ გუმბათი ტაძრის მიკროკოსმის ლეოტიური სფერო, ორგანული ცენტრია. მაგრამ, როგორია მისი როლი, როდესაც ასეთი გუმბათი ბევრია? ნაშრომის მიზანია შეფასდეს მათი გავლენის ხარისხი ბიზანტიური ტაძრების საკრალური სივრცის ჩამოყალიბებაზე, კერძოდ, შუა და გვიანბიზანტიურ ხუთგუმბათიან ტაძრებზე. სწორედ ისინი ხსნიან ბიზანტიაში საკრალური სივრცეების შექმნის ძირითად პრინციპებს. სპეციალურადაა განხილული გუმბათების განლაგება და დეკორი. ნაჩვენებია, რომ “ხეციური ზონა” მათში შეგნებულადაა გაფართოებული: ხუთი გუმბათი არ განიხილებოდა როგორც ზეცის ხუთი გამოსახულება, არამედ როგორც გაერთიანებული ცის სფერო, რომელიც მთელ ეკლესიას ითავსებდა.

იანის ვარალისის ნაშრომში “სამსხვერპლო და დიაკონიკონი. ბიზანტიური საკურთხეველის დამატებითი სივრცეების პირველადი ჩანაფიქრის შესახებ” გაანალიზებულია სამსხვერპლო და დიაკონიკონი, რომლებიც ლიტურგიკისა და ტაძართა არქიტექტურის სფეროს მიეკუთვნება და რომლებიც ბიზანტიის იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილისათვის იყო დამახასიათებელი. საფიქრებელია, რომ პირდაპირი პროცესი საკურთხეველთან დამხმარე სათავსოების დამატებისა ადრეული ქრისტიანობის ეპოქიდან მოყოლებული შუა ბიზანტიურ პერიოდამდე არ არსებობდა. სამსხვერპლო და დიაკონიკონი, შესაძლოა, აღნიშნავდნენ განსხვავებულ სათავსოებს სხვადასხვა რეგიონსა და სხვადასხვა პერიოდში. მათი წარმომავლობა აღმოსავლურია.

ფრანჩესკა დელ აკვას ეკუთვნის ნაშრომი “მინა და ბუნებრივი სინათლე ლათინური დასავლეთის და ბიზანტიური აღმოსავლეთის საკრალური სივრცის ფორმირებაში”. მკვლევარი შეისწავლის მინას და ვიტრაჟებს. მისი თქმით, ეს ისაა, რაშიც იყურები და რასაც უყურებ. მათი სიმბოლური ფასეულობა, ყოველ შემთხვევაში ქრისტიანობაში, განისაზღვრება იმით, რომ სარკმელს ამსგავსებენ განძს, რომელიც ინახავს ბუნებრივ სინათლეს, რომელიც ითვლება ლეოტიურის სიმბოლოდ. სინათლის წყაროს ყოველთვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა დამკვეთისათვისაც და შემსრულებლისთვისაც, რადგან იგი სივრცის აღქმის მთავარ ფაქტორს წარმოადგენს. ადრე ამ გარემოებას სათანადო ყურადღება არ ექცეოდა და სპეციალურ ნაშრომებში არაფერი არ იყო თქმული ოპტიკის როლის შესახებ. ამ ხარვეზის გამოსწორების მიზნით შესწავლილი იქნა მთელი რიგი ტაძრები, რომლებიც საინტერესო ინფორმაციას. ირკვევა, რომ სინათლეს აქცენტი უნდა გაეკეთებინა ლიტურგიკული თვალსაზრისით მნიშვნელოვან ზომებზე და ამით მოეხდინა “საკრალური სივრცის” ფორმირება. მკვლევრის აზრით, სწორედ ბიზანტია გვთავაზობს მთელ რიგ პრინციპებს, რომლებიც საშუალებას გვაძლევს აღვადგინოთ საკრალური სივრცის საწყისი. თუმცა ჯერჯერობით ნაკლებადაა შესწავლილი ის, თუ რა შთაბეჭდილებას ახდენდნენ ვიტრაჟები მნახველზე. მრავალი მათგანი არა მარტო მატერიალურ მხარეს ხედავდა ვიტრაჟებში (განათებას), არამედ “სულიერს”, რომელიც ღმერთის სიმბოლოს წარმოადგენს. საგულისხმოა, რომ განათებაზე მრავალი მრავალი ფაქტორი ახდენს გავლენას (ამინდი, დრო, მასალა). ამიტომაცაა იგი საკრალური სივრცის “დინამიური” ელემენტი და ჩვენს ყურადღებას იმსახურებს, თუ გვსურს ჩავწვდეთ მათი შემქმნელების ან დამკვეთების ჩანაფიქრს.

ალექსეი ლიდოვი თავის მეორე სტატიაში “სივრცული ხატები. კონსტანტინოპოლის ოდიგიტრიის სასწაული” აღნიშნავს, რომ ჰიეროტოპიულმა მიდგომამ საშუალება მოგვცა გაგვეცნობიერებინა ბიზანტიური კულტურისა და ხელოვნების იმ განსაკუთრებული მოვლენის არსებობა, რომელსაც ჩვენ “სივრცულ ხატებს” ვეძახდით. ეს მოვლენა უნდა იყოს შესწავლილი როგორც თემა სახელწოდებით “იკონოგრაფია გამომხატველობითი სქემების გარეშე”. გამოსახულებათა შერწყმით იქმნებოდა საკრალური სივრცის ხატი, რომელიც, თავის მხრივ, იქცეოდა გამომხატველობის ნიმუშად. შუა ბიზანტიურ პერიოდში ეს მოვლენა აღიქმებოდა, როგორც უდიდესი სისწაული, რომელიც პერმანენტულად მეორდებოდა. არა მარტო თავად კონსტანტინოპოლის ოდიგიტრიის ხატი, არამედ მისი სასწაულებრივი ქმედებაც ფართოდ იყო ცნობილი და ეთაყვანებოდნენ მას. ქრისტიანული სამყაროს სხვადასხვა ნაწილში სივრცული ხატი

გამოდირდა, როგორც მოქმედი მტკიცებულება მისტიური კავშირისა. სხვა დანარჩენთან ერთად იგი უზრუნველყოფდა ხელისუფლებისა და ხალხის ერთიანობას, რომლებიც ერთად შესთხოვდნენ ღვთისმშობელს შეეღწას. კონსტანტინოპოლის ოდიგირია და სხვა ბიზანტიური ჰიეროტოპიული მოდელები მომდევნო საუკუნეებში მოსკოვის რუსეთშიც იქნა გადმოტანილი. XVI-XVII საუკუნეებში ისინი უპირატესად ქალაქებში ვითარდებოდნენ, ქმნიდნენ რა ინდივიდუალურ საკრალურ სივრცეებს, სადაც ადგილი ჰქონდა წმინდა ნივთებისა და რეალური არქიტექტურული სახესხვაობების, ღვთისმსახურების რიტუალებისა და მასში მონაწილე ხალხის ურთიერთქმედებას. ჰიეროტოპიული მიდგომა საშუალებას იძლევა დაინახოთ მასში შემოქმედების განსაკუთრებული სფერო და განვიხილოთ მისი შედეგები, როგორც განსაკუთრებული “სივრცული ხატები”, შექმნილი კონკრეტული ადამიანების მიერ ინდივიდუალურ ისტორიულ პირობებში, ბიზანტიურ პროტოტიპებზე დაყრდნობით, რომელთა შორისაც განსაკუთრებული ადგილი ეკავა “ოდიგირიის სასწაულმოქმედ ხატს”. იგი უნდა განვიხილოთ როგორც განსაკუთრებული კულტურული და მხატვრული მოვლენა, რომელსაც უნდა ვუწოდოთ “სივრცული ხატი”. იგი შექმნეს არა ხატმწერებმა, არამედ საკრალური სივრცის დიზაინერებმა. ამგვარი შემოქმედების შინაარსს წარმოადგენდა სივრცული სახეების შექმნა, რომლებიც რიტუალურ და პერფომანტულ შემადგენლობასთან ერთად შეიცავდნენ სინათლის დრამატურუიას, სურნელის ორგანიზაციას, ხმის კონტექსტს. ემოციური განცდები და ლიტერატურული ასოციაციები, გამოწვეული რელიკვიების და სასწაულების შეგრძნებით, ჩაქსოვილი იყო ამ რთულ სულიერ ქსოვილში. მნახველსა და გამოსახულს შორის არ იყო პრინციპული სხვაობა, რამდენადაც მნახველი მისი ნაწილი ხდებოდა. იგი მლოცველებს ზეციურ მფარველთან აკავშირებდა. რიტუალური ქმედება, რომელიც მოიცავდა მთელ ქალაქს, დიდი სასწაულებრივი ენერჯის მქონე სივრცულ ხატს წარმოადგენდა. ბიზანტიის დაცემის შემდეგ მან რუსეთში ჰპოვა განვითარება, რომელიც ამ მხრივაც (და მრავალი სხვა თვალსაზრისით) მისი მემკვიდრე გახდა.

მიქელე ბაჩი სტატიაში “საკრალური სივრცე წმინდა ხატისათვის: საიდნეას ღვთისმშობლის საკურთხეველი” შენიშნავს, რომ ეს მონასტერი თანამედროვე სირიის მნიშვნელოვანი კულტურული ცენტრია. იგი ცნობილია XII საუკუნიდან. მკვლევრის თქმით, ღვთისმშობლის ხატის მოსანახულებლად მუსულმანებიც მოდიან. ეს ხატი ქმნიდა წმინდა სივრცეს თავის გარშემო – ეკლესიას, მონასტერს და კლდის ქვეშ სოფელსაც. იქ მხოლოდ ქრისტიანები ცხოვრობდნენ, რადგან გადმოცემით, მუსულმანები ერთ წელიწადში კვდებოდნენ. ზედმიწევნით შემუშავებული რიტუალი ხატის თაყვანისცემისა ქმნიდა იმ საკრალურ სივრცეს, რომელსაც სხვადასხვა ენაზე აღწერდნენ მოგზაურები XII-XVII საუკუნეებში.

ანემარი ვეილ კარი სტატიაში “ადგილის მოპოვება: ღვთითდაცული ღვთისმშობლის სამლოცველო კიპროსში” განიხილავს კონსტანტინოპოლის ევერგეტისის მონასტრის XI საუკუნის ტიპიკონში დაცულ ცნობას, რომ ახალი იღუმენის თანამდებობის დაკავებისას მონასტრის გასაღები უნდა მოთავსებულიყო იესო ქრისტეს ან ღვთისმშობლის ხატის წინ, რომ ახალ მმართველს ძალაუფლება პირდაპირ ზეციური მფარველისგან მიეღო. ეს მინიშნება ამტკიცებს, რომ ხატს ჰქონდა გავლენა მის წინამდებარე სივრცეზე. ხატისადმი მიმართვა ნიშნავდა მიმართვას მისი სივრცისადმი. ეს ურთიერთდამოკიდებულება უდევს საფუძვლად ჰიეროტოპიას. სხვადასხვაგვარია ხერხები საგნების ჩართვისა სივრცულ ანსამბლებში და ჰიეროტოპიული პროექტები ხშირად თვითონ ხდებიან არტეფაქტები, რომლებშიც ელემენტების ურთიერთდამოკიდებულება ჩაფიქრებული ქოროგრაფიის შედეგია. ეს სტატიას უფრო ეთნოგრაფიასა და საველე დაკვირვებებს ეფუძნება, ვიდრე ისტორიულ კვლევას. მისი დაწერისაკენ ავტორს უბიძგა კვიპროსში დაცულმა ულამაზესმა ღვთისმშობლის ხატმა. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ იმისათვის, რომ ეპოვა პასუხი კითხვაზე, თუ როგორ იყო დაკავშირებული ეს ხატი კიკსკის მონასტრის მსგავს (კარგად ცნობილ) ხატთან, საჭირო გახდა არა მარტო თავად ხატის ზომის, სტილის, თარიღის, ხარისხის შესწავლა, არამედ იმ ადგილის და სივრცის განსაზღვრაც, სადაც იგი იყო დაცული. ასე დაიბადა თემა – სამრეკლოს სივრცე და მისი ურთიერთდამოკიდებულება ხატის საკრალურ იდენტობასთან. გამოკვლევა მიზნად ისახავს ამ ხატის თაყვანისცემის თავისებურებების გარკვევას და მის კავშირს კიკსკის ღვთისმშობლის კულტთან.

ინტერესს იწვევს ნატალია ტეტერიატნიკოვას სტატია “პატიოსანი ჯვრის რელიკვია და იერუსალიმის Loca Sancta: საკრალური სივრცეების შექმნა წმ. ნეოფიტის ენკლისტრში პაფოსში კიპროსზე”. აღნიშნულია, რომ აქამდე ჩრდილში რჩებოდა პატიოსანი ჯვრის მნიშვნელობა ტაძრის საკრალური სივრცის შექმნაში. გამოკვლევა ეძღვნება ტაძრის არქიტექტურულ თავისებურებებს, მის მოწყობას და ფუნქციას. ანალიზი ავტორს უჩვენებს, რომ პატიოსანი ჯვრის რელიკვიები ყოველთვის წარმოადგენდა მთავარ ელემენტს, რომელიც განსაზღვრავდა ტაძრის სახეს, მის გეგმას და დეკორის უნიკალურ სქემას. ნეოფიტმა შექმნა საკუთარი საკრალური სივრცე, დაკავშირებული ღვთის საფლავის საკრალურ სივრცესთან. ეს საკრალური სივრცე უსათუოდ ჩაფიქრებული იყო როგორც მომლოცველთა ცენტრი.

საკრალური სივრცის შექმნის უნიკალური მაგალითია განხილული ელკა ბაკალოვას და ანა ლაზაროვას ნაშრომში “წმ. სპირიდონის ნაწილები და წმინდა სივრცის ფორმირება კუნძულ კორფუზე: კონსტანტინოპოლსა და ვენეციას შორის”. ეს კულტი თავდაპირველად კვიპროსში

ჩაისახა, შემდგომში კი წმინდანის რელიკვიები მთელს მართლმადიდებლურ სამყაროში გავრცელდა. წმ. სპირიდონთან დაკავშირებული რიტუალები გარკვეულ მოდელზეა აგებული და მოიცავს პროცესიებს. რელიკვიებთან დაკავშირებულ პროცესიებს ადგილი ჰქონდა კონსტანტინოპოლშიც, მაგრამ კუნძულ კორფუს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში დიდ როლს ვენეცია თამაშობდა, რომელსაც, “პროცესიების რესპუბლიკასაც” კი ეძახდნენ. წმ. სპირიდონისადმი მიძღვნილი პროცესიაც ვენეციურ პროცესიებს მოგვაგონებს. სტატიაში წმ. სპირიდონის რელიკვიების გარშემო არსებული საკრალური სივრცე სხვა საკრალურ სივრცეებთანაა შედარებული. საინტერესოა, რომ რიტუალები, რომლებიც ქალაქის სივრცის ჩამოყალიბებას ახდენდნენ, კონსტანტინოპოლის ტრადიციების მატარებელია, მაგრამ ვენეციის პროცესიების მსგავსია, რაც აიხსნება მრავალი საუკუნის განმავლობაში იტალიელების განსახლებით ამ ბერძნულ კუნძულზე.

მიხაილ ბუტირსკი თავის სტატიაში “დიდი ეკლესიის ბეჭდები. საკრალური სივრცის სახე ბიზანტიური სფრაგისტიკის იკონოგრაფიაში” შენიშნავს, ბიზანტიური სფრაგისტიკა იყო და დარჩება იმ სფეროდ, რომლის გამოკვლევაც მნიშვნელოვნად აფართოებს სამეცნიერო დისციპლინების წყაროთმცოდნეობის ბაზას, მათ შორის, ბიზანტიის ხელოვნების ისტორიისას. შენიშნულია, რომ დიდებული ტაძრის უკიდურესად განზოგადებულ და დეკორატივულ სახეზე შეიძლება აისახოს მისი სივრცული გარემოს რეალური ნიშნები.

გლადიმერ პეტრუსინის სტატიაში “რუსული მიწის ჰიეროტოპია და საწყისი მატინე” ნათქვამია, რომ ჰიეროტოპია, როგორც საკრალური სივრცის ორგანიზაცია ანუ ინტერპრეტაცია “ისტორიული” სივრცისა, უკვე ქრისტიანობამდელი რუსეთისათვის არის დამახასიათებელი. უძველესი საკულტო ნაკვებები – პირველი რუსი მთავრების ყორღანები (“საფლავები”) აღნიშნავდნენ რუსული მიწის იმ სახელმწიფო საკვანძო პუნქტებს, სადაც ხდებოდა ამ მიწისათვის მნიშვნელოვანი მოვლენები. შემდგომში ეს საფლავები მატინეების მთავარ ისტორიულ-გეოგრაფიულ ორიენტირებად გადაიქცნენ. უკვე ადრეული რედაქციების შემდგენელთა წინაშე იდგა ამოცანა, რომ ქრისტიანული პარადიგმისათვის დაემორჩილებინათ კერპთაყვანისმცემლობის ორიენტირები.

აღექსანდრე მუსინი სტატიაში “ძველ რუსული ქალაქის ტაძრის გარემო: საკრალური ტოპოგრაფიიდან ჰიეროტოპიამდე” განიხილავს ტერმინ “ტაძარს“, რომელსაც ძველი რუსული ქალაქის ისტორიაში სამი მნიშვნელობა მაინც ენიჭებოდა. საკუთრივ გაგება, მისი ფართო მნიშვნელობით, არ გამორიცხავს ჰიეროტოპიური ხასიათის ასოციაციებს. მკვლევრის თქმით, სატაძრო სისტემების გაჩენა ნოვეგოროდში ქალაქის სატაძრო ორგანიზაციის შინაგან განვითარებად უნდა მივიჩნიოთ. აღნიშნულია, რომ ქალაქის ჰიეროტოპიული მოწყობა განსხვავდებოდა ტრადიციულად დაწყობილი სატაძრო ადმინისტრაციული კავშირებისაგან. სტატია მიზნად ისახავს ბიზანტიური ტრადიციების და ძველი რუსული თავისებურებების ურთიერთმიმართების კვლევას შუა საუკუნეების საქალაქო ტაძრების ფენომენის შესწავლის საფუძველზე. ისტორიულად სატაძრო სტრუქტურათა საზღვრები ქალაქის ადმინისტრაციულ დაყოფას ემთხვეოდა. ამასთან, ის მკაცრად დადგენილი არ იყო. ქრისტიანული ორგანიზაცია, რომელიც თავისი შემადგენლობით ხშირად აჭარბებდა კიდევ ადმინისტრაციულს, ადმინისტრაციულ საზღვრებში აგრძელებდა განვითარებას და სამონასტრო ტაძრები და ოლქები საკრალურ ფუნქციებს იძენდნენ. ამ დროს ქალაქის სივრცის საკრალიზაცია ემსახურება “წმინდა რუსეთის” სახის კულტივირებას. ეს ყველაფერი კი მოწმობს, რომ სწორედ ამ დროს ხდება იმ კულტურული პროცესების აქტიური გაშლა, რასაც სამართლიანად უწოდებდნენ “სიმბოლური აზროვნების კონკრეტიზაციას”. ჰიეროტოპია შესაძლოა ისეთი ანალიზის პროცესში ამოვიცნოთ, რომელიც დაქვემდებარებული იქნება გარკვეულ, სივრცულ-საკრალური კავშირების რეგულარულ გამოვლენაზე დამყარებულ, მეთოდოლოგიაზე. ჰიეროტოპია საშუალებას იძლევა არა მარტო დავადგინოთ შესაბამისი ეპოქის საზოგადოებრივი მენტალიტეტის თავისებურებები, არამედ გამოვავლინოთ ისეთი ჰიეროტოპიული სტრუქტურები, რომლებიც გახდებიან სანდო ისტორიული წყაროები მათი წარმოქმნის ისტორიული პროცესების აღსადგენად. საკრალური ტოპოგრაფიისაგან განსხვავებით, ჰიეროტოპიისათვის უმთავრესად დამახასიათებელია საკრალური სივრცული კავშირების გაცნობიერებული შემოტანა ქალაქის გარემოში და მათთვის შესაბამისი არქექტივების მოძებნა.

მილენა როუდესტვენსკაია ნაშრომში “საკრალური სივრცეების შექმნა შუა საუკუნეების რუსულ ლიტერატურაში (საკითხის დასმისათვის)” ცდილობს გაარკვიოს, გამოსადგეია თუ არა ჰიეროტოპიისა და ჰიეროტოპიულობის გაგება სლავურ-რუსული შუასაუკუნეების ლიტერატურული ტექსტებისათვის. ეს, მკვლევრის მითითებით, მთელ რიგ დაბრკოლებებს აწყდება. ძველი რუსული ლიტერატურის განვითარება წმინდა წერილის, წმინდა ისტორიის სივრცის შეცნობაა, რომელიც ჰიეროტოპიულია. მატინეში ჩვეულებრივ არის ზუსტი, თუნდაც ფანტასტიკური, ქრონოლოგიური ურთიერთობა სიუჟეტებისა. მემატინე ლეგენდარულ მასალას დოკუმენტურ დასაბუთებად აქცევს, რასაც ორგანულად რთავს წარსულის რეალური მოვლენების თხრობაში. ძველი პაღესტინის მიწა, აღსავსე ბიბლიური ისტორიებით, თავისი საკრალურობით ისეთი სივრცე ხდებოდა, რომლის დახასიათებისას ერთიანდებოდა გეოგრაფია და ისტორია, იქმნებოდა ქრისტიანული ტოპოგრაფია, როგორც წმინდა ადგილების აღწერის საშუალება. სივრცე, სადაც ბიბლიური ისტორია ვითარდებოდა, ხდებოდა მარკირებული და იერარქიული. “ლაზარეს აღდგინების” ტექსტის სივრცე

მთლიანად ჰიეროტოპიულია, რადგან იგი ნიშნულია და დაკავშირებულია მთავარ იდეასთან, ღვთიური სამართლიანობის იდეასთან. გარკვეულ სიუჟეტურ სიტუაციებში საკრალური ან საკრალიზებული სივრცის აღწერის ხერხების შესწავლა შეიძლება საკმაოდ პროდუქტიული აღმოჩნდეს. კერძოდ, სლავურ-რუსული მწერლობა, როგორც თარგმნილი, ასევე ორიგინალური, ასეთი ანლიზისათვის საკმაოდ მასალას გვთავაზობს.

ბორის უსპენსკის სტატია ““მზის მიხედვით სვლა” და საკრალური სივრცის სტრუქტურა მოსკოვის რუსეთში” წარმოადგენს ერთ-ერთი რუსული ტრადიციის გააზრებას ჰიეროტოპიული კვლევების კონტექსტში. რა მიმართულებით უნდა ყოფილიყო სვლა სხვადასხვა რიტუალების დროს, ძველ და ახალ წეს-ჩვეულებებს შორის დაპირისპირების პრინციპულ მომენტად გადაიქცა – აღნიშნავს ავტორი. ძველ რუსეთში ადამიანს სწამდა, რომ წეს-ჩვეულებების შესრულებისას იგი უერთდებოდა ღმერთს და მხოლოდ აქედან გამომდინარე ანალიზებდა საღვთისმეტყველო წარმოდგენებს. ამიტომ, რომ იგი ავადმყოფურად განიცდიდა ცვლილებებს მათში. წესების აღქმა უპირისპირდებოდა ხატის აღქმას, მიუხედავად იმისა, რომ ორივე შემთხვევაში ღმერთზე წარმოდგენა ღმერთთან ურთიერთობის პროცესში ნიშნების მეშვეობით ყალიბდებოდა. საკურთხეველი გაიგებოდა, როგორც ადგილი, სადაც ლიტურგიის დროს ღმერთი აღსდგება, ხოლო ტაძრის საკურთხეველის გარემო, როგორც შესაკრებელი მორწმუნეთა, რომლებიც აღმდგარ ქრისტესთან ურთიერთობენ.

ვლადიმერ სედოვის სტატიაში “ძველი რუსული ტაძრის საკრალური სივრცე: არქიტექტურული ასპექტი” აღნიშნულია, რომ მეცნიერების მოცემული დარგის ახალ მიმართულებას შეიძლება შეუმზადდეს ნიდაგი სხვა მიმართულების განვითარებით ანდა ის ადრე დაგროვილი მეთოდოლოგიური “სვლების” საწინააღმდეგოდ კი წავიდეს. ჰიეროტოპიის შემთხვევაში, არქიტექტურის ისტორია არ არის საკმარისად მზად, რომ კომპლექსურად გამოიკვლიოს ამა თუ იმ საკრალური სივრცის წარმოქმნის მიზეზები ან მოახდინოს მისი ტიპებისა კლასიფიკაცია და განიმარტოს კულტურათა თავისებურებები. მეცნიერებაში გაბატონებულ მეთოდებს ვერ მივყავართ მათი წარმოქმნის გაგებამდე. ამიტომ უნდა შემუშავდეს ახალი მიდგომა, რომელიც სინთეზურად შეისწავლის ისეთ რთულად ორგანიზებულ, დინამურად ცვალებად და, ამასთან, ისტორიულად კონკრეტულ მოვლენას, როგორცაა საკრალური სივრცე. არქიტექტურის ისტორიკოსმა უნდა გააცნობიეროს, რომ შენობის ფორმებიც და ეს სივრცეც ქმნიან ტაძრის საკრალურ სივრცეს. არქიტექტურული თვალსაზრისით, საკრალური სივრცის შესწავლისას პირველ რიგში ის ფორმები უნდა განვიხილოთ, რითაც იგება ტაძრის შიდა სივრცე, მეორე ეტაპზე უნდა შევეცადოთ შევქმნათ საკრალური სივრცეების ტიპოლოგია, ხოლო მესამე ეტაპზე – გავარკვიოთ არქიტექტურული ფორმების და მათი ერთობლიობის კულტურული, იდეოლოგიური და სოციალური შინაარსი, ანუ გავარკვიოთ საკრალური სივრცის ამა თუ იმ ტიპის ან მისი კონკრეტული ნიმუშის კულტურული შინაარსი.

ტატინა სამოილოვა სტატიაში “მთავრის კუბოს წმინდა სივრცე” განიხილავს მთავართა განსასვენებლებს, რომლებიც არქეოლოგიური გამოკვლევების შედეგად იქნა აღმოჩენილი ძველ რუსულ ტაძრებში. მათი საფლავის ქვების ფორმა და დეკორი ხელოვნების ისტორიის შესწავლის საგანია. მკვლევარი შეეცადა გამოევილინა რუსული სპეციფიკა და ახლებურად შეეხედა საკითხისათვის. მსგავსი განსასვენებლების გამოკვლევა მას აფიქრებინებს, რომ შესაძლოა, ამ საფლავების განლაგების იდეაში, როდესაც მთავართა ნაწილები დამარხული იყო ტაძრთა კედლების საძირკველში, არის მსგავსება წმინდანთა ნაწილების ქრისტიანული ტაძრის საძირკველში დამარხვის რიტუალთან. რადგან მასალა არასაკმარისია, ძნელია თვალი გავადევნოთ ისეთ მოვლენას, როგორცაა საფლავზედა კანკელი. მთავართა საფლავის საკრალური სივრცის მნიშვნელოვანი ელემენტი იყო ჩაუქრობელი სანთლის ცოცხალი სინათლე. ეს იყო მთავარი მანიშნებელი მისი წმინდანობისა, და მისი კავშირისა ცოცხალ სამყაროსთან. ამგვარად, კუბო, სუდარა, ხატები, სანთელი, ზღუდე საფლავის საკრალური სივრცის შემადგენელ ნაწილებს წარმოადგენდნენ. ადრეულ პერიოდში მთავრის საფლავს, ხატებთან ერთად, მისი იარაღითაც ამკობდნენ, რაც მისი საბრძოლო ღირსების მანიშნებელი იყო. წარსულის მომავალ თაობასთან კავშირის მიმანიშნებელი იყო საფლავის შემკობა წინაპართა პორტრეტებით. დინასტიური პორტრეტები აჩვენებდნენ ახალი მმართველის ძალაუფლების ღვეტიმურობას.

ირინა სტერლიგოვა ნაშრომში “ხატი, როგორც ტაძარი. თაყვანსაცემი ხატის სივრცე ბიზანტიასა და ძველ რუსეთში” შეისწავლის შუა საუკუნეების სამლოცველოს მხატვრულ გაფორმებას. მისი თქმით, ამ გაფორმების ისტორია, შესაძლოა, ჰიეროტოპიის იდეის, როგორც წმინდა სივრცის სახის, შექმნის ერთ-ერთი მაგალითი იყოს. ხატების გაფორმების ტრადიცია ფესვებს იღებს ხატების თაყვანისცემისაგან, რადგან თითოეული ხატი იყო არა მარტო ღვთიური სამყაროს სახე, არამედ დედამიწაზე მისი რეალური არსებობის დადასტურებაც. ხატის თაყვანისცემის ხერხებმა, ღვთიურის აღქმამ მატერიალურის მეშვეობით, ასევე განსაზღვრეს წმინდა სივრცის შექმნა. ხატების შემკულობა ქმნიდა საფუძველს ადამიანში ამადლებული გრძობებისა და განცდებისათვის. XII-XVII საუკუნეების ძველი რუსული წყაროები და ძეგლები ასახავს ბიზანტიური სამყაროს კულტურის საერთო კანონზომიერებებს და საშუალებას გვაძლევს თვალი

გავადევნოთ ისტორიულ ცვლილებებს ხატების შემკობის ტრადიციაში, რომელის ევოლუციაც, შესაძლოა, შევადაროთ სასწაულებრივი ხატების შესახებ თქმულებების ევოლუციას.

საინტერესოა ლილია ევსევას ნაშრომი “ანალოური ხატის და ლიტურგიული დანიშნულების ქსოვილის როლი ძველი რუსული ტაძრის საკრალური სივრცის შექმნაში”, რომელშიც აღნიშნულია, რომ ანალოური ხატებისა და ლიტურგიული დანიშნულების ქსოვილების გამობრძანებას გარკვეულ დროს და ადგილას საკრალური სივრცის შექმნის მნიშვნელობა ჰქონდა. ეს მისტერია სრულდებოდა წმინდა წერილის კითხვის, ღოცების, გალობის თანხლებით და ემორჩილებოდა ღვთისმსახურების წესს და მის აზრს. სამების ტაძრის საკრალური სივრცე ყალიბდებოდა ათონის მაგალითის მიხედვით.

გაღიხა სიდორენკო სტატიაში “საკრალური საკრალურის შიგნით: XVI-XVII საუკუნეების ხის სამლოცველო ჯვრების სივრცული სტრუქტურის შესახებ” განიხილავს ამ პერიოდის რუსულ სამონასტრო კულტურაში განსაკუთრებულად გავრცელებული ხის ჯვრების იკონოგრაფიულ ტიპს. ამ ტიპის ჯვრების პროგრამის საფუძვლად, როგორც მკვლევარს წარმოუდგენია, აღებულია ღვთიური სახელმწიფელობის იდეა. აღნიშნავს რა ჯვრების ფორმის ტრადიციულობას, მკვლევარი აღადგენს იმ სულიერ გარემოს, სადაც იქმნებოდა სამლოცველო ჯვარი.

სვეტლანა გნუტოვასა და ქსენია შხედრინას ნაშრომში “კიის ჯვარი, ჯვრის მონასტერი და საკრალური სივრცის გარდასახვა პატრიარქ ნიკონის ეპოქაში” განხილულია XVII საუკუნის სამი მონასტრის იკონოგრაფიული პროგრამის არაორდინალური ჩანაფიქრი. მათი თქმით, ამ მონასტრების შექმნის იდეა უნდა გავიაროთ როგორც ერთიანი საკრალური არქიტექტურული ტოპოგრაფიული კომპლექსის რეალიზაცია რუსულ მიწაზე. დამკვეთი იყო არა მარტო პატრიარქი ნიკონი, არამედ მეფე ალექსანდრე მიხეილის ძეც. სამივე მონასტრისათვის დამახასიათებელია საკრალური სივრცის ლანდშაფტურ-არქიტექტურული მოდელირების ერთიანი ტიპი. თითოეული მონასტრის იკონოგრაფიული პროგრამა გამსჭვალულია სამი იდეით, რომელთა განვითარებაც ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში არჩეული საკრალური ნიმუშების შესაბამისად ხდება. შემთხვევითი არც მონასტრისათვის ადგილის შერჩევა იყო. მისი სახელი და ლანდშაფტის თავისებურება იმაზე მიუთითებს, რომ აქ ადრე წარმართული სალოცავი იყო და კუნძულს ნიკონის აქ მოსვლამდეც კი ერქვა. სამივე მონასტერი ქრისტიანული აღმოსავლეთის წინა ადგილების მსგავსად შეიქმნა. როგორც მკვლევრებმა აღნიშნეს, სამონასტრო კომპლექსის იკონოგრაფიული პოლისემანტიკური ხასიათის გათვალისწინებით, შესაძლოა ვივარაუდოთ, რომ ჯვრის მონასტრისათვის პროტოტიპი ქრისტიანულ აღმოსავლეთში იყო კონსტანტინოპოლი – ბიზანტიის იმპერიის დედაქალაქი, ხოლო რუსულ მიწაზე – კიევი. ჯვრის მონასტერს კიევთან თავად პატრიარქი ნიკონი აკავშირებდა. ამასთან ეს კავშირი უნდა აღქმულ იქნას ესქატოლოგიური წარმოდგენების კონტექსტში.

სვეტლანა იავორსკაია სტატიაში “”შუმავეის ჯვარი” და მეფე ალექსანდრე მიხეილის ძის კალვარიუმი” აღნიშნავს, რომ “შუმავეის ჯვარი” წარმოადგენდა პლასტიკურ ანსამბლს, რომელიც შედგებოდა ასობით სხვადასხვა ზომის გამოჭრილი და ჩამოსხმული რელიეფისაგან და ქანდაკებებისგან. გამოირკვა, რომ ძველის სრულყოფილი შესწავლა სრულიად განსხვავებულ მეთოდებს და მიდგომებს მოითხოვს, რაც შეუძლებელია ტრადიციული ხელოვნებათმცოდნეობის ჩარჩოებში. ასეთი კვლევები უნდა ეყრდნობოდნენ სივრცული კომპოზიციების თავისებურებებს და ითვალისწინებდნენ ანსამბლის ფუნქციონირებას ტაძარში. “შუმავეის ჯვრის” რთულმა სივრცულმა ნაგებობებმა შექმნეს იგი სამყაროს სახედ და საკრალური ცენტრის სახეობრივ მოდელად. ამ საკრალური სივრცის თემის სხვადასხვა ასპექტს ეხებოდნენ რელიგიის მკვლევრები, ეთნოლოგები, ხელოვნებათმცოდნეები, მაგრამ არცერთი ტრადიციული მეთოდი არ აძლევდა მათ საშუალებას გაეანალიზებინათ კულტურის ეს მოვლენა მთლიანობაში. აღნიშნული ჰიეროტოპიული პროექტი რაციონალურად გააზრებული პროგრამით ხორციელდებოდა. მასში მაყურებელი წმინდა სივრცის უშუალო მონაწილე ხდებოდა. “შუმავეის ჯვარი” წარმოადგენს რუსულ სახელმწიფოში არსებული სრულმასშტაბიანი ჰიეროტოპიული პროექტების ერთ-ერთ შემორჩენილ ნივთს და მისი შესწავლა მხოლოდ ჰიეროტოპიული მეთოდებითაა შესაძლებელი. მასში სივრცე მთავარი იდეა ხდება, რაც მნიშვნელოვანი იკონოლოგიური ნოვაციაა, რომელიც მას “სამყაროს სახეობრივ მოდელად” აქცევს. მისი იდეა ისაა, რომ “სამყაროს შეცნობა – სივრცის შეცნობაა“. აქ სივრცე ერთ-ერთი მთავარი ელემენტია სამყაროს მითოლოგიურ-პოეტური მოდელისა, იგი განსხვავებულია, მარკირებულია, ორგანიზებულია. ორგანიზებული და დაპყრობილი სივრცე – კოსმოსია, ხოლო პროფანული სივრცე – ქაოსი. მთელი კულტურა შეიძლება დავახასიათოთ როგორც მოღვაწეობა სივრცის ორგანიზაციისათვის. როგორც მეცნიერი აღნიშნავს, ცალკე გამოკვლევას საჭიროებს რუსეთში ახალი იერუსალიმის იდეის გენეზისი, რადგანაც, როგორც “შუმავეის ჯვრის” კომპოზიცია აჩვენებს, ისევე როგორც ახალი იერუსალიმის საკრალური ტოპოგრაფიით, ამ ჯვრითაც უნდა თვალსაჩინოდ დადასტურებულიყო ის იდეა, რომ რუსეთმა მიიღო წმინდა მიწის მეკვიდრეობა.

ალექსანდრე მელნიკს ეკუთვნის სტატია “როსტოველი მიტროპოლიტი იონა (1652-1690) როგორც საკრალური სივრცეების შემოქმედი”. მკვლევრის აზრით, მიტროპოლიტი იონა იყო არა მარტო დამკვეთი მრავალი არქიტექტურული ქმნილებისა, არამედ ფაქტობრივად მისი ავტორიც. იგი მოღვაწეობდა რუსული შუა საუკუნეებიდან ახალზე ეპოქაზე გარდამავალ პერიოდში, მაშინ, როცა

ადამიანებს განსაკუთრებული მოთხოვნილება უჩნდებათ განახლებული საკრალური გრძობისა. ნაშრომში იონას შემოქმედების ცალკეული ასპექტებია წარმონიღი. როგორც ირკვევა, პირველ რიგში იონა ცდილობდა მაქსიმალურად მრავალფეროვანი ყოფილიყო: მისი ინიციატივით აგებული არცერთი ტაძრის ინტერიერი ერთიმეორეს არ მიაგავს.. ტაძართა ფორმები მონუმენტური და ფუნქციური იყო. მიტროპოლიტი იონა საკრალური სივრცის ფორმირების ახალი გადაწყვეტის ძიებისას მარტო არ იყო. პატრიარქი ნიკონი, მეფე თეოდორე ალექსის ძე, მიტროპოლიტი ილარიონიც თავისებურად გამოხატავენ საკრალურის ახლებურ შეგრძნებას. მაგრამ იონა მათ შორის განსაკუთრებული ორიგინალობით გამოირჩევა.

ამგვარად, განსახილველ კრებულში გამოქვეყნებული ნაშრომები ცხადყოფს, რომ ჰიეროტოპიული მიდგომა საშუალებას იძლევა ახლებურად გავიაზროთ ისტორიული არტეფაქტები და წარმოვაჩინოთ კულტურის აქამდე შეუმჩნეველ პლასტები, რაც ჰუმანიტარული შემეცნებისათვის ფართო პერსპექტივას შლის.

ს ა მ რ თ ა შ ო რ ო ს ო კ რ ე ზ ე ნ ტ ა ც ო ა

CATHOLICISM AND IDENTITY: GEORGIAN CASE

Mariam Chkhartishvili

* Paper presented at the International Conference “Catholic Missions in Georgia” (Rome, Italy, June 13, 2002) held at the Pontificio Istituto Orientale.

Since Reformation crisis, resulting in the emergence of Protestant churches, Catholicism presents as a marker for in-groups grounded on collective cultural (ethnic, national) identities. The role of this Christian denomination played in Western societies is well known. What happened with Catholicism in Georgia, in country of established Orthodox Christianity?

The Georgian ethnic identity was formed long before the conversion took place, in pagan period. The adoption of Christianity in the twentieth (thirties) of the 4th c as an official religion only reinforced already shaped identity. As a result of incorporation into the supranational unity – the Christian Church – self-awareness of ethnies (the term offered by Prof. A.D. Smith) became especially salient. The rendering of Biblical Books into Georgian helps to unification of the language. This promoted the process of in-group consolidation. As early as 2nd half of 5th c the Georgian Church became autocephalous. The consolidation along the religious lines was continued further and expressed in schism between the Georgian and Armenian Churches in the first decade of 7th c. Later on the Georgian identity fused with Orthodoxy. The ethnonym Kartveli – the Georgian – had gained the sense of confessional term.

Georgians kept close interrelation with Rome before and after Schism of 1054. The considerably remote religious center with worldwide respect and authority and with no direct and immediate political claims concerning Georgia was very attractive for Georgian policymakers both in periods of collaboration with Byzantium and rivalries alike.

Especially interesting for observation these interactions are after the Schism. Of course, Georgians were very well informed about this crucial event, however they preferred to act in this way, as they had not noticed it at all. They were tended to look at issue of Church unity from the higher positions than European countries. They continued to respond appeals of Popes, expressed desire to participate in Crusades. As it attested by historical sources the eminent King of United Georgia David the Builder (11th-12th cc) collaborated with crusaders. In the most decisive battle against the Turks at Didgori in 1121 David included in his troops 100 (according to other sources 200) crusaders and didn't matter that this soldiers were not Orthodox. The limited number of European participants makes us to conclude that their presence in this battle was not designed to solve any military task, but had an ideological meaning. By this gesture King David wanted to show his devotion to the international duties, express the growing political ambitions of Georgia. David wanted to show, that Didgori Battle wasn't a particular struggle of Georgians against the Turkish invaders, but the part of the general world range battle between believers and non-believers.

The Catholic missionaries began their activities in Georgia in the 13th c. Since this date during the many centuries the Roman and Georgian ecclesiastics and civic authorities changed with each others letters, ambassadors. Georgians – high nobility and lower social strata alike – welcomed the Catholic missionaries, representatives of various orders.

The establishing of Catholic missions in East was ordinary policy of Rome. In different epochs this policy was filled with different sense, had changed immediate objectives and intensity. After the fall of Constantinople its task was to obtain the Byzantine legacy, after Reformation Rome tried to find the compensation for losses in Northern and Central Europe there.

But what were the goals of Georgians?

First of all they desired to achieve an international recognition. Secondly, they wanted to break informational isolation. In the letters of the Georgian Kings to Popes we often find the narrations about Georgians military activities against the non-believers. The information of such kind had quite definite objectives. Georgian policymakers longed to place their struggle into the context of European history, to coordinate their efforts with activities of West European Christians for obtaining moral and material assistance from out the country that Georgia needed too much.

The period of Catholic missionaries' activities in Georgia is coincided with very hard period in the life of Georgian people. It was the period of political fragmentation, cultural decay. The letters of Georgian laity and clergy to Popes, catholic missionaries' reports depicted vividly this sad reality. Georgians begged to send physicians, ecclesiastical items, and church painters because they lacked all these living necessities. This condition was a result of permanent Turkish and Persian invasions. The links with the progressive European culture was ruptured. In situation like this Catholicism was viewed by Georgian political elite as only possible channel for receiving cultural achievements from abroad. “Those who longed to help fatherland were in hurry to become Catholics, Europeans” – notes concerning the aspirations of those times Georgian historian Niko Berdzenishvili.

As I have already mentioned the devastation of Georgia was caused by permanent inroads of Muslims. However, the danger to be swept was coming not only from the military activities against Georgians. Not less dangerous for the in-group's persistence was considerable peaceful Armenian expansion. During Middle Ages (and this is also reality of contemporary Georgia) Armenians constituted quite palpable portion of the population. The history

their non-military occupation is rather long, and out of scope of my presentation. So I do not intend to deal with it now. I will limit myself with a few notes concerning the presence of contesting in-group in Georgia.

First of all I would like to point out that Armenians were economically rather powerful stratum. Some Georgians pressed by the hard living conditions accepted Armenian Christianity, which allowed them to enjoy privileges in certain sphere of social activities and some kind of financial support. Usually this entrance in Armenian Church was resulted in deethnicization of Georgians. Since the abolishment of native state institutions the Armenian ecclesiastics who were the main coordinators of ethnic consolidation considered Orthodox Georgians as their potential flock. Apart this at the Georgian court Armenians possessed quite firm position, which became customary in the period under the consideration. Armenians were scattered over the globe and as merchants were mobile across the political frontiers. For this reason they were used by Georgian Kings as mediators between them and other countries. Armenian merchants were Georgian's ambassadors, even spies. The appearance of Catholic missionaries changed the already established social order, because this connoted the immediate contacts of Georgians with Western World. That meant losses of Armenians' position in Georgian state. Just by these claims may be explained the very sad facts of Catholic missionaries' fanatic persecutions that were organized by Armenian ecclesiastics in Georgia. Thus, it is clear that Georgians positive attitude towards the Catholicism was an expression not only anti-Muslim, but anti-Armenian disposition too.

Sometimes Georgians by means of Catholicism even tried to keep balance between Western and Russian influence in Georgia.

In spite of this Georgian policy makers put the spread of Catholicism from the very beginning in certain limits intentionally. They didn't want to be parted from Orthodox World in full and were afraid of drastic changes in dogma, in liturgy. Georgian society was customary Orthodox society with traditional perceptions and already established links with Orthodox centers. We have to bear in mind the Russian factor too. Orthodox Russia with its claims on Third Rome appeared as powerful factor in Caucasus in definite epoch and after this had been permanently stayed in outlook of Georgian politicians. Russia offered the alternative way for integration into European culture and thus made difficult to make final decision in favor the Catholicism. Georgians wanted collaboration of Catholic and Orthodox Worlds. They hoped to play a role of coordinator in the interaction of such kind. Correspondence between the Georgian King Teimuraz I (17th c) and his contemporary Catholicos Zakaria with Pope illustrates the stated assertions well. The Pope appealed to them to change the faith. Teimuraz and Zakaria replied him with the great respect presenting the expanded information about the life of Georgia and their activities against the Muslims, however, didn't give the direct answer concerning the issue of changing the creed. Meanwhile both of them repeated over and again that Georgians were converted in era of Constantine and since this epoch managed to keep their faith unchangeable. From this remark became obvious that Georgians didn't imagine the collaboration with Rome as conversion of the entire country to Catholicism. The ambassador of Teimuraz Nicipor presented himself before the leaders of European countries with the representative of Constantinople. Nearly simultaneously these contacts with Catholic West Teimuraz conducted the negotiations with Russia. And he is not an exception among the Georgian political leaders. He informed with proud the Pope about the support he had offered to Catholic missionaries in constructing of church. However in parallel with this statement asked him to send the artisans for repairing of "their" churches, i.e. Orthodox churches. Thus, the policy of Georgian Kings of the period in question is quite complicated, because the political environment they had to act was complicated.

But, what was the ground for making of positions closer? The most attractive feature of Catholicism for Georgians was Papacy, an institute of a single supreme authority. Georgians appreciated the opportunity to be included in wider cultural and political communion. By means of this they hoped to persist to the danger of cultural isolation and avoid the perspective of ethnical dissolution. Catholicism was the most suitable for this purpose. In spite that Georgians eager to be incorporated into the European community they did not apply Protestant countries. Unitarian undivided Europe – this was what Georgians needed. They viewed Catholicism as an ideology of such social body and institute of Papacy – as the guarantee of this unity. Georgians accepted easily the main requirement of Catholicism concerning the obedience to Popes as the duty of all Christians.

Despite this the unification of Roman Catholic Church with the Georgian Church never had taken place. There are plenty of reasons to it. I will list only the most significant ones. The barrier in a way of unification undoubtedly was the missing of time. It was too late for new conversion. By the time of the Catholic missionaries activities in Georgia the Georgian identity had sharply defined, religion (Orthodox Christianity) and ethnic consciousness were entwined. The task of separation of these two dimensions of ethnicity required great spiritual effort and important funding. Meanwhile Georgia never received any military or financial support from the Catholic West in situation when lack of money was simply dangerous for Georgian people as ethnic community survival. To illustrate it I intend to concern the following episode from the biography of Georgian King Erekle (18th c). According to the missionaries records the King received from the Armenian ecclesiastics certain amount of money and in return for this allowed them to begin persecution of Catholics. The extremely severe condition drove Georgian leader to the actions like this. Erekle regretted himself and even found it necessary to offer apology to the missionaries. A little before the Georgievsk Treaty (agreement of 1783 between Georgia and Russia goaled on mutual support and collaboration) Erekle tried to obtain financial assistance from the West, however was unsuccessful. Even the number of the Catholic missionaries sent in Georgia was limited. Thus, the plan of unification of Roman-Catholic and Georgian-Orthodox Churches failed. It was the direct result of halfway policy carried out by Rome in Georgia.

The great obstacles in the way of unification of the Churches put the immediate neighbors of Georgia who did not like spread of European influence there. Persia, Russia, Ottoman Empire tried to prevent the collaboration of Georgians with Roman-Catholics. Sometimes they acted directly, but more often through the Armenian ecclesiastics. As I have already mentioned they had their own interests in Georgia. In order to preserve Catholicism in Georgia, Rome decided to back the Armenian-unitors who were acceptable for all above listed countries. As it well known this branch of Catholicism is characterized by use Armenian in liturgy. Georgian Catholics were included in this flock. The simultaneous change of two main identity markers (confession and language) entailed their exit from Georgian in-group or in other words deethnicization of Catholic Georgians. This was the most sad result of history of Catholicism in Georgia. I think that just the memory of this experience makes palpable part of Georgians today be the opponents of confessional pluralism. They are afraid that religious diversity will cause fragmentation of the national community. Meanwhile Georgians mostly are proponents of political pluralism and shared positive attitude towards the other ideas of open society.

However history of Catholicism in Georgia has another side as well. Therein we does not view policymakers. Ordinary Georgians and Catholic missionaries – faithful, devoted and educated persons – stand face to face. The envoys of Rome in Georgia lent their support to local population suffered from permanent foreign invasions and inner disorder. Catholicism gave to Georgians an opportunity to touch the progressive European culture. In turn, Georgian civilization became subject of interest of the cultural circles in the West.

ON GEORGIAN IDENTITY RELIGIOUS MARKER

Mariam Chkhartishvili

* Paper presented at the 2nd International Symposium “Christianity in Our Life: Past, Present, Future” (Tbilisi, Georgia, November 24, 2005)

To be identified – this means consciousness of a group membership or in other words: perception by individual of those markers on a ground of which he/she can bind himself/herself with certain community. As a basis for such perception can serve quite different data, correspondingly human associations might be of various types.

Among the kaleidoscope of human identities from the perspective of societal development the most important are collective cultural identities. Nations are grounded just on them. The modern world order is an order of nations, so collective cultural identities are not only of academic, but also of a great practical interest.

For nation is characteristic specific kind of culture – public culture, i.e. culture which enables to penetrate the whole community and not only its limited segments. As this fact can take place only in modern, socially homogeneous democratic entities, undoubtedly nations are essentially modern phenomena. However there might be also exceptions. In certain cases it is possible to speak on nations even in pre-modern times (Smith 2003: 102-108), when in high developed societies had been occurred favorable conditions for unimpeded circulation of culture.

Besides *nation* there might be distinguished at least three forms of collective cultural identities: *ethnic category*, *ethnic network*, *ethnie* (Smith 2003: 108-109). These forms differ from each other by intensity of culture circulation process within the given entity and by strength of social bonds between the group members. *Ethnic category* represents solely imagined, in artifacts practically unfixed (for its flexibility) form. *Ethnic network* and *ethnie* (especially the last one) as usual are well documented.

Each of these forms (except the *ethnic categories* in which sentiments of in-group solidarity are not yet sharpened) have sacral foundations, i.e. they are perceived as sacral by the members of the given community believing not only in their common origin and uniqueness of collective culture, but also in providential predetermination of the very fact of incorporation within one and same socially determined entity. Just this feature distinguishes such entities from those of interest groups endowing them with durability over time.

Of course nobody would be astonished if we say that in a pre-modern society there was venerated cult of forbears and through this veneration kinship-based social relations assumed cultural dimensions, however it is rather unexpected and paradoxical (in any case at first glance) that even such a phenomena as are nations cannot exist without sacral foundations. As it is turned out for citizens is not enough at all to be loyal to the common legislation and state institutions. In supplement to it and even more than it they need to share believe in certain divine mission of their community that might be fulfilled only by and through membership of the group (Smith 2003: 142-146).

By directing the attention of the audience to this fact I would like to underline the following: for a group emerged on the ground of collective cultural identities religion does not serve as only one (among others) identity marker, but it represents necessary precondition for their rise and survival.

Today Georgian identity represents a national one. Its roots are traced very deeply in pre-modern times. Georgian identity gradually passed all above-listed forms of collective cultural identities as evolutionary stages. This fact finds its eloquent expression in history of Georgian self-name (Chkhartishvili 2006a: 204-218). Its continuity and resistibility during millennia is a really striking fact. It is clear that Georgian national identity belongs to the rare type of the collective cultural identities.

Georgian national identity is boldly marked by religion. In present contribution I intend to analyze the precondition of this fact or in other words to answer the question: how it might be happened that Christianity – a trans-ethnic and transnational belief-system – during the centuries (till nowadays) stood out as Georgian national identity marker?

I will begin with analysis of evidences of Leonti Mroveli (Georgian historian of 11th c) whose work the ‘Life of Georgian Kings and progeny of Georgians’ displays comprehensive account of the medieval Georgian historiography. The historian mostly deals with facts of political history but for each epoch he also makes notes concerning the confessional issues of Georgian society. Namely, Leonti points out that Kartlosians’ (thus he designates ethnic Georgians to distinguish them from those of non-Georgian population of Georgia) venerated idols – patrons of Kartli (the designation of Georgia before 11th c).

From certain period Georgian paganism had been formed in cult of Armazi, which was conceived as a god of Georgians. Be loyal to Armazi and be Kartlosian i.e. ethnic Georgian according to Leonti was one and same. He describes the case with King of Parnajom who was killed by his subjects because of dropping veneration of idols of Kartli and becoming fire-worshiper (Kaukhchishvili 1955: 29).

For present investigation does not matter in what degree the picture depicted by Leonti corresponds to the reality. It is principal to clarify the importance given by the historian to Georgian religious identity marker in pre-Christian era.

As it well known Christianity in Georgia was disseminated from the 1st c (the first preachers were Saint Apostles themselves), however adoption of Christianity as a state religion took place only in 320s (according to another opinion in 330s).

In special literature there are often listed several domestic and external factors caused this radical change in life of Georgian society. I do not intend to consider any of them but only try to place this fact in context of history of Georgian identity.

The adherence of Armazi religion by Georgians points out in group's exclusive character and its cultural, genetic closeness. As it well known at the initial stage of group making this fact creates favorable conditions for group's shaping. However be isolated for a long time is impossible as isolation makes obstacles in a way of societal development. Usually a community possessing enough vitality, radically changes its strategy in the struggle for survival: namely it starts opening identity borders. This fact finds reflection in adoption of a trans-ethnic religion.

It is logical to suppose that replacement of an ethnic religion by trans-ethnic one might be like a shock for the society as changes concerned not only one marker among the others, but the very frame of Georgian identity. This ideological crossroad was followed by deep social processes. The cultural elite of Georgian in-group faced urgent tasks to naturalize strange religious system, create cultural toolkit for its adoption and define in-group's place within the world marked by Christianity. Overcoming psychological discomfort and achieving cultural compatibility became possible through the new state ideology. This was conception of Georgian ethnic election fixed in original version of the 'Life of Saint Nino' – biography of Illuminatrix of Georgians. This hagiographical writing was created shortly after the official conversion of the country had taken place.

Grounded on *Scripture* and being logical creative continuance of it, this ideology ascribed specific role to Georgians for Humankind's salvation. Lord's Tunic being kept in Georgian land was referred as an argument for this assertion. According to this ideology specific attitude of God towards the Georgians will be manifested in times of Second Coming: Savor will be issued from the bosom of Georgian nation (Chkhartishvili 1999: 6-17; Chkhartishvili 2002: 32-47).

Just by means of this ideology Christianity began functioning as Georgian identity marker. Georgian community, which primarily was perceived as kinship-based entity, from now on had been turned into spiritual communion in Christ.

The ideology of Georgian ethnic election appeared to be very vital. Even until today its core idea – Lord's specific attitude towards Georgians attested by the fact of Lord's Tunic being kept in Georgia – is alive and still represents powerful factor for in-group consolidation.

Georgian identity religious marker had been further sharpened in 11th c. At the close of 10th c the most of Georgian lands were incorporated into the new political body – United Georgian Kingdom. 11th c was epoch of developing and fixing of these results. For national identity development in parallel with of political unification was needful homogeneous cultural space. This meant coinciding cultural borders with political ones. Main role in this process was played by Georgian language and Orthodox Christianity. Orthodox ecclesiastical literature in Georgian became principal tool for extending Georgian culture along the borders of territory controlled by Georgian King. Both these markers (Georgian language and Orthodox Christianity) were very suitable for this purpose, however was one problem with the last one: despite the fact that Georgian identity was well separated by Chalcedonian creed from the neighboring Armenian one, with Byzantium being stronghold of Orthodoxy this marker could not worked. Meanwhile absence of ideological partition in face of such political partner (actually rival) possessing great political and cultural potential, was very dangerous for Georgian identity. By this time Georgian language had achieved very high position in standardization. Consequently its function as a national marker was unalterable. However, religious marker definitely needed to be enriched by new nuances, so that it could operate as marker in face of Orthodox Byzantium too.

This problem had solved by the eminent Georgian ecclesiastical worker and erudite Saint Father George of Mtatsminda, whose contribution in Georgian identity markers strengthening, in providing ideological basis for Georgianness is great.

Now I intend to cite one episode from his 'Life'. I have in mind Saint Father's assertions concerning the confessional issues while his being at the court of Byzantine Emperor Constantine Ducas.

According to his biographers Constantine Ducas was pious, well acquainted with *Scripture* and fond of rhetoric (Sewter 1953: 254-256, 264). He asked Saint Father to make some clarification in sphere of confession. Among other issues he concerned the interrelation between faith of Greeks and Georgians. Saint Father displayed in full "Georgian faith", stressing its dogmatic similarity with of Greeks'. At the same time he pointed out that in regard of historical experience there exists essential discrepancy. Georgians had never changed original faith; while in Byzantium Christianity in many times had been involved in heresy. Emphasizing discrepancy in historical experience against the background of dogmatic likeness St George of Mtatsminda sharpened Georgian identity religious marker. At first glance this may seem rather trivial idea, but just it greatly helped to survival of Georgian identity in non-favorable political conditions creating firm ideological ground for the community (Chkhartishvili 2006b: 87-102).

As I have already mentioned this fact had taken place in 11th c. This was epoch of consolidation of early Georgian nation. Now let me to analyze the situation that had taken place later on, in 19th c, on an essentially new stage of Georgian identity development. 19th c in Europe and beyond of it is an epoch of emergence of modern nations and nationalisms. Just in this time of "Spring of Nations" Georgian national consolidation also had been driven to its point. The process was influenced by both domestic and external (among them oppression from side of Romanov Empire, dissemination of Western ideas of nation) factors. It was maintained by the ideology of Georgian nationalism (it is time

to deprive this word from negative connotation ascribed to it by Soviet historiography and use it as neutral sociological term free from any evaluative sense), which can be found already in the 1st half of 19th c in writings of many Georgian public figures. However, it had assumed its final shape in works of Ilia Chavchavadze's – Saint Ilia the Righteous' – in the second half of 19th c. According to generally accepted opinion the most principal feature of the epoch in question was secularization of public consciousness, decay of public functions of religion. Just in light of this fact seems very thought-provoking that Georgian nationalism continued to stay boldly marked out by Christianity.

Issue of Christianity occupies very important place in writings of Saint Ilia. He perceived it as principal national marker and undertook all necessary efforts to point it further. It is well known his motto: *Language, Fatherland, Faith*. Despite that there was not mentioned which faith was concerned, it was obvious for all that there was implied Christianity. Saint Ilia stressed over and again the decisive role of Christianity in life of Georgian nation. In his words is echoed assertion of St George of Mtatsminda that Georgian experience in defending of Christian faith had no precedent: "Jesus, our Lord was crucified for the sake of the World, and we were crucified for Jesus Christ' sake. We erected the Temple to Christianity on the chest of Georgia as on rock. We have used our bones for stones and our blood for mortar" (Chavchavadze 1987a: 175).

St Ilia longed to preserve this traditional Georgian national marker and tried to correspond it to the requirements of a new epoch. He attempted to identify national and religious, make inseparable sense of *being Georgian* and *being Christian*. In this regard is very characteristic his following words: "Christianity in addition to doctrine meant for us the entire Georgian territory, Georgianess. Until now in whole south Caucasus *Georgian* and *Christian* is used as synonyms. Our clergy had guessed that patria and nation are amalgamated with faith, are invested in faith representing an unconquerable saber, unbreakable shield in face of enemies. They pointed their preaching, teaching, learning just in that direction, so that to make sacral Fatherland and Nationality and elevate them in rank of Faith. Just this save us and keep our land, our language, our selfhood, our nationness" (Calendar 1999: 128-129); "From the very moment of birth the Georgian is endowed by divine responsibility to serve nation. Just the devotion to the Fatherland is a guarantee of his immortality" (Chavchavadze 1984: 109; Chavchavadze 1987b: 421).

Chavchavadze's nationalism was cultural one; it aimed at consolidation of ethno-nation and did not articulated political tasks. Customary *cultural nationalism*¹ constitutes preparing stage for political nationalism. Every national identity longs to make political frame in form of national state because state institutions can effectively keep culture. However, Chavchavadze's cultural nationalism had not immediately transformed into political one.

Georgian social-democrats (Mensheviks) – political party which had come to power in Georgia in 1918 – were convinced internationalists and atheists. Their attitude towards nationalism and religion was exclusively negative. It is true that in 1918-1921, in a short period during, which they were in power, was impossible to eliminate Christianity (traditional marker of Georgian identity) however the links with *being Georgian* and *being Christian* was gradually weakened.

This process had further deepened in Soviet Georgia in condition of strong atheistic propaganda. The break up of Soviet Union had been accompanied with a new edition of Georgian nationalism rooted in the dissident movement. Unlike of cultural nationalism of Ilia Chavchavadze the new one represented the political ideology.

The author of this ideology was first Georgian President Zviad Gamsakhurdia. Deep knowledge of Georgian and World history and a political intuition helped him to guess that Christianity remained main marker of Georgian identity. In his appeals to his fellow country men Gamsakhurdia referred to Christian heritage of Georgian history.

After long social dormancy and amnesia Gamsakhurdia has managed to awake in most of Georgians not only national, but also religious sentiments. He made national and religious indivisible whole again. *Being Georgian* and *being Christian* had been entwined again in public perception. Just this gave to national-liberation movement of 1980s-1990s great potency. Zviad Gamsakhurdia possessed charisma of a religious leader. Sometimes his follower even compared him with Biblical Moise. He himself willingly fitted in the image of Father of nation. His emotional speeches and academic works devoted to medieval Georgian literature favored to dissemination of messianic ideas among the widest strata of Georgian society. His appeals to his fellow country men concerned the choice which should be done by Georgian nation between ways of social-democrats and the current struggle for independence. First way was equated of Barabas while the second one with of Christ. Z. Gamsakhurdia associated Georgian national character with Christianity. He argued for uniqueness of Georgian experience, great contribution in preserving of Christianity. In Gamsakhurdia's position towards Christianity as a Georgian national marker there is traced views of Ilia Chavchavadze and through Ilia that of Saint George of Mtatsminda. As illustration I will display here some excerpts from works of Z. Gamsakhurdia:

"Christian ideal of humankind – charity, nobility in such degree amalgamated with Georgian character that in reality it was manifested as it inherited feature and not something acquired in result of teaching and training" (Gamsakhurdia 1991a: 89); "In developing of Christianity peoples of Georgian origin have played a decisive role. Peoples of Semitic origin have played a decisive role in preparing of Christianity, while peoples of Georgian and Indo-European origin have played principal role in developing of Christianity" (Gamsakhurdia 1991b: 217); "I suppose you can recall what kind of nihilism was preached in those times by G. Asatiani. He even doubted in individuality of our nation. What is unusual and unprecedented in mission of Georgia – he had questioned. I had answered: Unprecedented is Georgian nation's exploits in behalf of Christian culture. And this, I think, is the most essential as for shaping of our historical profile as for making obvious national character of Georgiankind. Ability be sacrificed, devotion to ideas, devotion to comrades it is what is principal in our national character. In this regard you had to underline that this not numerous nation has generated surprising number of martyrs. This feature distinguishes history of Georgia from history

of other Christian nations” (Gamsakhurdia 1991b: 559-560); “The main feature of Georgian national character lays on its religious tolerance, for which is strange fanaticism and rigorism” Gamsakhurdia 1991b: 567).

In public perception of most Georgians the major weight of a religious marker is attested by the fact that obvious manifestation of national symbolism – national flag – has religious symbol on it. In particular, it is designed as five crosses on a white background. Our main message to the world should be that Georgia is a Christian country, country of Christian culture and values – said once the present President of Georgia Mikhail Saakashvili arguing for the necessity of national flag changing. These words of political leader reflecting public perceptions were aimed at further sharpening this marker. The fact that Mr. Saakashvili has guessed in Christianity national identity marker and occupied right position towards it I think helped greatly to his successful elevation to power.

Apostolic Church of Georgia has also contributed to strengthening of ties between sense of *being Georgian* and *being Christian*. This intention is declared publicly in speeches of ecclesiastical hierarchs, manifested in everyday practice of ordinary clergy. As illustration we can cite here words of His Holiness and Beatitude Catholicos Patriarch of Georgia Ilia II: “The following question is natural: how were we able to come until today, how can survive in those unfavorable conditions? The answer might be only one: our national consciousness fused with of Orthodox Faith and national values constituted and still constitute the ground for our durability over time and strength” (Christmas Epistle 2003/2004: 8).

As audience could notice in these words of Georgian spiritual leader the partition between religious and national has been actually eliminated. This very fact attests eloquently that today Christianity still preserves its traditional social function. However, in future on an essentially new stage of identity development (building of Georgian state-nation) for maintaining this customary role of Christianity for Georgian identity Georgian cultural elite, I think, should offer up-to-date conceptual system in which rich heritage of previous ideologies would be renewed and creatively reinterpreted.

Notes

¹ For the notion of cultural nationalism see: (Hutchinson 1994: Ch. 1) and also (Smith 2003: 77): “In practice, cultural and political forms of nationalism often succeed one another, and nationalists may oscillate between them. As a political nationalism falters in its aims, a cultural nationalism may step into the breach, building up the community’s collective cultural resources; when its vigor fades, a new political movement of nationalism emerges. Nationalism, then, cannot be confined within the political, or any other, domain; and to oppose ‘politics’ to ‘culture’ or ‘ethnicity’ in this way does not help to advance understanding of complex phenomena such as nations and nationalism”.

References

- Calendar 1999:** *On Orthodoxy*. Calendar of Georgian Church (1999) (in Georgian).
- Chavchavadze 1984:** I. Chavchavadze. *The Phantom*. Writings. World Literature Library. Volume 63. Tbilisi: Sabchota Saqartvelo (1984) (in Georgian).
- Chavchavadze 1987a:** I. Chavchavadze. *Funeral oration delivered at Gaenati Monastery because of Bishop Gabriel’s death*. Selected Works in Five Volumes. Volume 4: Publicist essays. Tbilisi: Sabchota Saqartvelo (1987) (in Georgian).
- Chavchavadze 1987b:** I. Chavchavadze. *Funeral oration delivered at Gaenati Monastery because of Bishop Gabriel’s death*. Selected Works in Five Volumes. Volume 4: Publicist essays. Tbilisi: Sabchota Saqartvelo (1987) (in Georgian)..
- Chkhartishvili 1999:** M. Chkhartishvili. *Conversion of Georgians to Christianity and formation of a new national ideology*. Meskheti II: Collection of Historical Assays. Tbilisi–Akhaltzikhe: Tbilisi State University Press, 6-17 (1999) (in Georgian; summary in English).
- Chkhartishvili 2002:** M. Chkhartishvili. *The History of Conversion of Georgia in Light of ethnic studies*. Ethnicity and Nationalism I. Proc. of Inter-Institute Seminar at the Georg. Acad. Sci. Tbilisi: Intelecti, 32-47 (2002) (in Georgian; summary in English).
- Chkhartishvili 2006a:** M. Chkhartishvili. *Proper name as a marker of Georgian Identity*. Georgian Source-Studies XI (Ed. G. Alasania). Tbilisi: Mematiane, 204-218 (2006) (in Georgian; summary in English).
- Chkhartishvili 2006b:** M. Chkhartishvili. *Saint George of Mtatsminda and markers of Georgian identity in 11th c.* Georgian Source-Studies XI (Ed. G. Alasania). Tbilisi: Mematiane, 87-101 (2006) (in Georgian; summary in English).
- Christmas Epistle 2003/2004:** *Christmas Epistle* of His Beatitude Ilia II Catholicos Patriarch of Georgia (2003/2004) (in Georgian).
- Gamsakhurdia 1991a:** Z. Gamsakhurdia. *Rustaveli and Catholicos Anthon I*. Letters & Essays. Tbilisi: Khelovneba, (1991) (in Georgian).

- Gamsakhurdia 1991b:** Z. Gamsakhurdia. *Spiritual mission of Georgia*. The Lecture Delivered in Tbilisi on May 2, 1990. Letters & Essays. Tbilisi: Khelovneba, (1991) (in Georgian).
- Hutchinson 1994:** J. Hutchinson. *Modern Nationalism*. London: Fontana Press (1994).
- Kaukhchishvili 1955:** *Kartlis Tskhovreba* [The life of Kartli / History of Georgia]. The critical text established according to all manuscripts by S. Kaukhchishvili. Tbilisi: Saxelgami (1955) (in Georgian).
- Sewter 1953:** Michael Psellus. *Chronographia*. Trans. E.R.A. Sewter. New Haven: Yale University Press (1953) (Electronic form: This text is a part of the Internet Medieval Source Book).
- Smith 2003:** A.D. Smith. *Nationalism. Theory, Ideology, History*, Polity Press (2003).

THE BYZANTINE EMPEROR CONSTANTINE X DUCAS IN RECOLLECTIONS OF GEORGIAN MONK

Mariam Chkhartishvili

* Paper presented at the 6th Annual International Caucasian Session (Warsaw, Poland, December 8, 2007) held at the Warsaw University

Dear Colleagues!

Firstly let me express my gratitude to the organizers and sponsors of this representative international conference which I consider as very important event in academic life. It creates favorable atmosphere for exchanging ideas and helps to mutual understanding between specialists in field.

My special thanks to Professor David Kholbaia for giving me opportunity to participate this important meeting of the scholars and visit Poland – this wonderful freedom-loving country which was and continues to be exemplary for Georgians.

* * *

In my presentation I intend to display evidences on Byzantine Emperor Constantine X Ducas (enjoyed imperial power in 1059-1067) which are available in the *Life of Saint George of Mtatsminda* – Georgian hagiographical writing of 11th c. St George of Mtatsminda (1009-1065) is an eminent Georgian ecclesiastical worker to whom belongs very important role in making Georgian identity (Chkhartishvili 2006: 87-101). During many years he lived in Byzantium where he was occupied in translating church literature from Greek to Georgian and also vice versa. For a while (1040s-1050s) he was father superior of the Georgian Monastery of Iviron at Mount Athos (Chalkidike peninsula in northern Greece).

The author of the *Life of Saint George of Mtatsminda*, as it is obvious from the monument, was an accompanying person and disciple of the Saint Father. Nowadays among the Georgian scholars is widespread opinion that the name of the compiler was also George and for this reason it is customary to designate him as George the Minor (Mtsire). However, I do not find this opinion documented sufficiently. So, I am mentioning the author without proper name simply as the *monk* (because there is no doubt that he was monk) or the *compiler* or the *hagiographer*.

The roots of Georgian-Byzantine interrelations are traced deeply in history. The adoption of Christianity as a state religion by Georgian Kingdom of Kartli in twentieth of 4th c meant political orientation just on Byzantium. Since this event which might be considered as turning point in Georgianess forging process (Chkhartishvili 2002: 32-47; Chkhartishvili 2007a: 256), interactions between Byzantium and Georgia had been never interrupted. Sometimes Georgians and Byzantines were political rivals, sometimes partners, but always (during many centuries) Georgia remained inseparable part of Byzantine Commonwealth in regards of culture. Georgian historiography, hagiography, art etc were strongly affected by Byzantine ones.

Byzantine sources preserve plenty of evidences on Georgia and Georgian political and ecclesiastical workers. It is customary among Georgian scholars to study these evidences with close interest: most of them have already been translated into Georgian and successfully used in historical reconstructions. They serve as an important data upon which Georgian medieval history is grounded. Georgian medieval hagiographical literature, historiography and also other sources (inscriptions, coins, mural paintings etc) contain valuable information on Byzantines and Byzantine life. They help to fulfill Byzantine history data-base. However, the information of these sources has not been investigated with due attention yet. Meanwhile they are not less important: introducing them to the international academic audience would help to placing facts of Georgian history in wider historical context. Apart this they allow to document Byzantine history better. In this regard case with Constantine Ducas is especially remarkable.

Byzantine sources also contain information concerning him: not to go very far it is enough to mention that in Michael Psellos's *Chronographia* offers vivid portrait of the Emperor. In particular he is presented as a political leader endowed with attractive features, certain, hardly described, charm enabling him to evoke admiration without offence, to come to power without bloodshed, to die a death not assassinated, but naturally in result of illness, ruler who could inspire sense of peace in his subjects, to make sure friends that he missed their company, that he is listening to their advices. I will cite a few excerpts from the *Cronigraphia*: "Of all the emperors he was the most pious; nobody in fact, rivaled him in that virtue" (Sewter 1953: 255); "He controlled his temper, did nothing by instinct, always followed the dictates of reason" (Sewter 1953: 255); "It would be possible for me to name emperors rivaled, even equaled, Constantine in other things, but not where belief in God was concerned, or the mystery of the ineffable dispensation of God the Word. This latter, to Constantine, was more than anything else beyond conception: no words could possibly explain it ... Every time I tried to expound to him the Mystery ... his heart would fill with joy, his whole body tremble in exultation, and the tears would stream from his eyes. He had made a study of Holy Writ in all its fullness, and his knowledge was not confined merely to the text, but extended to deep spiritual ideas that underline it. Whatever leisure from public duties he enjoyed was spent in the reading of the Sacred Books" (Sewter 1953: 262); "He was a keen student of literature and a favorite saying was this: would that I were better known as a scholar than as emperor" (Sewter 1953: 264); "I doubt whether any other emperor lived a life more glorious, or died more contended. Apart from the one conspiracy against his life and disaster from which he was saved, the rest of his reign was spent in tranquility

and pleasure. What is more, he left behind sons to succeed him on the throne, sons who were the living image of their father, resembling him both in character and in physique” (Sewter 1953: 263).

But, as you are aware, Psellos was close friend of Ducas. It is partially for this reason that among the researchers Psellos’s information on Constantine X had been become subject of doubts and criticism. For verification of this information it would be very helpful to introduce source created in completely different environment allowing researcher to consider the situation from different point. Above mentioned Georgian source proves to be just a text by means of which verification of this kind is possible. It adds very important details to Ducas’s portrait enabling the reader to gaze the image of the Emperor in bold relief. Psellos is famous by excellence of literary devices he uses; but Georgian hagiographical monument in question also represents a writing of a high order and primary source as information it contains is grounded exclusively on recollections of eye-witnesses.

The *Life* contains four episodes that concern Constantine Ducas. The compiler was eyewitness of first three. For the last case he uses first hand information by Peter – Byzantine official of Georgian origin. Without any doubts these are sixties of 11th c, more precisely it is 1065. We are able to calculate this date on a ground of the following data: from the *Life* we know that Saint George of Mtatsminda after his long stand visit in Georgia departed fatherland in 1064. The first from the above mentioned episodes concerns just his meeting with Constantine Ducas which had taken place straightway on his arrival Byzantium. As representative of Georgian King he had brought official letter to the Byzantine Emperor. In supplement to it we can point to the another evidence borrowed from hagiographical monument in question: in particular, among the noblemen surrounding the Emperor compiler names Gagik of Kars i.e. ruler of the principality of Kars. It was customary for Byzantium to offer political accommodation to persons who for a while (or for ever) had lost access to power in their own countries. We know that this political unit had been annexed by Byzantium in 1065 (Angold 1997: 40). This fact also makes us to think that the above mentioned diplomatic reception at the court of Byzantine Emperor had taken place in above mentioned year.

Despite the fact, that the *Life* had already been investigated by many scholars (philologists, historians) and all these episodes are well known, they had never been used for reconstructing missing pages in Constantine Ducas’ biography. In relatively recent article by Giorgi Cheishvili (Cheishvili 2001) devoted exclusively to the investigation of issue of Georgian perception of Byzantium in 11th-12th cc the evidences on Constantine Ducas are not mentioned at all, while the generalization offered is ambiguous and contradictory. On one hand Cheishvili declares the following: “Though not always unbiased, the image illuminates the basic attitudes of Georgians towards Byzantines, who were the object of admiration as well as of criticism” (Cheishvili 2001: 199). On the another, he concludes: “The image of Byzantium in the eleventh-century sources is mostly negative. For example, Byzantines are severely criticized in the *Vitae* of Athonite Fathers: *Life of Iovane and Ep’ t’ wime* by Giorgi Mt’ atcmindeli and *Life of Giorgi Mt’ atcmindeli* by Giorgi Mc’ ire” (Cheishvili 2001: 203). As we shall see the generalizations of this kind are incorrect. The compiler of the hagiographical writing in question depicts Constantine X Ducas as a man of great virtues possessing attractive personality and deserving general admiration. The *Life* creates solid ground for advocacy of Psellos’s representations: in light of its evidences the Byzantine author’s assertions concerning his distinguished friend have been becoming quite persuasive. It became obvious that Georgian ecclesiastics distinguished between different ranks of Byzantine society, namely between some representatives of lower Greek clergy being from their point of view evil and Byzantine emperors which were considered by them as strongholds of Orthodoxy.

Very superficially concerns Constantine Ducas in his otherwise interesting and thought-provoking article J. Samushia (Samushia 2005: 410-411). The researcher provides English summary reflecting the topics of the article (Samushia 2005: 524). This summery shows most obviously that the Georgian hagiographical source in question has not been used yet for Byzantine history reconstruction with due insights.

* * *

Period from the death of Basil II (1025) until the reign of Romanos IV Diogenes (1067-1071) is characterized as specific. According to Kaukounas this is period “during which the Roman empire declined from its medieval peak of military power to the point at which it was defeated by the Seljuq Turks at the battle of Mantzikert in 1071. While the Empire remained politically and military significant for another century, and culturally creative long beyond that, 1071 marks a real turning point in Byzantine history” (Internet Medieval Sourcebook).

According to Hussey “The eleventh century ... was crucial time, not because of the fact its acute political difficulties – after all the Empire had faced danger time and again – but because it was now brought up against certain new and ominous developments both within and without which it failed to control, and hence its total downfall in fifteenth century may be traced back to this period” (Sewter 1953).

The main characteristic of this crisis was problem with reproduction of ruling dynasty. Basil II died without his own heirs, he left as such his brother Constantine, who before this was co-emperor and by the time of Basil’s death was rather old. “In 1028 he fell mortally ill. Who was to succeed him? He had no sons; of his three daughters, the eldest had long been a nun. The second, Zoe, had spent twenty-six years in the imperial gynaeceum, in company of her more intelligent but less attractive sister Theodora... After protracted discussions by the bedside of the dying Emperor, the bureaucracy proposed senator and aristocrat named Romanus Argurus. ..On 10 November Romanus married Zoe in the imperial chapel of the palace; on 11th he stood at his new father-in-law’s bedside as he breathed his last; and on 12th November he found himself Romanis III, seated beside his beaming wife on the imperial throne. His next duty, despite his wife’s advanced age, was to found a dynasty” (Norwich 1998: 217-218). Zoe was beyond child-bearing age, “though no one was much surprised when he failed to do this” (Norwich 1998: 218). The period from 1028 until 1056

was thus one in which various men acquired legitimacy as emperor by marrying Zoe. From 1056 various families competed for the throne, among them were Ducas .

Dying Isaac Comnenus “nominated as successor – almost certainly at the instigation of Psellus – Constantine Ducas, the most aristocratic of that group of intellectuals who had been responsible for reviving the university a few years before” (Norwich 1998: 235).

The same author continues:

“If Psellus was indeed responsible for the choice, his burden of guilt must be heavy indeed; for there is no Emperor in history whose accession had more disastrous consequences. Had Isaac reigned for twenty years instead of two, he would have built up the strength of the army to the level it had known under Basil and would have been able to bequeath the empire, undefeated and undiminished, directly to his nephew Alexius. But it was not to be. Isaac’s tragically premature death, and his choice of successor, rendered inevitable the first of the two great catastrophes that were ultimately to bring about downfall of Byzantium” (Norwich 1998: 235-236).

This conclusion obviously is provoked by Psellos’ information concerning Ducas specific attitude towards the determining principles of foreign policy. Namely, Constantine Ducas was sure that external policy of the Empire should be regulated not by means of military campaigns and army, but through political partnership: by sending gifts and offering other signs of friendship. According to Psellos remark, in Ducas’s opinion such policy would ensure saving of imperial income. Apart this, the policy grounded on principle of collaboration suited to the Emperor’s mode of life. We can read between lines that Psellos did not fully share this position. At the same time he mentioned achievements of Ducas in military spears as well.

I think it is not justifiable to ascribe to one person (even to Emperor) the responsibility for empire decline. Constantine Ducas was not idealist at all. His at first glance romantic view on foreign affairs was adequate response on challenge to new circumstances (danger of Turks invasions, inner disorder), that faced the Empire in the middle 11th c. Just under these circumstances Byzantine Emperors gradually having been gave up imperial ambitions regarding their neighbors and instead of ‘patronizing and lordly condescension’ gone on collaboration. This policy had reached its high point just in epoch of Constantine Ducas. This assertion may be illustrated especially eloquently by case of Georgia. For imagining real scale of this policy it is enough to mention two following facts: Constantine’s elder son Michael, afterwards the Emperor Michael VII (1071-1078), married Georgian Princess Mary (the daughter of King Bagrat IV). Constantine Ducas had agreed to provide allowance to the increased brotherhood of Georgian Monastery of Iviron which actually was diplomatic representatives of Georgia in Byzantium from the close of 10th c, i.e. from the very time of its foundation. Now I intend to display above mentioned episodes with necessary comments.

Episode 1 (Abuladze 1967: 176-180)

After long journey St Father George had reached imperial city, i.e. Constantinople with his accompanying persons. Peter (as it was already mentioned the Byzantine official of Georgian origin) had reported to the Emperor on Georgian delegation arrival. This was just time when Georgian Princess Mary (Martha) was officially introduced to the court as future daughter-in-law of the Emperor. The reception was appointed on next day. The compiler describes the first meeting of St George of Mtatsminda with the Emperor as follows: as the St Father entered the imperial apartments, he had bowed to the ground before the Emperor, eulogized him and offered prayers for him and for his son according to all requirements of royal court regulations.

We know that Constantine Ducas had not one, but three sons. It is obvious that at this very reception was presented only one, evidently the elder son Michael the future spouse of Georgian Princess.

The hagiographer continues: as the Emperor saw him with the God-inspiring face and heard his revealing spiritual strength and inner tranquility modest well pointed and directly affecting the listeners speech, said to Peter: “How I am thankful to the King Bagrat that he had sent to us this man who is like angels, man which despite being Georgian is keenly aware all rules of us”.

Then he read King Bagrat’s letter. Georgian King characterized the monk as holy man and asked Constantine Ducas to receive him as it is befit to his imperial Excellency. As the Emperor became aware of all his virtues, remarks the compiler, regarded him with more respect and promised to render assistance in all initiatives he would intend. Saint father had brought with him 80 juveniles picked up by him throughout the Georgia for additional personnel of Georgian Monastery of Iviron. The allowance for them was evidently subject for consideration in the Bagrat’s letter.

As the Emperor liked too much the St George of Mtatsminda’s magnanimity and as he (besides imperial hierarchs) was surrounded by Romans and Armenians at this reception and peaceful time also disposed to deep inquiries, began conversation with Saint Father on spiritual issues and rules of faith. Firstly he concerned the Georgian faith, namely show interest in reasons distinguishing Georgian creed from the Orthodox faith of Greeks.

Of course it was not mere curiosity from side of the Emperor. Byzantine and Georgia from open (military campaigns) or not visible (supporting anti-royal conspiracies and uprisings) revelries of previous period should be switched to large-scale political collaboration and it became necessary to put all ideological principles on the line so that to find points for joint efforts.

According to the compiler Saint Father displayed in full “Georgian Faith” stressing its dogmatic similarity with of Greeks’. At the same time he pointed out that in regards of historical experience there existed essential discrepancy. Georgians had never changed original faith; while in Byzantium Christianity in many times had been involved in heresy. Indeed in manner of Byzantine diplomacy George of Mtatsminda elucidated to his listeners the problem. Saint George of Mtatsminda had linked heresies not with contemporary Byzantium, but with its past realizing

that for the past Constantine Ducas as the founder of new dynasty was not responsible. The hagiographer shows that the Emperor was not insulted by such explanations of the Saint Father.

I find it necessary to clarify the last assertion with special care because sometimes in scientific literature the passage under the consideration is interpreted as follows: aiming to demonstrate Georgians' superiority Saint Father had entered into a controversy with the Emperor (Bakradze 1988: 12-14). Such an interpretation is incorrect not to say naive. The purpose of Georgian ambassador (we can regard Saint Father indeed as an ambassador) was not to quarrel with Byzantine ruler which was respected by Georgian ecclesiastics not only as political leader, but also as Christian ruler, defender Orthodoxy, but to help establishing of friendly collaboration between two countries. The problems facing Byzantine state by the middle 11th c were not yet visible and it is not surprising that Georgian authorities were longing to found political partnership with the Empire. Emphasizing discrepancy in historical experience against the background of dogmatic likeness St George of Mtatsminda sharpened Georgian identity religious marker (Chkhartishvili 2007b: 17-18).

It is impossible to render from original text all nuances of Saint Father's impressive speech. The compiler narrates: strongly affected by this speech the emperor praised God and continued his inquiries. Now he asked concerning Romans' and Greeks' faith as if did not know. Of course the emperor was well aware all nuances, but he wanted to consider the issue once again publicly. However he explained his unawareness by his mode of life: as military man he did not know the problem in detail, meanwhile he as a person enjoying supreme power wanted to know everything concerning the Greeks' and Romans' faith.

The answer on this question represents again example of diplomacy. For this once also discrepancy between the liturgical practice of the Romans and Greeks was explained by the dissimilarity of historical experience. According to Saint Father the characteristic features of Greek Faith reflects the history of overcoming the heresies by Greeks. As for Romans they had never accommodated heresies. And it is for this reason that they managed to retain original ecclesiastical practice. But these should not cause division, when faith is right.

I think there is implied the following: ecclesiastical practice of Constantinople reflects not more than zigzags in history of making Orthodoxy and this is comparatively unimportant when both Greeks and Romans hold true faith.

This answer represents also the topic of debates among the Georgian scholars. Part of them think that Saint Father gave preference to Latin Christology, that his aim was to bring Georgian Church into the bosom of Latin Church, that he wanted to please Romans as he saw that Byzantium was already weakened, that balance existed before in Georgian Church between Greek and Latin Christology in period under consideration had been destroyed in favor of Romans (Khintibidze 1983: 83; Papashvili 1995: 68-69; Aleksidze 1991: 9; Mamulashvili 2003: 46-47).

Such an interpretation of the passage is completely misleading. It makes obvious that for the part of scholars the very character of Byzantine-Georgian interrelations in the middle eleventh century and so called Eastern Schism are essentially unintelligible. This was not period of rivalries between two countries, but of collaboration. Besides, as I have already mentioned, from outside it was impossible to notice the unsolvable problems facing the Empire; after all this was heyday of Byzantine culture.

As for so called Eastern Schism: the significance of the events of 1054 was certainly not recognized at that time. It has been exaggerated only later. Excommunications of particular Patriarchs or Popes had occurred in many times before (and also after). "The dispute between Pope Leo IX and Patriarch Michael Kerularios represents only one incident in a process of cultural and political separation which had begun much earlier" (Cunningham 1999: 91). It is for this reason that the contemporaries of the event did not find the event fatal, they considered it as occasional transient happening, a fault of certain unbalanced persons. There can be no doubt that personalities of the leading contenders in this debate contributed to its bitterness (Cunningham 1999: 90). The Emperor Constantine Ducas as well as evidently St George of Mtatsminda were among those who did their best to save the situation.

So the above mentioned answer of the Georgian representative at the Byzantine court was aimed at healing of the wound and preventing the further development of the conflict.

The compiler remarks: the Roman noblemen having been learned the answer became extremely joyful; before this case in many times they were involved in debates concerning this very issue and for their ignorance they were not able to answer. Romans according to the compiler even expressed desire to present Saint George of Mtatsminda to the Pope.¹ Byzantine Emperor had not been offended by such behavior of his guests. Quite on the contrary: with obvious hint of inner satisfaction he continued his query. He concerned the Armenian faith. He asked whether Armenians bear any relation to Christianity. Actually this was question containing the respond (Abdalaze 1988: 114). As we know one of main characteristic features of eleventh-century imperial policy was a renewal of persecution of Monophysite Christians. This represented a reversal of the more tolerant policies of the previous century. Under the Patriarch Constantine Leichoudes (1059-1064) Byzantine patience gave out and persecution began in attempt to force the Armenian and Syrian Churches into communion with Constantinople (Angold 1997: 41-42). Patriarch John Xiphilinos (1064-1075) undertook to drive out Monophysite influence within the Empire. In 1064 and 1065, Xiphilinos summoned various Monophysite hierarchs to Constantinople for questioning, including both secular and religious leaders of the Armenians (Cunningham 1999: 91-92).

Issue of Armenian faith was point in which position of Georgians and Byzantines coincided. At the close of 10th c the most of Georgian lands were incorporated into a new political body – United Georgian Kingdom. 11th c was an epoch of developing and fixing of these results. The King of the United Georgian Kingdom had many non-Georgian subjects, Armenians among them.. It is for this reason Georgian state ideology in the period under the consideration also characterized by anti-Monophysite propaganda.

Correspondingly Georgian ambassador's answer on the last question of the Emperor was laconic and simple: "One can not label evil faith as faith at all". According to the compiler this respond had exposed Armenians to shame while the Emperor was extremely pleased and had tendered thanks to God and praised the Saint Father for his ability to explain fairly and concisely the issues being so complicated and difficult for understanding. He repeated his promise to render assistance to Saint Father in all his initiatives.

Episode 2 (Abuladze 1967: 180-181)

On the next day the Saint Father with his accompanying persons (the compiler among them) was again summoned by the Emperor. The Emperor welcomed Saint Father with most kind regards and said to him: "Kind monk go back to your Monastery and bring up there the orphans you have brought. Our brother Bagrat the *Sebastocrator* concerns just this issue in the letter of his. And show us your orphans so that we reward them with our benevolence". At parting the Emperor encouraged the Saint Father once more to inform him on all lacks of the Monastery so that he was able to help.

Episode 3 (Abuladze 1967: 182-184)

Some time passed by and the Georgians were summoned again. Saint Father asked brothers to prepare the orphans for meeting with the Emperor. Vicinity of the Monastery of Peribleptos was appointed as place for meeting. The compiler recalls: the Saint Father was very ill. In addition of many other diseases he went with high temperature as well. All brothers asked him to postpone the meeting till next day. However he said firmly: "We should see Emperor today as we have no tomorrow". According to hagiographer's opinion Saint Father foresaw the exact date of his death; he knew that this would be happened just on tomorrow. They reached the place of appointment. Saint Father came down from his mule and we were waiting to the Emperor, recalls the compiler. Soon Peter came as well. And Saint Father and Peter had prepared petition. Some time later the Emperor approached the place where Georgians were arranged in accordance to regulation. Hagiographer notes: "We had fallen onto ground and praised the Emperor in Georgian. As he saw us, come to us and was very astonished by the orphans' multiplicity and by the fact that most of them were under age. "Holy man you have committed great and distinguished deed, nobody would be able to do the same". Father handed him the petition asking for grace of His Excellency for the orphans: foster them for your and your sons' souls praying, as the Emperor for this time was with his sons". The above mentioned Roman noblemen and Gagik of Kars were also accompanied him. All were very astonished. The Emperor asked for motet. The orphans had performed some in Greek. The Emperor expressed his satisfaction remarking: "How skillfully had you trained them". He ordered to give to the Father some allowance in advance and promised to grant everything listed in the petition.

Episode 4 (Abuladze 1967: 194-196)

On the next day Saint Father passed away. All felt deep sorrow at his death. Peter was also extremely upset. Despite this he found enough power in him to disturb the Emperor and passed to him the bad news. For a while Ducas kept silence. Repeating three times "God be praised" he addressed the Saint Father: "You are blessed O, Holy Monk and I rely on your prayers as I intent to grant everything you had asked".

Immediately he ordered to bring the petition and create two *crisobules*: one for the Monastery that it was free from any oppression from side of Byzantine clergy and one for the orphans that be brought up in the monastery. The Emperor handed both these *crisobules* to Peter and also huge candles and other articles necessary for deceased with following words: I have granted more than the Holy Man had asked me, put these on his chest and beg him for me for forgiveness.

* * *

Let us now on the background of presented evidences recall Constantine Ducas portrait by Psellos. We are witnessing how the image of the Emperor becomes more and more lifelike. Reflecting indeed very attractive personality of the Byzantine ruler the evidences are rather striking and impressive, are not they? And it is no justifiable that in historical narratives Constantine Ducas remains in the shadow of the Emperors notoriously known by their brutality or infidelity.

I think the audience will agree the Georgian source under the consideration provides really very useful material for anthropologically orientated history of Byzantium.

Notes

1 For understanding of the Saint Father's diplomacy insights it would be not out of place to recall that: "Latins and Greeks often adopted divergent attitude towards the Monophysites, with the old Rome remaining much more rigidly attached to the very formula of the "two natures" adopted at Chalcedon, whereas Constantinople was more ready to remember that St Cyril of Alexandria also spoke of "One incarnate nature" "(Meyendorff 1982: 27). Monophysites represented great unsolved problem for Georgian state inner policy. According to George of Mtatsminda Georgians had ambition that they always stood firmly on Chacedonian faith and in this point Georgians were alike Latins. Actually in this descource Latins are not so important. What was really count is to emphasize the virtue of true faith devotion.

References

Abuladze 1967: *Monuments of Ancient Georgian Literature*. Book II. Texts prepared for publication by board under the supervision of I. Abuladze. Tbilisi: Metsniereba (1967) (in Georgian).

Abdaladze 1988: A. Abdaladze. *Interrelations of South Caucasian political units in 9th-11th cc.* Tbilisi: Metsniereba (1988) (in Georgian).

Aleksidze 1991: A. Aleksidze. *Byzantium and Caucasus. Some aspects of interrelations.* Byzantine Etudes. Tbilisi: Metsniereba (1991) (in Russian).

Angold 1997: M. Angold. *The Byzantine Empire, 1025-1204. A political history.* Second Edition. London and New York (1997).

Bakradze 1988: A. Bakradze. *The forgot Idea.* Georgian Literature. Volume 5. Tbilisi: Nakaduli (1988) (in Georgian).

Cheishvili 2001: G. Cheishvili. *Georgian Perception of Byzantium in the eleventh and twelfth centuries.* Eastern Approaches to Byzantium. Ed. A. Eastmond (2001).

Chkhartishvili 2002: M. Chkhartishvili. *The history of conversion of Georgia in the light of ethnic studies.* Ethnicity and Nationalism I. Proc. of Inter-Institute Seminar at the Georg. Acad. of Sci.. Eds. D. Muskhelishvili and M. Chkhartishvili. Tbilisi: Intelecti (2002) (in Georgian).

Chkhartishvili 2006: M. Chkhartishvili. *Saint George of Mtatsminda and markers of Georgian identity in 11th c.* Georgian Source-Studies XI. Tbilisi: Mematiane (2006) (in Georgian).

Chkhartishvili 2007a: M. Chkhartishvili. *Christianity as a marker of Georgian identity.* Scientific Journal Logos.- Tbilisi: Mematiane (2007) (in Georgian).

Chkhartishvili 2007b: M. Chkhartishvili. *Forging Georgian ethnics.* Materials of the 1st International Congress of Caucasiologists. Ed. V. Shengelia. Tbilisi (2007).

Cunningham 1999: M. Cunningham. *The Orthodox Church in Byzantium.* A World History of Christianity. Ed. A. Hastings (1999).

Kaukounas : Theodoros Skoutariotes. *From the Synopsis Chronika: The Emperors of the 11th century.* Transl. N. Kaukounas. Internet Medieval Sourcebook.

Khintibidze 1983: E. Khintibidze. *From the History of Georgian literature schools at Mount Athos.* Iviron 1000. Tbilisi: Tbilisi State University Press (1983) (in Georgian).

Mamulashvili 2003: M. Mamulashvili. *Reformist movement in Georgian Churches and Monasteries in 9th-11th cc.* Civilization Researches, No 1, 46-47 (2003) (in Georgian).

Meyendorff 1982: J. Meyendorff. *The Byzantine legacy in the Orthodox Church.* Crestwood – New York: St Vladimir's Seminary Press (1982).

Norwich 1998: J.J. Norwich. *A Short History of Byzantium.* Penguin Books (1998).

Papashvili 1995: M. Papashvili. *Georgian-Roman Interrelations.* Tbilisi: Agmashenebeli (1995) (in Georgian).

Samushia 2005: J. Samushia. *Georgian sources on Georgian-Byzantine relations (Giorgi Mtsire's "Life of Giorgi Mtatsmindeli").* Georgian Diplomacy. Annual 12. Ed. R. Metreveli. Tbilisi (2005) (in Georgian).

Sewter 1953: Michael Psellus. *Chronographia.* Trans. E.R.A. Sewter, New Haven: Yale University Press (1953). On-line publication: Internet Medieval Source Book.

ავტორთა შინაგამოცემები

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი პროფესორი **გიორგი ანჩაბაძე** ი. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი და ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორია, სადაც ხელმძღვანელობს კავკასიის ხალხთა ისტორიის მიმართულებას. გ. ანჩაბაძემ 1975 წელს დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე “ეგლია ჩელების “მოგზაურობის წიგნი”, როგორც წყარო კავკასიის მთის ხალხთა ისტორიისათვის”, ხოლო 1990 წელს – სადოქტორო დისერტაცია “საქართველოს სამხედრო ისტორიის წყაროთმცოდნეობის პრობლემები”. მისი სამეცნიერო ინტერესების სფეროს შეადგენს საქართველოსა და კავკასიის ხალხების ისტორია, სამხედრო ისტორია, წყაროთმცოდნეობა და ისტორიოგრაფია. გამოქვეყნებული აქვს 120-ზე მეტი ნაშრომი (მათ შორის, ათი წიგნი). ძირითადი მონოგრაფიებია: “დიმიტრი ბაქრაძე როგორც წყაროთმცოდნე და არქეოგრაფი” (1982); «

()» (1990); “The Vainakhs (The Chechen and Ingush) / ()” (2001); “სამხედრო ისტორია” (2002); “History of Georgia (Short sketch)” (2005); “ქართულ-ავხაზური ურთიერთობის საკითხები I” (2006). 2007 წელს გამოქვეყნდა გ. ანჩაბაძის მონაწილეობით დაწერილი ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლის VIII კლასის სახელმძღვანელო “საქართველოსა და მსოფლიოს ისტორია / გეოგრაფია”. იგი არის მრავალი ეროვნული და საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მონაწილე. გ. ანჩაბაძე 1989 წლიდან ჩაბმულია საქართველოში არსებული კონფლიქტების მოგვარების არაფორმალურ სამშვიდობო პროცესში. არის არაერთი არასამთავრობო შეხვედრის მონაწილე, როგორც ორმხრივ ქართულ-ავხაზურ და ქართულ-ოსურ ფორმატში, ასევე საერთოკავკასიური მასშტაბის შეხვედრებში. 2002-2003 წლებში იყო “კავკასიის არასამთავრობო ორგანიზაციათა ფორუმის” საკოორდინაციო საბჭოს წევრი და საქართველოში ფორუმის წარმომადგენელი, 2006-2007 წლებში – ფონდ “კავკასიური დიალოგი” აღმასრულებელი დირექტორი. 2008 წელს საქართველის პარლამენტმა გ. ანჩაბაძე აირჩია საზოგადოებრივი მაუწყებლის სამეურვეო საბჭოს წევრად.

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი **მიხეილ ბახტაძე** ი. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორია. მისი საკანდიდატო (1995) და სადოქტორო (2005) დისერტაციები შეეხება ერისთავობის ინსტიტუტს საქართველოში სხვადასხვა ქრონოლოგიურ მონაკვეთში. არის 50-მდე სამეცნიერო ნაშრომის ავტორი და არაერთი სამეცნიერო კონფერენციის მონაწილე. მ. ბახტაძის ძირითადი სამეცნიერო ინტერესების სფეროებია: შუა საუკუნეების საქართველოს სახელმწიფო წყობილების საკითხები, ფეოდალური საგვარეულოების ისტორია, საქართველოსა და ჩრდილოეთ კავკასიის ურთიერთობა 1917-1921 წლებში და სხვ.

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი **თამაზ ბერაძე** ი. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის მთავარი მეცნიერი თანამშრომელია. იგი არის ინსტიტუტის სამეცნიერო საბჭოს თავმჯდომარე, აგრეთვე საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტისა და საქართველოს უნივერსიტეტის პროფესორი. თ. ბერაძის სამეცნიერო ინტერესების სფერო მოიცავს საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიას, საქართველოს ზღვაოსნობისა და საზღვაო ვაჭრობის ისტორიას, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიას. 1968 წელს მან დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე “სამეგრელოს ისტორიული გეოგრაფიიდან”, ხოლო 1987 წელს – სადოქტორო დისერტაცია “ზღვაოსნობა და საზღვაო ვაჭრობა შუა საუკუნეების საქართველოში”. არის მრავალი სამეცნიერო ნაშრომის ავტორი, მათ შორის, ათი მონოგრაფიისა და შვიდ ათეულზე მეტი სამეცნიერო სტატიის. თ. ბერაძის პუბლიკაციებიდან აღსანიშნავია: ” ზღვაოსნობა ძველ საქართველოში”, “საქართველოს ისტორია (ანტიკური ხანა, შუა საუკუნეები)” (მ. სანაძესთან თანაავტორობით), “საქართველოს ისტორიული ატლასი (მ. სანაძესა და კ. თოფურიასთან თანაავტორობით). იგი აქტიურად თანამშრომლობდა “ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიის” გამოცემაში. 2000 წელს იყო საქართველოს პავილიონის (ექსპო-2000) ექსპერტი ჰანოვერში. მონაწილეობა აქვს მიღებული მრავალ, მათ შორის, საერთაშორისო კონფერენციაში.

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი **დევი ბერძენიშვილი** არის ი. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი. წლების განმავლობაში იგი კითხულობდა და კითხულობს კურსებს საქართველოს ისტორიისა და ისტორიული გეოგრაფიაში საქართველოს სხვადასხვა უმაღლეს სასწავლებლებში. დ. ბერძენიშვილი არის რვა ათეულამდე გამოქვეყნებული სამეცნიერო ნაშრომის ავტორი, მათ შორის, ექვსი მონოგრაფია: “ნარკვევები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან: ქვემო ქართლი” (1979), “ნარკვევები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან: ზემო ქართლი” (1985), “ლენსუმი” (1983), “გუჯარეთი” (1987), “ჯავახეთი” (2000), “ნარკვევები” (2006); არის მრავალი სამეცნიერო ფორუმისა და ექსპედიციის მონაწილე.

ისტორიის დოქტორი **პაპუნა გაბისონია** არის ი. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის მეცნიერი თანამშრომელი. გარდა ამისა, იგი ეწევა პედაგოგიურ მოღვაწეობას: ასწავლის საქართველოს ისტორიას საჯარო სკოლაში. პ. გაბისონიას კვლევის სფეროს შეადგენს დასავლეთ საქართველოს ეკლესია და სამეგრელოს ისტორიული გეოგრაფია. 2005 წელს მან დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე “ქუთაისის საეპისკოპოსოს ისტორია”. გამოქვეყნებულ ნაშრომებს შორის აღსანიშნავია სამეცნიერო სტატიები: “ქუთაისის საეპისკოპოსოს დაარსების საკითხისთვის” (2003), “ქუთაისის საეპისკოპოსოს საზღვრები” (2004), “ქუთათელ მთავარეპისკოპოს-მიტროპოლიტთა ქრონოლოგია” (2004); მონაწილეობა აქვს მიღებული არაერთ სამეცნიერო კონფერენციაში. ამჟამად პ. გაბისონია გამოსაცემად ამზადებს ორ მონოგრაფიას; მიძღვნილს ქუთაისის საეპისკოპოსოს და სოფელ ჭკადუაშის ისტორიებისადმი.

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი **ვახტანგ გოილაძე** ი. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის მთავარი მეცნიერი თანამშრომელია. იგი იკვლევს ადრეეოდალური ხანის ისტორიის აქტუალურ პრობლემებს: საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორიას, ქართლის სამეფოს პოლიტიკური ისტორიისა (ურთიერთობა სასანიანთა ირანთან, ბიზანტიასთან, ჩრდილო კავკასიაში არსებულ ჰუნთა და თურქთა გაერთიანებებთან), წყაროთმცოდნეობის (“მოქცევაჲ ქართლისაჲსა” და “ქართლის ცხოვრების” შექმნის დროის, წარმომავლობის) საკითხებს; არის 70-ზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომის ავტორი და მრავალი სამეცნიერო კონფერენციის მონაწილე. მისი მონოგრაფიული გამოკვლევებიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია: “ფარნავაზიანთა სახლის ქრისტიან მეფეთა ქრონოლოგია” (1990); “ქართული ეკლესიის სათავეებთან” (1991); “ვახტანგ გორგასალი და მისი ისტორიკოსი” (1991); “აბრეშუმის დიდი სავაჭრო გზა და საქართველო” (1997); “ასურელ მამათა სამშობლო და საქართველო” (2002); “მიწის ენა” მრუდე სარკეში” (2207). ვ. გოილაძე დაჯილდოებულია ღირსების ორდენით (2001).

ლერი თავაძე არის ი. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი საქართველოს ისტორიის მიმართულებით, ამავე მიმართულებაზე მუშაობს ლაბორანტად. ამასთან ერთად იგი ასწავლის ნ. წერეთელის სახელობის საერთაშორისო სკოლაში. ლ. თავაძეს მონაწილეობა აქვს მიღებული სტუდენტურ სამეცნიერო კონფერენციებში. მას გამოქვეყნებული აქვს რამდენიმე სამეცნიერო ნაშრომი; არის შემსრულებელი საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის საგრანტო პროექტში “საქართველო და გარე სამყარო”. ლ. თავაძის სამაგისტრო დისერტაცია მიეძღვნა პრობლემას “მართლმადიდებელი იმპერიის იდეა და საქართველო (ნარკვევები აღმოსავლეთ ევროპის საინტეგრაციო ზონის ისტორიიდან XII-XV საუკუნეებში)”.

ალექსანდრე თვარაძე ი. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ევროპული ენების და ლიტერატურის ინსტიტუტის ასოცირებული პროფესორი და ი. ჯავახიშვილის ისტორიის და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიის და წყაროთმცოდნეობის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელია. მას გამოქვეყნებული აქვს მონოგრაფიები – “საქართველო და კავკასია ევროპულ წყაროებში (XII-XVI საუკუნეების ისტორიოგრაფიული და კარტოგრაფიული წყაროების საფუძველზე)”, “სახელმწიფო, ადამიანი და რელიგია (პლატონის, კარლ იასპერსის და ჰანს კიუნგის მოძღვრებების მიხედვით)”, “გრაალის პრობლემა ვოლფრამ ფონ ეშენბახის “პარციფალის” მიხედვით” და ორ ათეულამდე სამეცნიერო სტატია. ამჟამად ა. თვარაძე მუშაობს შუა საუკუნეების და ადრეული ახალი დროის ლათინური დასავლეთის და ქრისტიანული აღმოსავლეთის ისტორიის, კულტურის ისტორიის და რელიგიის ისტორიის საკითხებზე; პარალელურად იკვლევს შუა საუკუნეების და ახალი დროის გერმანულ ლიტერატურას; ინტერესდება ძველი თუ ახალი დროის ფილოსოფიით, ბიზანტიის იმპერიის ისტორიითა და კულტურით; რუსეთის იმპერიის ისტორიით XIX საუკუნეში; საბჭოთა კავშირში და მისი დაშლის შემდგომ წარმოშობილ ქვეყნებში მიმდინარე ისტორიული და სოციალური პროცესებით.

მალხაზ თორია არის ი. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტი პროფესორი და ი. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების მეცნიერი თანამშრომელი. მისი სამეცნიერო ინტერესების სფეროს შეადგენს ქართული კულტურის ცივილიზაციური და კულტურული მიკუთვნებულობის და კულტურათა ტიპოლოგიის საკითხები, კოლექტიური მემკვიდრეობის და დროის განცდის პრობლემები კულტურაში, იდენტობის პრობლემები, ეთნიკური კონფლიქტები და კონფლიქტური იდენტობების ფორმირება კავკასიაში, დემოკრატიული პროცესები და ღირებულებებითი ორიენტაციის საკითხები პოსტ-საბჭოთა პერიოდში. მ. თორიას გამოქვეყნებული აქვს არაერთი სამეცნიერო სტატია, მათ შორის: “კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხები” (2003), “წარსულის დამახსოვრების ფორმები და ისტორიკოსის როლი კოლექტიური მემკვიდრეობის ჩამოყალიბებაში შუა საუკუნეების ქართული ისტორიული ტექსტების მიხედვით” (2006), “წარსულის გაახსნისა და მემკვიდრეობის პოლიტიკის როლი კონფლიქტური იდენტობების ფორმირებაში (ქართულ-აფხაზური კონფლიქტის მაგალითი)” (2006), “ეთნიკური წმენდის” თეორიული დასაბუთება თანამედროვე აფხაზურ ისტორიოგრაფიაში (თ. ანუბას ნაშრომის მიხედვით)” (2007), “ისტორიზმი თუ აისტორიზმი XI საუკუნის ქართულ წერილობით წყაროებში”. მის მიერ შესრულებულია სამეცნიერო თარგმანებიც, როგორცაა ლ. გუმილევის “ეთნოგენეზი და დედამიწის ბიოსფერო. მესამე ნაწილი: ეთნოსი ისტორიაში” (2000) და ბ. ადამის “დროის აღქმა” (2005). არის რამდენიმე საერთაშორისო საგრანტო პროექტის მონაწილე. დასრულებული აქვს მუშაობა სადისერტაციო თემაზე: “დროის კონცეფცია შუა საუკუნეების ქართულ კულტურაში (ისტორიული ტექსტების მიხედვით)”.

ისტორიის დოქტორი **ეკა კვაჭანტირაძე** ი. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი და კავკასიის ბიზნესის სკოლის პროფესორია. 1990 დაიცვა მან დისერტაცია თემაზე: “ვარდან არეველცის “მსოფლიო ისტორია”, როგორც საისტორიო წყარო”. ე. კვაჭანტირაძე იყო საქართველოს პრეზიდენტის სტიპენდიატი. მისი სამეცნიერო ინტერესის სფერო მოიცავს შუა საუკუნეების სომხური ისტორიოგრაფიასა და წყაროთმცოდნეობას; ქართული და სომხური საისტორიო მწერლობის ურთიერთმიმართების საკითხებს; სამხრეთ კავკასიურ პოლიტიკურ ურთიერთობებს. პარალელურად ეწევა პედაგოგიურ საქმიანობას. გამოცემული აქვს 40-მდე სამეცნიერო ნაშრომი, მათ შორის, მონოგრაფია: “ვარდან არეველცი. “მსოფლიო ისტორია”. ძველი სომხურიდან თარგმანი, გამოკვლევა და კომენტარები” (2002) და სახელმძღვანელო “მსოფლიო ცივილიზაციის ისტორია” (2005).

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი **ვაჟა კიკნაძე** ი. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის დირექტორი და ი. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორია. მისი სამეცნიერო ინტერესები სფეროა შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორია და წყაროთმცოდნეობა, საქართველოს ეკლესიის ისტორია XIX საუკუნეში. 1986 წელს მან დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე “საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობა XIV ს I ნახევარში”, ხოლო 2006 წელს სადოქტორო დისერტაცია თემაზე “ეროვნული და საკაცობრიო პრობლემები XIX ს ქართველ სასულიერო მოღვაწეთა შემოქმედებაში (ეპისკოპოსები ვაზბირელ ქიქოძე, კირიონ საძაგლიშვილი, პეტრე კონტოშვილი, დვთისმეტყველების კანდიდატი მიხეილ საბინინი)”. ვ. კიკნაძე გამოქვეყნებული აქვს რვა ათეულამდე სამეცნიერო ნაშრომი, მათ შორის, მონოგრაფიები: “საქართველო XIV საუკუნეში” (1989), “ალექსანდრე ამილახვარი, ბრძენი აღმოსავლეთისა” (1997), “ცხოვრება და ღვაწლი ეპისკოპოს პეტრე კონტოშვილისა” (2003); აგრეთვე მრავალრიცხოვანი სტატიები, მათ შორის, “საქართველოსა და ჩობანიანების ურთიერთობის ერთი ფაქტის შესახებ” (1979), “XIV ს I ნახევრის საქართველოს კულტურის ზოგიერთი საკითხი” (1982), “ყანჩაეთის სვინაქსარი და მისი მნიშვნელობა “ძველი ერისთავთას” დათარიღებისათვის” (1992), “ლათინური წყარო XIV ს საქართველოს შესახებ” (1983), “XIV ს სირიული წყარო ილხანთა იმპერიის შესახებ” (1998), “ბაგრატ IV, ლიპარიტ ბაღვაში და ვარანგები” (1998), “კირიონ II და ვასილ როზანოვის ურთიერთობის ისტორიიდან” (2005), “გიორგი V ბრწყინვალის ოჯახური ბიოგრაფიისათვის (გიორგი V მეუღლის ვინაობის დადგენისათვის)” (2007). არის არაერთი ადგილობრივი და საერთაშორისო კონფერენციის მონაწილე.

ისტორიის დოქტორი **ქეთევან მანია** არის სოხუმის უნივერსიტეტის ისტორიის მიმართულების პროფესორი. იგი კითხულობს სალექციო კურსებს საქართველოს ისტორიისა და ისტორიოგრაფიაში. მისი სამეცნიერო ინტერესის ძირითადი სფეროა საქართველოს ისტორიის წყაროთმცოდნეობა და ისტორიოგრაფია. 2003 წელს ქ. მანიამ დაიცვა დისერტაცია თემაზე: “წყაროთმცოდნეობითი კვლევა საქართველოში XX საუკუნის 60-90-იან წლებში”. მას გამოქვეყნებული აქვს არაერთი სამეცნიერო სტატია მიძღვნილი როგორც ისტორიულ წყაროთა ზოგიერთი გვარის (ნარატიული, დოკუმენტური, ეპიგრაფიკული), ასევე კონკრეტული ძეგლის (“მოქცევაჲ ქართლისაჲ”) კვლევის ისტორიისადმი. ამჟამად გამოსაცემად ამზადებს მონოგრაფიას საქართველოში წყაროთმცოდნეობითი კვლევის ისტორიის შესახებ გასული საუკუნის შუა ხანებიდან დღემდე.

ისტორიის დოქტორი **დავით მერკვილაძე** ი. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერ-თანამშრომელი და თბილისის ეკონომიკურ ურთიერთობათა სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორია. იგი მუშაობს შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიის პრობლემატიკაზე, კერძოდ, იკვლევს საქართველოში სამონაზვნო ცხოვრების ჩასახვა-განვითარებას ისტორიას. 1997 წელს დაიცვა დისერტაცია დაიცვა თემაზე: “VI ს სირიელი მოღვაწენი ქართლში (ასურელი მამები)”. დ. მერკვილაძე არის სამ ათეულამდე სამეცნიერო ნაშრომის ავტორი. მათ შორის აღსანიშნავია მონოგრაფია: “ასურელი მამები (VI ს სირიელი სასულიერო მოღვაწენი საქართველოში)”, რომელშიც განხილულია მათ მოღვაწეობასთან დაკავშირებული ყველა ძირითადი საკითხი; აგრეთვე “ასურელი მამები და მეუღლანოეობა”. ამავე თემატიკის გაგრძელებას წარმოადგენს ავტორის გამოკვლევები “ასურელი მამები და სამონასტრო მოძრაობა” და “ქართლის ოფიციალური რელიგია ქართველ-სომეხთა საეკლესიო განხეთქილების ფონზე”. მეცნიერის ინტერესის სფეროში შედის ისტორიული გეოგრაფიის პრობლემებიც. ამ მიმართულებით ძიებათა შედეგების ამსახველია ნაშრომი: “ზენა სოფელი (აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან)”.

ისტორიის დოქტორი **გულიკო მჭედლიძე** არის ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის წყაროთმცოდნეობისა და დიპლომატიკის დეპარტამენტის მეცნიერი თანამშრომელი. იგი კითხულობს ლექციებს ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის განათლების ფაკულტეტთან არსებულ დ. გურამიშვილის პედაგოგიურ კოლეჯში. მისი სამეცნიერო ინტერესების სფეროს წარმოადგენს ქართული ეკლესიისა და მონასტრების ისტორია, ფეოდალური საგვარეულოების ისტორია. აღნიშნული პრობლემებს ეძღვნება მისი არაერთი ნაშრომი, მათ შორის: “სახელმწიფო და ეკლესია XII ს 80-90-იანი წლების საქართველოში”, “გუდარეხის მონასტრის ისტორიისათვის”, “გერმანოზიშვილთა საგვარეულოს ისტორიიდან”, “ყაფლანიშვილთა სათავადოს ისტორიიდან”, “ქართული ისტორიული დოკუმენტები ქვათახევის მონასტრის შესახებ”. გ. მჭედლიძე არის “პირთა ანოტირებული ლექსიკონის (X-XVII სს)” ოთხივე ტომის თანაავტორი. მალე გამოქვეყნდება მისი ორი მონოგრაფია “გუდარეხი” და “ფიტარეთი”.

ისტორიის დოქტორი **ნიკოლოზ ნიკოლოზიშვილი** არის საქართველოს საგანგებო და სრულუფლებიანი ელჩი სლოვაკეთისა და სლოვენიაში. 2006 წელს მან დაიცვა დისერტაცია ისტორიის დარგში თემაზე: “ქართლი ელინიზმისა და ქრისტიანობის სათავეებთან”. ნ. ნიკოლოზიშვილი არის არაერთი სამეცნიერო ფორუმის მონაწილე, ათობით სამეცნიერო და პუბლიცისტური სტატიის ავტორი. მათ შორის შეიძლება აღინიშნოს შემდეგი სტატიები: “ზაბილონიდან მირიანამდე” (2003), “ალექსანდრე მაკედონელი და “ნასტავისი”” (2003), “ტყვე განმანათლებლები (“მოქცევა ქართლისაჲს” ერთი ბუნდოვანი ადგილის განმარტებისათვის)” (2003), “ქართლოსის საფლავი – ქართლოსიანთა საფიცარი (ფიც // ფუც ძირის სემანტიკისათვის)” (2004), “აზო და არიან-ქართლის საკითხისათვის” (2005).

ისტორიის დოქტორი **ლელა პატარიძე** არის ი. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი; კითხულობს ლექციებს ი. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. დისერტაცია თემაზე “სამყაროს სურათი ადრექრისტიანულ ქართულ მწერლობაში” მან დაიცვა 1993 წელს. ლ. პატარიძის საკვლევი ინტერესების სფეროა საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორია და ისტორიოგრაფია, ეთნო-კულტურული და ნაციონალური იდენტობანი. არის არაერთი სამეცნიერო კონფერენციის მონაწილე, გამოქვეყნებული აქვს რამდენიმე ათეული სამეცნიერო ნაშრომი, მათ შორის, მონოგრაფია ““ცხოვრებაი წმიდისა ნინოსისი”: ქართლის გაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიული საკითხები” (1993), აგრეთვე სამეცნიერო სტატიები: “უცხოობა და მწირობა ქართულ საეკლესიო ტრადიციაში”, “1054 წლის საეკლესიო განხეთქილება და საქართველო”, “ქართლის ცხოვრების” შედარებითი ტიპოლოგია”; “მცხეთის ებრაული დიასპორა: სოციალური სტატუსი”, “ქართლის გაქრისტიანება “ქართლის ცხოვრების” მიხედვით”, “ქართული იდენტობა: ისტორიული ხედვის პრობლემები”, “მირიანი და მისი მეფობა: იდეოლოგიური ასპექტი”. ლ. პატარიძე თანაავტორია საშუალო სკოლის სახელმძღვანელოების: “საქართველოს და მსოფლიოს ისტორია და გეოგრაფია (VII კლასი)” (2006) და “ისტორია (X კლასი)” (2006). ამჟამად იგი ხელმძღვანელობს სესუ სამეცნიერო-კვლევით პროექტს: “კოლექტიური კულტურული იდენტობა ქვეყნის ქრისტიანიზაციის კონტექსტში: ქართული მაგალითის კვლევა და განზოგადებანი”.

ისტორიის დოქტორი **გიორგი ჟუჟუნაშვილი** ი. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში კითხულობს კურსებს რუსეთის ისტორიის, საქართველო-რუსეთის ურთიერთობების შესახებ. 1997 წელს მან დაიცვა დისერტაცია თემაზე “XVI-XVII საუკუნეების რუსული საარქივო მასალები, როგორც საქართველოს ისტორიის წყარო”. გ. ჟუჟუნაშვილი ხუთ ათეულამდე სამეცნიერო ნაშრომის ავტორია. იგი არის საისტორიო კრებულის “მესხეთი” პასუხისმგებელი რედაქტორი. ამჟამად ის იკვლევს რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობებს XV-XVIII საუკუნეებში, რუსული კოლონიალიზმის ისტორიას.

ისტორიის დოქტორი **ჯაბა სამუშია** არის ი. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი. იგი მუშაობს შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიის პრობლემებზე. ჯ. სამუშია არაერთი სამეცნიერო გამოკვლევის ავტორია. მათ შორის აღსანიშნავია მონოგრაფიები: “ნარკვევები შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიიდან” (1999) და “მეფეთ მეფე გიორგი II: XI საუკუნის 70-80-იანი წლების საქართველოს პოლიტიკური ისტორია” (რ. მეტრეველთან თანაავტორობით) (2003), აგრეთვე სტატიები: “საქართველოს სამეფო სახლის გენეალოგიიდან (გიორგი III-ის შვილები)” (1993), “ვარიაგების მოწვევისა და სასირეთის ჭაღისთავს მომხდარი ომის დათარიღებისათვის” (1995), “XI საუკუნის საქართველოს ისტორიის რამდენიმე მოვლენის დათარიღებისათვის” (1997), “ბუღა თურქის თბილისზე ლაშქრობის ისტორიიდან” (2003), ბიზანტიურ-ქართულ-სომხური სამხედრო კოალიცია თურქ-სელჩუკთა წინააღმდეგ” (2003), “საქართველო-ბიზანტიის სამხედრო კონფრონტაცია გიორგი I-ის დროს” (2004), “ქართული წყაროები ბიზანტია-საქართველოს ურთიერთობის შესახებ (გიორგი მცირის “ცხოვრება გიორგი მთაწმინდელისა”)” (2005), “ბაგრატ IV-ისა და ლიპარიტ ბაღვაშის კონფლიქტის გამომწვევი მიზეზის შესახებ” (2006). ჯ. სამუშიას მონაწილეობა აქვს მიღებული ადგილობრივ და საერთაშორისო პროექტებსა თუ გრანტებში, მათ შორისაა: “ქართული საისტორიო ენციკლოპედიური ლექსიკონი”, “ძველი თბილისის რეაბილიტაციის სახელმწიფო პროგრამა”, “საქართველო და გარე სამყარო”.

ისტორიის დოქტორი **მარინე ქადაგიძე** ი. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერი თანამშრომელია. 1991 წელს მან დაიცვა დისერტაცია, რომელიც ეძღვნებოდა საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ნარატიულ წყაროსა და შუა საუკუნეების ქართული ისტორიოგრაფიის გამორჩეულ ძეგლს თამარ მეფის ე.წ. მეორე ისტორიკოსის თხზულების წყარომცოდნეობით კვლევას. გამოქვეყნებული აქვს რამდენიმე ათეული სამეცნიერო ნაშრომი, მათ შორის, ორი წიგნი: “ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი, როგორც საისტორიო წყარო” და “სივრცეში დარჩენილი ფრაზები”. მიღებული აქვს მონაწილეობა არაერთ ეროვნულ თუ საერთაშორისო კონფერენციაში. ამჟამად მეცნიერი ინტერესდება საქართველოს გენდერული ისტორიის პრობლემებით და ქართულ წყაროების მიხედვით იკვლევს საქართველოში ქალის სოციალურ სტატუსს.

ისტორიის მაგისტრი **მაია შაორშაძე** არის ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის მეცნიერი თანამშრომელი და საისტორიო ჟურნალ “არტანუჯის” სარედაქციო ჯგუფის წევრი. იგი მუშაობს საქართველოს ეკლესიის ისტორიის საკითხებზე, გამოკვეთილად, ეპარქიათა ისტორიაზე. მ. შაორშაძე არის ათამდე სამეცნიერო ნაშრომის ავტორი, გარდა ამისა, ეწევა პედაგოგიურ მოღვაწეობას, თანამშრომლობს საქართველოს საპატრიარქოს საინფორმაციო სამსახურთან. მ. შაორშაძეს მიღებული აქვს მონაწილეობა რამდენიმე სამეცნიერო კონფერენციის მუშაობაში. ამჟამად დასაბუჯდად მომზადებული აქვს მონოგრაფიული ნაშრომი “ნინოწმინდის საეპისკოპოსო მე-16-18 სს-ში”.

ნოდარ შენგელია არის ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი და პროფესორი. 1961 წელს დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე “ოსმალური გადასახადები და საგადასახადო სისტემა “გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთრის” მიხედვით”. მისი სადოქტორო დისერტაციის თემა იყო “სელჩუკები და საქართველო XI საუკუნეში”. გამოქვეყნებული აქვს 220-ზე მეტი ნაშრომი ქართულ, რუსულ, ინგლისურ და თურქულ ენებზე. ნ. შენგელიას ძირითადი მონოგრაფიები და პუბლიკაციებია: “სელჩუკები და საქართველო XI საუკუნეში” (1968), “XV-XIX სს საქართველოს ისტორიის ოსმალური წყაროები” (1974), “მუსტაფა ნაიმას ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ” (1979), “ოსმალური დოკუმენტური წყაროები ანაკლიისა და რუხის ციხის შესახებ” (1982), “XVI-XVIII სს-ის ოსმალური დოკუმენტური წყაროები” (1987), “ოსმალური დოკუმენტური წყაროები საქართველოსა და ამიერკავკასიის შესახებ (XVII-XVIII სს)” (1989), “მცირე აზიის სელჩუკები და საქართველო (XI-XIII სს)” (2003). ამჟამად იგი მუშაობს თურქულ-ქართულ ისტორიულ ურთიერთობებზე. ორი წლით მივლინებული იყო თურქეთის არქივებში არსებული მასალის გასაცნობად. ნ. შენგელია თურქეთის საისტორიო საზოგადოების წევრ-კორესპონდენტია და მონაწილეობს მისი კონგრესების მუშაობაში, რომლებიც რეგულარულად იმართება ანკარაში.

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი **მარიამ ჩხარტიშვილი** არის ი. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი / საქართველოს ისტორიის მიმართულების ხელმძღვანელი და ი. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი / შუა საუკუნეების ისტორიისა და წყაროთმცოდნეობის განყოფილების გამგე. იგი ასზე მეტი სამეცნიერო შრომის ავტორია. მ. ჩხარტიშვილის საკანდიდატო (1982) და სადოქტორო (1997) დისერტაციები ეძღვნებოდა ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების წყაროთმცოდნეობით შესწავლას. პარალელურად მეცნიერი ინტენსიურად იკვლევს ქართული იდენტობის ჩამოყალიბებისა და განვითარების საკითხებს. მის მიერ გამოქვეყნებულ გამოკვლევათა შორის შეიძლება აღინიშნოს მონოგრაფიები: “ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები (“ცხორებად წმიდისა ნინოდისი”)” (1987) და “მარტილობად და მოთმინებად წმიდისა ეგსტათი მცხეთელისად”. “ცხორებად და მოქალაქობად წმიდისა სერაპიონ ზარზმელისად” (წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა)” (1994), აგრეთვე წერილები: “ქართლის მოქცევის ისტორია ეთნიკურობის კვლევის პრობლემატიკის თვალთახედვით” (2002), “თვითდასახელება როგორც ქართული იდენტობის მარკერი” (2006), “ნაციონალიზმის იდეოლოგიის უნივერსალიები ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებასა და საზოგადოებრივ მოღვაწეობაში” (2007). მ. ჩხარტიშვილის ინგლისურიდან ქართულად ნათარგმნი აქვს ცნობილი თანამედროვე ბრიტანელი მეცნიერის ედ. სმითის თეორიული ნაშრომი “ნაციონალიზმი: თეორია, იდეოლოგია, ისტორია” (2004). ამჟამად მონაწილეობს სესფ გრანტით დაფინანსებული სამეცნიერო-კვლევით პროექტში (2006-2008) “კოლექტიური კულტურული იდენტობა ქვეყნის ქრისტიანიზაციის კონტექსტში: ქართული მაგალითის კვლევა და განზოგადებანი”.

თემო ჯოჯუა ი. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის დირექტორის მოადგილე, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის წყაროთმცოდნეობისა და დიპლომატიკის დეპარტამენტის მეცნიერ-თანამშრომელია. იგი იკვლევს საქართველოს შუა საუკუნეების საერო და საეკლესიო ისტორიის საკითხებს, დაინტერესებულია ქართული ეპიგრაფიკის, დიპლომატიკისა და საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემებით, საგანგებოდ სწავლობს ქართულ ხელნაწერებსა და მათ ანდერძ-მინაწერებს. თ. ჯოჯუას გამოქვეყნებული აქვს ოცდაათზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომი. მათ შორის: “საქართველოს მეფის გიორგი III აღსაყდრების თარიღი 1160 წელს გადაწერილი ხელნაწერის (Ven.4) ანდერძის მიხედვით” (2002); “XII საუკუნის გარეჯული კრებულის (Ven.4) ერთი მინაწერი და აფხაზეთის უცნობი კათოლიკოსი ბართლომე (დაახლ. 1488-1519 წწ.)” (2002); “1013 წლის ოთხთავის (ქუთ.363) გადაწერის ადგილისათვის” (2002); “მოქვის უცნობი ეპისკოპოსი ლუკა ოძრხელი (1360-იანი წწ.) და მისი ხუთი მინაწერი XII საუკუნის გარეჯული კრებულის (Ven.4) აშიებიდან” (2003); “მეტეხის ოთხთავი (დაკარგული ხელნაწერის დღევანდელი ადგილმდებარეობა და მისი გადაწერის თარიღი)” (2005); “ვინმე გიორგი მონაზონის მიერ გადაწერილი X-XI საუკუნეების ოთხთავი ვენის ნაციონალური ბიბლიოთეკიდან (Ven.1)” (2005); “არტანუჯელი პილიგრიმის გიორგი ღომას-ძის სავედრებელი (XV ს) იერუსალიმში გადატანილი 1160 წლის გარეჯული კრებულის (Ven.4) აშიებიდან” (2006) და სხვა.

SUMMARIES

M. Bakhtadze. *From the history of Georgian feudal houses in 9th-11th cc: Kin of Mirian Bahlaundi.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 10-17 (2008).

In 7th c only two feudal families are traced in Samtskhe (region in Georgia): houses of Chorchaneli and Bahlaundi. In 9th-11th cc all feudal houses in Samtskhe are descendants just above mentioned of Chorchanelis and Bahlaundis. The scions of eldest son of Mirian Bahlaundi Sula were named as Kalmakhi and Tsikhisjvareli; middle son Beshken's offspring were named as Jakeli, while youngest son Laklaki gave name to Laklaki family. Chorchanelis and Khurcidzes were the newly emerged stocks of Laklak's family. Sons of Mirian Bahlaundi became immediate heirs of their childless uncle George the estate of which evidently was divided between above mentioned three brothers. The village of Chorchani with Zarzma Monastery was apanage of Laklaki.

T. Beradze. *Svaneti from ancient times to the 6th c.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 18-22 (2008).

The article presents historical survey concerning Svaneti (north-western part of Georgia) in antiquity. The human settlements in Svaneti are traced since Neolithic Age. In Bronze Age it was one of the major centers of bronze production in the Caucasus. From 15th to 2nd cc BC Svaneti represented one of the administrative divisions (*saeristavo*) of old Egrisi Kingdom (Colchis). By this time Svaneti being major depository of gold was referred by classic authors as "gold-abundant Colchis". In period from 1st c BC to the first 60 years of 1st c AD Colchis actually being part of Kingdom of Pontus was ruled by *eristavi* of Svaneti who exercised governing with help of council of elders. In 63 the Roman rule was established in western Georgia. Eristavi of Svaneti had been subordinated to the roman administration as well. He was obliged to provide to Rome wax as contribution. In 2nd-4th cc the *saeristavo* of Svaneti had integrated into the new Egrisi Kingdom – Lazica. Eristavi of Svaneti had to provide troops to the King of Lazica and pay contribution by wax and leather. In his turn the Kings of Lazica were responsible for providing cereals to Svaneti. In 4th-7th cc part of the populations of *saeristavo* of Svaneti, in particular, those who lived at the Kodori river head – Dali gorge ("Misimianeti" according to classic authors) – were not subordinated to the Eristavs of Svaneti more and became subjects of Kings of Lazica.

D. Berdzenishvili. *Border issues in medieval Georgia: Perception and administration.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 23-29 (2008).

Development of the Georgian statehood was greatly determined by the natural and geographical environment of the South Caucasus. In the north the country was bounded by the Main Caucasian Range, in the south by the Little Caucasus, in the west by the Black Sea, and in the east by the rivers. According to Georgian sources, in ancient time ethnic and administrative borders run along ranges and rivers. The term *sazghvari*, i.e. border / frontier was applied not solely to the dividing line, but also to that piece of land, which was settled, economically employed and politically controlled by the native population. From time to time political boundaries of the country passed beyond these geographical and ethnic limits in the north, east and south. Protection of frontier was a matter of primary concern for the central power. Economic factor was a favorable condition for Georgian highlands and lowlands merging: on the one hand, from immemorial times the development of pastoral industry required simultaneous utilization of summer and winter pastures; on the other, due to limitation of the arable lands in mountainous areas the highlanders had to look for nutriment in agriculturally advanced lowlands. Changes in political borders resulted in changes in economic, ethnic, social, and church geography. Within this context border changes between Kartli (eastern part of Georgia) and its neighboring regions in the Middle Ages is discussed in the present article. Special attention is paid to the development of the institution of *monapire*, i.e. the border-lord (cf. margrave and marquise in Western Europe), which played important role in the social life of the country. It is shown that in Georgia, as elsewhere in the civilized world, during the Early and High Middle Ages the office of *monapire* was held by local lords. In the Late Middle Ages, these officers were appointed from the central provinces; and finally, in the 18th century *monapires* in the Kingdom of Kartli were replaced by the members of the royal family.

P. Gabisonia. *From the history of monastery in Tsalenjikha.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 30-35 (2008).

In Tsalenjikha (Western Georgia, Samegrelo) there is situated a dome-shaped church of Christ founded in 10-11th cc (or according to another opinion in 12th-13th cc). The church is decorated with frescos. Many Georgian and Greek inscriptions are also available. In 16th-17th cc it was the burial-place of Samegrelo ruling feudal house Dadiani. In particular there was buried Prince of Samegrelo Levan II Dadiani (1611-1657) to whom belongs the initiative of establishment of Episcopal See in Tsalenjikha. The bishops were: Mitropane Alaverdeli, Evdemon Jaiani, Ilarioni, Kristepore. The Episcopal See existed only during this century, while the monastery operated till 19th c. The following father-superiors are known: Mateozi, Elise Japaridze, Zebede, Maksime Meliadze, and Svimon Chiladze. The monastery in Tsalenjikha was one of the most important ecclesiastical as well as cultural-educational center in the principality of Samegrelo.

V. Goiladze. *On issue of verification of an interpolation in “Kartlis Tskhovreba”.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 36-40 (2008).

Nearly in 682, after the Erismtavari (Grand Duke) of Kartli (eastern part of Georgian Kingdom) Stephanoz II, descendent of the Georgian royal dynasty of Parnavazians, had moved to Egrisi (western part of Georgian Kingdom), Nerse I Bagrationi occupied the throne. From 731, when son of Stephanoz II Archil had returned to Kartli until Ashot I the Great ascended the throne (the beginning of 780s), Kartli was ruled by erismtavars issued either from the families of Parnavazians and Bagrations. In 18th c the special commission under the King Vakhtang VI supervision correctly inserted in the *Kartlis Tskhovreba (History of Georgia)*, namely in *Matiane Kartlisay (Annals of Georgia)* the list containing the names of Georgian Dukes enjoyed the power before Ashot I. According to the author's opinion the commission was also right when it excluded from this list Ashot's ancestors Adarnase I and his son Stephanoz. But, the commission was mistaken in presenting Demetre being son of Guaram I Bagrationi as son of Stephanoz I and Guaram II Bagrationi's brother.

L. Tavadze. *About the reasons of Georgian King Giorgi VII death.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 41-46 (2008).

In modern Georgian historiography is generally accepted opinion according to which the Georgian King George VII fell in the battle against Qara-Qoyunlu warriors led by sultan Qara-Yusuf in 1407. Vakhusti Bagrationi's (1696-1757) historical writing represents the only source which mentions the King's death in the battle. Armenian sources providing information about Turkish invasion in Georgia and battle against sultan Qara-Yusuf pass over the matter in silence. Some other Georgian sources while concerning biography of the George VII do not present information on the King's unnatural death. The critical analysis of available sources and special literature in field enables the author to conclude, that George VII was not murdered by Qara-Qoyunlu and Qara-Yusuf, but his death was caused by natural disease. Vakhusti Bagrationi was grounded on unrepresentative sources and because of this he confused the King George VII with of George Alastaneli (provincial governors *Alastaneli* being descendants of Georgian Royal Family had ambition to be referred as King too) who had fallen in the battle against the Turkish invaders in 1373.

M. Toria. *Interrelation between the time perception and the genres of historical writing in the middle ages (Georgia and the rest Christian World).* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Intelecti, 47-53 (2008).

The article deals with the problem of genre and time inter-dependence in the historical texts of *Kartlis Tskhovreba (History of Georgia)*, especially in Leonti Mroveli's *History of Georgian Kings*, Juansheri's *History of King Vakhtang Gorgasali*, and Sumbat Davitisdze's *History of Bagrations*. A new conception of lineal and eschatological time and of historical process was established by Christianity. Historical writing tradition reflects this new view on time and history in many medieval Christian cultures through the World. However, Christian time assumed diverse forms in different genres of historiography. For example, in a *Chronicle* the dominant factor is time. Events are viewed in lineal, Biblical perspective of time. On the contrary, in the genre of *History* other factors play the main role. These are spatial / territorial and subject-matter factors. Such situation is obvious in the West European, Byzantine, and Armenian historiography. The texts of *Kartlis Tskhovreba* belong to different genres, accordingly the modes of time perception are different in these texts: in Mroveli's and Juansheri's texts the time does not serve as a main principle of the narrative construction and there work other factors (spatial / territorial and subject-matter), while in Sumbat Davitisdze's case, on the contrary, the factor of time plays decisive role in organizing of narrative.

V. Kiknadze. *The Gospel of Queen Rusudan from St Petersburg.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 54-57 (2008).

The article deals with Gospel kept in St Petersburg Russian National Library (former M. Saltikov-Shchedrin Public Library). The Gospel represents written on parchment by old Georgian (ecclesiastical) script small (9 cm × 8 cm) well preserved manuscript. The Gospel was copied at the beginning of the 13th century, evidently in the first years of Queen Rusudan's (1222-1245) reign, daughter of the Great Queen Tamar (1184-1212). The colophon contains the name of the copyist: Nikolaoz Kerckheli. Other sources are not aware of this name. The colophon also provides the will of eminent Georgian ecclesiastical worker St George the Athonite. The importance of the manuscript in question is twofold: on one hand the fact of copying of Gospel in 13th c is an event deserving particular interest; on another hand it helps to identify the original one among the available A- and B versions of St George Athonite's will. Namely, the research allows the author to conclude, that the original text is preserved in A-group of manuscripts.

K. Mania. *From the history of investigation of Georgian hagiographic monuments: Source study perspective from 1960s onwards.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 58-67 (2008).

Analysis of the Georgian hagiographic monuments from source-study perspective is one of the most urgent issues of Georgian Studies (Kartvelology). Study of the mentioned sources always deserved peculiar interest of the specialists in field and this is true for the present date as well. In this respect the chronological period discussed, is most interesting one. Researches were carried out simultaneously in several directions: there were paid much attention to text criticism, dating and attribution of hagiographical writings', interrelations between Georgian medieval historiography and hagiography. Since the 1980s, investigation of the hagiographic sources takes an intensive character conditioned by the changes that occurred into in the life of Georgian society, namely, by elimination of soviet sociology and atheistic ideology. Methods of investigation have become more sophisticated and theoretical ground has been partially remodeled. Though there still exists disagreement concerning of the many particular issues, the great informative value and importance of Georgian hagiography as a historical source do not raise any doubt among researchers.

D. Merkviladze. *About the history of foundation of Zedazeni monastery and its name.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 68-76 (2008).

The establisher of Zedazeni Monastery Saint John was a leader of the missionaries (Assyrian Fathers) who came from Syria to Georgia in the 6th c. St John, after arriving Mtskheta (ancient capitel of Georgia), spiritual center of the country, went up on the Zedazeni mount, situated close to the town beyond the Aragvi river. He found the place very suitable and decided to stay there for further activities. In present article is rejected the opinion, that there still had been pagan worship until coming there Assyrian Fathers. Zadeni idol seems to be crashed down together with Armazi and other idols during the mission activities of Illuminatrix St Nino and conversion Kartli (eastern part of Georgian Kingdom) two centuries before the arriving Assyrian Fathers. By the time of rising on the mount St John, called Zedazneli, Zedazeni had been regarded by the hagiographers to be as an uninhabited place, realm of devils being driven out the mount by St John's spiritual activities. Choosing ascetic mode of life, St John refused to make any buildings on Zedazeni. St John was buried in the place his spiritual activities and at the same time there was begun the construction of memory-church on the Saint's grave and very soon Zedazeni became the famous monastery in Georgia. The name *Zedazeni* the monastery has taken after the name of Zadazeni mount. Earlier its name seems to be Zadeni, which had been given to the mount according to the pagan deity Zadeni after the idol was erected on the top of the mount by the King Parnajom. The mount's former name before the erection of the idol is to be Kukheti – the name one of the old province in Eastern Georgia. After establishing a monastery under the mount by one of St John's pupil Tata, the monastery was named *Kvemo Zadeni* (Lower Zadeni) to make difference with St John's monastery located on the top of the mount, which afterwards was named *Zeda Zadeni* (Upper Zadeni). The name *Zeda Zadeni* afterwards was squeezed, simplified and so finally we received the contemporary name of the monastery and mount *Zedazeni*.

G. Mchedlidze. *From the history of Georgian monasticism (Tsughrughasheni).* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 77-86 (2008).

Tsughrughasheni cloister is located in Kvemo Kartli (historical designation of a region of eastern Georgia), on the right side of the river Poladauri, in the present Bolnisi region. It is a high church with cupola, which is built of colour stones and decorated with beautiful ornaments. Tsughrughasheni cloister is a splendiferous monument of medieval Georgian architecture. According to the inscriptions (there are two inscriptions on the church), the builder of this church is Hasan Arsenisdze, who built the church itself and its cupola. "Gunbadi" ("davitske shenebai tadzarsa gunbads" – "I begun building this church's cupola") mentioned in the inscription does not mean the name of estate, as some scientists thought, it means the cupola of the church, which built Hasan Arsenisdze. It is shown, that "King of Kings George" mentioned in the inscription is not Lasha-George, but George V Brtskinvale (the Magnificent) (1318-1346). Evidently, Tsughrughasheni cloister was built during his reign. For reasons yet unexplained the church was idle during many centuries.

N. Nikolozishili. *Toponym Andziandzora's novel identification and rethinking of some historical evidences.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 87-102 (2008).

As a result of historical and philological analysis it is proved that *Andziandzora* of Georgian sources was referred to Cappadocian town of Nazianzus (Greek Nazianzos) and the adjoining territory in the heart of Asia Minor and it has no historic links with *Arian-Kartli* as it was suggested by some scholars. Neither has the toponym in question any etymological links with Armenian word *dzor* (gorge). The Great Master Grigol mentioned by Juansher Juansheriani (Georgian historian whose compilation represents part of collection of medieval Georgian historical writings named *Kartlis tskhovreba*) is no other than Gregory of Nazianzus the Theologian, while Petre (Peter) – the first Catholicos of Kartli (Eastern part of Georgian Kingdom) – evidently was the Orthodox priest serving on his “grave,” i.e. in the Cathedral Church of Nazianzus. In light of these findings certain data of Georgian sources should be interpreted in a novel way: conquests of Andziandzora // Nazianzus during the reign of Pharnavaz, Mirian and Vakhtang were caused not only by personal, territorial ambitions of the Kings of Georgian Kingdom of Kartli, but were largely determined by political situation existing in the World at that time. In particular, the first case is connected with participation of Georgians in the war between Diadochi of Alexander the Great Antigones (*saberdzneti*, i.e. Greece) and Seleucus (i.e. *Asurastani*) Kingdoms; in the second case, the available evidences reflect the battles between Persia and the Roman Empire; while the third one should be linked with the battles between Persia and the Byzantine Empire. Naturally, in all three cases main objective of the Georgian Kings was to reinforce south-west borders of the Kingdom of Kartli (“the border of Kartli, Tukharisi castle and entire Klarjeti, [territory] from the [Black] Sea and up to Arsiani [mountain] and the gorges nearby Ghado”) bereaved by the Greeks. It would have been an unattainable goal for Georgian Kings to regain those lands without being involved in the world scale military clashes and adjusting their actions to the policy of powerful states.

L. Pataridze. *The idea of kingship in the “Life of Vakhtang Gorgasali”.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 103-108 (2008).

The Life of Vakhtang Gorgasali is one of the main parts of *Kartlis Tskhovreba* (i.e. History of Georgians) which represents a collection of medieval historical writings. It depicts the reign of King Vakhtang Gorgasali (the second half of 5th c). On the date of the writing's creation the opinions of the scholars considerably differ: 6th, 8th, or 9th cc. Due to the ideological function of this historical writing, we sustain the earliest date and suggest, that archetype of *The Life of Vakhtang Gorgasali* was composed to declare Vakhtang's descendants' claims to the crown during the 6th c. This conception bore evidence of political theory, in particular, an idea of kingship legitimacy. If we consider *The Life of Vakhtang Gorgasali* as a text with above-mentioned motivation, the functions of all “unbelievable” and “miraculous” plots will become immediately clear: they are designed to endow the King's power with relevant legitimacy. Threefold reasoning had been offered: (1) Vakhtang Gorgasali was compared with Biblical King David; (2) He claimed to be a relative of Persian Kings and descendant of legendary King Nimrod; (3) As a true Christian King he was considered as friend of the Byzantine Emperor receiving the crown just from his hands. According to the ancient Christian idea of the universal historical process two main competing powers act on the historical arena – *Persians* and *Greeks*. First *Persians* were the leaders in the world by mercy of god, but since Incarnation *Greeks* have become stronger and have attacked *Persians*. Once King Nimrod had a prediction from Archangel Michael, that when the Savior comes, Nimrod will fall in great difficulties and God will save Nimrod. This conception finds quite specific manifestation in *The Life of Vakhtang Gorgasali*: King Vakhtang is presented as “New Nimrod”, whom the God will help in case the King would take the side of *Greeks* known as children of God through the Cross veneration. Thus, in historical writing under the consideration the case of Georgia is perceived as an accomplishment of this prediction.

G. Zhuzhunashvili. *From the history of Georgia during the Mongol rule.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 109-114 (2008).

The paper concerns some issues from Georgian history during the Mongol rule. Because of the lack of relevant Georgian sources, the author bases investigation on the analogies and makes the following conclusions: (a) The smallest Georgian fiscal unit *komli* was similar to other regional units in Mongol Empire. It consisted of two men and two or three livestock; (b) In Mongol Empire every tenth men had to serve in the army. Georgia was sending 90,000 soldiery. This meant that there were 900,000 men in Georgia, 450,000 *komli* and approximately 2,25 million population excluding of those belonged to Church; (c) Each *komli* had to pay approximately 2 % from the annual income. Because the annual profit was 750 g of silver, the payment was equal to 15 g. The problem is that it is unclear whether this duty was collected in seventh or eighth years; (d) The annual income of Georgia (not including Church's income) was 25 million dinars or 350,000 kg of silver; (e) Neither trade, nor postal taxes were extremely high. The number of Mongolian *yams* (posts) in case of Georgia did not exceed five.

J. Samushia. *On the issue of Sveti (Column) fortress identification.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 115-121 (2008).

The paper deals with the investigation of the issue of Sveti fortress identification known from medieval Georgian historiographical writing *Matiane Kartlisay* (Annals of Georgia). Author suggests that Sveti fortress was situated in the close vicinity of the village Tsikhisdziri and famous church of Tbeti in Shavsheti (region in historical Georgia).

M. Chkhartishvili. *Georgian community in epoch of religious conversion (Hierotopical project Mtskheta as new Jerusalem).* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 122-130 (2008).

The paper deals with a case of hierotopy which had taken place in medieval Georgia in 4th c. As principal source for investigation serves hagiographical monument the *Life of St Nino* (Illuminatrix of Georgia) describing the establishment of a sacral centre in Mtskheta – the capital city of Georgian Kingdom, which was viewed as the place for the coming Kingdom of God – New Jerusalem. The kernel of the narrative is a story about the Robe of Lord, brought to Mtskheta right after the Crucifixion and interred there. According to the writing “its time dwells in future”. Another key topic of the hierotopical text in question is a story of the Living Pillar. Newly converted Georgians started constructing a church. For this purpose they chose the Royal Garden. The trees growing there were used as material for the building. However, the builders were not able to erect the central pillar. Only after long prayers by St Nino the pillar was ascended into Heaven by the Angel from where it slowly descended having stopped for a while above its stump and then engrafted upon it again. As a result of this ascension the piece of wood cut out by carpenters became alive again. Thus, one of the pillars of the church in the Royal Garden (so called Lower Church) became the Living Pillar. This narration caused associations with the celestial city of New Jerusalem. It woke up a sensation of permanent presence of the Living God in this place. The notion of a land housing the Robe worn by Christ himself and witnessing Lord’s actual stay on the Earth and being very important memento of Incarnation, actualized the believe in the Second Coming. A cut-down tree, which became alive again, was a visual embodiment of the mystery of Resurrection of the dead and at the same time linked to the principal marker of New Jerusalem – the Tree of Life. The Royal apartments were viewed as a place of eternal life. In the other part of the city they evidently created the image of the historical Jerusalem. Archaeological evidences and data of historical topography are quite eloquent testimonies to this assertion. Thus, one part of the city represented the Past to be permanently recalled, whereas the other part was projected into the Future to be permanently expected. This was both the Christian history and the Christian eschatology – the Holy Scripture itself materialized in space. Grandiosity of the project’s design – creation of New Jerusalem in Mtskheta (both in sense of replica of the earthly Jerusalem and in sense of the Heavenly City) was achieved by combination of material monuments and impressive mental images, through the orchestration of historical knowledge and imagination of the age to come.

T. Jojua. *Deed of Mandaturtukhutsesi Khazhig Dadiani (2nd half of the 13th c - 14th c) in a form of postscript to the Qurashi I Tetraevangelion (10th - 11th cc), the corresponding fragment of which was considered to be lost (H-1886).* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 131-168 (2008).

To date two considerations have gained a firm foothold in the Georgian historiography:

a) The 14th century Deed of donation to the church of St. George in the village of Qurashi, Upper Svaneti, given by high official of the western Georgia, “mandaturtukhutsesi” Khazhig Dadiani, was considered to be written on pages of the 12th century Tetraevangelion, preserved in the above church to date.

b) In 1941 Pavle Ingorokva published certain documents from Svaneti, including the above-mentioned Deed. In 1970s-1980s Valeri Silogava, while working in a scientific expedition of Svaneti, failed to find the Deed. He concluded that the text of the Deed was lost together with the corresponding pages of the Tetraevangelion from Qurashi.

Source studies and codicological analysis have shown that the above-mentioned considerations, on the whole, are erroneous. Based on the results of the analysis we suggest the following basic considerations:

1. The Deed of donation given by Khazhig Dadiani to the church of St. George of Qurashi, or to say more precisely – a fragment of the manuscript with the text of donation, has never been lost. To date it is preserved in the collection “H” of the National Center of Manuscripts in Tbilisi, under the number 1886. The fragment entered the collection after being brought from an unknown village and church of Svaneti by Akaki Shanidze in 1921.

2. In 1950 was prepared and published technical description of H-1886. Unfortunately the scholar involved in this task erroneously read the text and dated it incorrectly. As a result, according to the above “description”, there is the 11th -12th century postscript made on a page of the manuscript, which mentions “mandaturtukhutsesi” Khazhig Dadiani and certain Qerabini. By our observation, due to the above-mentioned errors of the “description”, scholars failed to identify the right place where Khazhig Dadiani’s document was preserved. As a result, it was considered that this most important historical document was lost.

3. In our paper we give technical description of the Khazhig Dadiani’s Deed and publish its full text established critically. We have to note that our reading to certain extent differs from earlier publications of other authors. We have introduced several essential corrections to considerations proposed by the scholars prior to us:

- Structure and text of the document significantly differs from one more Deed of donation given by Khazhig Dadiani to the church of St. George of Seti, Svaneti.
 - The highest official, King, is implied in the document under the term “patroni”, without mentioning his name. It is evident that “mandaturtukhutsesi” Khazhig Dadiani gave donation to the church of St. George on order of the “patroni”, i.e. of the King.
 - In the document given to the church of St. George of Qurashi, Khazhig Dadiani is mentioned as “mandaturtukhutsesi”. In difference from the donation Deed given to Seti, the title of “eristavt-eristavi” here is absent.
 - The text of the Deed of donation given by Khazhig Dadiani to the church of St. George of Seti, as well as its final part containing the approval, is written in the same hand of an unknown bookman. The authentication signature of the undersigned differs from the calligraphy of the former. Therefore the signature belongs to Khazhig Dadiani. This is the sole surviving autograph of this feudal lord.
4. Based on paleographic and orthographic peculiarities of the text under consideration, it must be dated back to the second half of the 13th century and 14th century. In the presented paper we refrain from narrowing this large, 150-year chronological interval by means of historical data.
 5. The paper deals with the following results: a) The most detailed, nineteen-page technical description of the manuscript H-1886 is compiled, b) The first and last lines of the Tetraevangelion text found on the corresponding pages are cited, c) The principals for division of the Tetraevangelion text into separate chapters and paragraphs, and its numeration are explained, d) Results of our observation on indexes and liturgical references are given etc.
 6. Study of the Tetraevangelion texts from the manuscript H-1886 has revealed that the copyist of the original, and most probably the copyist of the proto-text as well, mainly relied on Eqvtime Mtatsmindeli’s translation. Redaction of Jruchi and Parchali was also applied for clarifying certain fragments of the text. Apart from that, in case of necessity the copyist had freely introduced his corrections into the text. Taking into consideration the latter observation, we believe that the manuscript H-1886 is worth of studying by philologists.
 7. Text of H-1886, written in “nuskhuri” letters, taking into consideration its paleographic peculiarities, can be organically associated with handwriting characteristic of the second half of the 10th century and first half of the 11th century. Therefore, it must be dated to the 10th-11th centuries in general.
 8. Comparison of certain technical parameters of H-1886 (time of copying, size of the paper, number of lines in a column, colour of ink, redaction of the text etc.) and those of the Tetraevangelion from the church of St. George of Qurashi gives strong evidence that these manuscripts significantly differ. Taking into consideration this observation, we can state that the Deed of Khazhig Dadiani was not ever written on pages of the Tetraevangelion preserved in the church of St. George of Qurashi. Therefore, the conclusion follows that we deal with two different manuscripts belonging to the same church – a) Tetraevangelion Qurashi I, known as H-1886 (10th-11th cc.), which in the second half of the 13th century and in the 14th century belonged to the above-mentioned church, b) Tetraevangelion Qurashi II (12th c), which to date is preserved in the church of St. George of Qurashi.

G. Anchabadze and N. Shengelia. *Two 18th c Turkish documents about Sukhumi fortress.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 170-182 (2008).

Two Turkish documents about Sukhumi fortress – a strong point of Turkish dominion in Abkhazia (in Western Georgia) at the beginning of thirties of 18th c – are published. The documents are about straitened circumstances of Turkish garrison. Namely, the local dwellers that were at enmity with the garrison destroyed the canal through which drinking water came in the fortress. The publication is provided with Georgian translation, investigation and comments.

A. Tvaradze. *The Iberians in the Chronicle of William of Tyre.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 183-185 (2008).

The paper presents the Georgian translation of a fragment from the chronicle of the Archbishop Guillaume of Tyre, the historian of the 12th c. The translation is made from the Latin original and with regard to the existing English translation. The latter slightly differs from the Latin version. The information on Iberians (Georgians) given in the chronicle of Guillaume is very interesting. For example, the historian notes: “The Georgians, or the Iberians, are tall of stature and noted for their robust strength and warlike proclivities; the nation of Georgians gained such increase and strength through their continual successes that they crushed the pride of the Persians, so that the Persians no longer felt themselves a match for them and anxious about their own condition, they ceased to harry the land of others”. It should be mentioned that according to Guillaume “the Kingdom of Iberia joins Persia on the North” and this Kingdom is “also known as Avesguia (Apkhazeti)”. This information is an important document to understand the meaning of the term *Apkhazeti* (Abkhazia): here *Apkhazeti* unambiguously refers to the united Georgian state.

M. Shaorshadze. *Some episodes of St John Mangleli's life and public activities.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 186-190 (2008).

The paper presents an attempt to obtain more specific information dealt with biography of the eminent ecclesiastic of the first half of the 18th c St John Mangleli. The Saint Father grew up at the Bertubani monastery in district of Gareja. Bertubani was the very place where he began his ecclesiastic activity. He was ordained and according some sources even became Archimandrite. In 1717, Georgian King Bakar offered St John Mangleli the See of Bishop of Manglisi. St John Mangleli occupied the see again after King Vakhtang VI had returned from Ispahan. However, he didn't stay here for a long time, as due to the conflict that took place in the eparchy in the 1720s, he had to move to Kakheti (region in Eastern Georgia) on the position father superior of the Khirsi Monastery. In 1784, St John Mangleli left Georgia and moved to the mountainous areas of Caucasus for missionary activities. Together with his companions, in parallel with missionary work he built churches in Derbent, Astrakhan, and Kizlar. Under his aegis was founded the so-called Ossetian Clerical Commission greatly contributing to propaganda of Christian religion among Caucasian peoples. In the appendix of this article the nearly discovered document of 1721 is published. This document contains data enabling us to deepen our investigation and provide insights of the above mentioned conflict emerged in the eparchy, to identify the reasons which forced St John Mangleli to leave the cathedra and also to fill some other missing pages in the biography of Saint Father.

M. Chkhartishvili. *Responding to Academician David Muskhelishvili: The problems of modern Georgian historiography against the background of debates on Georgian political history (6th-7th cc).* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 192-202 (2008).

The paper aims at identification of the modern Georgian historiography problems'. As object for analysis is chosen the paper by Academician David Muskhelishvili *On Dating of Saint Eustatius of Mtskheta Martyrdom and Issues of Georgian Kingdom Political History in 6th-7th cc* published in *Analebi* (Journal of the Center for Study and Propaganda of History, Ethnology and Religion) in 2007. This paper, being the part of debates with the author of the present article concerning some issues of 6th-7th cc Georgian history, is exemplary for its negative characteristics: complete disregard of academic writing rules and logical reasoning while making conclusions, ignorance of academic ethic requirements, intention to monopolize academic and educational space and by endowing with "sacral" sense the scholarly legacy of Kartvelologian (i.e. Georgian) studies founders' (who in the paper under the consideration are referred as "Old Idols"), make theirs (and Muskhelishvili's own researches) immune to criticism. Part of the identified problems evidently are caused by substandard scholarly practice carried out in Soviet Georgia (almost full isolation of Georgian scholars from that of Western academic and educational centers, methodological monism and authoritarianism, disloyalty to any kind of pluralism in political and academic discourses alike) and, thus, are objective in character. In any way they create obstacles to the circulation of academic ideas and ultimately to Georgian national past's adequate representation.

E. Kvachantiradze. *Javakheti in the modern Armenian historiography.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 204-208 (2008).

Relatively recently there was published Ashot Melkonian's book *Javakheti* (Գ. ՐճՎԵՂԻՖԳ. *!fafnb. D6daƒg* (1999) providing the retrospective view of the history of Javakheti (region in South Georgia) and embracing an extensive period from antiquity to 1921. The book consists of two parts. The first one covers the period from the ancient times to the 20th c, the second part conveys the events of the years 1918-1921. There are number of annexes to the work with archival documents. The main idea of the book is to argue that Javakheti represents inseparable part of Armenia. Correspondingly, author's main thesis is designed to prove that Javakheti from immemorial times was included in Armenian political and cultural space. Doing so very often author intentionally ignores evidences, inadequately interprets available sources. Based on the analysis of the Georgian, Armenian and other written sources the paper presents critical comments on cases of distortion of historical data. In particular, it concerns the issues of Gugarks (ancient Javakheti population) ethnic belonging, political subordination of Javakheti during the middle ages, ethnic structure of Javakheti in 19th c, history of Armenian newcomers in Javakheti in 1918-1920.

M. Kadagidze. *Hierotopy – Creating of sacred spaces as traditional sphere of human activity and innovative scientific approach.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 209-218 (2008).

The review deals with the collection of scientific papers "Hierotopy. The creation of sacred spaces in Byzantium and Medieval Russia" edited by A. Lidov. It presents materials of the International Symposium "Hierotopy. Studies in Making of Sacred Spaces" held in Moscow in 2004. The investigation of sacred spaces has long stand traditions in humanitarian studies; however activities aimed at the creation of such spaces were completely ignored. Just this gap was filled by A. Lidov who had introduced the concept of hierotopy already in 2001. The above mentioned Symposium reflected the growing scholarly interest towards this innovative approach allowing researcher to conceive the deep insights of medieval culture. Around forty articles by eminent contributors are presented. The novelty and refined design of available investigations make the book indeed very important event in academic life of recent times.

M. Chkhartishvili. *Catholicism and Identity: Georgian Case.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 220-222 (2008).

* Paper presented at the International Conference “Catholic Missions in Georgia” (Rome, Italy, June 13, 2002) held at the Pontificio Istituto Orientale.

The issue of identity is a topical subject of the current academic discourse in social anthropology. Different manifestations of the identity may be distinguished. The ethnic one is most important for the study of societal phenomena. The ethnic one is a human unity which members have a sense of common origin and consider themselves culturally distinctive. Most obviously the universal character of Christianity is manifested in Catholicism, in the institute of Papacy. Despite this in many cases of the world history Catholicism happened to play a role of ethnic and national boundary marker. The period of the catholic missionaries' activities in Georgia coincides with epoch of decay of Georgian feudal state and culture. The situation became especially dramatic after 1453, when all links of Georgia with Europe had ruptured. Georgians viewed Catholicism as the sole vehicle of European culture and only possible way for reestablishing interrelations. Georgian political leaders connected with Catholicism solution of the problems of their domestic and international affairs. They hoped to regenerate Kingdom fragmented into several political bodies, to protect native culture and faith. Georgian civic and ecclesiastical authorities welcomed Catholic missionaries. As a result of such position small part of Georgians, representatives of nobility or peasantry, clergy or laymen were baptized in accordance of Catholic regulations. In spite of certain success in disseminating of Catholicism, Rome's plan to achieve the union of Roman-Catholic and Georgian-Orthodox Churches failed. Partially this was result of the halfway policy of Rome. But mainly the failure was caused by objective reasons: the ethnic consciousness of the Georgians was sharp-cut defined and the most decisive factor for this delimitation was Orthodox Christianity. The great obstacles in the way of the unification of the Churches put the immediate neighbours of Georgia, which did not like spread of European influence there. Persia, Russia, Ottoman Empire tried to prevent the collaboration of Georgians with Roman-Catholics. Sometimes they acted directly, but more often through the Armenian ecclesiastics, which had their own interests in Georgia. The result of these activities was assuming Armenian identity by the part of Georgian Catholics. Catholic missionaries envoys of Rome in Georgia were faithful, devoted and educated persons. They lent their support to the suffering from permanent foreign invasions and inner disorder local population. Catholicism gave to Georgians an opportunity to touch the progressive European culture. In turn, Georgian civilization became subject of interest of the cultural circles in the West.

M. Chkhartishvili. *On Georgian identity religious marker.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 223-227 (2008).

* Paper presented at the 2nd International Symposium “Christianity in Our Life: Past, Present, Future” (Tbilisi, Georgia, November 24, 2005).

Collective cultural identities, defined by the culture of the given our-group, are the most important among many other ones for comprehension of the history of mankind. Taking into consideration the inner social cohesion and some other aspects, several forms of existence of the collective identities are defined: ethnic category, ethnic network, ethnic, and nation. It is not necessary for these forms to be evolutionary series of a certain identity, but if this happens, than we will have a nation with deep ethnic roots. Collective cultural identities have markers. Among them most important are the self-name, shared historical memory, language, religion, and the feeling that one is attached to the certain territory. If continuation of identity occurs in course of the long chronological period, i.e. when the above-mentioned forms are evolutionary series, than the issue of the possible transformation of the markers arises, because these markers by their content should yield to the change, though this change will occur within the frames of a certain culture. Numerous researches in Georgian Studies (Kartvelology) provide evidence that the Georgian identity can be attributed to the comparatively rare type of identities that exist within the very long chronological period: it had passed all the above-mentioned levels of the social cohesion. In the presentation the religious marker of the Georgian identity is discussed. As is generally known two periods can be noted from this viewpoint: pre-Christian and Christian. In its turn, the pre-Christian period comprises two stages: pagan times characterized with polytheism, and stages of the Armazi-type religion of monotheism tendency. From 4th -3th cc BC Georgian ethnic is defined by Armazi-type religion, and from 4th – by Christianity. What concerns the Georgian identity at a level of nation, its religious marker is Orthodox Christianity.

M. Chkhartishvili. *The Byzantine Emperor Constantine X Ducas in recollection of Georgian monk.* Studies in Medieval History of Georgia IX. Ed. M. Chkhartishvili. Tbilisi: Universal, 228-233 (2008).

* Paper presented at the 6th Annual International Caucasian Session (Warsaw, Poland, December 8, 2007) held at the Warsaw University.

Georgian medieval hagiographical literature, historiography contain valuable information on Byzantines. They help to fulfill Byzantine history data-base. In this regard case with Byzantine Emperor Constantine X Ducas (enjoyed imperial power in 1059-1067) is especially remarkable. Michael Psellos's in *Chronographia* offers vivid portrait of the Emperor. However Psellos was close friend of Ducas. It is partially for this reason that among the researchers Psellos's information on Constantine X had been become subject of doubts and criticism. For verification of this information it would be reasonable to introduce source created in completely different environment allowing researcher to consider the situation from different point. The *Life of Saint George of Mtatsminda* – Georgian hagiographical writing of 11th c – proves to be just a text by means of which verification of this kind is possible. It adds very important details to Ducas's portrait enabling the reader to gaze the image of the Emperor in bold relief. Psellos was famous by excellence of literary devices he used, but Georgian hagiographical monument in question also represents a writing of a high order and primary source as information it contains is grounded exclusively on recollections of eye-witnesses. The presentation was aimed at displaying of these evidences (four episodes dated by 1060s) allowing the author to conclude, that Georgian source under the consideration provides unique material for anthropologically orientated history of Byzantium.

ISBN 978-9941-12-174-6



9 789941 121746