

**ქართული  
წყაროთმცოდნეობა  
XII**

**2010**



# **Georgian Source-Studies**

**XII**

2010

ქართული  
წყაროთმცოდნეობა

XII

2010

UDC (შპკ) 930.2 (051.2)

ქ – 279

## **რედაქტორები**

გიული ალასანია და მარიამ ჩხარტიშვილი

## **სარედაქციო კოლეგია**

გონელი არახამია  
თამაზ ბერაძე  
ივან ბილიარსკი  
ვახტანგ გოილაძე  
ანდრეა კარტნი  
ალექსეი ლიდოვი  
ქეთევან მანია  
გიორგი მაჭარაშვილი  
დავით მერკვილაძე  
ნატო სონღულაშვილი  
ნიკო ჯავახიშვილი

## **გამომცემელი**

მარიამ ჩხარტიშვილი

## **Editors**

Giuli Alasania & Mariam Chkhartishvili

## **Editorial Board**

Goneli Arakhamia  
Tamaz Beradze  
Ivan Biliarsky  
Andrea Carteny  
Vakhtang Goiladze  
Niko Javakhishvili  
Alexei Lidov  
George Macharashvili  
Ketevan Mania  
David Merkviladze  
Nato Songulashvili

## **Publisher**

Mariam Chkhartishvili

© ტექსტი – ავტორები, 2010

© შედგენა – გ. ალასანია, მ. ჩხარტიშვილი, 2010

გამომცემლობა “უნძვერსალი”, 2010

---

თბილისი, 0179, 0. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ტელ. 22 36 09, 8 (99) 17 22 30

ISSN 1987 – 9563

# შინაარსი

<b>რედაქტორებისაბან</b> .....	11
<b>მიძღვნა</b> .....	12
<b>მარიამ ჩხარტიშვილი</b> ლელა პატარიძე: შემოქმედებითი გზა და რამდენიმე შტრიხი პორტრეტისათვის .....	15
<b>ეკა კვაჭანტირაძე</b> გოგონა კეთილგანწყობილი ღიმილით .....	19
<b>მარინე ქადაგიძე</b> მოგონებების უწყვეტი ძაფი .....	21
<b>ნინო ჩიქოვანი</b> შესანიშნავი პროფესიონალი .....	22
<b>მალხაზ თორია</b> მეგობრული და გულისხმიერი .....	22
<b>წყაროთმცოდნეობითი და ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევები</b> .....	25
<b>ეკა ავალიანი</b> გორგონა მედუზა ვანის ნაქალაქარის კონტექსტში? .....	27
<b>გიული ალასანია</b> თურქ-სელჩუკებთან ქართველების ურთიერთობის ადრეული გამოცდილება .....	33
<b>გონელი არახამია</b> ქართული დიპლომატიის შესწავლისათვის .....	41
<b>ივან ბილიარსკი</b> შენიშვნები შუა საუკუნეების ბულგარეთში ძალაუფლების მემკვიდრეობის თაობაზე (რეზიუმე) .....	52
<b>თინათინ ბოლქვაძე</b> სოციოლინგვისტური ხასიათის ცნობები “მეფეთა ცხოვრებაში”: ფარნავაზ მეფე .....	53
<b>ვახტანგ გოილაძე</b> ეგრი და ეგრისი “ქართლის ცხოვრებაში” .....	61
<b>ზურაბ კიკნაძე</b> სამი ეტიუდი თამარის მითოსიდან .....	68
<b>ქეთევან მანია</b> ქართული ერთობა “ივერიის” 1897 წლის ნომრების მიხედვით .....	86
<b>დავით მერკვილაძე</b> “გარეშეთის” გაგებისათვის “წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში” .....	97

<b>ლადო მირიანაშვილი</b> წერილობითი წყაროები წმ. ლადო გარეჯელის თავდაპირველი განსასვენებლისა და მისი წმინდა ნაწილების გადასვენების შესახებ .....	109
<b>ნიკოლოზ ნიკოლოზიშვილი</b> თემისტოსი და ბაკურ იბერიელის რომაული სამხედრო კარიერის დასაწყისი .....	123
<b>ლელა პატარიძე</b> პეროჟავრ სივნიელის ვინაობისათვის .....	139
<b>ნიკოლოზ ჟენტი</b> მთის წმ. გიორგის მონასტრისადმი გაცემული XV საუკუნის საბუთის თარიღის დაზუსტებისათვის .....	144
<b>ნატო სონღულაშვილი</b> ბეჭდური მედია და ქართული ერთობის იდენტობის ფორმირება ("ივერია", 1901 წელი) .....	155
<b>მარიამ ჩხარტიშვილი, ქეთევან მანია</b> ქართული ერთობის სოციალური "სიცოცხლის" ორი თვე ანუ დაკვირვება ქართველთა ნაციონალური კონსოლიდაციის პროცესზე 1878 წლის "ივერიის" 10 ნომრის მიხედვით .....	159
<b>ნიკო ჯავახიშვილი</b> პაატა ბატონიშვილის შეთქმულების უცნობი ფურცლები .....	189
<b>ისტორიოგრაფიული და მეთოდოლოგიური ძიებანი</b> .....	199
<b>ეკა კვაჭანტირაძე</b> სომხური მედიევალური ისტორიოგრაფიის ჟანრული და სტრუქტურული მახასიათებლები .....	201
<b>ეკა კვაჭანტირაძე</b> ისტორიული მესხიერების ცნება და სამეცნიერო პრობლემა ევროპულ ისტორიოგრაფიაში .....	210
<b>ალექსეი ლიდოვი</b> ჰიეროტოპია. საკრალური სივრცეების შექმნა როგორც კულტურის ისტორიის კვლევის ახალი მიმართულება (რეზიუმე) .....	231
<b>ნინო ჩიქოვანი, ქეთევან კაკიტელაშვილი</b> 1918-1921 წლების რეპრეზენტაციის დინამიკა საქართველოს ისტორიის სახელმძღვანელოებში .....	232
<b>სამეცნიერო თარგმანი და წყაროს კუბლიკაცია</b> .....	241
<b>რუსუდან ლაბაძე</b> ეველინ პატლაჟანის ნაშრომი ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის შესახებ .....	243
<b>მარინე ქადაგიძე</b> დეკანოზ მაკარ გაჩეჩილაძის საარქივო მასალები .....	256
<b>წიგნების მიმოხილვა</b> .....	267
<b>გონელი არახამია</b> გამოსმაურება ქეთევან მანიას ისტორიოგრაფიულ ნაშრომებზე .....	269

<b>ლია ახალაძე</b> წყაროთმცოდნეობითი კვლევები, ისტორიოგრაფია და მეცნიერული ორიენტირები .....	271
<b>თინათინ ბოლქვაძე</b> ლ. პატარიძის, ზ. კიკნაძის, მ. ჩხარტიშვილის ახალი წიგნები სამეცნიერო სერიაში “ქართული ერთობა და მისი იდენტობა: იდეები, სიმბოლოები, პერცეფციები” .....	274
<b>მარინე ქადაგიძე</b> ახალი იერუსალიმები. საკრალური სივრცეების ჰიეროტოპია და იკონოგრაფია. რედაქტორ-შემდგენელი ა. ლიდოვი (მოსკოვი, 2009) .....	281
<b>მარიამ ჩხარტიშვილი, ქეთევან მანია</b> გონელი არახამიას “ბიჭვინტის იადგარი” – ქართული წყაროთმცოდნეობის მნიშვნელოვანი შენაძენი .....	291
<b>ძრონიკა</b> .....	295
<b>მარიამ ჩხარტიშვილი, ნატო სონდულაშვილი</b> IV საერთაშორისო კონფერენცია “ვია ეგნატია” – კულტურული, პოლიტიკური, რეგიონალური იდენტობანი. ხალხები, სახელმწიფოები წარსულში და დღეს” (21-23 ნოემბერი, 2009, თბილისი) .....	297
<b>სოფიო ქადაგიშვილი</b> საერთაშორისო სიმპოზიუმი “ბალკანეთი და კავკასია. პარალელური პროცესები ისტორიულ ბედში, მენტალობაში, კულტურაში და მომავლის ტენდენციები შავი ზღვის მოპირდაპირე სანაპიროებზე” (2010 წლის 12-13 აპრილი, ბუქარესტი) .....	300
<b>მარიამ ჩხარტიშვილი, გიორგი მაჭარაშვილი</b> გორქშოფი “ისტორიული კვლევების განვითარება საქართველოში – რა არის საჭირო?” (2010 წლის 26 აპრილი, თბილისი) .....	302
<b>ლელა პატარიძის მთავარი სამეცნიერო შრომები</b> .....	305



# CONTENTS

<b>Editorial</b> .....	11
<b>Dedication</b> .....	13
<b>Mariam Chkhartishvili</b> Lela Pataridze: Creative Development and Portrait with a Few Strokes .....	15
<b>Eka Kvachantiradze</b> A Girl with Well-Wishing Smile .....	19
<b>Marine Kadagidze</b> The Uninterrupted Chain of Memories .....	21
<b>Nino Chikovani</b> Excellent Professional .....	22
<b>Malkhaz Toria</b> Amicable and Responsive .....	22
<b>Source Critical and Historical Researches</b> .....	25
<b>Eka Avaliani</b> Medusa Gorgona in Vani City Context? (Summary) .....	31
<b>Giuli Alasania</b> From the Early Experience of Relations between Georgians and Turk-Seljuks (Summary) .....	40
<b>Goneli Arakhamia</b> For Study Georgian Diplomats (Summary) .....	47
<b>Ivan Biliarsky</b> Notes on the Ruler's Power Succession in Mediaeval Bulgaria .....	48
<b>Tinat Bolkvadze</b> Sociolinguistic Data in "The Life of Kings" by Leonti Mroveli: King Parnavaz (Summary) .....	59
<b>Vakhtang Goiladze</b> <i>Egri</i> and <i>Egrisi</i> in "Kartlis Tskhovreba" (Summary) .....	67
<b>Zurab Kiknadze</b> Concerning the three Myths of the Queen Tamar (Summary) .....	84
<b>Ketevan Mania</b> Forging National Identity: "Iveria", Issues of 1897(Summary) .....	96
<b>David Merkviladze</b> For Understanding "Garesheti" in "The Life of St John Zedazneli" (Summary) .....	108

<b>Lado Mirianashvili</b> The Written Sources about Initial Grave of St. Dodo Garejeli and Translation of His Relics (Summary) .....	122
<b>Nikoloz Nikolozishvili</b> Themistius and the Beginning of Roman Military Career of Bacurius the Iberian (Summary) .....	138
<b>Lela Pataridze</b> Identifying Perozhavr from Sivnieti (Summary) .....	143
<b>Nikoloz Zhgenti</b> On Exact date of 15 <sup>th</sup> c Charter Granted by King Bagrat to Saint George Mount (Mtis) Monastery (Summary) .....	154
<b>Nato Songulashvili</b> Printed Media and Process of Shaping of Georgian Identity ("Iveria", Issues of 1901) (Summary) .....	158
<b>Mariam Chkhartishvili, Ketevan Mania</b> Printed Media and the Process of Shaping of the Georgian National Identity according to "Iveria" (January-March 1878 ) (Summary) .....	188
<b>Niko Javakhishvili</b> Prince Paata's Conspiracy: Unknown Pages of History (Summary) .....	198
<b>Historiographical and Methodological Perspectives</b> .....	199
<b>Eka Kvachantiradze</b> Genre and Structural Characteristics of the Medieval Armenian Historiography (Summary) .....	209
<b>Eka Kvachantiradze</b> Phenomenon of <i>Historical Memory</i> and State of its Study in European Historiography (Summary) .....	218
<b>Alexei Lidov</b> Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces as a New field of Cultural History .....	219
<b>Nino Chikovani, Ketevan Kakitelashvili</b> The Dynamics of Representation of 1918-1921 in the Georgian History Textbooks (Summary) .....	240
<b>Translations and Publications</b> .....	241
<b>Rusudan Labadze</b> Work on Byzantine Hagiography by E. Patlagean (Summary) .....	255
<b>Marine Kadagidze</b> Materials from the Archaive of Tsevi Church Dean Makar Gachechiladze (Summary) .....	265
<b>Book Reviews</b> .....	267
<b>Goneli Arakhamia</b> Comments on Historiographical Researches by Ketevan Mania .....	269
<b>Lia Akhaladze</b> Source Critical Resarches, Historiography and Academic Orientires .....	271
<b>Tinatn Bolkvadze</b> New Books by L.Pataridze, Z. Kiknadze, M. Chkhartishvili in Scientific Series "Georgian Community and Its Identity: Ideas, Symbols, Perceptions" .....	274

<b>Marine Kadagidze</b> New Jerusalems. Hierotophy and Iconography of Sacred Spaces edited by A. Lidov (Moscow, , 2009) .....	281
<b>Mariam Chkhartishvili, Ketevan Mania</b> “Charter of Bichvinta” by Goneli Arakhamia – The Valuable Attainment of Georgian Source- Studies .....	291
<b>Events</b> .....	295
<b>Mariam Chkhartishvili, Nato Songulashvili</b> 4 <sup>th</sup> International Conference “Via Egnatia“: Peoples and States – Cultural, Political, Regional Identities in the Past and Today” (November 21-23, 2009, Tbilisi) .....	297
<b>Sopio Kadagishvili</b> Interntional Symposium “The Balkans and the Caucasus. Parallel Processes on the Oposite Sides of the Black Sea. Past, Present and Perspectievs” (April 12-13, 2010, Bucharest) .....	300
<b>Mariam Chkhartishvili, George Macharashvili</b> “Developing History in Gorgia – What are the Needs? ” (April 26, 2010, Tbilisi) .....	302
<b>Principal Scientific Publications by Lela Pataridze</b> .....	305

## რედაქტორებისაბან

სამეცნიერო კრებული “ქართული წყაროთმცოდნეობა” გამოდის 1965 წლიდან. ტრადიციულად მასში იბეჭდებოდა წყაროთმცოდნეობითი და წყაროთმცოდნეობით-ისტორიული, ისტორიოგრაფიული გამოკვლევები, აგრეთვე, ქვეყნდებოდა წყაროები, მათი თარგმანები, თეორიულ-მეთოდოლოგიური გამოკვლევები. წინამდებარე ტომიც აგრძელებს ამ ხაზს იმ განსხვავებით, რომ “ქართული წყაროთმცოდნეობის” ეს გამოცემა ჟურნალია და, შესაბამისად, ამიერიდან გარკვეული პერიოდულობით გამოვა.

წინამდებარე ტომი ეძღვნება ადრეწასული კოლეგის, შესანიშნავი მკვლევრისა და მოქალაქის ლელა პატარიძის ხსოვნას. ამიტომ ტრადიციული განყოფილებების (სტატიები, პუბლიკაციები, წიგნების მიმოხილვა) გარდა აქ წარმოდგენილია მოგონებები, ლელა პატარიძის ნაშრომების ბიბლიოგრაფია. ნომერში იბეჭდება მრავალფეროვანი მასალა. რედაქცია ცდილობდა შეძლებისდაგვარად კონცენტრირებული ყოფილიყო იმ პრობლემატიკაზე, რომლებიც განსაკუთრებული ინტერესის საგანს წარმოადგენდა აწ განსვენებული მკვლევრისათვის, კერძოდ, ესაა ქართული იდენტობის ისტორია ზოგადად და ბეჭდურ მედიასთან მიმართებით, ახალი ჰუმანიტარული მიმართულება *ჰიეროტოპია*, სამეფო ხელისუფლების პერცეფცია შუა საუკუნეებში, ჰაგიოგრაფია და ა.შ. ქვეყნდება თავად ლელა პატარიძის სტატიაც, რომლის ხელნაწერი, ისევე როგორც მკვლევრის მთავარ ნაშრომთა ბიბლიოგრაფია რედაქციას მოაწოდა პროფესორმა ზურაბ კიკნაძემ.

ტომი მომზადდა ი. ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტში და სსიპ ი. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიისა და წყაროთმცოდნეობის განყოფილებაში.

გიული ალასანია

მარიამ ჩხარტიშვილი

თბილისი, 2010 წლის 5 მაისი

## EDITORIAL

The untimely death of Lela Pataridze – the excellent professional and human with attractive personality – left deep wound in hearts of her relatives, friends, colleagues. The present volume is dedicated to her blessed memory. It is opened by dedication presenting some recollections of the colleagues. While selecting materials the editors tried to choose the papers considering topics being in field of the scientific interests of the late colleague, namely, history of Georgian identity in general and in time of national consolidation, hierotopy, phenomenon of kingship in Middle Ages etc.

There are also presented Lela Pataridze’s yet unpublished paper and selected bibliography of her scientific works both provided by Professor Zurab Kiknadze.

“Georgian Source-Studies” is a collection having been issued since 1965. The collection publishes sources of history of Georgia, historical and source-critical researches, investigations devoted to historiography and theoretical-methodological issues, book reviews, information on different events in life of academic society etc. The present issue retains all these traditional rubrics.

From this very volume “Georgian Source-Studies” is issuing as journal.

The collection was prepared for publication in the Institute of History of Georgia at the Javakhishvili Tbilisi State University and in the Department of Medieval Studies at the Javakhishvili Institute of History and Ethnology.

Giuli Alasania

Mariam Chkhartishvili

Tbilisi, 5<sup>th</sup> May, 2010





ლელა კატარიძე

1962-2009



მ ო ძ ჯ ზ ნ ა





**ლელა პატარიძე: შემოქმედებითი გზა და რამდენიმე შტრიხი პორტრეტისათვის**

**მარიამ ჩხარტიშვილი**

როცა ადამიანი ცოცხალია, ნაკლებად ფიქრობ იმაზე თუ რატომ გიყვარს იგი, რატომ გიზიდავს მასთან ურთიერთობა ან რა არის მის პიროვნებაში განმსაზღვრელი. გარდაცვალება ყველაფერს ცვლის. წერტილი ითხოვს მანამდე მომხდარი ფაქტების სისტემურ გააზრებას და პასუხს კითხვაზე: ვინ იყო ის, ვისი დაკარგვა შენთვის ასე მტკივნეულია?

წერტილი ჩემი მეგობრისა და კოლეგის, თანამოაზრის ლელა პატარიძის ამქვეყნიურ ცხოვრებაში, სამწუხაროდ, უკვე დაისვა. ამიტომ დგას დღეს ჩემს წინაშე ასე მწვავედ ამოცანა ვუპასუხო ზემოთ დასმულ კითხვას, უპირველეს ყოვლისა, თავად ჩემთვის და, აგრეთვე, ყველა იმ ადამიანისთვის, ვინც მას იცნობდა და ვისთვისაც სიცარიელე, რომელიც დარჩა მისი გარდაცვალების შემდეგ, დამთრგუნველია. მე მეცნიერი ვარ, მშრალი და რაციონალური წინადადებებით მოუბარი და ჩემს ძალებს აღემატება მხატვრულად სრულყოფილად წარმოვადგინო სახე იმგვარად ღრმა პიროვნებისა, როგორც იყო ლელა პატარიძე. ამ მცირე მოცულობის წერილში შევეცადები მისი შემოქმედების ძირითადი ასპექტების წარმოჩენას და ხასიათის მხოლოდ იმ რამდენიმე უმნიშვნელოვანესი თვისების გამოკვეთას, რომლებიც მისი გარდაცვალებიდან მოკლე დროში მძაფრი განცდის ფონზე პირველ რიგში მაგონდება. სრულყოფილი პორტრეტის დაწერა მომავლის საქმეა და ალბათ სხვა ვინმე ლელა პატარიძის სამეგობროდან, ის, ვისაც კალამი უფრო ემორჩილება, ვიდრე მე, გააკეთებს კიდევ ამას. ლელა პატარიძის სამეცნიერო წვლილის სათანადო გააზრებაც ჯერ კიდევ წინ არის და ეს საკითხი წინამდებარე მოკლე მიმოხილვით ოდნავადაც ვერ ამოიწურება.

ლელა პატარიძე იყო ისტორიის დოქტორი, ი. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი, ი. ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი. მაგრამ ამ წერილში მე მას მოვიხსენიებ ყოველთვის მხოლოდ როგორც ლელას. ასე უფრო ბუნებრივი იქნება ჩემგან მასზე საუბარი.

ლელა გავიცანი გასული საუკუნის 80-იან წლებში, როცა ი. ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტის (კლასიკური ფილოლოგიის განხრით) დამთავრების შემდეგ მან მუშაობა დაიწყო ი. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის წყაროთმცოდნეობის განყოფილებაში. მოსვლისთანავე მან შეძლო ჩემი დახმარება, რაც არ შეუწყვეტია მთელი სიცოცხლის განმავლობაში და განსაკუთრებით კი ბოლო წლებში, როცა ჩემი მოვალეობები და საქმეები ძალიან მნიშვნელოვნად გაიზარდა და როცა სასიცოცხლოდ აუცილებელი იყო ჩემთვის, რომ მყოლოდა ადამიანი, ვისაც საქმეთა ნაწილს მივანდობდი. ზემოხსენებული პირველი დახმარება კი მან აი, როგორ გამიწია: როცა ის მოვიდა განყოფილებაში, მე ვიყავი განყოფილების ყველაზე უმცროსი წევრი. განყოფილების გამგეს ბატონ რევაზ კიკნაძეს კი ჰქონდა ასეთი წესი: მდივნობა უნდა ეთავა განყოფილების ასაკით ყველაზე უმცროს წევრს, ცხადია, თუ კი იგი ამას მოახერხებდა. “მოახერხებდა”-ს ვამბობ იმიტომ, რომ იმ ოქმების წერა, რომლებისთვის ხელი ბატონ რევაზს, როგორც სხდომის თავმჯდომარეს, უნდა

მოეწერა, მეტად საპასუხისმგებლო საქმეს წარმოადგენდა. ბატონი რეზო ნაწერისადმი უაღრესად მომთხოვნი იყო, თითოეული ოქმი თავისი დახვეწილობით სამეცნიერო სტატიას მიაგავდა. უკვე მეორე წელი ვასრულებდი ამ საქმეს. ერთის მხრივ, ძალიან მსიამოვნებდა ბატონ რეზოსთან ურთიერთობა და მისი ნდობაც დიდ პატივად მიმაჩნდა, მაგრამ ამავე დროს ეს სამუშაო იმ დროს მართმევედა, რომელიც მხოლოდ მეცნიერებისათვის მემეტებოდა და ვოცნებობდი ჩემს შემცველზე. აი, მაშინ გამოჩნდა ლელა. ბატონმა რეზომ მას პირველი საცდელი ოქმის დაწერა დაავალა. როცა ლელამ ჩანაწერი შინ წაიღო გადასათეთრებლად, ბატონმა რეზომ მკითხა: “როგორ ფიქრობთ, შეძლებს ოქმის დაწერას”? მე ვუპასუხე: “დარწმუნებული ვარ, შეძლებს, რადგან რამდენიმე საქმიანი შეკითხვა მომცა ოქმის გაფორმებასთან დაკავშირებით”. ეს მართლაც ასე მოხდა. მაშინ უკვე გამოვლინდა ლელას რამდენიმე ფუნდამენტური თვისება: პასუხისმგებლობა, შემოქმედებითი მიდგომა ყველა ამოცანის გადაწყვეტისადმი, მუშაობის ხალისი.

თავიდან ლელა ერთგვარად უკარება და ნაკლებად კონტაქტური მეჩვენა, მაგრამ ჩვენ მალე დავახლოვდით და ისიც გადაიშალა ჩემს წინაშე მთელი თავისი საოცარი ბუნებით. ჩვენი დაახლოების მიზეზი ნამდვილად საკრალურია: ქართული ჰაგიოგრაფიის უპირველესი ძეგლის “წმ. ნინოს ცხოვრების” სამეცნიერო კვლევა. მე უკვე საკანდიდატო დისერტაცია მქონდა ამ ძეგლის წყაროთმცოდნეობით ანალიზისადმი მიძღვნილი. დამკვიდრებული ტრადიციის საპირისპიროდ მის ავთენტურობას და IV საუკუნეში შექმნას ვასაბუთებდი. ლელამ მოსვლისთანავე ეს ძეგლი აირჩია კვლევის საგნად. ოღონდ მიუდგა მას სრულიად ახლებურად, რაც გამოიხატა იმაში, რომ ძეგლის მიმართ კულტურულ-ანთროპოლოგიური პრობლემების დასმა და გადაწყვეტა დაიწყო. ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამგვარი მიდგომის მაგალითები არც ახლაა ხშირი, მითუმეტეს, იშვიათი იყო მაშინ. ძალიან საინტერესოდ მეჩვენებოდა ლელას მიერ მიღებული შედეგები, განუწყვეტლივ ვიმოწმებდი ჩემს ნაშრომებში. ეს შედეგები, ისტორიულ-ტექსტოლოგიური ძიებების გზით მოპოვებულ ჩემს დასკვნებს ამყარებდნენ. ამიტომ მუდმივი აზრთა გაცვლა-გამოცვლა გვქონდა და ეს ასე გრძელდებოდა სულ ბოლო დრომდე. თუმცა ჩვენ ახალ-ახალ საკვლევ პრობლემებზე გადავდიოდით, მაგრამ ვერასოდეს ვცილდებოდით ქართველთა განმანათლებლის ჰაგიოპოლიოგრაფიის უძველეს რედაქციას – სასწაულებრივი ფაქტის აღმწერ ამ მართლაც სასწაულებრივ თხზულებას. “წმ. ნინოს ცხოვრებაც” მის ერთგულ მკითხველებს გარდასული სინამდვილის მანამდე დაფარული მხარეების შემეცნების სიხარულით ხშირად გვაჯილდოებდა.

ბატონი რეზო კიკნაძე იყო ლელას დისერტაციის ხელმძღვანელი. მაგრამ ბატონი რეზოს გარდაცვალების გამო მე მომიწია გამეწია მისთვის ხელმძღვანელობა. ეს არსებითად თანამშრომლობა იყო და არა ტრადიციული აზრით ხელმძღვანელობა: ლელას დისერტაციასთან დაკავშირებით რჩევებს ვაძლევდი, მაგრამ თავადაც არაერთ სასარგებლო რჩევას ვიღებდი მისგან. სადისერტაციო ნაშრომში ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლი “წმ. ნინოს ცხოვრების” “მოქცევაჲ ქართლისაჲში” დაცული უძველესი რედაქცია გააზრებული იყო სრულიად არატრადიციულად, რის შედეგადაც აღდგენილი იყო რელიგიური მოქცევის ეპოქაში ქართული საზოგადოების სამყაროს სურათი. შემდგომში ეს ნაშრომი გამოქვეყნებული იქნა ცალკე მონოგრაფიის სახით: “ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოჲსი”. ქართლის მოქცევის კულტურულ ისტორიული საკითხები (თბილისი, მეცნიერება, 1993), სამწუხაროდ, ძალიან მცირე ტირაჟით. მრავალჯერ ვუთხარი თავიდან გამოეცა. მაგრამ თავს იკავებდა. სათანადო მასალებით შევსების გარეშე გამოცემა არ უნდოდა, ახალი პრობლემატიკით დაკავებულს კი უკვე ერთხელ გამოქვეყნებულის რედაქტირების დრო აღარ რჩებოდა.

90-ანი წლების მიწურულიდან ჩვენს თვალსაწიერში შემოვიდა ახალი თემა: ქართველთა თვითცნობიერების (ახლა ამ ფენომენის აღსანიშნავად უფრო ტერმინ *იდენტობას* ვიყენებთ) ისტორია. ეს თემა გამოკვეთა პროფესორმა გიული ალასანიამ, რომელიც ბატონი რეზო კიკნაძის გარდაცვალების შემდგომ წყაროთმცოდნეობის განყოფილების გამგე გახდა. ეროვნული მოძრაობის გაშლის გამო იმ წლებში აღნიშნული თემა განსაკუთრებული აქტუალობის მქონე პრობლემას წარმოადგენდა. შესაბამისმა პროექტმა, რომელსაც გიული ალასანია ხელმძღვანელობდა, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გრანტი მოგვაპოვებინა. ერთ-ერთ სხდომაზე ქალბატონმა გიულიმ მოგვცა საკითხების ჩამონათვალი, რომელიც დასამუშავებელი იყო. ჩვენი ინტერესების შესაბამისად უნდა შეგვეჩინა პრობლემატიკა ამ ჩამონათვალიდან. მახსოვს რატომღაც ძალიან გამიჭირდა არჩევანის გაკეთება. ლელამ მითხრა: ‘აირჩიე “რელიგია და ქართველი ხალხის თვითცნობიერება”’. მე უცებ მივხდი, რომ სწორედ ეს საკითხი მიზიდავდა და მყისვე ის ავირჩიე. ასე განსაზღვრა ლელამ მომდევნო ათწლეულში ჩემი კვლევის უმთავრესი პრობლემატიკა. როგორც გამოირკვა, თავადაც ეს პრობლემა აინტერესებდა, მაგრამ მე დამითმო. აქაც ჩანს მისი პიროვნების კიდევ ერთი ფუნდამენტური თვისება: დათმობის უნარი.

სწორედ აღნიშნული გრანტის პროექტმა ითამაშა ამ მიმართულებით კვლევების გაგრძელებისათვის იმპულსის როლი ჩვენთვის. ლელამ დიდი ძალისხმევა მოახმარა ქართული იდენტობის ისტორიის კვლევას და ამ ურთულესი პრობლემის გადასაჭრელად დაბეჯითებით ცდილობდა დასავლურ სამეცნიერო ცენტრებში კოლექტიურ კულტურულ იდენტობათა თეორიული კვლევების სფეროში დაგროვილი გამოცდილების გამოყენებას. სწორედ ამ მიმართულებით ძიებათა ამსახველია მისი ნაშრომები, მიძღვნილი სოციალური ტერმინების განმარტების თუ იდენტობრივი ცნობიერების ცალკეული ეტაპების რეკონსტრუქციისადმი. მაგალითად, შეიძლება დავასახელოთ მისი სტატიები “ერი სიტყვა და ცნება – უწინ და დღეს” (დაბეჭდილია კრებულში *ეთნიკურობა და ნაციონალიზმი I*, რედ. დ. მუსხელიშვილი და მ. ჩხარტიშვილი, 2002) და “ქართული იდენტობა” (დაბეჭდილია კრებულში *საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე*, რედ. ზ. კიკნაძე, 2005). ორივე ეს ნაშრომი არის ცლა საქართველოს ისტორიის ფაქტები გააზრებულ იქნეს იმ თეორიული მოცემულობათა ჩარჩოებში, რომლითაც თანამედროვე დასავლური სოციოლოგიური მეცნიერებები გვთავაზობენ. ლელას სურდა არა მხოლოდ თავად გამოეყენებინა აღნიშნულ სფეროში დასავლური მეცნიერების მიღწევები, არამედ ქართველ მკვლევართა ფართო წრეც ეზიარებინა მათთან. ამის დასტურია 2008 წელს დასტამბული მისეული თარგმანი თანამედროვე ბრიტანელი მეცნიერის – ე. სმიტის კლასიკურად მიჩნეული ნაშრომისა “ნაციონალური იდენტობა”.

“წმ. ნინოს ცხოვრებისა” და “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” გარდა ლელას განსაკუთრებული ინტერესის საგანს წარმოადგენდა ქართული მედიევალური ისტორიოგრაფიის უმთავრესი თხზულება “ქართლის ცხოვრება”. მან არაერთი სტატია უძღვნა ამ ძეგლის ავტორთა მსოფლხედვის იდეოლოგიური საფუძვლების კვლევას. ამ ინტერესის თვალსაჩინო გამოხატულებაა თუნდაც სულ ბოლოდროინდელი მისი სტატიები “მირიანი და მისი მეფობა: იდეოლოგიური ასპექტი” (ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, VIII, რედ. ვ. კიკნაძე, 2008), “მეფობის იდეა ‘ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში’ ” (კრებული “საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები”, IX, რედ. მ. ჩხარტიშვილი, 2008); “ ‘არჩილის ცხოვრების’ იდეოლოგია” (ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, IX, რედ. ვ. კიკნაძე, 2009) და, აგრეთვე, მონოგრაფია “პოლიტიკური და კულტურული იდენტობანი IV-VIII სს ქართულ ერთობაში: ‘ქართლის ცხოვრების’

სამყარო”, რომელიც გამოქვეყნდა სულ ახლახან მისი გარდაცვალების შემდგომ. აღნიშნულ გამოკვლევებში სრულიად ახლებურად არის დასმული და გადაწყვეტილი საქართველოს ისტორიისა და წყაროთმცოდნეობის არაერთი კარდინალური პრობლემა, მანამდე უცნობი პლასტებია გამოვლენილი ამ წყაროს მიერ მოწოდებულ ინფორმაციებში. სწორედ იდენტობის საკითხის კვლევამ მიიყვანა “ქართლის ცხოვრების” დაწერილებითი კვლევის აუცილებლობამდე. კოლექტიურ-კულტურული იდენტობის საფუძველზე აღმოცენებული ერთობების აღმოცენებაში და განგრძობადობაში უმნიშვნელოვანესი ადგილი ხომ ისტორიულ მახსოვრობას უკავია. “ქართლის ცხოვრება” კი არის ამ ქართული ერთობის კოლექტიური მახსოვრობის ერთ-ერთი ადრეული და ჩანაფიქრის თუ განხორციელების თვალსაზრისით გრანდიოზული ძეგლი. ამიტომ ბუნებრივია, რომ ქართული იდენტობის მკვლევარს ამ იდენტობის განგრძობადობის გასაღები სწორედ “ქართლის ცხოვრებაში” მოეძია და მისი კვლევა მიეჩნია პრიორიტეტულად.

ლელა გულწრფელად შეყვარებული იყო თავის პროფესიაზე, ვისაც თუნდაც მისი ერთი ნაშრომი წაუკითხავს ან თუნდაც მის ერთ მოხსენებას დასწრებია, ყველა დამეთანხმება ამაში. მეცნიერების დიდი გულშემატკივარი იყო. კარგად ესმოდა ისიც, რომ საქართველოს ისტორიის დარგში მაღალხარისხოვან გამოკვლევებს აქვთ არა უბრალოდ სამეცნიერო, არამედ დიდი სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობა. სამეცნიერო პროცესის განვითარებისათვის ხელშემწყობი პირობების ჩამოყალიბება მისი მუდმივი ზრუნვის საგანს წარმოადგენდა. ისტორიული გამოკვლევებისათვის ახალი თეორიული ჩარჩოს ძიება სწორედ მაღალი ხარისხის, თანამედროვე მეცნიერების მოთხოვნების ადეკვატური ისტორიული რეპრეზენტაციის სურვილით იყო გამოწვეული. როცა მისთვის ცხადი გახდა, რომ ნაკლოვანებები სამეცნიერო ძიებების პროცესში მის სათავეში ანუ განათლების საფეხურზე იყო საძიებელი, რომ ქართველოგიური მეცნიერებების და, კერძოდ, საქართველოს ისტორიის კვლევის თვისებრივი განახლება ძნელი, თითქმის შეუძლებელია პირდაპირ სამეცნიერო პრაქტიკიდან, ძალიან სერიოზულად დაიწყო ფიქრი საგანმანათლებლო კონცეფციის, სწავლების მეთოდების გადაზრებაზე. ბოლო რამდენიმე წლის განმავლობაში ლელა დიდ ყურადღებას უთმობდა ისტორიის სწავლების ახალი თვალსაზრისის ჩამოყალიბებას. მისი ფიქრი და ძალისხმევა ამ მიმართულებით ნაწილობრივ აისახა მისი თანაავტორობით დაწერილ სასკოლო სახელმძღვანელოებში, საუნივერსიტეტო სასწავლო პროგრამებში, სალექციო კურსების სილაბუსებში, რომელთა შინაარსიც და დიზაინიც გამორჩეულად ინოვაციურია. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით მინდა აღვნიშნო ორი კურსი “ქართლის ცხოვრება” და მისი კულტურულ-ისტორიული მნიშვნელობა”, რომელსაც იგი ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში კითხულობდა როგორც მოწვეული პროფესორი და კურსი “ძალაუფლება და კულტურა”, რომელიც მისი სილაბუსის მიხედვით დღეს იკითხება ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტში.

სწორედ ბოლო წლებში აღმოვაჩინე, რომ მოწოდებით ნამდვილი პედაგოგი იყო: უადრესად გულისხმიერი სტუდენტებისადმი, ტაქტიანი, სამართლიანი. ახალგაზრდებთან ურთიერთობაში განსაკუთრებით მკაფიოდ ვლინდებოდა მისი ხასიათის მრავალი დადებითი თვისება: მზაობა დახმარებისათვის, კეთილგანწყობა და დედობრივი ზრუნვა.

შეეძლო მიეღო ადამიანები ისეთები, როგორებიც იყვნენ. იყო უსაზღვროდ მიმტევებელი, ყოველთვის სხვაში საუკეთესოს დამნახავი. ეს სამეცნიერო სფეროშიც ვლინდებოდა: დიდი ყურადღებით ეკიდებოდა სხვის აზრს. სხვისი მოსმენა შეეძლო კარგად და სხვის შეხედულების

ადექვატურად გაგება. ეს კი, კოლეგები დამეთანხმებიან, სულაც არაა იოლი, როცა თავად გაქვს იმავე საკითხზე ჩამოყალიბებული თვალსაზრისი.

ბოლო წლებში მისი (და ჩემიც, როგორც თანამონაწილის) სიხარულისა და სიამაყის მიზეზი იყო სსიპ ქართველოლოგიის, ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებების ფონდის (რუსთაველის ფონდი) მიერ დაფინანსებული პროექტები “კოლექტიური კულტურული იდენტობები რელიგიური მოქცევის კონტექსტში: ქართული მაგალითის კვლევა და განზოგადებანი” (2006-2008) და “ბეჭდური მედია და ქართული ნაციონალური იდენტობის წრთობის პროცესი: ილიას ‘ივერია’” (2008-2010). პირველის სამეცნიერო ხელმძღვანელი იყო, მეორეს – მენეჯერი. ორივე ეს პროექტი ჩაფიქრებულია ნაციის ინტერპრეტაციის ეთნო-სიმბოლისტური პარადიგმის ჩარჩოებში ანუ მიდგომისა, რომლის ქართულ ისტორიოგრაფიაში დანერგვას მარქსისტული სოციოლოგიის ალტერნატივად ამ საუკუნის დასაწყისიდან ჩვენ ერთობლივად ვცდილობდით. აღნიშნული პროექტების გამარჯვება ამიტომაც გვახარებდა განსაკუთრებით.

გარეგნულად ლელას დიდი მომხიბლავობა გამოარჩევდა. ხვეული სქელი შავი თმა, გამომსახველი შავი თვალები და წარბები, რომელსაც ქართულ სიტყვიერებაში თქმა “კალმით ნახატი” შეესაბამება. მასსოვს, ერთ-ერთ სუფრაზე მისი გარეგნობით გაკვირვებულმა თანამეინახემ, მას ფრესკა უწოდა. მართლაც, ფრესკას ჰგავდა. თუმცა, ამ სილამაზეს ყოველგვარი დაძაბვის გარეშე, როგორღაც დაუდგვრადაც კი, ეკიდებოდა. ბუნებრივობა და უშუალობა, სიმშვიდე იყო მისი გარეგნობისათვის განსაკუთრებული ხიბლის მიმანიჭებელი დამატებითი სამკაული.

ასეთია ლელა პატარიძის შემოქმედებითი გზა ძალიან მოკლედ და მისი პორტრეტის რამდენიმე შტრიხი. განსხვავებით თავად ჩემი მეგობრის ამქვეყნიური ცხოვრებისა, რომელშიც, როგორც ითქვა, წერტილი უკვე დაისვა, მისდამი მიძღვნილი წერილი აქ არ მთავრდება. მე დარწმუნებული ვარ, რომ მისი ახლობლები და კოლეგები კიდევ არაერთხელ შეეცდებიან ადექვატურად გამოსახონ ის განუმეორებელი სახე, რომელსაც სააქაოში მზიური სახელი – ლელა – ეწოდებოდა.

## ბოგონა კეთილგანწყობილი ღიმილით . . .

### ეკა კვაჭანტირაძე

ლელა პატარიძეს სტუდენტობის წლებიდან ვიცნობდი. ის ჩემზე რამდენიმე კურსით წინ, ფილოლოგიის ფაკულტეტზე სწავლობდა. ჩვენი თაობის უნივერსიტეტელებს ახსოვთ პირველ კორპუსში და უნივერსიტეტის ბაღში მშვიდად მოუბარი, გამორჩეული გარეგნობის გოგონა შავი, ხუჭუჭა თმით და მუდამ კეთილგანწყობილი ღიმილით. 1986 წელს ისტორიის და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ასპირანტურაში ჩავირიცხე. წყაროთმცოდნეობის განყოფილების გამგემ ბატონმა რეზო კიკნაძემ ტრადიციისამებრ მომავალი თანამშრომლებისადმი ჩემი წარდგენა გადაწყვიტა და განყოფილების სხდომაზე მიმიწვია. სწორედ აქ შევხვდი კვლავ ლელა პატარიძეს. ჩვენ მალე დავემეგობრდით. ორივემ ბატონი რეზო კიკნაძის ხელმძღვანელობით დავიწყეთ სადისერტაციო ნაშრომზე მუშაობა.

მახსენდება წყაროთმცოდნეობის ერთ-ერთი საკავშირო სესია, სადაც მე და ლელა სასტუმროს ერთ ნომერში დავბინავდით. პირველივე საღამოს მარინა ჩხარტიშვილმა დელიკატურად შემოგვთავაზა: გოგოებო! არ გინდათ თქვენი მოხსენებების წინ “რეპეტიცია” გაგატაროთ? დღემდე არ ვიცი ეს თვითონ მარინას ინიციატივა იყო, თუ ბატონი რეზოს დავალება. ჩემთვის ეს პირველი გამოცდილება იყო ასეთი რანგის კონფერენციაზე (როგორც ბატონი რეზოს მიერ ორგანიზებულ ყველა სესიაზე აქაც მონაწილეობდნენ გამოჩენილი ისტორიკოსები და წყაროთმცოდნეები სხვადასხვა რესპუბლიკიდან) მოხსენებით გამოსვლისა, ლელასთვის შეიძლება მეორე. ორივე ველავდით. მე უფრო ემოციურად, ლელა თავშეკავებულად. მალე მარინაც გვესტუმრა. “რეპეტიციამ” წარმატებით ჩაიარა, მცირე შენიშვნები მივიღეთ, დაემშვიდდით. თუმცა ძალიან გვიან იყო, მაინც ვერ გავჩერდით ნომერში და სასტუმროს წინ პარკში გავვდით სასაქონლოდ, ერთმანეთს ვუზიარებდით მადლიერებას მარინას მიმართ, რომელმაც ასეთი თავდაჯერება შეგვმატა ჩვენი ხვალისდელი გამოსვლისათვის.

პირადი მეგობრობა ლელასთან მალე პროფესიულ ურთიერთობაში გადაიზარდა. ლელასთან მომიწია მუშაობა ერთობლივ ნაშრომზე ორი წლის განმავლობაში. მეცნიერისთვის ერთგვარად რთულია ჯგუფური კვლევა, როცა ხშირად ვლინდება აზრთა სხვადასხვაობა, ზოგჯერ მოსაზრებათა შეუთავსებლობაც, გარკვეული ამბიციურობაც იჩენს ხოლმე თავს. ლელასთან მსგავსი პრობლემები არ ყოფილა. ძალიან კარგად მახსენდება ის პერიოდი. ერთად ვმუშაობდით სახლში, საჯარო ბიბლიოთეკაში, ინსტიტუტში. სრულიად გამაოცა ლელას მოპყრობამ და დამოკიდებულებამ წყაროების მიმართ. მას თითქოს არ აკმაყოფილებდა ისტორიული ძეგლის ესა თუ ის პასაჟი და სტრიქონებს შორის შუა საუკუნეების ავტორის თვითცნობიერების ამოცნობას ცდილობდა. მე სომხურ წყაროებს ვკითხულობდი, ლელა ქართულს, ვავლებდით ტიპოლოგიურ პარალელებს და როგორი ბედნიერი ხდებოდა, როცა თუნდაც ერთ საინტერესო დასკვნამდე მივიდოდით ...

ლელას პანაშვიდისათვის თაიგულის შესაძენად წავედით თანამშრომლები. თბილისის ყვავილების ყველა ცნობილ მაღაზიაში მივედით და, რა საოცარია, თაიგულს ვერ ვარჩევდით ... გაგვიჭირდა ... ყველა იმაზე ვფიქრობდით მიესადაგებოდა თუ არა ის ლელას დახვეწილ გემოვნებას.

ლელა პატარიძე იყო ჩუმი, მოკრძალებული, კეთილშობილებით გამორჩეული ადამიანი, აკადემიურად მოაზროვნე, ნიჭიერი მკვლევარი, ჩინებული მოქალაქე და პატრიოტი. ასეთად დაამახსოვრდება ის ყველა ჩვენს თანამშრომელს, ვინც კი ადრეული გაზაფხულის იმ წვიმიან დღეს ეთხოვებოდა ლელას.

ვდელავდი, რომ ავადმყოფობისას ვერ ვინახულე. ახლა ვფიქრობ ასე სჯობდა. ლელა ძველებურად დარჩა ჩემს მესხიერებაში როგორც გოგონა კეთილგანწყობილი ღიმილით ...

მოგონებების უწყვეტი კავში

მარინე ქადაგიძე

როდესაც მარიამ ჩხარტიშვილმა მითხრა, რომ წყაროთმცოდნეობის კრებული ლელა პატარიძის ხსოვნას ეძღვნებოდა, უცნაური გრძნობა დამეუფლა – მისი გახსენება, მასზე მოგონების დაწერა ძალიან მძიმე იყო. უკვე ერთი წელი გავიდა, რაც იგი აღარ არის. მისი პიროვნების მთავარი შტრიხის მოძებნა არც ისე იოლი აღმოჩნდა. ძალიან ძნელია, როდესაც ახალგაზრდა ადამიანზე გიწვევს წარსულში საუბარი, მით უფრო, თუ მასთან მრავალი წელი გააკავშირებს.

კარგად მახსოვს ის დღე, როცა მოვიდა ლელა ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის წყაროთმცოდნეობის განყოფილებაში სამუშაოდ განყოფილებაში. მე მას უკვე შევხვედროდი სტუდენტობისას უნივერსიტეტში და ძალიან გამიხარდა. ჩვენი განყოფილება განსაკუთრებული ტრადიციებით იყო გამორჩეული, ყოველთვის ადამიანური ურთიერთობის მხრივაც. პირველად ერთად ბათუმის საერთაშორისო კონფერენციაზე წავედით. მაშინ ლელა ახალი მოსული იყო ინსტიტუტში და მას ჩვენი განყოფილების გამგემ, რევაზ კიკნაძემ კონფერენციის შესახებ ინფორმაციის დაწერა დაავალა. იქ დავახლოვდით. მას შემდეგ ოცზე მეტი წელი გავიდა.

გარეგნულადად თავშეკავებული იყო, მაგრამ შინაგანად თბილი და ყურადღებიანი. ერთხელ, მახსოვს, ბატონ ზურაბ კიკნაძის ექსპედიციაში შემომთავაზა წავსულიყავი. ფშავში ზურგჩანთებით ვიმოგზაურეთ. რთული გზების გავლა მოგვიწია. ბორბალოს მთასთან თოვლში, კარავში გავათენეთ ღამე. იქვე ახლოს ნახევრად გაყინული ტბა იყო. ლელას მსუბუქად და ნახევრად იუმორით გადაჰქონდა ყველა სირთულე.

მიუხედავად სიახლოვისა, არასოდეს იცოდა თავის განცდებზე საუბარი და ძალიან გამიკვირდა, როდესაც ბოლოს რამდენჯერმე მითხრა – დავიღალეო. მისგან არ მოველოდი.

ძალიან ბევრს მუშაობ-თქო, ვცადე მისი გამხნეება. მართლაც, ბევრს მუშაობდა, კიდევ ბევრის გაკეთება შეეძლო... იმ სიცარიელეს, სხვა ვერავინ შეავსებს – ლელა არავის ჰგავდა არც გარეგნობით, არც ხასიათით. მისი ნაშრომებიც ყოველთვის განსხვავებული ახალი და საინტერესო იყო. მრავალი რამ უნდა გაეკეთებინა კიდევ ...

უეცარი იყო მისი ავადმყოფობის ამბავი ... ჩვენ მაინც გვინდოდა დაგვეჯერებინა სასწაულის – ლელა ხომ ისეთი სიცოცხლით სავსე იყო ...

წავიდა, მაგრამ ის მაინც თითქოს მუდმივად ჩვენთანაა ჩვენს ყოფას დაკავშირებული მოგონებების უწყვეტი ძაფით.



## შესანიშნავი პროფესიონალი

### ნინო ჩიქოვანი

ლელა პატარიძესთან სულ რამდენიმე წლის ურთიერთობა მაკავშირებდა. მასთან თანამშრომლობა დიდი სიამოვნება იყო. ლელასგან ბევრი რამის სწავლა შეიძლებოდა. წყნარად, უხმაურად მუშაობდა. სულ მიკვირდა, როგორ და როდის ასწრებდა ამდენს. არასდროს არსად აგვიანებდა. მისთვის არ არსებობდა საქმის გადადების მიზეზი. ყველაზე რთულ სამუშაოს კიდებდა ხელს, ძალიან მომთხოვნი იყო საკუთარი თავისადმი. მისი სიმშვიდე ირგვლივ მყოფებზეც გადადიოდა. ყველაზე დაძაბული სიტუაციის განმუხტვას ახერხებდა კეთილმოსურნეობითა და იუმორით.

უშუალო, თბილი, გაწონასწორებული პიროვნება გახლდათ, ამავე დროს, საოცრად პრინციპული და თანმიმდევრული.

ლელა შესანიშნავი პროფესიონალი იყო. მისი ნაშრომები, რომელთაგან ბოლო ლელას გარდაცვალების შემდეგ გამოიცა, სიღრმითა და ორიგინალური ხედვით გამოირჩევა. უზარმაზარი მასალაა დამუშავებული და გააზრებული. კიდევ ერთი, რასაც აუცილებლად შენიშნავთ, ლელას უზადო ქართულია. ვისაც წაუკითხავს მის მიერ თარგმნილი ენტონი სმითის ცნობილი ნაშრომი “ნაციონალური იდენტობა”, დამეთანხმება, რომ იგი შეიძლება სამეცნიერო ტექსტის თარგმნის ნიმუშად ჩაითვალოს; ე. სმითის არცთუ მარტივი ენა და ასეთივე ნააზრევი ქართულად ისეა გადმოტანილი, რომ სრულიად ნათელი, გასაგები და მიმზიდველია ნაციონალიზმის კვლევათა სფეროში საგანგებო ცოდნის არმქონე მკითხველისთვისაც.

ის რამდენიმე წელი, რომელიც ლელას გვერდით გაატარე, ჩემთვის ერთ-ერთ ყველაზე სასიამოვნო და, სამწუხაროდ, ტკივილიან მოგონებად დარჩა.

## მეგობრული და ბულისხმიერი

### მალხაზ თორია

ლელას 2006 წლიდან ვიცნობდი, თუმცა ასეთი ხანმოკლე ნაცნობობის მიუხედავად, შემიძლია ვთქვა, რომ მასთან ურთიერთობა ძალიან ბევრის მომცემი იყო ჩემთვის. ჩვენ ერთად მოგვიწია ი. ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში აკადემიური წერის კურსის წაყვანა. შემდეგ, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტში და ი. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში თანამშრომლები ვიყავით. გარდა ამისა, ლელა იყო ჩემი სადოქტორო დისერტაციის რეცენზენტი. ყოველივე აქედან გამომდინარე, მასთან საკმაოდ ინტენსიური ურთიერთობა მქონდა.

მთელი ამ ხნის განმავლობაში დავრწმუნდი, რომ ლელა უიშვიათესი თვისებების მქონე, ძალიან მეგობრული და გულისხმიერი პიროვნება გახლდათ. იგი ყოველთვის მზად იყო

თანამშრომლობისთვის და მუდამ პასუხისმგებლობით ეკიდებოდა საქმეს. ჩემთვის ძალიან დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მასთან კონსულტაციებს, რადგან მისი შენიშვნები ყოველთვის არსებითი იყო და ამიტომ ვცდილობდი მათ გათვალისწინებას.

საგანგებოდ მინდა ყურადღება გავამახვილო ლელას, როგორც მეცნიერის, ღირსებებზე. ის იმ მცირერიცხოვან მკვლევართა ჯგუფს მიეკუთვნებოდა, რომელმაც საქართველოს ისტორიის მნიშვნელოვანი საკითხების კვლევის არატრადიციული, ალტერნატიული მეთოდოლოგია და ხედვები შემოგვთავაზა. ლელამ მოახერხა თავის შრომებში საქართველოს “სხვა შუა საუკუნეები” ეჩვენებინა, არა ისეთი, სადაც მხოლოდ მეფეებზე და ბრძოლებზე არის საუბარი. მაგალითად, მან შუა საუკუნეების საქართველოში მეფობა გაცილებით ფართო კონტექსტში განიხილა და აჩვენა მისი ტიპოლოგიის ფორმები. ლელამ, ასევე, საინტერესო მოსაზრებები გამოთქვა შუა საუკუნეების საქართველოს საზოგადოების სტრუქტურის, კულტურული და რელიგიური იდენტობის პრობლემებზე. მან საოცრად ბევრი რამის გაკეთება მოასწრო და ძალიან დასანანია, რომ ასე ახალგაზრდა წავიდა. მას ყველაფერი წინ ჰქონდა და გაცილებით მეტის შექმნა შეეძლო. საქართველოს მეცნიერებამ ლელას სახით უიშვიათესი მკვლევარი დაკარგა.

ძალიან რთული და მძიმეა ჩემთვის იმ რეალობის მიღება და გაცნობიერება, რომ უკვე ერთი წელია, რაც ლელა აღარ არის. მასთან ურთიერთობის გამოცდილება იმდენად ცოცხალია, რომ ხანდახან მგონია, შეუძლებელიც კი არის ამის დაჯერება. ლელას, როგორც ძვირფასი მეგობრის და კოლეგის, ხსონა ჩემთვის ყოველთვის ცოცხალი იქნება.



**წყაროთმცოდნეობითი და  
ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევები**



## გორგონა მეღუზა ვანის ნაქალაქარის კონტექსტში?

ეკა ავალიანი

2007 წელს გამოიცა ჟურნალ *იბერია-კოლხეთის* მორიგი მე-3 ნომერი, სადაც განთავსებულია საინტერესო სტატია: *ვანი ძვ.წ. IV საუკუნისა და III საუკუნის პირველ ნახევარში* (სტატიის ავტორები: დარეჯან კაჭარავა, დიმიტრი ახვლედიანი, გურამ კვიციანი). აღნიშნული მასალა ეძღვნება “ვანის ნაქალაქარის ისტორიის ერთი მონაკვეთის (ადრეანტიკური ხანის დასასრული – ადრეელინისტური ხანა) გაშუქებას” (კაჭარავა და სხვები 2007: 57-61). მეცნიერები წარმოგიდგენენ ვანში აღმოჩენილ რამდენიმე ნაგებობას, სამარხებსა და კულტურულ ფენებს. გვთავაზობენ თავიანთ მოსაზრებებს აღნიშნული არტეფაქტების შესახებ. ნაშრომს თან ერთვის ილუსტრაციები თავისი აღწერილობით. არქეოლოგიური გათხრები, ჩანს, წარმატებული იყო იმ მასალების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, რასაც ჩვენი კოლეგები წარმოგიდგენენ, მაგრამ ჩვენი განსაკუთრებული ყურადღება მიიპყრო ერთმა ძეგლმა, კერძოდ, გორგონას გამოსახულებიანმა ანტიფიქსებმა.

ვანის ცენტრალურ ტერასაზე ე.წ. მონუმენტური არხის შევსებაში დასტურდება ძვ. წ. IV საუკუნის ორი ფენა, რომელთაგან ერთი ამ საუკუნის პირველი ნახევრით არის დათარიღებული, მეორე კი, მეორე ნახევარს მიეკუთვნება (კაჭარავა და სხვები 2007: 57-61). პირველ ფენაში აღმოჩნდა გორგონა მეღუზას გამოსახულებიანი ანტიფიქსები და ორმაგპროტომიანი კაპიტელი, რომელზეც ორთავა ხარის (?) სტილიზირებული გამოსახულება ფიქსირდება (კაჭარავა და სხვები 2007: 153).<sup>1</sup> აქვე ავტორები გამოთქვამენ მოსაზრებას, რომ ეს არტეფაქტები მოწმობენ უკვე წინარეელინისტური ხანის დასასრულს ვანის ნაქალაქარზე არქიტექტურულად გაფორმებული მონუმენტური ნაგებობების არსებობას (კაჭარავა და სხვები 2007: 57).

ჩვენი ინტერესის საგანს წარმოადგენს ნაწილობრივ მაინც აღვადგინოთ ის რეალური გარემოებანი, თუ რა გზით გაჩნდა მეღუზას სახე ამ განსხვავებულ, პერიფერიულ ისტორიული გარემოში, ან რა სავარაუდო წინაპირობები უძღოდა აღნიშნული არტეფაქტის ვანის კონტექსტში გამოჩენას.

ბერძნების საყვარელი გმირის, პერსევსის თავგადასავალს მედიტერანულ სამყაროში დიდი პოპულარობა ხვდა წილად, მაგრამ უფრო მეტად ცნობილი გახდა მისი ძალადობის მსხვერპლი მეღუზა გორგონა. ბერძნული მითის მიხედვით, სერიფოსის მეფემ პოლიდეკტმა განიზრახა დაუფლებოდა დანაეს და მისი ვაჟის გზიდან ჩამოცილება მოინდომა. პერსევსს მეღუზა გორგონას თავის მოტანა დააბარა. გორგონა მეღუზას მხერა აქვავებდა ყველა სულდგმულს, ხოლო თავად მეღუზა მოკვდავი იყო სამ უკვდავ დებს შორის. დიდმა ღმერთებმა გასაჭირში არ მიატოვეს ზევსის შვილი; მას ქალღმერთმა ათენამ სარკესავით პრიალა ფარი გადასცა, ხოლო ჰერმესმა კი, ბასრი ხმალი მისცა. პერსევსმა მიაგნო მეღუზა გორგონას სამყოფელსა და მძინარე ურჩხულს თავი მოჰკვეთა. მეღუზას სისხლიდან გაჩნდა ფრთოსანი პეგასოსი და გიგანტი ხრისაორი. პერსევსმა გორგონას თავი ჩანთაში ჩადო და თავისი ფრთოსანი სანდლებით ზეცაში აფრინდა. ხმაურზე გაეღვიძათ მეღუზა გორგონას დებს, გორგონებს-სტეინოსა და ევრიადეს. მაგრამ უკვე გვიანი იყო, პერსევსი ლიბიის მიწაზე მიფრინავდა და გორგონას მოჭრილი თავიდან სისხლის წვეთები ლიბიის

ქვიშას ეცემოდა. ამ სისხლის წვეთებიდან კი, შხამიანი ქვეწარმავლები ჩნდებოდნენ. მითოსის ციკლის ამ მოკლე მონაკვეთში ჩნდება გორგონა მედუზას სახე, რომელიც საკმაოდ ცნობილი ნეგატიური ასპექტების მატარებელი ურჩხული იყო ანტიკურ საბერძნეთში და მისი, როგორც მითიური გმირის სახე, ანტიკური სამყაროს ბევრმა ავტორმა გააცოცხლა თხზულებებში. აღნიშნული სიუჟეტი და თავად მედუზას სახე იმდენად პოპულარული გახდა, რომ არა-ერთ არტეფაქტზე იქნა ასახული, როგორც დამოუკიდებლად, ასევე კომპოზიციურ სცენებზე. მოგვიანებით, მაშინ, როცა პერსევსის სახე ნაწილობრივ გაუფერულდა, გორგონა კვლავ პოპულარული დარჩა მედიტერანულ სამყაროში. თავად მედუზას პორტრეტულმა გამოსახულებებმა ერთგვარი სახეცვლილებები განიცადეს დროთა განმავლობაში და სხვადასხვა კონტექსტიდან გამომდინარე, განსხვავებული იერ-სახით მოაღწიეს თანამედროვეობამდე. ათენში აკროპოლისის ათენას სკულპტურაზე გორგონა მედუზა გამოსატყლია, როგორც ქალღმერთის სამკერდე დამცავი ეგისი. შდრ. (ვილსონი 1920: 232-240, ნახ. 8).

პერსევსის მიერ გორგონას მკვლელობა ათენას თანდასწრებით ასახულია ატიკური წარმოების წითელფიგურიან ვაზაზე (ძვ. წ. 450-440 წწ.), რომელიც ათენელი პოლიგნოტოსის მიერ არის მოხატული და ინახება მეტროპოლიტენის მუზეუმის როჯერის ფონდში. ნახატზე მძინარე, მომხიბლავი გარეგნობის ფრთოსან მედუზას პერსევსი ესხმის თავს. იქვეა გამოსატყლი ქალღმერთი ათენა, რომელიც მოუთქმელად ელოდება მედუზას აღსასრულს (მილნე 1946: 126). ქალღმერთ ათენას ჯერ კიდევ არ მიუღია თავისი ეგისი-მედუზას თავი. ამ ნახატზე მხატვარს მედუზა ღამაზე ქალად ჰყავს წარმოჩენილი. მედუზას სილამაზის თემა აირეკლება იმხანის პოეზიაშიც, მაგალითად, პინდარეს ერთ-ერთ ოდაში (დათარიღებულია ძვ. წ. 490 წლით) მედუზა მოხსენიებულია როგორც “ღამაზღაწვებიანი მედუზა” (მილნე 1946).<sup>2</sup> მას შემდეგ, როცა პერსევსი ბოლოს მოუღებს გორგონას, ათენა გულისპირზე ატარებს გორგონას გამოსახულებას, როგორც დამცავ-ეგისს.<sup>3</sup>

ეგისს განსაკუთრებული ძალა აქვს, იგი აქვავებს და ანადგურებს ათენას მტრებს. მოგვიანო ხანის რომაელ მითოგრაფოსთან, ფსევდო ჰიგინუსთან (Astronomic.2.13) ზევსიც ატარებს დამცავ-ეგისს. ელინისტური ხანიდან მედუზას თავს დამცავი-ეგისის დანიშნულება ჰქონდა; ამ ფუნქციის მატარებელი მედუზას გამოსახულებანი ჩნდება ანტიკური ხანის სხვადასხვა პერიოდში და რეგიონში, თითქმის მთელი მედიტერანულ აუზში: აპენინებიდან მოყოლებული, ჩრდილოეთ აფრიკით დასრულებული (ელუორთი 1903: 213).<sup>4</sup>

გორგონა მედუზას გამოსახულებები ერთმანეთისაგან განსხვავდება თემატურად და სიუჟეტურად. ერთგან მისი უშნო სახე გროტესკულ ნიღაბს მოგვაგონებს,<sup>5</sup> ეს სახე აისახება ძვ. წ. V საუკუნით დათარიღებულ ბერძნულ მონეტებზეც.<sup>6</sup>

მედუზა გვხვდება ფრთოსანი გროტესკული სახითა და ქალის ტანით,<sup>7</sup> ასევე გაურკვეველი სქესის ურჩხულის სახითა და კულულებით.<sup>8</sup> ეტრუსკულ წარმოდგენებში გორგონა უკავშირდება მიცვალებულთა სამყაროს. ვოლუმნასა და პერუჯას სამარხების სიმყდროვეს გორგონა იცავს (ელუორთი 1903:219-220). ამ კონტექსტში მას დამცავი ღვთაების ფუნქცია აკისრია. გვხვდება ძროხისრქებიანი ღამაზი ქალის სახით, თუმცა შეშინებული და შეძრწუნებული მიმიკით.<sup>9</sup>

სავარაუდოდ, ამ ტიპის გორგონას გამოსახულება ერთგვარად აირეკლავს მის ღვთიურ ასპექტებს და მიგვანიშნებს მის კავშირზე ღვთიურ სამყაროსათან. რქების თემა უძველესია და, როგორც წესი, ღვთიური წარმომავლობის არსებებს უკავშირდება. განსაკუთრებით საინტერესოა გორგონას უჩვეულო გამოსახულებები ცხოველების, ფრინველებისა და თევზების გარემოცვაში.

ლომებთან გამოსახული გორგონა, აღმოსავლურ თემატიკასთან ამჟღავნებს მიმართებას.<sup>10</sup> ერთ-ერთ ბარელიეფზე გორგონა შიშველია და ხელებით უჭირავს ორი ლომი. ლომებს ფეხები გორგონას მუხლებზე აქვთ დადებული. იქვე გამოხატულია წერო და მითიური ზღვის ცხოველი. მისი ჯდომის მანერა, განაჩხული ფეხები, ძალზე მოგვაგონებს ურის (ბაბილონეთი) ცილინდრებზე ასახულ ქალღმერთებს,<sup>11</sup> რომლებსაც გარშემო რეპტილიები და მორიელები ჰყავთ გამოსატული. ცნობილია ფეხებგადაშლილი ისიდას გამოსახულება, რომელიც გარეულ ტახზე ზის (სელიმანი 1910: 293; ნიომანი 1991, ნახ. 25). ე.წ. თერიომორფიკულ პოზაში (ურცხვი პოზა, გადაჩაჩხული ფეხები, გენიტალების გამოჩენით) არქაული ხანის საბერძნეთში სკარაბეისეულ საბუჭდურებზე ჩნდება ჰეკატე-არტემისი (რაითლერი 1949: 25-51).

როგორც წესი, ამ მდელი ფიგურების გარშემო გამოსატულნი არიან სხვადასხვა ცხოველები. გორგონა მედუზას ლომებთან გამოსატვა, ერთგვარ რემინისცენციას უნდა წარმოადგენდეს არქაული თემატიკისა, რომელსაც პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ “ცხოველთა მეურვეობა და პატრონობა.” ცხოველთა პატრონი ქალღმერთების გამოსახულებები მრავალსახოვანია და სხვადასხვა რეგიონში ჩნდება – მესოპოტამია, ბეოტია, ეგვიპტე. მათ ხანდახან რქებიც ამშვენებთ (ნიომანი 1991: 272).

იტალიაში გორგონა მედუზას თემა სავარაუდოდ სამხრეთ იტალიაში არსებული ბერძნული ქალაქებიდან შემოვიდა (ელუორთი 1903: 217). პომპეიში აღმოჩენილი კარის სახელურებზე გამოსატული გორგონები, ბოროტი თვალისაგან ერთგვარი დამცავი ძალის ფუნქციას ასრულებდნენ.<sup>12</sup>

ვანის კონტექსტში აღმოჩენილი გორგონას გამოსახულებიანი ანტიფიქსები სტილისტურად ათენის აკროპოლისზე აღმოჩენილ ანტიფიქსზე გამოსატულ გორგონას არქაული სახის ტიპს უახლოვდება (ვილსონი 1920, ილუს. 4). ფართოსახიან გორგონებს თმები სტილიზირებული აქვთ ვანის გამოსახულებაზე, რქებისა და გველების გამოსახულებების გარეშე. ათენურ ვარიანტში კი, თმები ხვეული კულულებით არის წარმოდგენილი. ორივე შემთხვევაში და კონტექსტში გორგონას სახე უფრო მრისხანე და შემაშინებელი ეფექტის მატარებელია, ვიდრე პოზიტიური ელფერით დატვირთული. იდეაში ხელოვანი ორივე შემთხვევაში მითის კლასიკურ ვარიანტს ეყრდნობა და გორგონას ბოროტი ურჩხულის სახით წარმოგვიდგენს. ათენურ ვარიანტზე ეს შეგონებები მძაფრდება “დაკრეჭილი” კბილებისა და ოთხი ეშვის გამოსატვით, ამ ეფექტს “მოკლებულია” ვანში აღმოჩენილი ვარიანტები. “ვანის გორგონებს” პირი დაფენილი აქვთ, თუმცა კბილები არ უჩანთ და ენა აქვთ გადმოვადებული, როგორც ათენურ ანტიფიქსზეა განხატული. ორივე კონტექსტში ურჩხული წარმოჩენილია ფართო ცხვირითა და დანაოჭებული, შეშფოთებული, ან უფრო განრისხებული სახით; ეს ვერსიები არ მიუთითებს იმაზე, რომ გორგონა “მსხვერპლის” პოზაშია წარმოდგენილი. ის რაღაცისაგან ან ვიღაცისაგან იცავს თავს.

ვანში აღმოჩენილი გორგონები არ ტოვებენ რაფინირებული ხელოვნების ნიმუშების შთაბეჭდილებას, განსხვავებით ათენური ვარიანტისგან. ისინი უფრო “ხელოსნურ”, პერიფერიულ ვარიანტს მოგვაგონებენ. შაინტერესოა, საიდან გაჩნდა გორგონას თემა ვანის ნაქალაქარში, ან რა შინაარსობრივი დატვირთვა ენიჭებოდა მას ამ კონტექსტში? როგორც ქართველი არქეოლოგები ვარუდობენ, წინაეღინისტურ ხანში ვანის ტერიტორიაზე უკვე ჩნდება მონუმენტური ძეგლები. სავარაუდოდ, გორგონას გამოსახულებიანი ანტიფიქსები ამ ნაგებობის ფასადს ამშვენებდნენ. რა ტიპისა და ფუნქციური დატვირთვის მქონე ნაგებობებზეა საუბარი, ჩვენთვის უცნობია. შეიძლება, ეს იყო საკულტო ძეგლი, ან სხვა დანიშნულების მქონე ნაგებობა. ერთი კი ცხადია: ვინც ვანის



ძეგლზე მუშაობდა, უკვე იცნობდა იმ ხანის მედიტერანულ სამყაროს არქიტექტურაში კარგად გავრცელებულ ტრადიციას, მედუზას გამოსახულებიანი ანტიფიქსებით შენობების ფასადების დამშვენებას.

რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, მედუზას თემა არ არის ფართოდ გავრცელებული ე. წ. ქართულ კონტექსტში. ეს აღმოჩენები ერთგვარი გამონაკლისია და არ ატარებს განზოგადებულ ხასიათს. სავარაუდოდ, ძეგლზე იონიელი ოსტატი მუშაობდა, ან ადგილობრივი ოსტატი, ვინც იცნობდა მედიტერანულ ტრადიციას. ცალკე საკითხია რამდენად უპირიანი იყო მედუზას სახის წარმოჩენა ვანის არქიტექტურულ კომპლექსის ფასადზე, იცნობდა კი აქ მცხოვრები მოსახლეობა ანტიკური მითოსის ამ გმირს? ერკვეოდნენ კი, მისი გამოსახვის ფუნქციურ მნიშვნელობაში? სავარაუდოდ არა, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის უფრო პოპულარული იქნებოდა ადგილობრივ საზოგადოებაში. არ გამოვირიცხავთ იმ მოვლენას, რომ გორგონას თემა ადგილობრივი ელიტისათვის უფრო მისაღები ყოფილიყო და მისი გამოსახვა არქიტექტურის ნიმუშზე ბრმა მიბაძვის მცდელობას წარმოადგენდა. ფაქტია, რომ “მედუზას თემა” ფეხი ვერ მოიკიდა ელინისტური ხანის საქართველოს ტერიტორიაზე. მედუზას იკონოგრაფიის გავრცელების არეალი არ განივრცო ელინისტური საქართველოს ტერიტორიამდე, რომელიც ამ შემთხვევაში ე. წ. მარგინალურ კულტურულ ზონად შეიძლება ჩაითვალოს, სადაც მხოლოდ ერთჯერადად გამოვლინდა აღნიშნულ არტეფაქტებზე ასახული გორგონა.

## შენიშვნები

<sup>1</sup> იხ. ტაბულებზე გამოტანილი არტეფაქტები.

<sup>2</sup> ავტორი მითს უკეთებს ერთგვარ ინტერპრეტაციას და დასძენს, რომ, ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, პერსევსი მითში მზის ღმერთს გამოხატავს, ხოლო გორგონა მედუზა კი, მთვარის ღვთაებაა (მილნე 1946: 128). იქვე იხილე ლიტერატურა. პერსევსი, აგრეთვე, მიკენს უკავშირდება (ლექსიკონი 2003: 643).

<sup>3</sup> ეგისი და ათენას თემა: იხ. Homer, Iliad 5.741 ff., Pseudo-Apollodorus, Bibliotheca 2 (ამ ავტორთან ეგისი ათენას ფარზეა მოთავსებული), Quintus Smyrnaeus, Fall of Troy 14,453. Pausanias, Description of Greece 1.21.3. Propertius, Elegies 2.2. Nonnus, Dionysiace 36.15 ff. Suidas s.v. Gorgolophas. ეგისი და ზევსის თემა: Pausanias, Description of Greece 5.10.4. ზევსს უპყრია მედუზას გამოსახულებიანი ფარი.

<sup>4</sup> იხ., აგრეთვე, ეტრუსკული წარმომავლობის ათენა-მინერვას ბრინჯაოს სკულპტურა, რომელსაც გულზე ეგისი აქვს გამოხატული. თუმცა, ჩვენი აზრით, საეჭვოა, რომ ეს მედუზა გორგონას გამოსახულება იყოს. ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, ათენას მედუზას გამოსახულებიანი ეგისი მოგვიანებით განჩენილი დეტალია. შდრ. (ვილსონი 1920: 238). მითითებული არტეფაქტის თარიღია ძვ. წ. V ს. დასაწყისი (მოდენა. ესტენზეს გალერეა). შდრ. (ლოსევა და სიდოროვა 1988: 223, 217) ილუსტრაცია ე. წ. ქარონის ნავის თემა პესტუმის სამარხიდან, რომელიც თარიღდება ძვ. წ. I ს. (პესტუმის ნაციონალური მუზეუმი). ქარონი წარმოგვიდგება მედუზა გორგონას სახით, დიდი თავითა და ფრთებით (ლოსევა და სიდოროვა 1988: 45).

<sup>5</sup> ტრადიციული გამოსახულებით მედუზა გორგონასთავიანი ანტიფიქსები თმით, გადმოვადებული ენითა და კბილებით, ეტრუსკულიდან შდრ. (ლოსევა და სიდოროვა 1988: 53, 56), არქაული ხანის ანტიფიქსი ათენის აკროპოლისიდან, შდრ.: (ვილსონი 1920: 236, ილუს. 4), კილიქსზე გამოხატული გორგონა მედუზას სახე (Bibliothèque Nationale, Paris). შდრ. (ვილსონი 1920: 233, ილუს. 1).

<sup>6</sup> შდრ. (ვილსონი 1920: 233). მაგალითად, ლესბოსური მონეტები (ვილსონი 1920: 236, ილუს. 6).

<sup>7</sup> ათენური წითელფეივრიანი ამფორა, ძვ. წ. V ს. (Antikensammlungen, მიუნხენი. იხ. <http://www/theoi.com/pontos/gorgones.html>).

<sup>8</sup> ეტრუსკული თავი ქიუზიდან. შდრ. (ელჟორთი 1903: 221, ნახ. 7). იქვე იხ. ლიტერატურა.

<sup>9</sup> შდრ. (ელჟორთი 1903: 223, ნახ. 9, 9ა, 9ბ). ამ გამოსახულებებს ძალზე ჰგავს პომპეიში აღმოჩენილი კარის საკიდები, რქიანი მედუზები (ელჟორთი 1903: 217, ნახ. 4).

<sup>10</sup> რელიეფი სავარაუდოდ ეტრუსკული წარმოშობისაა და პერუჯაშია აღმოჩენილი. თარიღდება ძვ. წ. VI ს. მიუნჰენის სახელმწიფო მუზეუმი. შდრ. (ლოსევა და სიდოროვა 1988: 229, 225, ილუსტრაცია). შდრ. (ნოიშანი 1991, ნახ. 80).

<sup>11</sup> ე.წ. განჩანხული ფეხებიანი ქალღმერთები, რომლის პოზას იმეორებს მედუზა, გვხვდება ბაბილონეთში, ურში, ლაგაშში. ქალღმერთი აქ მორიყელებისა და რეპტილიების გარემოცვაშია გამოსატული. შდრ. (ნოიმანი 1991: 138-139, ნახ. 23-24.), შდრ.: (მოდე 1944: 174, ნახ.169), კრეტაზე (მოდე 1944, ნახ. 169), დელფოსში (ნილსონი 1927, ნახ. 16, 3), ეგვიპტეში (მოდე 1944, ნახ. 171).

<sup>12</sup> გვიანი პერიოდის მედუზას გამოსახულებიანი კარის ურდულის ტიპები შდრ. (ელუორთი 1903:217) ინახება ნეაპოლის მუზეუმში.

### დამოწმებანი

**ელუორთი 1903:** F.T. Elworthy, A Solution of the Gorgon Myth. Folklore.Vol.14.No3 (1903).

**ვილსონი 1920:** L.Wilson, Contributions of Greek Art to Medusa Myth. American Journals of Archaeology, vol. 24. No. 3 (1920).

**კაჭარავა და სხეები 2007:** დ. კაჭარავა, დ. ახვლედიანი, გ. კვირკველია, ვანი ძვ. წ. IV საუკუნისა და III საუკუნის პირველ ნახევარში, ოთარ ლორთქიფანიძის არქეოლოგიური ინსტიტუტის ჟურნალი, იბერია-კოლხეთი, №3 (2007).

**ლექსიკონი 2003:** Oxford Classical Dictionary (2003).

**ლოსევა და სიდოროვა 1988:** Н. Лосева Н. Сидорова. Искусство Этрурии и Древней Италии М.(1988).

**მილნე 1946:** M.J. Milne, Perseus and Medusa on An Attic Vase. The Metropolitan Museum of Art Bulletin. New Series, vol. 4, No. 5 (1946).

**მოდე 1944:** H. Mode, Indische Frühkulturen und ihre Beziehungen zum Westen.Basel (1944).

**ნილსონი 1927:** M. Nilsson, Die Religion der Griechen. Religionsgeschichtliches lesebuch. N4, Tübingen (1927).

**ნოიმანი 1991:** E. Neumann. The Great Mother. trs. R.Manheim, Princeton University Press (1991).

**რაითლერი 1949:** R Reithler, Theriomorphic Representation of Hecate-Artemis, American Journal of Archaeology, Cambridge, LIII (1949).

**სელიმანი 1910:** S.Seligmann, Der böse Blic und Veruandtes, vol.II, Berlin (1910).

## MEDUSA GORGONA IN VANI CITY CONTEXT?

**Eka Avaliani**

In the journal *Iberia- Colchis (Researches on the Archaeology and History of Georgia in the Classical and Early Medieval Period)* N 3, which was published in 2007, one can discover an interesting article: Vani in the IV and in the first half of III centuries BC (the authors are D. Kacharava, D. Akhvlediani, G. Kvirkvelia). The article demonstrates recent finds in the region; the artifacts illustrated in the article, are dated from the end of early Classical times to the Early Hellenistic period. These archeological finds are interesting for two particularities; first, they are singular finds of antefixes with the representation of Medusa Gorgona, second and more remarkable particularity is the presence of “fair- cheeked Medusa’s” image in Vani archaeological context.

In the Mediterranean art the head of Medusa was very common as a decoration on shields, buildings, citadel walls, vases, and other objects. It was in fact one of the most frequently used charms against the evil eye. This type of physical frightfulness is practically the same in all its archaic representations, whether of a myth, mask, or single full figure. All of them have a broad face with wide staring eyes; an ugly grinning mouth with an outstretched tongue. Further development of the image was rendering of the hair in long serpentine locks radiating from the crown of the head, with the ends coiled around the forehead, like the one on an archaic antefix from the Athenian Acropolis. Beginning from the later part of the fifth century, there was a tendency to soften the Gorgona or Medusa face. This tendency continued down into the late period of Greek art and reached its culmination in the complete evolution of what is known as a beautiful type of Medusa.

Antefixes with the representation of Medusa Gorgona images found in Vani are stylistically close to the archaic images of Medusa Gorgona on the antefix discovered in the Acropolis of Athens. On Vani images Gorgonas with wide faces have stylized hair, without horns and snakes. In Athena version hair is represented in locks and somehow is a reminiscence of snakes. In both cases and contexts the face of Gorgona is more irate and makes a frightful effect and is not loaded with a positive shade. In the idea the artist comes out from the classical version of the myth and gives negative image of Medusa Gorgona; In the case of Athenian Gorgona these feelings are strengthened by showing her “grinning” teeth and four fangs, the versions of the images found in Vani “lack” this effect and the face is more “softened”. Vani Gorgonas have open mouth, though the teeth are not visible and the tongue is protruded out as it is depicted on the antefix from Athens. In the both contexts Gorgona is portrayed with a thick nose and wrinkled anxious or better say irate face, though the version of the archaic Athena Medusa pictures her as a monster, this effect is

strengthened by the teeth and fangs. Vani versions point to the fact that Gorgona is presented in the posture of a “victim”. Its face does not provoke a feeling of aggression; it protects itself from something or somebody. Supposedly Vani antefixes should be dated to the period following the 5<sup>th</sup> c BC and represent elucidation of transformation of the image of Medusa Gorgona. From this point of view cultural layer dated by Georgian archaeologists is close to reality.

Gorgonas found in Vani context do not make an impression of pieces of refined art, unlike the versions from Athens. They remind us more of pieces of “craft” and peripheral versions. It is interesting to know where the theme of Gorgona appeared in Vani City from or what essential meaning was given to them in this context. As Georgian archaeologists suppose, in pre- Hellenistic period on the territory of Vani there appeared monumental constructions. Supposedly antefixes with Gorgona images decorated the façade of these constructions. It is unknown to us what were the functions or types of these constructions. Maybe these were cult buildings or structures with other functions. One thing is clear, the person who worked on Vani construction was aware of broadly spread architectural tradition of contemporary Mediterranean world, which was decorating facades of buildings with the antefixes with the images of Medusa Gorgona. As far as we know, theme of Medusa is not widely spread in so called Georgian context. These discoveries are somewhat exceptional and do not have general character. Supposedly there was working an Ionian master or a local one who knew well Mediterranean tradition. A separate issue is how proper it was to represent a face of a Medusa on the façade of Vani architectural complex, did the local population know this heroine of Greek mythos? Did they realize the meaning of its functional significance? Supposedly not, otherwise it would have been more popular among the local society. We do not exclude the fact that the theme of Gorgona was more acceptable for the local elite and putting its image on architectural constructions was an attempt of a blind imitation. The fact is that “the Medusa theme” was not rooted on the territory of Georgia of the Hellenistic period Medusa iconography area did not expand to the territory of Hellenistic Georgia, which in this case can be considered as a marginal cultural zone, where discovery of Medusa Gorgona image on abovementioned artifacts is a single fact.

**თურქ-სელჩუკებთან ქართველების ურთიერთობების  
აღრეული გამოცდილება**

**გიული ალასანია**

“ქართლის ცხოვრების” ე. წ. “მატიანე ქართლისას” მონაკვეთი სანდოობის მაღალი ხარისხით გამოირჩევა. აქ საქართველოს XI საუკუნე განსაკუთრებით დეტალურად არის გადმოცემული. საყურადღებოა მემატინის თანადროული, ან მასთან დაახლოებული დროის მონაცემები. მიუხედავად ამისა, დასახელებულ წყაროში ზოგიერთ შემთხვევაში შეინიშნება მცირე უზუსტობები, რაც ზოგჯერ გამოწვეულია ავტორის სურვილით შეაღამაზოს რეალური ვითარება. მოტანილი ინფორმაციის შემოწმების და დაზუსტების შესაძლებლობას უცხოურ წყაროებთან შედარება იძლევა.

ბაგრატ IV-ის მეფობა პირობითად ორ პერიოდად შეიძლება გაიყოს: მეფის მცირეწლოვნების დროს, როდესაც ქვეყანაში ძლიერია ოპოზიცია, განსაკუთრებით, ლიპარიტ ბაღვაში, რომელიც მეფესთან დაპირისპირებაში ბიზანტიის მხარდაჭერით ხშირად აღწევს წარმატებას და რეალურად მართავს ქვეყანას, ან მის დიდ ნაწილს. იმ დროს მეფე ბაგრატე, რომელსაც მემატინე “აფხაზთა და ქართველთა მეფეს” უწოდებს, იბრძვის ხელისუფლების მოსაპოვებლად, ან იმყოფება ტყვედ ბიზანტიის მეფესთან, ან არის დამარცხებული და შეხიზნული დასავლეთ საქართველოში უკეთესი დროის მოლოდინში. და მეორე, როდესაც პოლიტიკური არენიდან გადის ლიპარიტ ბაღვაში, მეფე იკრებს ძალას, ახერხებს საქართველოს დიდი ნაწილის გაერთიანებას, აგვარებს ურთიერთობას ბიზანტიასთან, უწევს წინააღმდეგობას ახალ თავდამსხმელს, თურქ-სელჩუკებს.

საქართველოში სელჩუკი სულტნის აღფ-არსლანის გამოჩენის შესახებ “მატიანე ქართლისა” შემდეგ ცნობას გვაწვდის:

“ამის მეფობისა ჟამთა შინა გამოვიდა სულტანი არფასარან, მეფე სპარსეთისა, დასხმის გუარად. უგრძნეულად მოვიდა და შემუსრა კანგარი და თრიალეთი, და დღესა ერთსა მარბიელმან მისმან მიუწია ყუელისყურსა, გარდავიდა შავშეთს, კლარჯეთს და ტაოს ვიდრე ფანასკერტამდე. და მასვე დღესა ჩამოუწია თორს და ღვესიკვეს, და თუთ დადგა თრიალეთს სამ დღე.

რამეთუ მას ჟამსა მომავალი იყო მეფე ტაოთ, და თანა ჰყვანდეს დედა, და დაე, და ძე მისი გიორგი; დადგრომილ იყვნეს ხეკრებულთა. და აყრისა მისისა ჟამსა მოუკდა ლაშქარი სულტანისა; მოვიდეს და წარმოადგეს ქედსა ზედა. ხოლო იგინი ჩამოესწრნეს ქართლს. წავიდეს ჯავახეთს და მოადგეს ახალქალაქს, რამეთუ მესხნი აზნაურნი და ზემოსა კერძისანი ძლიერად დგეს ახალქალაქს, და ბრძოდეს სამ დღე, რამეთუ არა ზღუდითა მტკიცითა იყო ახალქალაქი, ვერდარა დაუდგმიდეს ბრძოლათა ძლიერთა, აღიჭურნეს მეოფნი ქალაქისანი, და განახუნეს კარნი, და შევიდეს ქალაქად თურქნი და ტყუე ყვნეს ურიცხუნი სულნი ქრისტიანეთანი; აღიღეს განძი და ტყუე ძლიერი და შეიღება ახალქალაქი სისხლითა.

და მოუვლინა ახალქალაქით მოციქული სულტანმან ბაგრატ მეფესა; აჰკიდა მზახობა და სთხოვა დისწული ცოლად. და მიიქცა სულტანი ანისად, შემუსრა და წაიღო ანისი, მოსრნა და ტყუე ყვნა ურიცხუნი სულნი, და წარვიდა ქუეყანად თვისად სპარსეთად. და ანისი წარუღო ბერძენთა და მისცა მანუჩას, ძესა აბულასვარისსა.

ხოლო დისწული ბაგრატისი, რომელსა ითხოვდა სულტანი, იყო ძმისწული სომეხთა მეფისა კურიკესი. სთხოვა ბაგრატ და არა მოსცა სომეხთა მეფემან. მიგზავნა ბაგრატ მოციქულად დიდძალად ერისთავი ვარაზ-ბაკურ გამრეკელი. იბირნა კაცნი სომეხთა მეფისანიცა, და სამშუღდეს შემომავალი სომეხთა მეფე "კურიკე და ძმა მისი სუმბატ შეიპყრეს ქუემის ჭალასა, და აცნობეს ბაგრატს. და წარვიდა ქვაჭურელთათ მსწრაფლ, და მოგუარნეს პერობილნი კლდეკართა ქუემე. სთხოვა სამშუღდე და არა მოსცეს, რამეთუ ერთი ძმა მათი ადარნასე შესრულ იყო სამშუღდეს. ხოლო მიიყვანეს სამშუღდეს და ამართეს ძელი, და გახუეს სომეხთა მეფე კურიკე სამ დღე; ითხოვეს მშუღობა და მოსცეს სამშუღდე. ხოლო მოსრულ იყვნეს ორნი ერისთავნი სომეხთა მეფისანი: ლუკის ერისთავი და კაქვაქარისა, აძლევედა და მოსცემდა სამთა ციხეთა სუმბატ, ძმა კვირიკესი: ოფრეთს და კოშკსა და ვარაზაქარსა, ხოლო შეეწყალნეს ბაგრატ მეფესა: მისცნა და უთავისუფლნა ყოველნი ციხენი თუნიერ სამშუღდესა: და არცა სხუანი ციხეთა უფალნი, კაცნი დიდებულნი, შემოუშვნა, არამედ სამშუღდე ოდენ იურვა სახლად თუსად, და ეგრეთვე მონებდეს სომეხნი. ხოლო დიდმან ბაგრატ მეფემან გაათხოვა ასული თუსი მართა და შერთო ბერძენთა მეფესა. ხოლო შემდგომად ამისსა გაათხოვა დისწული თუსი და შერთო სპარსთა მეფესა სულტანსა" (ანთელავა, შოშიაშვილი 1996: 236).

როგორც ცნობიდან ირკვევა, თვით ბაგრატი სულტანს არსად არ შებრძოლებია. მიუხედავად ამისა, სულტანი, მას შემდეგ, რაც "შევიდეს ქალაქად თურქნი და ტყუე ყვნეს ურიცხუნი სულნი ქრისტიანეთანი, აღიდეს განძი და ტყუე ძლიერი, და შეიღება წყალი ახალქალაქისა სისხლითა", თვითონ გამოდის ზავის დადების ინიციატორად, ამასთანავე დამარცხებული მხარისაგან არაფერს ითხოვს გარდა ბაგრატის დისწულისა, რომელსაც ცოლად შეირთავს- "აკვიდა მზახობა". საეჭვოა, რომ სულტანმა მთელი ეს ბრძოლები მხოლოდ ბაგრატის დისწულის შესართავად ჩაატარა. ჩნდება აგრეთვე შეკითხვა: რატომ უნდა შემდგარიყო ეს ქორწინება უსათუოდ ბაგრატის მონაწილეობით?

როგორც ირკვევა, ყველა წყარო არ არის ერთსულოვანი ამ საკითხებში და ქორწინების შეთანხმებაზეც განსხვავებული ცნობები არსებობს. ქართველი მემატიანისაგან განსხვავებული ცნობა აქვს, მაგალითად, XII საუკუნის სომეხ ავტორს, მათეოს ურჰაეცის. მისი გადმოცემით, ალფ-არსლანის "უზარმაზარი ჯარი სისხლის მსურველი გარეული ცხოველის მსგავსად დაიძრა და პირდაპირ სომეხეთში მოვიდა. ალფ-არსლანი ურიცხვი ჯარით აღუვანის ქვეყანაში შევიდა, დახოცა და დაატყვევა ხალხი. არავის ძალუძს იმის გადმოცემა, თუ რა ზიანი და ხოცვა მოუტანა მან ქრისტიანებს. სულტნის ურიცხვი ჯარით დაიფარა ველები და ამგვარი მოქმედების შემდეგ სულტანმა აღუვანის მეფეს გურიგეს (ე.ი. კვირიკეს – გ.ა.) წერილი გაუგზავნა და ცოლად მისი ქალიშვილი მოსთხოვა. მეფე შიშის გამო დათანხმდა და მათ შორის მუდმივი ზავი დაიდო და დიდი მეგობრობა დამყარდა. ალფ-არსლანმა დავით უმიწაწყლოს შვილს, აღუვანთა მეფე გორიგეს კეთილგანწყობით და საჩუქრებით მისი ქალაქ ლორესაკენ გზა დაულოცა. შემდეგ დიდი ჯარით საქართველოში შევიდა და ხალხს ხოცვა და მონობა არგუნა. შემდეგ ჯავახად წოდებულ ადგილას ჩავიდა, იქ ჯარი განაღება და ახალქალაქს ალყა შემოარტყა და ძლიერი თავდასხმა განახორციელა" (მათეოსი 2000: 118).

როგორც ვხედავთ, ავტორის ცნობით, სულტანი ჯერ ქვემო ქართლში შეიჭრა, რომელსაც იმ დროს სომხური დინასტია მართავდა, და მის მეფეს, კვირიკეს, მოსთხოვა ქალი, რომელიც ამასთანავე არა მეფის ძმისშვილი, როგორც ამას "მატიანე ქართლისა" გადმოგვცემს, არამედ მეფის საკუთარი შვილი იყო, ხოლო შემდეგ გაემართა ქართლისაკენ.

XIII ს-ის სომეხი მემატიანე, ვარდანი, ადასტურებს უკანასკნელ ცნობას, ამასთანავე ქართველი მემატიანისაგან განსხვავებულ ზოგიერთ დეტალს ამატებს: “მოვიდა ტულრილის ბიძაშვილი ალფ-არსლანი და ააოხრა 24 გავარი. ის იყო სულტნის მხედართმთავარი და მისი სიკვდილის შემდეგ თვითონ გახდა სულტანი. შემდეგ (ალფ-არსლანი) ხელმეორედ მოვიდა 100000 კაცით, აიღო ახალქალაქი, რომელიც ქართულად ახალ ქალაქს ნიშნავს და სამშვილდე, ცოლად მოიყვანა კვირიკე მეფის ასული, ქართველთა მეფის დისშვილი” (შოშიაშვილი, კვაჭანტირაძე 2002: 123).

როგორც ვხედავთ, ამ ცნობის მიხედვით, სულტანმა ახალქალაქთან ერთად სამშვილდეც აიღო. სომეხი ავტორის ცნობით, სულტანმა ცოლად კვირიკეს შვილი და არა ძმისშვილი შეირთო.

XIII ს-ის სპარსელი ისტორიკოსის ჰამდალაჰ მუსტოფუი ყაზვინის გადმოცემით სელჩუკმა სულტანმა ჯერ საქართველოში ილაშქრა: “სულტანმა ალფ-არსლანმა საქართველოზე გამოილაშქრა. ბრძოლის შემდეგ იმ ადგილის მმართველმა ბაგრატ გრიგორის ძემ სულტანთან ზავი დასდო. საქართველოს ზოგი ამირათაგანი სულტანს ტყვედ ჩაუვარდა, ზოგმა მუსლიმანობა მიიღო. სულტანი გაემართა არმენიის დასაპყრობად და იმ ადგილის მეფესთან ზავი დასდო და მისი ქალი ცოლად ითხოვა. რამდენიმე ხნის შემდეგ სულტანი გაეყარა მას და ნეზამ ოლ-მოლქს უბრძანა აეყვანა ის ცოლად. ნეზამ ოლ-მოლქს იმ ქალისაგან შვილები ეყოლა. ხოჯა აჰმედი იმ ქალისაგან იყო” (ფუთურიძე 1937: 23).

ქართველი მეფის, ბაგრატის, მონაწილეობას აღნიშნულ ქორწინებაში ირიბად ადასტურებს XIII ს-ის ისპაჰანელი ავტორის ბონდარის ცნობაც, რომლის მიხედვითაც, ალფ-არსლანმა “აფხაზთა მელიქი ბაგრატ გიორგის ძე აიძულა ზავის ჩამოსაგდებად მასთან თავისი ქალიშვილი დაექორწინებინა, საჩუქრები მიიღო და შეიწყალა. შემდეგ ქართველთა დედოფალთან განქორწინდა და ნიზამ ულ-მულქთან დააქორწინა” (შენგელია 1968: 226).

XIII ს-ის სირიელი მემატიანის ბარ ჰებრეის ცნობით, 1066 წელს იბერიელების და აბხაზთა მეფე ბაგრატის დის ქალიშვილი ცოლად მოუყვანეს სულტან ალფ-არსლანს და მან გამართა საქორწილო სუფრა მისთვის ქალაქ ჰამადანში. ცოტა ხნის შემდეგ მას გაეყარა და დანიშნა იგი თავის ერთ-ერთ დიდებულზე (ვალის ბუღე 1932: 218).

XIII ს-ის არაბმა მემატიანემ იბნ ალ-ასირმა არაფერი იცის სხვა წყაროებში მოხსენიებული ქორწინების შესახებ. მისი ცნობით, სულტანი ქ. რეიდან გამოემართა 456 წლის რაბი ულ-ეველში (1064) და აზერბაიჯანისაკენ გაემართა, ჩავიდა მარანდში, სადაც მასთან ერთ-ერთი თურქმენი ემირი თულთეგინი მივიდა, რომელიც ხშირად იბრძოდა რუმების წინააღმდეგ მასთან ერთად მისი თანატომელებიც იყვნენ, რომლებიც ჩვეული იყვნენ საღვთო ომს და ის მხარე კარგად იცოდნენ და მეგზურობა შესთავაზეს. მათ მიადწიეს ნახიჭევანს, მოამზადეს გემები არაქსზე გადასასვლელად. აქ მას აცნობეს არეულობის შესახებ აზერბაიჯანში მდებარე ხოისა და საღმასში. სულტანმა მათ წინააღმდეგ ხორასანის გამგებელი გააგზავნა, რომელმაც ისინი მორჩილებაში მოიყვანა, რის შემდეგაც ისინიც სულტნის ჯარს შეუერთდნენ. შეგროვდნენ ურიცხვი რაოდენობის მეფეები და ჯარი. როდესაც დაასრულა ჯარის და გემების შეკრება, ალფ-არსლანი კურჯთა ქვეყნისაკენ გაემართა, ხოლო თავის ნაცვლად ჯარის მეთაურად თავისი ვაჟი მელიქ შაჰი და თავისი ვეზირი ნიზამ ულ-მულქი დანიშნა. აქ იხსენიება ზოგიერთი ციხე-სიმაგრე, რომელთა აღება მოახერხეს მელიქშაჰმა და ნიზამ ულ-მულქმა, შემდეგ კი გადმოცემულია ახალქალაქისთვის (აღლიაღ ფორმით) ბრძოლა და ქალაქის დაწვა 456 წლის რაჯაბის თვეში (1064 წლის ივნისს), რის შემდეგაც, ავტორის ცნობით, თურქ-სელჩუკები ყარსისა და ანისისაკენ გაემართნენ. “და მისწერა

მას კურჯთა მეფემ დაზავების შესახებ, და მან მასთან ზავი დასდო იმ პირობით, რომ ის ყოველწლიურად მას ჯიზიას გადაუხდიდა და ის დათანხმდა” (ალ-ასირი 1940: 118-121).

ცნობა ქართველი მეფის მიერ ჯიზიის გადახდის ვალდებულების შესახებ არის სადრ აბულ ჰასან ბენ ნაშრ ბენ ალი ალ-ჰუსეინის ნაშრომშიც “სელჩუკთა სახელმწიფოს ისტორია”, რასაც XVII ს-ის თურქი ავტორი მუნეჯიმ ბაშიც იმეორებს (შენგელია 1968: 225).

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნული ფაქტები ასევე განსხვავებულად არის გადმოცემული. თავის დროზე ი. ჯავახიშვილმა შეადარა ერთმანეთს მათეოს ურჰაეცის, ჰამდალაჰ ყაზვინის და ქართველი მემატიანის ცნობები და მივიდა დასკვნამდე, რომ უპირატესობა უნდა ქართველ ისტორიკოსს მიენიჭოს, ვინაიდან “მატიანე ქართლისაის” ეს შემთხვევა ისე დაწვრილებით და ზედმიწევნით აქვს მითითებული” (ჯავახიშვილი 1982: 153-154).

ნ. შენგელია ასევე სანდოდ მიიჩნევს ქართული წყაროს ცნობას. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ბაგრატ მეფემ ჯერ თავისი საქმეები მოაგვარა სომეხთა მეფესთან და მერე თავისი სიძე დაიყოლია, მისი დისწული მიეცა სულტნისათვის (შენგელია 1968: 156).

მ. ლორთქიფანიძის ვარაუდით, ახალქალაქის აღების და ქალაქის დაწვის შემდეგ, მიუხედავად მიღწეული წარმატებისა, სულტანმა არ განაგრძო საქართველოს დასაპყრობად ბრძოლა. შეიძლება გაწეულმა დიდმა წინააღმდეგობამ დააფიქრა ის. მან ახალქალაქიდან მოციქული გაუგზავნა ბაგრატს და დამოყვრება შესთავაზა – დისწული სთხოვა ცოლად. ამასთანავე სულტანი ანისს გაბრუნდა...” (ლორთქიფანიძე 1973: 197-198).

ნ. ასათიანის აზრით, 1064 წელს თურქებმა მოითარეშეს სამხრეთ საქართველო, “აიღეს ჯავახეთის ახალქალაქი, გაძარცვეს და დიდძალი მოსახლეობა ამოხოცეს. თურქებმა მოახრეს, აგრეთვე, შავშეთი, კლარჯეთი, ტაო. გადმოგვცემენ, რომ დახოცილთა სისხლით მტკვარი წითლად იყო შეღებილი. თურქები ამჯერად დაზავების გარეშე გაეცალნენ საქართველოს” (ასათიანი 2004: 156).

თ. ბერაძე და მ. სანაძე მიიჩნევენ, რომ ალფ-არსლანი 1064 წელს სომხეთის გავლით შემოიჭრა საქართველოში. თურქთა მარბიელმა რაზმებმა ტაო, შავშეთი, კლარჯეთი, თრიალეთი ააოხრეს, ხოლო სელჩუკთა მთავარი ლაშქარი ალფ-არსლანის სარდლობით ჯავახეთში ახალქალაქს მოადგა. ქართველები ბრძოლაში დამარცხდნენ და სელჩუკები ახალქალაქში შეიჭრნენ, სადაც დიდძალი ნადავლი და ტყვე იგდეს ხელთ... ახალქალაქიდან ალფ-არსლანმა ბაგრატ IV-ს ელჩი გაუგზავნა და ცოლად მას დისწული სთხოვა, რომელიც ტაშირ-ძორაკეტის მეფის კვირიკეს ძმისწულიც იყო და კვირიკეს სამეფო კარზე იმყოფებოდა...” (ბერაძე, სანაძე 2003: 132-133).

განსახილველ საკითხს ეხებიან თურქი მკვლევარებიც. იაშარ ბედირჰანი წყაროებსა და სამეცნიერო ლიტერატურაზე დაყრდნობით აღნიშნულ ფაქტებს ასე გადმოსცემს: სულტანი რეიდან 22 თებერვალს გამოემართა, მერენდში შევიდა...თულ-თეგინმა, რომელიც კარგად იცნობდა იქაურ მიდამოებს, სულტანს შეატყობინა, რომ ურწმუნო ქართველები არ ისვენებდნენ და ჯანყდებოდნენ. სულტანმა მიიღო გადაწყვეტილება, შეჭრილიყო საქართველოში, მაგრამ ჯერ ჩაახშო აჯანყება ხოში და სალმასში, შემდეგ კი არმენისაკენ დაიძრა, გადავიდა მდ.არაქსზე და ჯარი ორ ნაწილად გაყო. ჯარის ერთი ნაწილი 13 წლის მელიქ-შაჰს გადასცა, თვით კი “ხაზართა ქვეყნისაკენ” დაიძრა. შემდეგ ავტორი ამბობს, რომ ალფ-არსლანის ეს გრანდიოზული ჯარი სომხეთში შეიჭრა და იქაურობა მოკლე დროში დაიპყრო. შემდეგ იგივე ავტორი ახსენებს აფხაზ-ქართლის სამეფოს აღმოსავლეთით მდებარე მეზობელ ერთეულს, რომელიც შირაქის ბაგრატიდებს

გამოეყო, ტაშირის ბაგრატიდების სამეფოს, რომლის ცენტრი ლორე იყო, სადაც დასაწყისში გურგენ II (1048-1089) მართავდა. ავტორის აზრით, ალფ-არსლანი თრიალეთში შევიდა, შავშეთი აიღო, კლარჯეთში გადავიდა, რის შემდეგაც სომხეთის ჩრდილოეთით დაიძრა, ხელში ჩაიგდო ყარსი და ანისი. მანასკერტიდან ისევ თრიალეთში დაბრუნდა და ახალქალაქი აიღო. ოთხ თვეში 7 ქალაქი, 20-ზე მეტი ციხე დაიპყრო. აქვე მათეოს ურპაეცის ცნობაზე დაყრდნობით, აღნიშნულია, რომ სულტანმა გაგზავნა ელჩობა ბაგრატ IV-სთან, ხოლო, მეორე მხრივ, აღვანის მეფის გორიგეს (იგულისხმება კვირიკე) ქალი ითხოვა ცოლად. ი. ბედირჰანის აზრით, ალფ-არსლანის მიერ სომეხი მეფის, დავითის, შვილის, აგვანი მეფის, კვირიკეს, შვილის შერთვა სელჩუკთა სახელმწიფოს შექმნას და გაძლიერებას ემსახურებოდა. ავტორის აზრით, საქართველოს მეფეს, ბაგრატ IV-საც გაეგზავნა ელჩი და მასთანაც ზავი დაიდო (ბედირჰანი 2000: 154-164).

ალი სევიმის და ერდოღან მერჩილის გადმოცემით, 1064 წ. სულტანი რეიდან აზერბაიჯანში მივიდა. შემდეგ აქაც ნათქვამია, რომ სულტანმა ჯარი ორ ნაწილად გაყო. ანატოლიაში ბიზანტიის ხელისუფლების ქვეშ ბევრი პოლიტიკური ერთეული რომ იყო შექმნილი, ამით ისარგებლა სომეხმა უფლისწულმა, დავითის შვილმა, გიორგიმ, რომელმაც თავის დედაქალაქად ლორე გაიხადა და ცდილობდა კვლავ სამთავროს დაარსებას. სულტანმა მიიღო მისი წინადადება ყოველწლიურად გადასახადის გადახდის და სელჩუკთა ვასალობის შესახებ. ავტორების თანახმად, სულტანი საქართველოში მხოლოდ ამის შემდეგ შეიჭრა. ნახსენებია ახალქალაქის აღება და ბაგრატის გაქცევა. აღნიშნული ავტორების თანახმად, ბაგრატმა თვითონ გაგზავნა ელჩი სულტანთან, მორჩილება და გადასახადის გადახდა შესთავაზა, რაზედაც სულტანი დათანხმდა (სევიმი, მერჩილი 1995).

იგივეა ნათქვამი ე. მერჩილის იმ სტატიებშიც, რომლებიც ენციკლოპედიებშია მოთავსებული. ჯარის ორ ნაწილად გაყოფის შემდეგ თვითონ ალფ-არსლანი არანში მდებარე ლორეს სომხურ მიწებში შევიდა და სომეხ მეფე გიორგთან ზავი დასდო. გიორგისთან შეთანხმების მიხედვით, რომელიც ბიზანტიის სახელით მართავდა, ეს უკანასკნელი ყოველწლიურ გადასახადს გადაიხდიდა, სულტანს დაემორჩილებოდა და ქალიშვილს სულტანს მისცემდა. შემდეგ ალფ-არსლანი საქართველოში შევიდა და თბილისსა და ჭოროხს შორის მდებარე (კანგარი, ქართლი და ჯავახეთი) რაიონში ბევრი ქალაქი და ციხე დაიპყრო (მერჩილი 2002: 147).

მიუხედავად იმისა, რომ ყველა ეს მკვლევარი ერთსა და იმავე წყაროს ეყრდნობა, მათ ნაშრომებში, როგორც ვხედავთ, მცირე კითხვასხვაობები შეინიშნება. ნაწილი უპირატესობას ქართულ წყაროს ანიჭებს, ნაწილი კი, ნაკლებად იცნობს ქართულ წყაროებს და სომხურ და ადმოსავლურ წყაროებს ეყრდნობა.

საეჭვოა, რომ ალფ-არსლანის ქვემო ქართლში შეჭრა და სომეხ მეფე კვირიკესთან ზავის დადება წინ უსწრებდა ბაგრატ მეფის მიერ სამშვილდის აღებას, როგორც ეს სომხურ წყაროებშია წარმოდგენილი. კვირიკესა და სულტანს შორის ზავი რომ დადებული ყოფილიყო, ქართველი მეფე, ალბათ, ვერ გაბედავდა ძლიერი მფარველობის ქვეშ მყოფი კვირიკეს ტერიტორიების დარბევას და თვით მეფის და მისი ძმების მიმართ რეპრესიების ჩატარებას. არ არის დამაჯერებელი არც ვარდანის ცნობა, თითქოს სულტანმა ახალქალაქი და სამშვილდე ერთდროულად აიღო. აქ, როგორც ჩანს, ვარდანს გვიანი, მაღიქ შაჰისდროინდელი ცნობა აქვს გადმოტანილი და ადრეულ ამბებთან გაერთიანებული. უფრო ადრე კი სამშვილდე ქართველების ხელშია. როგორც ცნობილია, გიორგი II-მ აჯანყებულ ივანე ბაღვაშს სწორედ სამშვილდე გადასცა, თუმცა შემდგომში, მაღიქ-შაჰის დროს, ქართველებმა მართლაც დაკარგეს სამშვილდე, რომელიც თურქთა ერთ-ერთ



მნიშვნელოვან დასაყრდენ ციხე-ქალაქად იქცა და ქართველებმა უკან მხოლოდ 1110 წელს, დავით აღმაშენებლის დროს, დაიბრუნეს.

საეჭვოდ გამოიყურება ქართული წყაროს ინფორმაცია იმის შესახებ, თითქოს თურქი სულტანი თვითონ ცდილობდა ბაგრატთან ზავის დადებას და ამასთანავე არაფერს ითხოვდა დამარცხებული ქართველი მეფისაგან. აქ, ალბათ, უფრო დამაჯერებელია არაბული წყაროების ცნობა, რომელთა მიხედვითაც ბაგრატი ცდილობდა სულტანთან დაზავებას და დათანხმდა ხარკის გადახდაზეც. სხვა საკითხია, თუ რამდენად ასრულებდა ის ამ შეთანხმებას. ამის შესახებ ცნობები არ გაგვაჩნია. ყოველ შემთხვევაში 1067/8 წლამდე, ალფ-არსლანის მეორედ შემოსვლამდე, მშვიდობა შენარჩუნებული იყო, ხოლო მშვიდობისათვის “ხარაჯის” გადახდა, როგორც ჩანს, სასურველი პირობა იყო. აღსართანმა, რომელიც “მეერთო სულტანსა, მიუძღუნა ძღუენი დიდი... აღუთქუა ხარაჯა”, ამასთანავე აღსართანმა, იმისათვის, რომ ჰქონოდა გარკვეული უპირატესობა ქართველ მეფესთან შედარებით, უფრო მეტიც გააკეთა – დაუტევა სჯული, დაიცუთა წინა”. ის, რომ ხარაჯის გადახდა რეგულარულ ხასიათს არ ატარებდა, ეს ჩანს ქართული წყაროდან. ალფ-არსლანის მეორედ შემოსვლისას ქართველი მემკვიდრე ალნიშნავს იმ ფაქტს, რომ სულტანთან ზავის დასადებად ერთ-ერთი აუცილებელი პირობა იყო ხარაჯის გადახდა (ანთელავა, შოშიაშვილი 1996: 238).

როდესაც ბაგრატმა სულტანთან მოციქულად ივანე, ძე ლიპარიტისი, გაგზავნა “ძიებად მშვიდობისა”, “სულტანმა შეაქცია იგი აფხაზეთად ბაგრატისა, სთხოვა ხარაჯა და უქადა მშვიდობა”. აქაც არაფერია ნათქვამი მეფის პასუხზე, მემკვიდრე ალნიშნავს მხოლოდ, რომ სულტანმა “სიფიცხლისაგან ზამთრისა ვერღარა მოილოდინა და წარვიდა ქართლით” (ანთელავა, შოშიაშვილი 1996: 238).

მაგრამ, მას შემდეგ, რაც მეფემ გაიმაგრა თავისი პოზიციები ოვსთა მეფის, დორდოლელის, ძალებზე დაყრდნობით, როგორც ჩანს, შეუწყვიტა ხარაჯის გადახდა სულტანს, “არებდა სულტანი მოციქულთა, და უკრებდა ძღუენთა ბაგრატ მეფესა, ამოთა ენითა სთხოვდა ხარაჯასა. ხოლო არა დაიდვა ბაგრატ მეფემან ხარაჯა, არამედ ავლენდა იგიცა მოციქულთა და უკრებდა იგიცა ძღუენსა და იყო მათ შორის სიტყვით სიყუარული” (ანთელავა, შოშიაშვილი 1996: 241).

მთლად ზუსტი არ უნდა იყოს ქართული წყაროს ცნობა იმის შესახებაც, თითქოს სულტანმა ბაგრატს “აჰკიდა მზახობა” და სთხოვა დისწული ცოლად. უფრო დამაჯერებლად გამოიყურება იმ წყაროთა ცნობები, სადაც ბაგრატი სთავაზობს სულტანს დანათესავებას და მოკავშირეობას, თუმცა იმის გამო, რომ მას თავისი ქალი უკვე ბიზანტიაში ჰყავდა გათხოვილი, ან აპირებდა მის იქ გათხოვებას, გადაწყვიტა სულტანისათვის თავისი დისწული, სომეხი მეფის ძმისშვილი მიეთხოვებინა. შემდეგ მან სომეხი მეფის უარი გამოიყენა იმისათვის, რომ აელო სამშვილდე. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ბარ ჰებრეის სულტანთან ქალის ჩაყვანა 1066 წლის ამბებში აქვს მოხსენიებული. სწორედ ამ ამბების შემდეგ ხდება, როგორც ჩანს, სომეხი მეფის სულტანის მხარეზე გადასვლა და მასთან ზავის დადება ბაგრატის წინააღმდეგ, რასაც ზოგიერთი წყარო, შეცდომით, ალფ-არსლანის პირველ თავდასხმას უკავშირებს. სწორედ ამიტომ ასახელებენ წყაროები ალნიშნული პოლიტიკური ერთეულის ცენტრად ლორეს, რომელიც ტაშირ-ძორაკეტის ცენტრი ბაგრატის მიერ სამშვილდის მიერთების შემდეგ ხდება, და არა სამშვილდეს, რომელიც სამეფოს ცენტრი ცოტა უფრო ადრე იყო.

ამგვარად, ზემოაღნიშნულის საფუძველზე, ვფიქრობთ, რომ:

- 1) 1064 წელს თურქი სულტანი, ალფ-არსლანი, თავდაპირველად სამხრეთ საქართველოში შემოიჭრა, ხოლო შემდეგ ანისი დაიპყრო;
- 2) დამარცხებულმა ბაგრატმა დიპლომატიას მიმართა. ერთი მხრივ, სულტნის მორჩილებაზე და მისთვის გადასახადის გადახდაზე დათანხმდა, ხოლო, მეორე მხრივ, სულტანს დამოყვრება შესთავაზა, რისთვისაც კანდიდატურად მისი დისშვილი, ტაშირ-ძორაკეტის მეფის, კვირიკის, დისშვილი შეარჩია.
- 3) თურქ სულტანს, ალფ-არსლანს, არ დაუპყრია სამშვილდე. სამშვილდე აიღო ბაგრატმა და მიუერთა ის დანარჩენ საქართველოს.
- 4) სულტან ალფ-არსლანს არ დაუმორჩილებია პირველად მოსვლის დროს ტაშირ-ძორაკეტის სამეფო. სომეხი მეფე კვირიკე სელჩუკ სულტანს მხოლოდ 1066 წლის შემდეგ უცხადებს მორჩილებას, როდესაც მას დაკარგული აქვს სამშვილდე და მისი ცენტრი ლორეა და არა სამშვილდე.
- 5) მიუხედავად არაერთგზის დათანხმებისა ხარკის გადახდაზე, ბაგრატი სამხედრო წარმატებებით და მოკავშირეებზე დაყრდნობით იმდენად იმაგრებს პოზიციებს, რომ არ ასრულებს ხარაჯის გადახდის ვალდებულებას და ახერხებს დამოუკიდებლობის შენარჩუნებას.

### დამოწმებანი

- ანთელავა, შოშიაშვილი 1996:** ი. ანთელავა, ნ. შოშიაშვილი. ქართლის ცხოვრება (“ძველი ქართლის ცხოვრება”). გამოსაცემად მოამზადეს, წინასიტყვაობა და ტერმინთა განმარტება დაურთეს ილია ანთელავამ და ნოდარ შოშიაშვილმა, თბილისი (1996).
- ასათიანი 2004:** ნ. ასათიანი. საქართველოს ისტორია, თბილისი (2004).
- ბერაძე, სანაძე 2003:** თ. ბერაძე, მ. სანაძე. საქართველოს ისტორია. წიგნი I (ანტიკური ხანა და შუა საუკუნეები). თბილისი (2003).
- ბედირჰანი 2000:** Selcuklular ve Kavkasya, Dr. Yasar Bedirhan. Konya (2000).
- ვალის ბუდგე 1932:** A. Wallis Budge. The Chronography of Gregory Abu'l Faraj. The Son of Aaron, the Hebrew Physician Commonly known as Bar Hebraeus being the first Part of His Political History of the world (translated from the Syriac, by Ernest A. Wallis Budge, Oxford University Press, London, Humphray, Milford (1932).
- იბნ ალ-ასირი 1940:** Материалы по истории Азербайджана из Тарих ал-Камиль (Полного свода истории) Ибн ал-Асира. Издательство АзФАН, Баку (1940).
- ლორთქიფანიძე 1973:** მ. ლორთქიფანიძე. საქართველოს შინაპოლიტიკური და საგარეო ვითარება X ს. 80-იან წლებიდან XI ს. 80-იან წლებამდე. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. III, თბილისი (1973).
- მათეოსი 2000:** Urfali Mateos. Vekayi-Namesi (952-1136) ve Papaz Grigor' un Zeyli (1136-1162), Turke'ye ceviren Hrant D. Andersyan, Notlar Edouard Dulaurer, prof. Dr. Halil Yinanc (Ceviren), Ankara (2000).
- მერჩილი 2002:** Erdogan Mercil. Buyuk Selcuklu imparatorlugu Tarihi. Turkler, 4. Editorler Hasan Celal Guzel, Prof. Dr. Kemal Cicek, Prof. Dr. Salim Koca (2002).
- სევინი, მერჩილი 1995:** Ali Sevim, Erdogan Mercil. Selcuklu Devletleri Tarihi. Siyaset. Teskilat ve Kultur. 5 (1995).
- ფუთურთქე 1937:** ვ. ფუთურთქე. ისთახრი, ჰოდუდ ალ-ალემი, ჰამდალაჰ ყაზვინი. თარგმანი, შენიშვნებითა და საძიებლითურთ ვ. ფუთურთქისა, თბილისი (1937).
- შენგელია 1968:** ნ. შენგელია. სელჩუკები და საქართველო XI საუკუნეში, თბილისი (1968).
- შოშიაშვილი, კვაჭანტირაძე 2002:** ნ. შოშიაშვილი, ე. კვაჭანტირაძე. ვარდან არეველცი. მსოფლიო ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნეს, ნოდარ შოშიაშვილმა და ეკა კვაჭანტირაძემ. შესავალი, კომენტარები და საძიებელი ეკა კვაჭანტირაძისა, თბილისი (2002).
- ჯავახიშვილი 1982:** ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, თხზულებანი, II, თბილისი (1982).

**FROM THE EARLY EXPERIENCE OF RELATIONS  
BETWEEN GEORGIANS AND TURK-SELJUKS**

**Giuli Alasania**

The paper presents the revision of some points of early experience in the relations between Georgians and Turk-Seljuks and questions some views and opinions on the issue dominating in scholarly literature.

A comparative study of the so-called “Matiane Kartlisa” (“Chronicle of Kartli”) and that of Armenian, Arabic, Persian and Syrian sources - leads us to the following conclusions:

1. Alp Arslan - the Sultan of Turk-Seljuks invaded southern Georgia and later on conquered Ani;
2. The defeated Georgian King Bagrat turned to diplomacy. On the one hand, he agreed to pay tribute to Sultan and on the other hand, he offered him his niece, who was at the same time the niece of Kvirike - the king of Tashir-Dzoraget;
3. Samshvilde was not conquered by Alp Arslan. It was taken by the Georgian King Bagrat and joined to the rest of Georgia;
4. Sultan Alp Arslan didn't subdue Tashir-Dzoraget during his first invasion in 1064. Armenian King Kvirike started to obey the Sultan only after 1066, when he had already lost Samshvilde and Lore - instead of Samshvilde - became the center of his kingdom;
5. Supported by his strong allies, King Bagrat didn't keep his promise and managed to preserve independence, despite his consent to pay tribute to the Sultan.

ქართულ წერილობით წყაროებს შორის მოიპოვება რამდენიმე ისეთი დიპლომატიკური ძეგლი, რომელთა რაობის განსაზღვრა შემდგომ დაზუსტებას მოითხოვს. საუბარი ეხება XIV-XV სს შედგენილ სამ დოკუმენტს, რომელთა შინაარსი, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, არ პასუხობს სპეციალურ ლიტერატურაში მათთვის მინიჭებულ სახეობრივ კვალიფიკაციას, რაშიც იგულისხმება მათი მოქცევა სასისხლო სიგელთა ჯგუფში.

აღსანიშნავია, რომ სასისხლო სიგელთა ჯგუფიდან ჯაფარიძეთა საბუთი გამოჰყო ვალერი სილოგავამ (სილოგავა 1988: 112), ფალავანდიშვილთა სიგელი – მ. სურგულაძემ (სურგულაძე 1992: 129).

სასისხლო სიგელი, როგორც ცნობილია, მეფის მიერ გაცემული ისეთი იურიდიული აქტია, სადაც დადგენილია ადრესატის სისხლის ფასები ანუ მის მიმართ ჩადენილი ამა თუ იმ დანაშაულის ქონებრივი საზღაურის ოდენობა (სურგულაძე 1992: 125-137). სამეცნიერო ლიტერატურაში დოკუმენტური წყაროების ამ დამოუკიდებელი სახეობისადმი სრულიად უმართებულოდია მიკუთვნებული რამდენიმე საბუთი, რომლებიც თავიანთი მიზანდასახულობითა და ფუნქციით იურიდიული აქტების სულ სხვა სახეობას, სახელდობრ, სასისხლო საქმის გარდაწვევადობის სიგელთა ჯგუფს უნდა მიეკუთვნოს. ეს საბუთები მიქელაძეთა, გელაძეთა და კოტრიძეთა სასისხლო სიგელების სახელწოდებითაა ცნობილი. განვიხილოთ თითოეული მათგანი.

1) 1909 წელს ე. თაყაიშვილმა გამოაქვეყნა 1326 წლით დათარიღებული ერთი საბუთი, რომელიც მან არქეოგრაფიულ აღწერილობაში განსაზღვრა როგორც “სიგელი სისხლის ზღვევისა მიქელაძისადმი” (თაყაიშვილი 1909: 33-34). აღნიშნული დოკუმენტი ს.კაკაბაძემ სასისხლო სიგელად მიიჩნია (კაკაბაძე 1924:57), რაც გაიზიარა ჯ. ოდიშელმა (ოდიშელი 1966: 210). საბუთის დედანი არ შემონახულა. ტექსტის გამოცემისას ე. თაყაიშვილს ხელთ ჰქონდა ილია ნაკაშიძის მიერ ეტრატის ხელნაწერიდან 1893 წელს გადმოდებული პირი (ინახება ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის დოკუმენტების ფონდში შიფრით Hd 14793).

სიგელის შესავალი ასე იკითხება: “ქ. სახელითა ღმრთისათა მამისა ძისათა სულისა წმიდისათა შავთ შარვაშთა კახთა აფხაზთა სომეხთ კახთა ქართველთა ყოვლისა მპყრობელმან მიქაელ მეფისა ომშიდა მოჰდა ეს საქმე ჭარელიძესა აზნაური მიქელაძე შეაკუდა მანგასარ გოგოტაშვილსა გიორგის და დავითს მაზედა დიდი საქმე მოუვიდა” (თაყაიშვილი 1909: 33).

მოყვანილი ამონაწერის მიხედვით მთლად ნათელი არაა, თუ ვის შეაკუდა აზნაური მანგასარ მიქელაძე – ჭარელიძეს თუ გოგოტაშვილებს. დამნაშავე თუ ჭარელიძეა, მაშინ გაუგებარია, მიქელაძის მოკვლის გამო რატომ “მოუვიდა დიდი საქმე” გოგოტაშვილებს და რატომ დაეკისრათ მათ მიქელაძის სისხლის საზღაურის გადახდა, როგორც ამას სიგელის მომდევნო თხრობა იუწყება. ვფიქრობ, დოკუმენტის თავდაპირველი ტექსტის ჩვენება უნდა ყოფილიყო შემდეგი: “ჭარელიძისა აზნაური მიქელაძე”. სხვაგვარი დასკვნა არალოგიკურია: როგორც ითქვა, მიქელაძის მკვლეელი ჭარელიძე რომ ყოფილიყო, მაშინ საზღაურის გადახდაც მასვე დაეკისრებოდა. რაკი სისხლის ფასის გადამხდელი გოგოტაშვილია, შესაბამისად, მკვლეელიც ის არის.

განსახილველ ფრაგმენტში “მიქაელ მეფისა” სიტყვების შემდეგ ე. თაყაიშვილი წერტილს სვამს (თაყაიშვილი 1909:33). ამასთან დაკავშირებით ჯ. ოდიშელი აღნიშნავს, რომ გასარკვევია წერტილი აქ უნდა დავსვათ თუ ვიგულისხმობთ, რომ მიქელაძე მიქაელ მეფის ომში მოკლეს. მკვლევარი იქვე შენიშნავს, ბოლო შემთხვევაში გამოდის, რომ სიგელი მეფის გაცემული არ არის (ოდიშელი 1966: 211).

ეჭვგარეშეა, რომ საბუთის გამცემი მეფეა. ამაზე ცალსახად მიუთითებს ის გარემოება, რომ სიგელის თავში შეტანილია მეფეთა ტიტულატურა. ამიტომ მართებულია წერტილი დაისვას იქ, სადაც თავის დროზე დასვა ე. თაყაიშვილმა, რითაც სიგელის გამცემი მეფე მიქაელია. ეს უკანასკნელი მკვლევართა მიერ (თაყაიშვილი 1909:33; ოდიშელი 1966:211) ერთხმად მიჩნეულია იმერთა მეფის, დავით-ნარინის (1248-1293) უმცროს ძედ, რომელიც, ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, დასავლეთ საქართველოში მეფობდა 1327-1329 წლებში (ვახუშტი 1973: 801). ერთგვარ დაბრკოლებას ქმნის ერთწლიანი სხვაობა სიგელის გაცემის თარიღსა (1326 წ.) და მიქაელის გამეფების ვახუშტისეულ თარიღს (1327 წ.) შორის, მაგრამ მოულოდნელი არაფერია იმაში, რომ ვახუშტის მიქაელის გამეფების თარიღის დადგენაში ერთწლიანი შეცდომა მოსვლოდა ან სულაც განსახილველი საბუთის გადამწერს ქრონიკონის აღმნიშვნელი სიტყვის გადმოღებაში დაეშვა შეცდომა (“ათოხმეტი” ნაცვლად დედნისეული სიტყვისა “ათხუთმეტი”). ასეა თუ ისე, აღნიშნული მცირე ქრონოლოგიური სხვაობა არ იძლევა საფუძველს უარყოფით სიგელში მოცემული თარიღის სანდოობა.

განსახილველი საბუთი, როგორც ითქვა, მიჩნეულია სასისხლო სიგელად და ის, როგორც ასეთი, ი. ჯავახიშვილის ზოგადი მოსაზრებიდან გამომდინარე, ნაყალბევია (ჯავახიშვილი 1996: 501-523). მას, ისევე, როგორც ყველა სასისხლო სიგელს, სრულ ნდობას უცხადებს ს. კაკაბაძე (კაკაბაძე 1924: 9-10). ჯ. ოდიშელი განსახილველ საბუთს ნაყალბევ სასისხლო სიგელთა რიგში ათავსებს იმის გამო, რომ საბუთის ზემოთ მოყვანილ ფრაგმენტში “მეფეთა ტიტულატურა დამახინჯებულია. “კახთა”-ს გამეორებას რომ თავი დავანებოთ, “შარვანშაჰი” და “შაჰანშა” “კახთა, აფხაზთა, სომეხთ” გვერდით “შავთ და შარვაშთად” რომ ქცეულან, ეთნიკურ სახელებად შეიძლება მივიჩნიოთ. არეულია ტიტულატურის თითქმის ურყევი ტრადიციით მიღებული თანმიმდევრობა” (ოდიშელი 1966: 211).

დღეს, როდესაც საბუთის მხოლოდ ასლია შემორჩენილი, ძნელია იმის გარკვევა, აღნიშნული ხარვეზები თავდაპირველი ტექსტის კუთვნილებაა თუ გვიანდელ გადამწერთა შეცდომების ნაყოფი. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ი. ნაკაშიძეს, სავსებით მიზანმიმართულად, ხელნაწერებიდან ასლი ზედმიწევნით ზუსტად გადმოჰქონდა, მაშინ აშკარაა, რომ ეს ხარვეზები უკვე იყო მის ხელთ არსებულ ეტრატის ხელნაწერში. აქედან ცხადია, რომ ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, საბუთის პირი ყოფილა და არა თავდაპირველი ტექსტი. ამაზე მეტყველებს ისიც, რომ Hd 14793 ხელნაწერში ზედმეტად არის გამეორებული სისხლის ფასები, აგრეთვე, ისიც, რომ გაურკვეველია დამტკიცება – ხელრთვა. ვინ იცის, ჩვენამდე მოღწეული ხელნაწერი რიგით მერამდენე პირია საბუთის თავდაპირველი ტექსტისა. ამის დადგენა პრაქტიკულად შეუძლებელია. ასეთ ვითარებაში ლოგიკურია, რომ დღეისათვის ცნობილი ხელნაწერის ტექსტობრივი დამახინჯებანი უმაღლესად გადამწერთა შეცდომების ნაყოფად მივიჩნიოთ, ვიდრე შეგნებულ ყალბისმქმნელობად. მართლაც, ძნელია მოინახოს ამგვარი დანიშნულების დოკუმენტის ფალსიფიცირების მოტივი.

განსახილველი საბუთი მეფის სასამართლოს მიერ სასისხლო საქმის გარჩევის, მიღებული გადაწყვეტილებისა და მისი აღსრულების შესახებ მოგვითხრობს, რაც აუცილებელს ხდის მისი სახეობრივი კუთვნილების შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში გაბატონებული მოსაზრების გადასინჯვას. ამაში გვარწმუნებს თავად საბუთის ტექსტი, რომელიც აქვე მომაქვს ხელნაწერისა და გამოცემის მიხედვით. აღდგენა და გასწორება შეეხო იმ ადგილებს, რომლებიც გამორჩენილი ან დამახინჯებულია ხელნაწერში.

*1326 წ. მიქელაძისა და გოგოტაშვილების სასისხლო საქმის გადაწყვეტილობის სიგელი მიქაელ მეფისა*

*ქ. სახელითა ღმრთისათა, მამისა[თა], ძისათა, სულისა წმიდისათა შაჰანშა<sup>1</sup> და შარვანშა<sup>2</sup>, კახთა, აფხაზთა, სომეხთა, კახთა, ქართველთა, ყოველისა [აღმოსავლეთისა და დასავლეთისა] მპყრობელისა<sup>3</sup> მიქაელ მეფისა [ . . . ]*

*ომშიდა მოკდა ეს საქმე: ჭარელიძისა აზნაური მიქელაძე შეაკუდა მანგასარ გოგოტაშვილსა გიორგის. [გოგოტაშვილსა გიორგის] და დავითს მაზედა დიდი საქმე მოუვიდა.*

*შემოვიდეს დარბაისელნი: კახაბერიძე, მხეიძე, სხუანი დარბაისელნი. დასხნეს მოურავნი, ქათალიკოზი, სხვანი დარბაისელნი. ქნეს სიგლისა მოკითხული. თათართავან წაღებული ქონდა. მოვიდა მახსოვარი კაცი და დაიფიცა ონფორზედა, ეწერაო სიგელსა მიქელაძისა სასისხლო ოთხმოცი ათასი ძველი კირმანეული თეთრი, ექვსი ათასი სანახშირე, ორი ათასი საზაო<sup>4</sup>, . . . მე(ე)ქესე[დი] სისხლი[საწ] [ . . . ] საკოჭიო დადი ექვსი ათასი; ცოლი თუ ვინმე გაუ[უ]პატიოს, ნახევარი გარდაუხადოს;*

*გარდაუკადა სასისხლო გოგოტაშვილმან<sup>5</sup> მიქელაძესა მანგასარს. მისცა რვა ტანი აბჯარი მისითა მოწყობილობითა; მისცა შვიდი გლეხი მას, ცხენი და კარი უთვალავი. გარდაუწყვიდა სასისხლო გოგოტაშვილმან<sup>6</sup> მიქელაძეს მანგასარს<sup>8</sup>.*

*დაიწერა ქრონიკონსა ათოთხმეტსა. დამიწერია ქათალიკოზსა, მოწამეცა ვარ ამ განჩენ(ი)ლისა.  
ხელრთვა (გაურკვეველია).*

2) ილია და ერმილე ნაკაშიძეებს XIX ს. ბოლოს დაუმზადებიათ ერთი ეტრატის ხელნაწერის პალეოგრაფიული პირი (ინახება ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის დოკუმენტების ფონდში შიფრით Hd 7346<sup>ბ</sup>), რომელიც 1909 წელს გამოაქვეყნა ეთაყაიშვილმა (თაყაიშვილი 1909:34-35). გამომცემლის მიერ საბუთი ასეა დასათაურებული: “სიგელი დავით მეფისა”. ს. კაკაბაძემ დოკუმენტი სასისხლო სიგელთა ჯგუფში მოათავსა (კაკაბაძე 1924: 57-58).

საბუთს პალეოგრაფიული პირის მიხედვით ე. თაყაიშვილი XIV საუკუნით ათარიღებს. აქედან გამომდინარე სიგელის გამცემი დავით მეფე, მისივე აზრით, არის დავით IX (1346-1360) (თაყაიშვილი 1909: 34). ს. კაკაბაძე ამ იდენტიფიკაციას საეჭვოდ მიიჩნევს, მაგრამ საბუთის გაცემას, ზოგადად, XIV საუკუნით ათარიღებს.

დოკუმენტის შედგენის დრო კიდევ უფრო დაახუსტა კ. კახაძემ. მისი აზრით, სიგელი გაცემულია 1330-1346 წლებში, როდესაც უფლისწული დავითი (შემდგომში მეფე დავით IX), მამის, გიორგი V ბრწყინვალის სიცოცხლეშივე მეფის ტიტულით, მაგრამ მეფისნაცვლის უფლებით, მართავდა დასავლეთ საქართველოს (კახაძე 2001: 48).

ამ სიგელშიც მეფეთა ტიტულატურის კომპონენტების თანმიმდევრობა არეულია, რაც მიუთითებს იმაზე, რომ ეტრატის ხელნაწერი, საიდანაც ი. და ე. ნაკაშიძეებმა ასლი გადმოიღეს, დედანი არ ყოფილა.

ეს საბუთიც დოკუმენტური წყაროების იმ სახეობას ეკუთვნის, რომელიც სასისხლო საქმის გარდაწვევდილობის სიგელებს აერთიანებს. ამის საილუსტრაციოდ მოგვყავს ტექსტი.

*[1330-1346]. გელაძისა და დაველაძის სასისხლო საქმის*

*გარდაწვევდილობის სიგელი დავით მეფისა*

*[ქ] სახელითა ღმრთისათა, მეოკებითა წმიდისა ღმრთისმშობელისათა, ხახულისა ღმრთისმშობელისათა და ყოველთა ზეცისა ძალთა, მთავარანგელოზთა და ყოველთა წმიდათა ღმრთისათა მე, მეფეთა მეფემან დავით, ყოვლისა აღმოსავლეთისა [და დასავლეთისა] კელმწიფედ მკყრობელმან<sup>9</sup>, რანთა, კახთა, აბხაზთა, ქართველთა, სომეხთა, შანშა<sup>10</sup> და შარვანშა<sup>11</sup> მეფემან დავით დაუმტკიცეთ სიგელი და ბრძანებაი ესე გელაძესა გრიგოლას და შენსა შვილსა გიორგის და შენთა შვილთა ყოველთავე.*

*ოთხმოცი ათასი კირმანე[ული მას ჟამსა, ოდეს] დაველაძე ქ(ა)ე(ა)რი [შენმა] ძემან მოკლა, გარდაიჭადა სისხლი და დადვა თორმეტი გლეხი, მისცა აბჯარი სიმრავლე, ცხენი სიმრავლე, ნაქსოვი და ზვასტავი სიმრავლე.*

*რითაც ვერ ამოუვიდა, აპატივა საყდარსა და მეფესა და დარბაისელთა [და] საყდრისა შვილთა.*

*მას ჟამსა, ოდეს [ . . . ] კანდელაკი იყო, გელათისა მოძღვართ-მოძღვარი საბა და საყდრისა შვილნი ერთობილნი მოწმენი.*

*მეფეთა მეფემან დავით დაუმტკიცე სიგელი და ბრძანებაი ესე].*

3) ჩვენთვის საინტერესო მესამე საბუთი XIX ს. პირველ ნახევარში მ. ბროსესათვის გადაწერილი პირის საფუძველზე გამოქვეყნებულია ს. კაკაბაძის მიერ (კაკაბაძე 1912: 9-11; კაკაბაძე 1924:44-45). საბუთის კიდევ ერთი ასლი ინახება ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში შიფრით: Sd 2886.

სიგელის გამცემად დასახელებულია მეფე ვახტანგ გორგასალი, თარიღად მითითებულია 1432 წ. 14 მაისი. ს. კაკაბაძის მიერ შემუშავებული გენეალოგიური სქემით ვახტანგ გორგასალი ქართული სამეფო დინასტიის გვერდითი შტოს წარმომადგენელია, რომლის საგანმგებლოს შეადგენდა რაჭა-არგვეთი და შიდა ქართლის ნაწილი (კაკაბაძე 1912: 21). საკითხის შემდგომმა შესწავლამ ეს მოსაზრება საფუძვლიანად გადასინჯა. დღეისათვის გარკვეულია, რომ განსახილველ სიგელში მოხსენიებული ვახტანგ მეფე არის ალექსანდრე I დიდის (1412-1442) ძე, რომელიც მამის სიცოცხლეში მეფის ტიტულით და მეფისნაცვლის სტატუსით განაგებდა დასავლეთ საქართველოს და შიდა ქართლის ნაწილს და “გორგასლის” ზედწოდებასაც ატარებდა თავისივე თანამოსახელე

დიდი წინაპრის მიზანმიმართულად. ის მამის გარდაცვალების შემდეგ, 1442-1446 წწ. საქართველოს მეფეც იყო (კახაძე 2001:55-56).

ამ საბუთსაც სარგის კაკაბაძე განიხილავს სასისხლო სიგელად (კაკაბაძე 1924: 44), საურმაგ კაკაბაძე კი – სასამართლოს გადაწყვეტილებად (კაკაბაძე 1967: 193). ასე რომ, ეს დოკუმენტი, როგორც წინა ორი, თავისი დანიშნულებით სასისხლო საქმის თაობაზე სასამართლო განჩინებას წარმოადგენს, რასაც თვალსაჩინოდ ადასტურებს ტექსტი, რომელიც აქვე მომაქვს.

*1432 წ. 14 მაისი. კოტრისძეთა და ჭარელიძეთა სასისხლო საქმის გარდაწყვეტილობის სიგელი ვახტანგ მეფისა*

სახელითა ღუთისათა, მამისა, ძისა და სულისა წმიდისა, ჩუენ დავითიან-იესიან-სოლომონიან ბაგრატიონისა მეფეთ მეფისა ვახტანგ გორგასლისაგან ნებითა ღუთისათა აფხაზთა, ქართუელთა, რანთა, კახთა, სომეხთა მეფისა [ . . . ] და ყოვლისა აღმოსავლეთისა და დასავლეთისა, სამხრეთისა და ჩრდილოეთისა, ლიხთ იმერისა და ლიხთ ამერისა, ორისავე ტახტისა საკვლამწიფოსა თვთფლობით მპყრობელ მქონებელისა მოვიდნეს [წინაშე] ჩვენსა ტახტსა ჩვენნი ერთგულნი და ჩვენისა მადლისა და პატიოსნისა მეფობისა ტახტისა და გვირგვინისა ერთგულად ნამსახურნი და მოსამსახურენი კოტრისძენი ბაქარ, გიორგი, გრიგოლ, ივანე, მიხაილ და დავით, მას ეამსა ოდეს მათი ძმა აბესალომ მოკლა ჭარელიძემან<sup>2</sup> ერისთავმან ციციმან და კოტრისძეთა სამი სოფელი დაურბიეს ჭარელიძესა: ონჭვეი, სორღითი და ჭურისთავი. შეიქნა საქმობა და დაპირდეს სადარბაზოდ სამართალსა. მოვიდნეს ქუთაისსა ჭარელიძენი და ბაქრისძენი და კოტრისძენიც მეფეთ მეფისა ვახტანგ გორგასლისა წინაშე და მისითა ბრძანებითა დასხნეს მართალნი მოურავნი: ქართლისა ერისთავი ქუენიფნეველი, სულაი ქავთარაძე, ტბელი ლომინაძე, მესტუმრე დავით წურეთელი, როსტევეან ჯაფარიძე, სამადღულე იასვილი, სამღულელო, დიდისა საყდრისა მოძღუარი ზოსიმე, მოღარეთ-უხუცესი გარაყანიძე გიორგი, წირქულა[ვლი]ძე დავით უჯარმელი, მეაბჯრეთუხუცესი სარგის ქუაბულიძე, ვარდან დიკუატიძე, ისარჯულეს და ქმნეს მოკითხული კოტრისძის საქმისა და მოიღეს სიგელი კოტრისძეთა მეფეთ მეფისა ვახტანგ გორგასლისაგან გაჩენილი და ძველადაც სულეურთხეულისა მეფისა დავით კურაპალატისაგან გაჩენილი სისხლი კოტრისძეთა ასოცი ათასი ძველი თეთრი, ორი ათასი სანახშირე მისითა საზაოთა და საპიროთა<sup>3</sup> და ედიდა ჭარელიძეთა ციციისა და მირიანსა და ამოვიდნეს ბატონის მეფეთ მეფის ვახტანგ გორგასლისა [წინაშე] და ასრე უბრძანა ჭარელიძეთა: კოტრისძენი ჩემნი სახასონი არიან და რაც ძველად გაჩენილი აქუსთ კოტრისძეთა, არას დავამცრობ. მაშინდა წარმოსდგნეს ბაქრისძენი ვაჭია, ნიმრუმანი, ჭურახი და იასიბულა და დაიფიცეს, სახლიშვილი იყო მათი აბესალომ. ფიცეს ოთხთა ბაქრისძეთა და აღარც ხმა ამოიღეს ჭარელიძეთა და დაიჯერეს მეფის ბრძანება. გაემართა სისხლზე და ჭარელიძე[თ] გამოიყუანეს ქუთათისს ერთი



აბლაყი ცხენი ორი ათასად დაფასებული, მოჭედილითა უნავირითა შეკაზმული სანახშიროდ და ისი ხმალი, რომლითა მოკლა კოტრიძე-ესე სანახშირედ მოსცა; და დაუდვა სოფელი ჭურისთავი, სამნი განაყოფნი კვისავიძენი და ორნი განაყოფნი ტაბირასძენი [ . . . ] გიორგი და მისნი შვილნი; და წყისერს ფუტურაძე ბერი, გლახა მათითა მამულითა, ტყითა, ველითა, ვენახითა, მთითა, ბართა, სანადიროთა, ღუნდას ეკლესიის კართა<sup>14</sup> და საფლავითა უცილებლად მეფისა და მოურავთა ბრძანებითა. ესე ქუთათისს იყო. ცხენი ესე შეკაზმული მეფესა მოახსენეს კოტრიძეთა. მეფემან ასრე უბრძანა ჭარელიძეთა: გაუძედ წინა კოტრიძეთაო და რაც ჩვენითა ბრძანებითა და ამ მოურავთა ბრძანებითა ძველადგან გასხენია, ნურას დააკლებ კოტრიძეთა. აღიყუანა სორს ჭარელიძემან და მოსცა ერთი ჯაჭვი მოწყობილი მისითა ყოვლითა, რკინის ქალამანი, და ერთი საზროხო ქუაბი, ერთი ჭორღათო, ერთი ოთხთავი, ორი ჯორი, ხუთი ცხენი, თორმეტი ხარი, სამი ორხუა ნაქუსოვი, ორი ტყავი სინჯაფისანი და სხუა საჩუქარი დიდი მოსცა ბაქრიძეთა და კოტრიძეთა და გარდასწვეიტეს იგი.

ვინც ნახოთ სიგელი და ბრძანება ესე ჩვენი შემდგომად მეფობისა ჩვენისა მეფეთა, დედოფალთა, ერისთავთა, ვეზირთა, დიდებულთა, აზნაურთა, მოღარეთა, მესტუმრეთა, მეაბჯრეთა, მეჯინბეთა, ახლორსალართა, მეღვინეთა, მერემაეთა<sup>15</sup>, მენადარეთა, ტყის მცველთა, პურის და საკლავის მკრეფელთა, ქუეყნის მოურავთა და ყოველთა აბრამადთა, მესაბანჯრეთა და ყოველთა კარისა ჩვენისა მსახურთა, დიდთა და მცირეთა ყოველთა დაუმტკიცეთ და თქუენ ქრისტეს მიერ სჯულის მღებელნო, ქართლისა და აფხაზეთისა კათალიკოსნო, დაუმტკიცეთ და ნუვინ უშლით თვინიერ შეწვევისა და თანადგომისა.

დაიწერა სიგელი და ბრძანება ესე ჩვენი ინდიკტიონსა მეფობისა ჩვენისასა ქორონიკონს რკ-სა ასოცსა და ოდ მაისსა, კელითა კარისა მწიგნობრისა ჩვენისა მლოცუელ მწირველის მოტილაძის მახარებლისათა. შამშლელნი და მაქცეველნი მოშლილ და შეჩვენებულ, სიგლისა ამის და ბრძანებისა დამამტკიცებელნი, შემწენი ამისნი კურთხეულმცა არიან წინაშე ღუთისა. ამინ.

განხილული საბუთები, როგორც ყველა სასისხლო სიგელი, დიდხანს ნატყუარ დოკუმენტებად მიიჩნეოდა. შემდგომი წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის შედეგებმა მათი სანდოობა თვალნათლივ დაადასტურა (ოდისელი 1966: 207-223; სურგულაძე 1992: 125-146; ანთელავა 1980: 63; ხოშტარია-ბროსე 1987 :61; ჭუმბურიძე 2006: 365-371). ამის კვალდაკვალ კი სასისხლო სიგელებისაგან გაუმიჯნაობის შემთხვევაშიც მიქელაძის, გელაძის და კოტრიძის საბუთების სანდოობის ხარისხიც იზრდება. ამიტომ შორს ვარ იმ აზრისაგან, რომ მათი სახეობრივი კუთვნილების განსაზღვრას, სასისხლო სიგელებისაგან გამიჯნას და დოკუმენტური წყაროების საკლასიფიკაციო შკალაზე შესაბამისი ადგილის მიჩენას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდეს მათი, როგორც წყაროს რეაბილიტაციის საქმეში. ეს, ცხადია, რთული ამოცანაა და მოითხოვს ამ ძეგლების ყოველმხრივ

კრიტიკას, რაც, სხვათა შორის, მათი სახეობრივი რაობის დაზუსტებასაც გულისხმობს. ჩემი მიზანი ამჯერად მხოლოდ ეს იყო.

### შენიშვნები

- <sup>1</sup> ხელნაწერშია: *შავთ*.
- <sup>2</sup> ხელნაწერშია: *შარვაშთა*.
- <sup>3</sup> ხელნაწერშია: *მპერობელმან*;
- <sup>4</sup> ხელნაწერშია: *სახო*.
- <sup>5</sup> ხელნაწერშია: *მექესე სისხლი*.
- <sup>6</sup> ხელნაწერშია: *გოგიტა შვილმან*.
- <sup>7</sup> ხელნაწერშია: *გოგიტა შვილმან*.
- <sup>8</sup> ამის შემდეგ ხელნაწერში გამეორებულია სისხლის ფასები სხვასხვა დანაშაულზე: “სასისხლო სიგელი ოთხმოცი ათასი ძველი თეთრი კირმანეული; ექვსი ათასი სანახშირე; ორი ათასი საიგო, დალი ექვსი ათასი, მეექვსე სისხლი ვომი”.
- <sup>9</sup> ხელნაწერსა და გამოცემაშია: *მპერობლისა*.
- <sup>10</sup> ხელნაწერსა და გამოცემაშია: *შანშთა*.
- <sup>11</sup> ხელნაწერსა და გამოცემაშია: *შარვაშთა*.
- <sup>12</sup> აქდა ყველგან ხელნაწერსა და გამოცემებშია *ჭარულიძე*.
- <sup>13</sup> ხელნაწერშია: *გუპირულა*.
- <sup>14</sup> ხელნაწერშია: *წყლითა*.
- <sup>15</sup> ხელნაწერშია: *მერამეთა*.

### დამოწმებანი

- ანთელავა 1980:** ი. ანთელავა. XI-XV სს საქართველოს სოციალურ პოლიტიკური ისტორიის საკითხები. თბილისი (1980).
- თაყაიშვილი 1909:** ე. თაყაიშვილი. საქართველოს სიძველენი. II. ტფილისი (1909).
- კაკაბაძე 1912:** ს. კაკაბაძე. ვახტანგ-უცნობი XV ს. აფხაზ-იმერეთის მეფეთაგანი და მისი მემკვიდრე მეფე გიორგი, ტფილისი (1912).
- კაკაბაძე 1924:** ს. კაკაბაძე. საისტორიო მოამბე, II (1924).
- კაკაბაძე 1967:** С.С. Какабадзе. Грузинские документы Института народов Азии. М. (1967).
- კახაძე 2001:** კ. კახაძე. დასავლეთ საქართველოს უცნობი მეფეები. კლიო. №11 (2001).
- ოდიშელი 1966:** ჯ. ოდიშელი. ქართული დიპლომატიკის ისტორიიდან. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე (ისტორიის სერია), №4 (1966).
- სილოგავა 1988:** ვ. სილოგავა. სვანეთის წერილობითი ძეგლები. I. ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და სამეცნიერო-საცნობარო აპარატურა დაურთო ვ. შილოგავამ, თბილისი (1988).
- სურგულაძე 1992:** მ. სურგულაძე. სასისხლო სიგელები, როგორც ქართული წერილობითი დოკუმენტური წყაროების დამოუკიდებელი სახეობა. მრავალთავი, XVIII (1992).
- ყაუხჩიშვილი 1973:** ს. ყაუხჩიშვილი. ქართლის ცხოვრება, IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი (1973).
- ჭუმბურიძე 2006:** ზ. ჭუმბურიძე. ნატყუარია თუ არა აბჟანდაძეთა სასისხლო სიგელი. საიუბილეო კრებული მიძღვნილი შოთა მესხიას 90 წლისთავისადმი, თბილისი (2006).
- ხოშტარია-ბროსე 1987:** ე. ხოშტარია-ბროსე. ე.წ. “ზაგრატ კურაპალატის სამართლის” შესწავლის საკითხისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე (ისტორიის სერია), №1 (1987).
- ჯავახიშვილი 1996:** ი. ჯავახიშვილი. ქართული სიგელთმცოდნეობა ანუ დიპლომატიკა. თხზულებანი 12 ტომად, IX, თბილისი (1996).

## FOR STUDY OF GEORGIAN DIPLOMATICS

Goneli Arakhamia

The article deals with the issue of giving place to some historical documents of the 14<sup>th</sup> – 15<sup>th</sup> cc. in classification of juridical acts. Envisaging aim and function of the three documents of the 14<sup>th</sup> – 15<sup>th</sup> cc., which tell us about the criminal case trial, sentence and its service, should refer to judicial acts and not to wergild documents the way it is considered in scientific literature.

## NOTES ON THE RULER'S POWER SUCCESSION IN MEDIAEVAL BULGARIA

Ivan Biliarsky

The problem of succession of power in mediaeval Bulgaria cannot be considered definitively solved. Obviously this brief article does not aim to achieve to its resolution but mostly to propose some ideas concerning the terminology related to the inheritance of ruler's power. The focus of our study will be the terminology describing the succession to the throne that should be examined in connection to the Byzantine Commonwealth that offers the framework of the mediaeval Bulgarian culture.

Before all else, we should note that it was different in the First and Second Bulgarian Empire. During the pagan period, the traditions of the Bulgars, brought over to the Balkans from the Eurasian Steppe, were evidently observed. It is not quite clear what these traditions were, but, no doubt, particularly important in them was the divine charisma of the ruler's clan, believed to be heir to the divine Ancestors-Creators. This is evident by the frequent citing of the clan of the ruler in the List of the Bulgar Khans (Moskov 1988: 19-21).

Of course, the Dulo clan is of particular importance here. We know the title *kanartikin* (again, I use the traditional name, which is derived from the Greek transcription *kanartikeivno*", and not the newly proposed and difficult to pronounce reading of the Bulgar term: *kana hrtcino*" or *kane irtcino*"), carried by the heir to the throne, but we can say nothing more concrete about the institution or the way in which the person to carry it was chosen. <sup>1</sup> P. Georgiev broke it down into three parts (*kana*, *hrtci* and *quino*), and translated these as "the prince of tomorrow" (Georgiev 1990: 103-107; Georgiev 1992: 3-12)

If we accept this reading, we will see it is very different regarding the subsequent tradition. After the Conversion the religious basis of power changed drastically, but I do not believe that the way the heir in the ruling family was determined also changed. It was just the way the choice of heir was grounded that became different.

The Second Empire did not inherit the traditions of the First with respect to the supreme power (except for the title of *tsar* and Symeon's imperial idea) or other institutions but adopted the Byzantine model. Nevertheless, this is not so obvious in the area of inheritance of power. In retracing the historical events following the renovation of the Empire by the Asen brothers, we see a rather confusing picture of the inheriting of the throne. In any case, the data do not provide a clear testimony that there was an established order of succession of power from father to son. The first three rulers were brothers, and while the case of John I Asen and Peter does not pose any problem due to the specific circumstances of the event (they both began and headed the movement aiming the restoration of the *Tsarstvo*), Kaloyan assumed the throne even though there were living sons of his elder brother (History 1999: 435-436, 441 ff). Cf. (Bozhilov 1985: 27 ff). After Kaloyan's death, the throne was assumed by his nephew after a serious internal crisis in the family, which grew into a war, although Kaloyan had a son named Bethlehem, whose fate is not quite clear for historians (History 1999:465-468; Bozhilov 1985: 94-95).

The very fact that nearly all cousins strove for the throne, and two of the sons of John I Asen escaped to Russia, indicates that the succession was not fully regulated or at least was not clearly determined as passing from father to son. Here we will not discuss the sad end of *tsar* Boril's reign, but it is to point out that the first occasion when power passed to the son of the preceding, deceased ruler was in the case of *tsar* Koloman I (History 1999: 501; Bozhilov 1985: 104-105).

Henceforth until the fall of the Bulgarian state at the end of the 14<sup>th</sup> century, succession from father to son occurred only four times: tsar Smilets was inherited by his son John (History 1999: 540-542; Bozhilov 1980: 78-81), tsar George II Terter inherited the throne from his father Theodore Svetoslav (History 1999: 554-556.), tsar John Stephen inherited his murdered father tsar Michael III Shishman Asen in 1330 (History 1999: 574-575; Bozhilov 1985 119-134, 139-142), and tsar John Shishman inherited his father tsar John Alexander but as he was not the first-born son, this act provoked an open conflict in the family (History 1999: 501; Bozhilov 1985: 149-178, 197-210, 224-233). To these observations we may add certain facts related to the concrete cases, which would bolster the claim that there was no set rule for father-to-son succession to the throne, and, probably no firmly established rules for legitimisation of the succeeding ruler. Apparently the only rule was connected with the charisma of the dynasty, specifically of the Asen dynasty. I believe the most typical variant of procedure among those registered in the sources was the preliminary co-opting to power of the son or sons of the ruler while the father was still living. In fact, this was a typical Byzantine practice.

How should we interpret all this? Is it possible for a state to have no established rules for succession to power? If this was indeed the case in Bulgaria, what was the reason?

The search for an answer to these questions leads us to seeking parallels with practices in other states and cultures. Here we will not consider the Old Testament tradition, which generally views monarchy with mistrust, perceiving it as a rival of theocracy and of the direct power of the Lord God over His people. The order of inheriting power is practically not regulated in Islamic countries either, inasmuch as in the Qur'an and in the Sunna there is no strictly established rule for this matter. In general the monarchic order in these countries was quite problematic from a legal perspective. For this reason the Ottoman Empire, for instance, never had an established rule of succession to the throne, apart from the requirement that the heir had to be part of the Osman family, or, in case the family expired, the heir was to be from the family of the Crimean Tartar khans, i. e. from the Giray dynasty.

There was an entirely different reason for the lack of a rule for succession in the Byzantine Empire: there it was assumed *de iure* that power was not inherited. Constantinople, the New Rome, never renounced the traditions of the Old Rome, including its republican legacy. The Empire never became a real monarchy in the sense of the term in later ages, but neither can we call it a true republic, at least not in the modern sense. The power of the *basileus* from a legal viewpoint was not hereditary, and since the aim had always been to ensure factual succession, various means were found for defeating the choice made in principle by the Senate, the people, and the army. Since the importance of the dynasty for legitimising power became increasingly great, especially after the iconoclastic epoch, co-opting sons into power became an increasingly important device. The mechanism was very simple and widely used in early mediaeval Europe: the ruling father during his lifetime co-opted his son and bestowed on him the respective imperial or royal title. Thus, after the father's death there was no need to choose a ruler, for there already was one, and all he needed to do at that point was to gain factual power, inasmuch as he already had the title. In the Empire this practice was quite familiar and has been documented in the sources. Of course, this is merely the technique for transference of power. The ideal basis of all this lies in the thesis of the divine origin of the ruler's power. This power actually belongs to God, Who temporarily cedes it to the earthly vicar. This cession is always the result of some special grace and charisma, and cannot be defined by earthly, fortuitous events such as birth. It always occurs at His will, which is not constrained by facts or actions. The latter have some importance only as the means by which the will of God is made evident to the people. This charisma, its reception and transmission, can be defined in different ways, but its essence was always the same for the Byzantine political doctrine.

Were things similar in Bulgaria?

There can be no doubt that in mediaeval Bulgaria there were dynasties, there were charismatic families and a way of thinking in terms of dynasty. During the First Empire, this way of thinking partially originated in the importance – traditional for the Steppe – of clans, as very clearly displayed in the List of the Bulgar Khans. This attitude persisted after the Conversion to Christianity not only within the ruling family in Greater Preslav, but with the Cometopouloi dynasty as well, and even after AD 1018. During the second Empire charisma was possessed by the Asen dynasty, which dominated the political life of Bulgaria during the 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> centuries. About this dynasty and the affiliation of the Shishmans to it, cf (Bozhilov 1985). In a recent article Ivan Bozhilov specifically traces the formation of the dynasty in comparison with the Nemanides in Serbia (Bozhilov 2000: 47-52).

All this tends to the conclusion that Bulgaria was also following the road already paved by Constantinople. Here I will present some specific observations. Since the problem of the lack of fixed rules for succession to the throne in Bulgaria was not seriously raised until recently by historians, the co-opting of sons has not provoked special interest among researchers. Nevertheless, we have multiple data about the emergence of the institution of co-ruler. Obviously, this was the position of the first Asen dynasty rulers, but there the case was made more complicated, for the purpose was not to ensure succession. Going on from there, we see that the tsar Constantine Tich Asen associated to his power his son Michael as co-tsar (History 1999: 515; Bozhilov 1985: 115-119) , while tsar John Alexander bestowed imperial titles to all his male offspring. Here I will not enumerate concrete cases, but I believe it has been made clear that the co-ruler institution has a place in the state structure of the Second Empire. Viewed in the political and historical context of the times, this practice can only be understood as being yet another proof of the permanent influence of Byzantine practices on the political and state system of Bulgaria. This is also the sense in which we should assess the lack of data about a definite rule of succession to power in our country. This provides us with the historical framework for studying legal terminology in this legal sphere.

The vocabulary, related to succession and legitimisation of power consists in merely a few words, but they are of great importance, both ideological and legal. It can be divided into two groups: the first is related to the idea of divine legitimisation of power, in other words, the special charisma of the ruler; the second represents the idea of continuity, which concentrated charisma within a particular family or clan; included here are certain means of determining who shall be heir.

The first group consists of the words *ventsodatel* (= crown giver) and *pomazanie/pomazan* (= unction/anointed) and their derivatives. “Crown giver” obviously refers to God as source of power. God hands over the wreath to the ruler and it is from Him that the particular quality of the ruler is derived. The crown giver can be none other but the Creator, Saviour, whose mission on earth is fulfilled by the ruler who has received power from Him.

The term *pomazanie* (= unction) is a translation of the Greek word *crivisma* and has an essentially liturgical meaning. Its political meaning is connected with the anointing of the ruler.<sup>2</sup> The origin of this concept is, in any case, foreign to Bulgaria. Its roots lie in the Old Testament, and it was first applied in Western Europe. It refers to a special ritual of anointment of the ruler with holy oil, an act that has a transitional effect of passing on to him, and not only grants him the protection and grace of God, but imparts a new quality to him: that of king and God’s anointed. This transitional effect does not apply to the monarch’s power, but it is directly related to his religious and legal status and, hence, directly concerns public law. The concrete term was translated from the Greek, because the concept of anointment itself came to Bulgaria together with Christianity, and the anointment of the ruler in particular, if it was at all practiced in our country, also came from Rome.

The other group includes three terms and their derivatives. Two of them – *прэ-ти* and *наслэдовати* (= obtain and inherit) – have a clear meaning and do not need to be specially interpreted. I would like to focus more attention on the terms *багрунородънь* and *порфирородънь* (= born to the purple), which are identical and represent a calque

and semi-calque of the Greek word porfurogevnno". In forming a loan translation of the latter of the two, the first word part was not translated. Evidently, the term originated from the official Greek language of the Empire and shows Byzantine influence. In Constantinople it was used to designate the *basileus'* sons born after he had ascended the throne. The term was traditionally considered to be derived from Porfurav, the room where the empress gave birth to her children. The use of the word strengthened the position of the emperor's son as regards their claim to the throne. The term came to be used in politics and law in Bulgaria likewise and undoubtedly had the same sense, aim, and purpose with respect of the sons of the ruler in Târnovgrade (Dragon 1994: 105-142; Andreev 1973).

I believe this usage in Bulgaria referred to an important cultural phenomenon related to the legitimisation of power. Throughout its entire existence the Empire refused to accept "blood rights" as a way of legitimising the power of the *basileus*, but together with this there was a constant tendency for power to become, in fact, hereditary. This contradiction led to the concept of "born to the purple". The power in the Oecumene and its transmission could not be entrusted to biological chance. Power always remains in the hands of God as sole source and convincing justification. Thus, His choice, made while the future ruler is still in the mother's womb (in the same way that the Old Testament prophets were chosen, or the pious kings of the People of Israel – see Isaiah 49:1-5), was the only decisive factor in choosing the next ruler. One of the ways for making this choice was precisely the idea of conception or birth in the purple. Evidently, this idea was present not only in the Byzantine Empire, but also in Bulgaria.

As I stated in the very beginning of this article, it does not goal to resolve all the problems concerning the legitimisation of the ruler's power and its succession in mediaeval Bulgaria. It should only trace some ideas of mine for the futures research and to trace my general observation on the topic. Briefly I can say that my survey of the sources convinced me that there was an obvious problem of the articulation of the inheritance because of its principal contradiction to the theocratic idea of the direct rule of the Lord God, essential for the People of Israel. In that sense Bulgaria did not form an exception in the mediaeval Europe. We can state that the country was entirely in the Byzantine tradition concerning this legal and political question too. It is a part of the affiliation of the Bulgarian culture to the Byzantine or Orthodox Commonwealth.

## Notes

<sup>1</sup> The title is familiar to us from Constantine Porphyrogenetus and several seal rings: cf. Constantini Porphyrogeniti imperatoris (Ceremonies 1829: 682): "pw" e[cousin oJ Kanavrti keivno" kaiV oJ Bouliva" tarkavno" oiJ uiJoiV tou` ejk Qeou` a[rcontu" Boulgariva" kaiV taV loipaV aujtou` tevkna"; For a general overview and older literature on seals (Iordanov 2001: 69-74).

<sup>2</sup> There is a comparatively rich store of literature on the law related to the anointment of the ruler. Here I will only quote those which present the legal viewpoint by the literature they refer to: (Kutsh 1963; Biliarsky 2006: 83-125).

## References

- Andreev 1973:** Й. Андреев, "Титулт 'багренородни' на българските престолонаследници при Втората българска държава", Сборник славистични проучвания, София (1973) .
- Bozhilov 1980:** Ив. Божилов, „Бележки върху българската история през XIII век“, в: Българско Средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. *Ив. Дуйчев*, София (1980).
- Bozhilov 1985:** Ив. Божилов, Фамилията на Асеновци (1186-1460). Генеалогия и просопография, No 1-3, София (1985).
- Bozhilov 2000:** Ив. Божилов, „Иван I Асен и Стефан Немања-Св. Симеон: родоначалници две породице – две династии“, Стефан Немања-Свети Симеон Мироточиви. Историја и предање (Научни скупови Српске Академије наука и уметности, књ. XCIV, Одељење историјских наука, књ. 26), Београд (2000).
- Biliarsky 2006:** Iv. Biliarsky, "Mutaberis in virum alium. Observations sur certains problèmes juridiques, liés à l'onction royale", Ius et Ritus. Rechtshistorische Abhandlungen über Ritus, Macht und Recht, Sofia (2006).
- Ceremonies 1829:** Constantini Porphyrogeniti De cerimoniis aulae byzantinae libri duo, Bonnae (1829) .

- Dragon 1994:** G. Dagon, « Né dans la pourpre », Travaux et mémoires du Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance, 12 (1994).
- Georgiev 1990:** П. Георгиев, « Оловни печати от манастира при Равна, Провадийско », – Известия на Народния музей - Варна, 26 (41) (1990) .
- Georgiev 1992:** П. Георгиев, “Титлата и функциите на българския престолонаследник“, Исторически Преглед, 8/9 (1992).
- History 1999:** История на България, т. I, София ( 1999).
- Iordanov 2001:** Ив. Йорданов, Корпус на печатите на средновековна България, No IV.1, IV.2 .София ( 2001).
- Kutsh 1963:** E. Kutsch, Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient, Berlin (1963).
- Moskov 1988:** М. Москов, Именник на българските ханове (Ново тълкуване), София (1988).

**შენიშვნები შუა საუკუნეების ბულგარეთში ძალაუფლების მემკვიდრეობის თაობაზე**

ივან ბილიარსკი

შუა საუკუნეების ბულგარეთში ძალაუფლების მემკვიდრეობის წესის საკითხი არ შეიძლება საბოლოოდ გარკვეულად ჩაითვალოს. ამ ამოცანის გადაწყვეტას არც ეს მოკლე სტატია ისახავს მიზნად. ავტორი ცდილობს გაარკვიოს მხოლოდ ძალაუფლებასთან დაკავშირებული ტერმინების და მათი იდეოლოგიური საფუძვლის არსი. ამისთვის მრავალფეროვან წყაროებსა და სპეციალურ ლიტერატურაზე დაყრდნობით ცდილობს აჩვენოს ბულგარეთში არსებული ვითარება ბიზანტიურ გამოცდილებასთან შეპირისპირებით, რადგან ბულგარეთი, მისივე მითითებით, “ბიზანტიური თანამეგობრობის” წვერი ქვეყანა იყო და განეკუთვნებოდა ბიზანტიურ კულტურულ წრეს.

გაქრისტიანების შემდგომ ბულგარეთი ძალაუფლების მემკვიდრეობის საკითხში მისდევს იმ გზას, რომელიც გაკვალა კონსტანტინოპოლმა. ერთი შესედევით რაიმე წესი არ არსებობს. მაშინდან შვილზე ძალაუფლების გადაცემა არაა ნორმა. აღნიშნულის იდეოლოგიური საფუძველი ის არის, რომ ძალაუფლება ეკუთვნის ღმერთს. უფალი დროებით ძალაუფლებას უთმობს მიწიერ მმართველს. არჩევანს განაპირობებს მმართველის ქარიზმა და არა იმგვარი შემთხვევითობა როგორც არის ბიოლოგიური დაბადების ფაქტი. ამ კონტექსტში განიხილება ბულგარეთში გამოყენებული სპეციალური ტერმინები, რომლებიც ძალაუფლების მიღების და გადაცემის აქტს უკავშირდება და არეგულირებს მმართველის ლეგიტიმაციას.

ანტიკური ხანის საქართველოში სხვადასხვა ხალხთა მიგრაციასა და ეთნიკურ სიჭრელეს ადასტურებენ ქართული და უცხოური წყაროები. სარწმუნო ჩანს “მეფეთა ცხოვრების” ცნობა: “ქართლსა შინა ექვსი ენა იზრახებოდა”. ამავე წყაროს მიხედვით ეს ენებია: ქართული, სომხური, ხაზარული, ასურული, ებრაული, ბერძნული (ამჯერად არ შევხებით იმ საკითხს, რა ენები იგულისხმებოდა ხაზარულსა და ასურულში). მეისტორიეს მითითება, რომ ფარნავაზმა “განავრცო ენა ქართული და არღარა იზრახებოდა სხუა ენა ქართლსა შინა თუნიერ ქართულისა” - ასე უნდა გავიგოთ - ამ ექვსი ენიდან ქართული განივრცო, ანუ გახდა სახელმწიფო ენა. სხვა ენები, რა თქმა უნდა, “იზრახებოდა”, მაგრამ ქართულის გარდა არც ერთი არ იყო ოფიციალური.

ფარნავაზ მეფე ცდილობს, რომ “თემური თვითცნობიერების (იდენტობის) მქონე საზოგადოებას ერთიანი სამეფო იდეოლოგია და გამაერთიანებელი კულტურული ვინაობის განმსახვავებელი ნიშნულები ჩააგონოს” (პატარიძე 2009: 31). ერთიანი სამეფო იდეოლოგიის შემადგენელი ნაწილია სახელმწიფო ენის არჩევა, ერთი ან რამდენიმე ენისთვის ოფიციალური სტატუსის მინიჭება. მრავალეროვან ქვეყანაში სახელმწიფო ენის არჩევა ძირითადად ორგვარად ხდება:

I. რომელიმე ენა დეკრეტით ან ბრძანებით ცხადდება სახელმწიფო ენად. პრობლემის ამგვარი გადაწყვეტა მიზნად ისახავს, შეამციროს ქვეყანაში ენობრივი სხვაობა, ანუ მოახდინოს ეთნიკურ უმცირესობათა ინტეგრაცია ეროვნულ კულტურაში.

II. რამდენიმე ენას აღიარებენ ისეთ ენებად, რომლებზეც ქვეყნის შიგნით მუშაობენ ოფიციალური ორგანოები და ერთმანეთთან ურთიერთობას ამყარებენ სხვადასხვა ენაზე მოლაპარაკე ადამიანები. ეს უფრო ტოლერანტული გზაა და ხელს უწყობს გააზრებულ, კულტურულ პლურალიზმს, რაც სახელმწიფოს ძირითად მახასიათებლად იქცევა თანდათანობით.

ოფიციალური ენის არჩევა პოლიტიკური გადაწყვეტილებაა, რასაც მრავალი გარეენობრივი ფაქტორი განაპირობებს – უპირველესად კი, ამ ენაზე მეტყველთა რაოდენობა (არ არის აუცილებელი, რომ იგი მშობლიური იყოს ყველასთვის, ვინც ამ ენაზე მეტყველებს) და მისი გამოყენების ხარისხი (სტიუარტი 1968: 532, 542). ფარნავაზ მეფის გადაწყვეტილება – “განავრცო” ქართული ენა, რა თქმა უნდა, პოლიტიკურია და ამ გადაწყვეტილებას განაპირობებს ექსტრალინგვისტური ფაქტორები – ქართულ ენაზე მეტყველთა რაოდენობა იმდროინდელ ქართლში და ქართული ენის გამოყენების ხარისხი. ამას გარდა, ფარნავაზის გადაწყვეტილებაში ჩანს მისი მიზანიც, ქართლში სხვა ენაზე მეტყველთა ინტეგრაცია ქართულენოვან კულტურაში. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ქართლში ყველა პირობა იყო იმისთვის შექმნილი, რომ მეფე ფარნავაზს ქართული ენა მრავალენოვანი მოსახლეობის თანამშრომლობის ხილად ექცია და არა ბარიერად.

ყოველი ენის მახასიათებლებს გარკვეული დრო და ლოკალური პირობები განსაზღვრავენ. როგორც კ. კეკელიძე წერს: მზარდი ეროვნული თვითშეგნება პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული აყვავების გზაზე დამდგარი ქართველებისა, დაუინებით მოითხოვდა ჩვენი წარსულის უძველესი ხანის ისტორიულ გააზრებას. “მეფეთა ცხოვრება” ბაგრატ IV-ის დროინდელი ქართლის “რესპექტაბელური” წარსულის ძიებისაკენ მისწრაფების დასტურია. ამით აიხსნება XI საუკუნის



მოღვაწის, რუისის ეპარქიის ეპისკოპოსის ლეონტი მროველის შრომის წარმოშობა, რომლის მიზანი იყო ქართველებისათვის (ე.ი. ქართველური ტომებისათვის, – თ.ბ.) გარკვეული ადგილის მოძებნა საერთოდ კაცობრიობის ოჯახში და, კერძოდ, კავკასიაში მობინადრე ხალხთა შორის (კეკელიძე 1981: 253).

ლეონტი მროველის “მეფეთა ცხოვრების” მონაცემები ხშირად წინააღმდეგობით ხასიათდება, რამაც ზოგიერთი მკვლევრის მხრიდან ჩვენი და საერთოდ კავკასიის ისტორიის არასწორი, მცდარი ინტერპრეტაცია გამოიწვია. ეს თხზულება ფრთხილ მიდგომას მოითხოვს. ალბათ, ამიტომ წერდა ნ. ბერძენიშვილი: “ლეონტი უდიდესი პრობლემაა საქართველოს ისტორიისა” (ბერძენიშვილი 1979: 12).

უნდა ვიფიქროთ, რომ ლეონტი მროველი “მეფეთა ცხოვრების” ავტორი კი არ არის, არამედ მისი რედაქტორ-სისტემატიზატორი, რომელმაც ორიგინალური ტექსტი ახალი მასალებით შეავსო და, ალბათ, მისი რევიზიონისტიც, გამომდინარე იმუამინდელ იერარქთა სულიერი განწყობიდან. სწორედ ეს უნდა იყოს იმის მიზეზი, რომ ამ თხზულებაში მკვლევარნი ხშირად ხედავდნენ არა ანტიკური, არამედ ფეოდალური ეპოქის იდეოლოგიისათვის დამახასიათებელ ინტენციებს. ნათელია, რომ “მეფეთა ცხოვრების” არქტიპული ტექსტის უცნობი ავტორი ნაზიარები უნდა ყოფილიყო როგორც ბერძნულ, ისე ირანულ სამყაროს (გამსახურდია 1995: 81).

მროველი ფარნავაზს ლეგენდარულ პიროვნებად წარმოგიდგენს, რამაც ი. ჯავახიშვილს ათქმევინა: წყაროები, რომლებიც ლეონტი მროველს მოხსენიებული აქვს და სარგებლობს, თითქმის ყოველგვარ ისტორიულ ღირსებას არის მოკლებული. ამიტომ მისი თხზულება, როგორც სანდო მასალა ქართველი ერის უძველესი ისტორიისათვის, ახლა თითქმის გამოუსადეგარია (ჯავახიშვილი 1977). მაგრამ დიდი ტრადიციისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა სწორედ მითებსა აქვს, როგორც ჯ. ფიშმანი ამბობს, იმ მითებს, რომლებსაც ეყრდნობა საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ინტეგრაცია, რომელთაც ხალხი აფასებს და იბრძვის მათი გაძლიერებისათვის (ფიშმანი 1971: 32).

“მეფეთა ცხოვრებაში” ჩართულია ერთი დასრულებულსიუჟეტისანი მონაკვეთი, რომლის თავისებურება ისაა, რომ ამბავი ორგზის არის გადმოცემული – ერთხელ სიზმარში (ანუ სიმბოლური სახით) და მეორედ – ცხადში. ზ. კიკნაძემ ფარნავაზის სიზმარს **სახელმწიფო სიზმარი** უწოდა (თ. მანის ანალოგიით, რომელმაც რომანში – “იოსები და მისი ძმები” – ფარაონის წყვილ სიზმარს, რითაც მოსწავებელი იყო შვიდი მოსავლიანი და შვიდი უმოსავლო წელიწადი, “სახელმწიფო სიზმრები” უწოდა, რადგან მის სწორად განმარტებაზე იყო დამოკიდებული ეგვიპტის კეთილდღეობა). ფარნავაზის სიზმარი მოასწავებდა არა მხოლოდ მისი დამსიზმრებლის პირად კეთილდღეობას, არამედ მთელი ქვეყნის მომავალს, მის ბედს.

ფარნავაზის ამბავი ანდრეზული ყაიდისაა. ანდრეზი გარკვეული ნიშნებით განსაზღვრული გადმოცემაა, რომელთა შორის ძირითადია მისი წარმოშობის რეალური საფუძველი. განსხვავება ანდრეზსა და ზღაპარს – ამბავას შორის მათ პრაქტიკულ, ფუნქციურ დანიშნულებაშია. ზღაპარი ძირითადად თავშესაქცევი, ანდრეზს კი ხალხის სოციალური და რელიგიური ყოფის მომწესრიგებლის როლი აკისრია. ანდრეზი ემსახურება წარსულის ხსოვნას, მის განმტკიცებას. იგი წარსულის მატიანე, ტრადიციის შემქმნელი და ცხოვრებაში მისი დამამკვიდრებელია. მას ევალება დაიცვას, დავიწყებას არ მისცეს საკუთარი წარსული (კიკნაძე 1996; ოჩიაური 2000).

“მაშინდა იხილა ფარნავაზ სიზმარი, რეცა იყო იგი სახლსა შინა უკაცურსა და ეგულებოდა განსვლა და ვერ გავიდა. მაშინ შემოვიდა სარკუმელსა მისსა შუქი მზისა და მოერტყა წელთა მისთა, და განიზიდა და განიყვანა სარკუმელსა მას. და ვითარ განვიდა ველად, იხილა მზე

ქუემდაბლად, მიჰყო ხელი მისი, მოჰხოცა ცუარი პირსა მზისასა და იცხო პირსა მისსა” (ყაუხნიშვილი 1955: 21).

მზე – მსხნელი, დემიურგი – ფართო გზას უხსნის ფარნავაზს, ამოყავს იგი ქვესკნელიდან ანუ შავეთიდან, დასვამს ველზე, ფართო ადგილზე და თავად მის პირისპირ დადგება. მზემ არა მხოლოდ იხსნა ფარნავაზი, არამედ მზის ცვრის ცხებით თავის ბუნებას აზიარა. მზის ცვარი ანუ ნამი განმაცოცხლებელი, მკვდრეთით აღმადგინებელია. მაგრამ ფარნავაზი არა მხოლოდ გაცოცხლებულია მზის ცვრის ცხებით, არამედ ცხებულია, როგორც მეფე, რაც უთუოდ მოასწავებს მის მომავალ მეფობას. განძი ქვეყნის მეფეს ეკუთვნის, რადგან იგი მეფის, მისი წინაპრის მიერვე არის დამარხული ძველ დროში. ფარნავაზი განძით სავსე გამოქვაბულამდე ირემმა მიიყვანა, მაგრამ ირემი არ გამოუჩნდებოდა მას, იგი რომ არ ყოფილიყო მზის წილი, მზის ცვარცხებული. მასზე იყო გადმოსული მეფური დიდება ანუ ფარნა ან ჰვარნა “ბრწყინვალეობა”, “შარავანდი”, რაც ქმნის მის სახელს ფარნავაზ (კიკნაძე 1984: 115-117) ფარნავაზ სახელის ეტიმოლოგიისათვის იხ. (ანდრონიკაშვილი 1966: 498-499). თეოფორული სახელი ფარნავაზი შეიცავს “ჰვარნის” (ჰვარნა, ჰ. ბეილის განმარტებით, ნიშნავს ზეციურ მადლს, სიმდიდრეს, ბედს; იგი გამოსახავს მეფური ძალაუფლების ზეციურ წარმომავლობას.) უძველეს ფორმას “ფარნა”. სახელის მეორე ნაწილი კი უნდა მომდინარეობდეს ძველსპარსული ზედსართავი სახელიდან “ვაზრაკა” (დიდი), რაც თავად აჰურა მაზდას ეპითეტია (“ვაზ” აღნიშნავს განსაკუთრებულ მადლს, მომტანია ხელმწიფების, ჯანმრთელობისა და სიმდიდრისა (ბენვენისტი 1969: 22). მზესთან წილნაყარობამ დაიხსნა ფარნავაზი იწროებისაგან, მან აპოვნინა განძი ნადირობისას. მანვე გაამარჯვებინა აზონზე. იგი, როგორც მზიური, სოლარული ენერჯის მქონე პიროვნება, იყო ქართლის არა მხოლოდ პოლიტიკური, არამედ სულიერი წინამძღოლიც. კ.ზ. გამსახურდიას აზრით, “მეფეთა ცხოვრებაში” არეკლილია სამეფო ატრიბუტიკა: მეფე – როგორც ზეგარდმო მადლით დაჯილდოებული პიროვნება, მეომარი, მსაჯული და სიმდიდრის ან განძის მფლობელი. ფარნავაზის შემთხვევაში განძის პოვნას (იგი განძის კანონიერი მფლობელია) მარტო უტილიტარულ-პრაქტიკული მნიშვნელობა კი არა აქვს (ის თანხა, რითაც მან ჯარი დაიქირავა), არამედ ის სულიერად გამამხნეველებელი ფაქტორია და ნიშანი მისი ბრძოლის დაწყებისა. ამის შემდეგ “მეფეთა ცხოვრება” ფარნავაზის მართვა-განმგებლობის ხანას ასე აფასებს:

“და ყოველნი დღენი მისნი, რად დაჯდა, მშვიდობით დაყვნა და აღაშენა და განავსო ქართლი... ესე ყოველი აღასრულა ფარნავაზ სიბრძნითა და სიქუელითა, სიმხნითა და სიმდიდრითა” (ყაუხნიშვილი 1955: 25-26). ამ სამეფო კონცეფციის მიხედვით, გმირი, სიმართლის მოყვარე და ბრძენი მეფე თავისთავად განაპირობებს ყოველგვარ სიუხვეს და კეთილდღეობას სახელმწიფოში (გამსახურდია 1995: 85-96).

სწორედ ასეთი კაცი იწყებს ქართული სახელმწიფო ენის ისტორიას. გარდა ამისა, ლეონტი მროველს ფარნავაზის მეფობა შესაფერის დროდ მიაჩნია იმისთვის, რომ ამ პერიოდში ივარაუდოს ქართული დამწერლობის წარმოქმნა. მემატიანეს ამ შემთხვევაში არ დალატობს ისტორიკოსის აღლო, რადგან დამწერლობის შემოღება სახელმწიფოს შექმნას უკავშირდება.

ძალიან საინტერესოა ამ თვალსაზრისით, “მოქცევაჲ ქართლისაჲში” გადმოცემული მირიან მეფის სასწაულებრივი გაქრისტიანების სიუჟეტი – მზის დაბნელება ფარნავაზის გამეფების სიუჟეტთან გაბმული დიალოგია. ამ დიალოგში ხელახალი ლეგიტიმაციის შინაარსი იკითხება. შემთხვევითი არ არის, რომ მირიანის მოქცევის სასწაული მზის დაბნელება და ხელახალი გამოჩენაა. მირიანს ფარნავაზის მზე დაუბნელდა, ის მზე, რომელმაც ფარნავაზს მიანიჭა მეფობა,

ის მზე, რომელმაც ფარნავაზი უკაცური სახლიდან გამოიყვანა; ის მზე, რომლის ცვართაც იყო ცხებული ფარნავაზი და, საფიქრებელია, მისი შთამომავლობაც. მირიანის მეფობა კი ახალი მზის ძალით არის კურთხეული. ეს მზე იესო ქრისტეა” (პატარიძე 2009: 52).

აქვე ღირს ნადირობის მნიშვნელობაზე დაკვირვება. მართალია, ეს საკითხი სცდება ჩვენი ნაშრომის ინტერესთა სფეროს, მაგრამ ტიპოლოგიური ერთიანობის საილუსტრაციოდ დავიმოწმებთ ზურაბ კიკნაძის საინტერესო დასკვნას: “თუ ფარნავაზი, მამასახლისის ძმისწული, ბედისწერულმა ნადირობამ თბილისის “ღირღაღებში” მეფედ აქცია, მირიანი, ქართლის ოცდამეთექვსმეტე მეფე, ამ განსაცდელმა თხოთის მთის სანადიროებში ახალი ტიპის მეფედ გარდაქმნა” (კიკნაძე 2009: 54).

რელიგიის ცვლილებას ენობრივი პოლიტიკის ცვლილება არ მოჰყოლია. პირიქით, გაქრისტიანებამ ახალი ძალა მისცა ქართული ენის ფუნქციონირებას, მოუტანა მას სრული ემანსიპაცია აღმოსავლურ-ქრისტიანულ სამყაროში. ამის შესახებ დაწვრილებით იხ. (ბოლქვაძე 2005).

სახელმწიფოს შექმნას, როგორც ვნახეთ, ბუნებრივად მოჰყვება ოფიციალური ენის არჩევა. ამის შემდეგ კი არჩეული ენის განვითარებაზე იწყება სახელმწიფოებრივი ზრუნვა, რომლის უპირველესი გამოხატულებაა ენისთვის გრაფიკული ნიშნების ანუ დამწერლობის შექმნა, როგორც ნ. ფერგიუსონი უწოდებს, გრაფიზაცია (graphization) (ფერგიუსონი 1970: 28-29). აქ არ ვიმსჯელებთ იმის შესახებ, რამდენად შეესაბამება ისტორიულ სინამდვილეს ლეონტი მროველის ცნობა, მხოლოდ ის გვაინტერესებს, როგორ აფასებს იგი წარსულს.

ქართული დიდი ტრადიცია, რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემოდა, იყო ქართულ ენაზე დაფუძნებული სახელმწიფოებრიობა. სწორედ ამ ფონზე უნდა იქნეს შესწავლილი ქართლის პოლიტიკური საზღვრების დადგენის, მათი ცვლის, ცენტრების ლოკალიზაციისა და ადგილმონაცვლეობის მიზეზები, აგრეთვე ქართველურ ტომთა მოძრაობა და ურთიერთშედწევა. სწორედ ეს ფაქტორები განაპირობებენ “ქართლიდან” “საქართველოდ” გარდაქმნასა და “ქართველის” მნიშვნელობას. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ “ენის ცენტრი” გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა, რადგან ენის ცენტრს ის უპირატესობა აქვს ტერიტორიასთან, ეკონომიკასთან, რელიგიასთან და პოლიტიკურ წყობასთან შედარებით, რომ თუ ხალხი ენის ცნობიერების მქონეა, მაშინ ეს ცენტრი “მოძრავიც” რომ იყოს, მას ირიდაციის მუდმივი ძალა და ერის შემკვერელი დიდი თვისება აქვს იმის მიუხედავად, საიდან გამოასხივებს იგი (რამიშვილი 2000: 169).

როგორც ნ. ბერძენიშვილი წერს: ისტორიულ-გეოგრაფიული ტერმინი *ქართლი* სხვადასხვა მნიშვნელობით გამოიყენებოდა:

1. ქართლოსიანთა ქართლი – ქართლოსის ქართლი მოიცავდა კახოსის, კუხოსის, გარდაბოსის, გაჩოსის და მცხეთოსის ქვეყნებს.

2. მცხეთოსიანთა ქართლი - მცხეთოსის ქართლი მოიცავდა საკუთრივ ქართლს (შიდა ქართლს) გარდა ჯავახეთს და ოძრხოსის წილს, რომელიც, თავის მხრივ, შედგებოდა სამცხის, კლარჯეთისა და შავშეთისაგან.

3. უფლოსის ქართლი (ბერძენიშვილი 1990: 274).

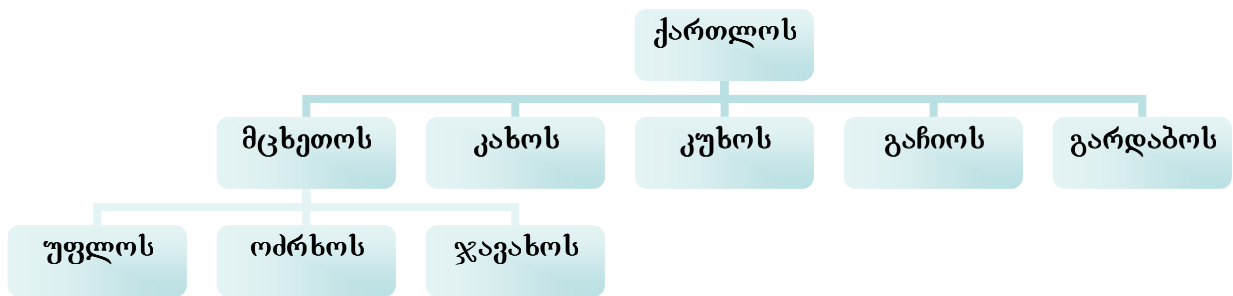
ვახტანგ გორგასლის პერიოდში *ქართლის* ცნებაში ეთნიკური მომენტი მხედველობაში აღარაა მიღებული და მხოლოდ პოლიტიკური შინაარსია ნაგულისხმევი. საკმაოა, რომელიმე მეფემ სახელმწიფოს პოლიტიკური საზღვრები გააფართოოს, მეზობელი ქვეყნები შემოიერთოს (თუმცა ასეთი შემოერთებანი, იგულისხმება, რაღაც რეალურ საფუძველს ემყარება: თარგამოსიანობა ...) და

ეს ქვეყნები ქართლად აღინიშნება. არაბობის პერიოდში არსებობდა ქართლის აღდგენის იდეა. კლარჯი ბაგრატიონები “ქართველთა მეფის” ტიტულს ითვისებენ და ამდენადვე ძველი “ქართლის” გამაერთიანებელთა პრეტენზიით გამოდიან. გიორგი მერჩულეს დროს კი შემზადებული იყო პირობები ქართლის ცნების კიდევ უფრო გაფართოებისა. იგი გადასცდა ქართლოსიანთა ეთნიკურ საზღვრებს და შიგნით მოიქცია პერეთის, ეგროსის წილი, პარხალი და ტაო. ნ. ბერძენიშვილი იმ ფაქტს, რომ “გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების” ავტორი დასავლეთ საქართველოს ქართლად კი არა, აფხაზეთად მოიხსენიებს, ასე ხსნის: ქართლი არ შერქმევია არაეთნიკური ქართლის ქვეყანას, არამედ შეერქვა უფრო მოხერხებული ახალი ტერმინი “საქართველო”. ასე რომ, მერჩულეს პერიოდი “საქართველოს” წინა ხანაა, იგი არსებითად უკვე შობილია, ოღონდ ტერმინოლოგიური გაფორმების პროცესშია (ბერძენიშვილი 1990: 268-279). ქართლისა და ეგროსის “საქართველოში” მოქცევას დიდი ხნის წინ ჩაჰყრია საფუძველი. როგორც ლეონტი მროველი გვიამბობს და, საფიქრებელია, იგი ამ ამბავს თვითონ კი არ თხზავს, არამედ მისი დროისათვის უკვე დიდი ხნის წინ შექმნილ გადმოცემას მოგვითხრობს, ეგროსი (ქუჯი) და ქართლი (ფარნავაზი) ერთიანდებიან აზონის წინააღმდეგ საბრძოლველად.

“მაშინ ფარნავაზ წარვიდა სიხარულითა, და რომელი შესაძლებელ იყო განძისა მისგან წარიტანა თანა, და დედაცა და დანი მისნი მის თანა. და მივიდა ქუჯის თანა და ჰრქუა მას ქუჯი: “შენ ხარ შვილი თავთა მათ ქართლისათა, შენ გამართებს უფლობა ჩემი. აწ ნუ შურობ ხუასტაგსა შენსა, რათა განვამრავლნეთ სპანი; და უკუეთუ მოგუეცეს ძლევა, შენ ხარ უფალი ჩუენი და მე ვარ მონა შენი”.

ფარნავაზისა და ქუჯის ურთიერთობას, უეჭველია, მოეპოვებოდა რაღაც რეალური საფუძველი – აშკარაა, ქართლსა და ეგროსს ისტორიულად განსაკუთრებული ურთიერთსიახლოვე ჰქონდა. ამას გარდა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ქუჯის სიტყვებში ჩანს ეგროსისა და ქართლს შორის იერარქიული დამოკიდებულება – ფარნავაზს (ქართლს) მართებს ქუჯის (ეგროსის) უფლობა.

ქართველის მნიშვნელობა ყოველთვის ქართლის მნიშვნელობიდან გამომდინარეობდა. როცა “ქართლში” ქართლოსის ქვეყანა იგულისხმებოდა, ქართველი ეწოდებოდა იმას, ვინც ამ ქვეყნის მკვიდრი იყო; როცა “ქართლში” გარკვეული კულტურული ერთეული, კულტურული ერთობა იგულისხმებოდა, ქართველი ამ კულტურული ერთობის მონაწილეს ეწოდებოდა (ბერძენიშვილი 1990: 282). ამ მხრივ ძალიან საინტერესოა ლელა პატარიძის დაკვირვება. ქართლოსის გენეალოგია “ქართლის ცხოვრების” შესავლის (ასე უწოდა ლ. პატარიძემ “ქართლის ცხოვრების” იმ ნაწილს, რომელიც წინ უძღვის “ფარნავაზის ცხოვრებას”) ავტორს ასე აქვს წარმოდგენილი:



“ქართლის მთა არის ქართლოსის დამკვიდრების ადგილი. მთა ქართლი მის ეპონიმ ქართლოსთან ერთად ავტორს წარმოუდგენია, როგორც ერთგვარი ემბრიონი, საიდანც იბადება და იშლება ქართლის ქვეყანა თავისი შვილებითა და შვილიშვილებით” (პატარიძე 2009: 154-155).

იმ დროიდან, როცა “ქართლი” “საქართველომ” შეცვალა, ქართველი ამ დიდი პოლიტიკურ-კულტურული ერთეულის წევრის სახელი გახდა (ბერძენიშვილი 1990: 282). ერთ პერიოდში “ქართლი” და “საქართველო” ურთიერთჩანაცვლებადი ცნებებია. მაგალითად, “წმ. იოანეს და ფთვამეს ცხოვრებაში” ვკითხულობთ:

ექვთიმეს “სათნობათა სახელი და ღირსებად ყოველსა საქართველოს განეფინა და არა ხოლო საქართველოსა ოდენ, არამედ საბერძნეთსაცა”.

ან:

ექვთიმეს მიერ თარგმნილთა “წიგნთა სიტკბობაჲ... ოხრის ყოველსა ქუეყანასა, არა ხოლო ქართლისასა, არამედ საბერძნეთისასაცა ...”

როგორც ჩანს, ამ დროისთვის “ქართლი” და “საქართველო” ურთიერთჩანაცვლებადი ცნებებია.

დიდ ტრადიციაში აისახება ხალხის პოლიტიკური და კულტურული თვითდადგინების (თვითგამორკვევის) პროცესი. ლეონტი მროველის მოღვაწეობის დროს ქართველ ხალხს ეროვნული დადგინებისთვის ბრძოლის მიმე გზა უკვე გამოვლილი ჰქონდა. “ქართველი” უკვე იყო კულტურული ცნება და მასში იგულისხმებოდა არა მხოლოდ ეთნოგრაფიული ქართლის მკვიდრი, არამედ ქართულენოვანი კულტურის მქონე ქვეყნის შვილი, ამ კულტურის მაღიარებელი და მისი წევრი (ბერძენიშვილი 1990: 298-299). ამ საკითხის სპეციალურმა შესწავლამ მარიამ ჩხარტიშვილს გააკეთებინა დასკვნა, რომ “ქართველი კოლექტიურ კულტურულ იდენტობაზე დაფუძნებული ერთობის წევრს მიემართება. თუმცა აღნიშნულის პარალელურად დასტურდება ქართველის მოქალაქის აზრითაც გამოიყენება, ხოლო ეთნიკურად ქართველის აღმნიშვნელად ამ პერიოდის ნაციონალური ისტორიოგრაფიის ფუძემდებელს ლეონტი მროველს შემოაქვს ტერმინი *ქართლოსიანი*, რომელიც ეთნარქ ქართლოსიდან ნაწარმოები ტერმინია.. შთაბეჭდილება ისეთია, რომ, ერთი მხრივ, ქართულ ერთობას სურს გაემიჯნოს საქართველოს ტერიტორიაზე მცხოვრებ სხვა ეთნიკურ ჯგუფებს, ამას იგი აკეთებს ტერმინით *ქართლოსიანი*, მეორე მხრივ, პირიქით, ზღვარი წაშლილია და ქართველი მეფის ყველა ქვეშევრდომის (განურჩევლად მისი ეთნიკურობისა) და სახელმწიფოს დომინანტური ჩვენ-ჯგუფის წევრის ანუ ეთნიკურად ქართველის აღმნიშვნელი ტერმინი ერთი და იგივეა. ესაა *ქართველი*” (ჩხარტიშვილი 2009: 39-40).

ქართველის ქმნალობა იწყება ფარნავაზ მეფის მიერ ქართული სახელმწიფოს დაფუძნებით. ეს არის ქართველი მეფის არქეტიპული სახე, რომელიც საფუძველს უყრის ნაციისთვის დამახასიათებელი ატრიბუტების შექმნას. ამ მახასიათებელთა შორის ენობრივი ფაქტორი გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა. სწორედ ფარნავაზის მიერ “განგრცობილი” ქართული ენა, ერთი მხრივ, აერთიანებს ქართული სახელმწიფოს მოქალაქეებს და, მეორე მხრივ, გამოყოფს, მას სხვაენოვანი საზოგადოებისაგან.

### დამოწმებანი

**ანდრონიკაშვილი 1966:** მ. ანდრონიკაშვილი. ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობის ისტორიიდან, თბილისი (1966).

**ბენვენისტი 1969:** E. Benveniste. Le vocabulaire des institutions indo-europenes, Paris (1969).

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

**ბერძენიშვილი 1990:** ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბილისი: მეცნიერება (1990).

**ბოლქვაძე 2005:** თ. ბოლქვაძე. იდეოლოგიზებული დირებულებები, თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი (2005).

**გამსახურდია 1995:** კ.ზ. გამსახურდია. ადრექრისტიანული ქართლის კულტურული მოზაიკა. თბილისი: პითაგორა (1995).

**კეკელიძე 1981:** კ. კეკელიძე. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. II. თბილისი (1981).

**კიკნაძე 1984:** ზ. კიკნაძე. ფარნავაზის სიზმარი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე (ენისა და ლიტერატურის სერია), № 1, თბილისი (1984).

**კიკნაძე 1996:** ზ. კიკნაძე. ქართული მითოლოგია ჯვარი და საყმო, ქუთაისი (1996).

**კიკნაძე 2009:** ზ. კიკნაძე. ქართლი გაქრისტიანების გზაზე: ადამიანები და სიწმინდეები, თბილისი: კავკასიური სახლი (2009).

**ოჩიაური 2000:** თ. ოჩიაური. ანდრეხი და სინამდვილე, ქართველოლოგიური მემკვიდრეობა. IV. ქუთაისი (2000).

**პატარიძე 2009:** ლ. პატარიძე. პოლიტიკური და კულტურული იდენტობანი IV-VIII სს ქართულ ერთობაში: “ქართლის ცხოვრების” სამყარო, თბილისი: კავკასიური სახლი (2009).

**რამიშვილი 2000:** გ. რამიშვილი. დედაენის თეორია, თბილისი: ქრონოგრაფი (2000).

**სტიუარტი 1968:** W. A. Stewart. An Outline of Linguistic Typology for Describing Multilingualism, - Readings in the Sociology of Language, J. Fishman (ed.) The Hague: Mouton (1968).

**ფერგიუსონი 1970:** Ch. A. Ferguson. Language development, - Language Problems of Developing Nations. New York, London, Sydney, Toronto (1970).

**ფიშმანი 1971:** J. A. Fishman. Sociolinguistics and the Language Problems of the Developing Countries, - Language Problems of Developing Nations. New York, London, Sydney, Toronto (1971).

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

**ჩხარტიშვილი 2009:** მ. ჩხარტიშვილი. ქართული ეთნიკ რელიგიური მოქცევის ეპოქაში, თბილისი: კავკასიური სახლი (2009).

**ჯავახიშვილი 1977:** ი. ჯავახიშვილი. ძველი ქართველი საისტორიო მწერლობა, თხზულებანი. VIII. თბილისი (1977).

**SOCIOLINGUISTIC DATA IN “THE LIFE OF KINGS”**

**BY LEONTI MROVELI: KING PARNAVAZ**

**Tinatin Bolkvadze**

In the antique Georgia the migration of various peoples and ethnic multifariousness are corroborated by Georgian and foreign sources. Thus, the information provided in “The Life of Kings” by Leonti Mrovely that “six languages were spoken in Kartli” seems quite credible. According to the same source these languages were Georgian, Armenian, Khazarian, Assyrian, Hebrew and Greek. The historian's words that Parnavaz “expanded the Georgian language and no other language but Georgian was spoken in Kartli” must be understood in the following way - of these six language, Georgian was spread widely, i. e. it became the state language. Other languages, of course, were spoken too, but none was official except the Georgian language.

The choice of the official language in a multilingual country is a political decision conditioned by many external factors - and first of all by the number of people speaking this language (it is not necessary that it should be the native language for everybody who speaks it) and the degree of its use. King Parnavaz's decision “to expand” the Georgian language was, of course, political and it was conditioned by extra-linguistic factors – the number of people who spoke the language in Kartli and the integration of those speaking other languages with the national i. e. Georgian culture. It may be presumed that in Kartli there was every condition to enable Parnavaz to use the Georgian language as a bridge to facilitate the communication of the multilingual population and not to turn it into a barrier.

A definite time and local conditions determine the sociolinguistic attributes of every language. The growing national consciousness of the Georgians, who followed the road of political, economic and cultural florescence, was persistently demanding historical comprehension of the antique period of our past. “The Life of Kings” by Leonti Mrovely, an 11<sup>th</sup>-century ecclesiastic figure, bishop of the Ruisi eparchy, attests to the quest for the “respectable” past. This historic work contains an andresic story with a complete plot narrating about a strange adventure of Parnavaz, the

founder of the Georgian State. According to this story Parnavaz was anointed by the sun's royal glory i.e. *parna*, or *hvarna* "brilliance", "halo" descended on him, hence the name Parnavaz.

In spite of adopting Christianity, Georgians are proud of the pagan king Parnavaz, whose name is associated with the foundation of the first Georgian state, declaration of Georgian the State language and creation of the Georgian alphabet. It is difficult to say which sources the 11<sup>th</sup>-century historian used when he wrote about Parnavaz- was it a written source or an oral tradition. It is not of decisive importance for the Great Tradition.

The Georgian Great Tradition handed down from generation to generation was the statehood based on the Georgian language. It is this background against which the reasons of the defining the political frontiers of Kartli, their changing, the localization of the centers and the interchanging of their places must be studied, against the same background must be studied the movement of the Georgian tribes and their mutual infiltration. It is these factors that conditioned the changing of "Kartli" into "Sakartvelo" (Georgia) and into the meaning of "Kartveli" (Georgian). It should be noted that "the language centre" has a decisive significance, for "the language centre" has an advantage over the territory, economy, religion and political structure. If the people is language-conscious, even if the centre were "mobile" it would still have a constant power of radiation and a powerful quality of uniting the nation no matter from where the rays were sent out.

საქართველოში ისტორიული გეოგრაფიის კვლევის ფუძემდებლად მიჩნეული ვახუშტი ბატონიშვილის შემდეგ, გასული საუკუნის 30-იანი წლებიდან, ისტორიული გეოგრაფიის, როგორც “ცალკე სამეცნიერო დისციპლინად გამოკვეთა” აკად. ნ. ბერძენიშვილის სახელთანაა დაკავშირებული. ისტორიული გეოგრაფიის, როგორც ცალკე სამეცნიერო დისციპლინის, განვითარების საქმეში დიდი წვლილი შეიტანეს აკად. ნ. ბერძენიშვილის მოწაფეებმა: დ. მუსხელიშვილმა, დ. ბერძენიშვილმა, ი. სიხარულიძემ, ჯ. გვასალიამ, თ. ბერაძემ და სხვებმა, მაგრამ საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის არაერთი პრობლემა ჯერ კიდევ გადაწყვეტას მოითხოვს. ერთ-ერთი ასეთია ჩემ მიერ დასმული საკითხი, კერძოდ, “ქართლის ცხოვრებაში” შესულ ძველ ქართულ საისტორიო წყაროებში როლისაა ქვეყანა ეგრისზე საუბარი და როლის ქალაქ ეგრზე?

დასახელებულ მკვლევართაგან არცერთს ეს საკითხი საგანგებოდ არ უკვლევია, თუმცა თ. ბერაძე ნაშრომში “ოდიშის პოლიტიკური გეოგრაფიიდან” ჩემ მიერ დასმულ საკითხსაც შეეხო. მისი თქმით, ლეონტი მროველის თანახმად, მეგრელთა წინაპარმა ეგროსმა რომ “აღაშენა ქალაქი და უწოდა სახელი თვისი *ეგრისი*”, “აქ ლეონტი მროველი *ეგრისს* მთელი დასავლეთ საქართველოს მნიშვნელობით ხმარობს” (ბერაძე 1967: 131). ამასთანავე, – დასძენს თ. ბერაძე, ძველ ქართულ საისტორიო მწერლობაში მთელი დასავლეთ საქართველოს უძველესი მეორე სახელი ... არის ეგრი (დასტურად მოჰყავს მაგალითი – “მეფობდა მირიან ... ქართლს, სომხითს, რანს, ჰერეთს, მოვაკანს და ეგრს” (ბერაძე 1967: 133).

თ. ბერაძის მიერ ზემომოყვანილი მაგალითებიდან, პირველ შემთხვევაში მეგრელთა ეპონიმის – ეგროსის მიერ აშენებულ ქალაქ ეგრზე რომაა საუბარი და არა ქვეყანა ეგრისზე, ეს, ვფიქრობ, ნათელია. რაც შეეხება მეორე მაგალითს, გარდა იმისა, რომ მეფე მირიანი არასდროს დასავლეთ საქართველოს მეფე არ ყოფილა, “ეგრი” ძველ ქართულ საისტორიო წყაროებში ქალაქ ეგრის – შემდგომი ხანის ბედიის აღმნიშვნელიც იყო და ძველ ტექსტებში მკვეთრად უნდა გაიმიჯნოს – სად ქვეყანაზეა საუბარი და სად ქალაქზე.

1979 წელს ქართულ ენციკლოპედიაში (ტომი 4) გამოქვეყნებულ წერილებში: *ეგრი*, *ეგრისი* (გვ. 24) და *ეგრისი*, *ეგრი*, *ეგური* (გვ. 25) თ. ბერაძე შეეცადა ქვეყანა “ეგრისი”, ქალაქ “ეგრისაგან” გაემიჯნა (ენციკლოპედიაში დასახელებული სტატიების მოთავსება, ვფიქრობ, სწორედ ამას ისახავდა მიზნად), მაგრამ მის მიერ იმაზე მითითება, ქართული წყაროების მიხედვით ეგრისი რომ ისტორიული ქალაქი იყო დასავლეთ საქართველოში, ხოლო ეგრი ფართო მნიშვნელობით დასავლეთ საქართველოს ძველი ქართული სახელწოდება, გამოდის, რომ ეგრი და ეგრისი იდენტური შინაარსის სახელებია.

“ეგრისა” და “ეგრისის” გამიჯვნა რომ აუცილებელია, ამის ნათელსაყოფად ქვემოთ სათანადო მასალას მოვიყვან. “ქართლის ცხოვრებაში” ეგრისა და ეგრისის მოხსენების საკითხით ქართლის ერისმთავრის სტეფანოზ II-ის ოჯახით ეგრისში გადასვლის საკითხთან დაკავშირებით დავინტერესდი (გოილაძე 2008), თუმცა, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ “ქართლის ცხოვრების” პირველი ტომისადმი (საიდანაც ცნობებია ამოკრეფილი) დართულ “საკუთარ სახელთა



საძიებელში” აკად. ს. ყაუხჩიშვილმა “ეგრი” და “ეგრისი” იდენტური შინაარსის – ქვეყნის (ეგრისის) აღმნიშვნელ სახელებად მიიჩნია (საძიებელშია: ეგრი (ეგრისი), ეგრისი, ეგრი (ყაუხჩიშვილი 1955:402), სტეფანოზ II-ისა და მისი ძის – არჩილის თავშესაფარ ადგილად დასახელებული ტოპონიმისათვის ყურადღება არ უნდა მიმექცია. მაგრამ აღნიშნული ტერმინების იდენტიფიკაციის საფუძველს “ქართლის ცხოვრების” ტექსტი არ იძლევა.

ძველი ქართველი ავტორის (პირობითად მას ჯუანშერის გამგრძელებელს ვუწოდებ) ცნობით, ქართლიდან ლტოლვილმა ერისმთავარმა სტეფანოზ II-მ სამეფო საგანძურის “ნახევარი წარიღო ქუეყანასა ეგრისსა და წარიყვანა ძე თვისი პირმშო მიჰრ; და ნახევარი საქონელისა მისისა მისცა არჩილს, უმრწემსა ძესა თვისსა”. არჩილმა “დაჰფლა საგანძური უფროსი ხეცა კახეთისასა”, ასევე სხვა ადგილებში “და შემდგომად მცირედთა ჟამთა შევიდა არჩილიცა ეგრადვე” (ყაუხჩიშვილი 1955: 233).

ზემომოყვანილ ამონარიდში, ერთი შეხედვით, სტეფანოზისა და მისი ოჯახის თავშესაფარ ადგილად ეგრისი, ე. ი. დასავლეთ საქართველოა დასახელებული და ეს ასეცაა გაგებელი ქართულ ისტორიოგრაფიაში (ბოგვერაძე 1979: 99; მუსხელიშვილი 2003: 369), მაგრამ ამ ცნობის ასეთ ინტერპრეტაციას იქვე არსებული ის მითითება ეწინააღმდეგება, რომლის მიხედვით, “მცირედთა ჟამთა” შემდეგ არჩილიც რომ „ეგრადვე“ ჩავიდა.

ძველ ქართველ ავტორს არჩილის ჩასვლის ადგილად თუ ეგრისის მითითება სურდა, მაშინ უნდა ეთქვა: “შემდგომად მცირედთა ჟამთა შევიდა არჩილიცა ეგრისად” (ან “ეგრისადვე”), როგორც ეს არაერთხელაა მითითებული. მაგალითად, ჯუანშერის გამგრძელებელი წერს: მურვან ყრუმ “ვითარცა ცნა, რამეთუ მეფენი ქართლისანი და ყოველნი ნათესავნი მათი წარვიდეს ეგრისად... შეუდგა კუალსა მათსა და შემუსრა ყოველნი ქალაქნი და სიმაგრენი ეგრისის ქუეყნისანი” (ყაუხჩიშვილი 1955: 235). ასევე, “მატიანე ქართლისას” ავტორი, როცა ქართლის ერისმთავრის იოვანეს დასავლეთ საქართველოში გადასვლის შესახებ მოგვითხრობს, აღნიშნავს: “წარვიდა იოვანე ეგრისად” (ყაუხჩიშვილი 1955: 249).

ძველი ქართული წყაროებიდან მოყვანილი ცნობების “ეგრისში”, როგორც ითქვა, დასავლურქართული სახელმწიფო ეგრისი იგულისხმება, მაგრამ არჩილის ჩასვლის ადგილად დასახელებული “ეგრისი” (“შევიდა ეგრადვე”), ვფიქრობ, ეგრისი არაა. “ეგრი” რომ ეგრისი არაა, ამის ასეთი გააზრებისაკენ ისიც გვიბიძგებს, ქართლიდან ლტოლვილი სტეფანოზ II და მისი ოჯახი “მუნით” ე. ი. ეგრი-დან “კუალად რომ მიიცვალნეს აფხაზეთად” (ყაუხჩიშვილი 1955: 235). უნდა ვიგულისხმოდ, რომ აფხაზეთში ეგრი-დან გადავიდნენ, რადგან მურვან ყრუ როცა იქ მივიდა, “ეგრენ შემძლებელ იყო წყობად ყრუსა, რამეთუ იყნეს სპანი მისნი უფროს და უმრავლეს ჭალაკთა ეგრისათა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 235).

როგორც ვხედავთ, ამჯერადაც “ეგრი” – ქვეყანა ეგრისი არ უნდა იყოს. ძველ ავტორს ეგრისის დასახელება რომ ნდომებოდა, მაშინ უნდა დაეწერა: მურვან ყრუს ლაშქარი იყო “უმრავლეს ჭალაკთა ეგრისისათა”.

ჯუანშერის გამგრძელებელი, როცა იგი ანაკოფიაში თავშეფარებული მიჰრისა (მირის) და არჩილის შესახებ საუბრობს, დაბეჯითებით მიუთითებს: “ხოლო მამა მათი გარდაცვალებულ იყო და დამარხულ [იყო] ეგრსა შინა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 235). რადგან განსხვავებული რედაქციების წაკითხვებია: “ეგრსა შინა”, “ეგრსა”, “ეგრის”, “ეგრისს”, “ეგრისსა”, ეს იმაზე მიგვითითებს, “ეგრი” და “ეგრისი” ტექსტში არეული რომ არის).

ახლა ვნახოთ, როგორაა გადმოცემული ჩვენთვის საინტერესო ტერმინები “ქართლის ცხოვრების” ძველ სომხურ თარგმანში. ამ გამოცემისადმი დართულ “ქართულ-სომხურ” საკუთარ სახელთა საძიებელში გატანილია: ეგრ(ის)ი, ეგრის-ი სათანადო სომხური შესატყვისებით (აბულაძე 1953:338), ხოლო ტექსტში ნათქვამია: ქართლის მთავრებმა “მთელი თავისი ქონება დაუღეს (დამაღეს) სხვადასხვა ადგილს, რომ ისმა[იტ]ელთ არ ენახა და გაიქცნენ ეგრისს”. მათ გამოუდგა არაბთა სარდალი და “აილო ციხე ეგრისა” (აბულაძე 1953: 195).

XII საუკუნის II ნახევარში “ქართლის ცხოვრების” სომეხი მთარგმნელი “ეგრის ციხეს” რადგან ცალკე ასახელებს და მას განასხვავებს ქვეყანა ეგრისისაგან, ეს იმას მოწმობს, XII ს-ში, როცა “ქართლის ცხოვრების” კრებული ჯერ სულ რაღაც ერთი საუკუნის შედგენილი იყო, მასში ქვეყნის სახელი ეგრისი და იმავე ქვეყნის ჩრდილო-დასავლეთ მხარეში მდებარე ეგრი-ს ციხის სახელწოდება განსხვავებულად იყო მითითებული.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, ქართლიდან ლტოლვილი ერისმთავარ სტეფანოზ II-ის ოჯახი ეგრისში გადავიდა, მაგრამ თავი ეგრის ციხეს შეაფარა. “შემდგომად მცირედთა უამთა შევიდა არჩილიცა ეგრადვე”, ე.ი. არჩილიც ეგრის ციხეში მივიდა, სადაც მისი მამა და უფროსი ძმა იმყოფებოდნენ.

ეგრისის ჩრდილო-დასავლეთ მხარეში, მართლაც, რომ არსებობდა ციხე-ქალაქი ეგრი, ამის შესახებ XI ს-ის ქართველი ავტორი ლეონტი მროველი მოგვითხრობს. როგორც იგი წერს, დასავლეთ საქართველოში – ეგრისში, ეგრისელთა (მეგრელთა, – ვ. გ.) მამამთავარმა ბიბლიური თარგამოსის ძემ ეგროსმა აღაშენა ქალაქი და უწოდა სახელი თუსი ეგრისი. აწ მას ადგილსა ჰქვან ბედია” (ყაუხჩიშვილი 1955: 5). მსგავსი ტექსტია “ქართლის ცხოვრების” ძველ სომხურ თარგმანში, სადაც ნათქვამია: თარგამოსის მერვე ძემ “ეგრეს”, “ეგროს“-მა ააშენა თავის სახელზე ქალაქი ეგრისი, რომელსაც ახლა ბედია ჰქვია (აბულაძე 1953: 6-8).

მოყვანილ ცნობებში ეგროსის მიერ აგებულ ქალაქად რომ “ეგრისი” არის დასახელებული, სწორი არაა. ლეონტის უნდა დაეწერა, ეგროსმა თავის სახელზე ქალაქი ეგრი ააშენაო.

“ქართლის ცხოვრების” ტექსტის ზოგიერთ მონაკვეთში “ეგრის” (ქალაქის) და “ეგრისის” (ქვეყნის) სახელების აღრევა თვით ლეონტიდან მოდის თუ ტექსტის გვიანდელ გადამწერთაგან, ახლა ძნელი სათქმელია, მაგრამ ფაქტი ისაა, რომ ტექსტში ქალაქის და ქვეყნის სახელი ხშირად არეულია.

ეგრისსა და ეგრს ვახუშტი ბატონიშვილიც განასხვავებს. მის თხზულებაში აღნიშნულია: “ეგროს აღაშენა ქალაქი და უწოდა ეგრი” (ყაუხჩიშვილი 1973: 775). ვახუშტი შემდეგ განმარტავს: “ეგრისის მდინარესა ზედა, მთასა შინა, არს ეგრი” (აშიაზე მინაწერია – “ეგრისი”, რაც იმაზე მიგვითითებს, მინაწერის ავტორს “ეგრი” და “ეგრისი” იდენტურ ტერმინებად მიაჩნდა). ვახუშტისავე სიტყვით, აქ “მოვიდა პირველად ეგროს, ძე თარგამოსისა, და აღაშენა ქალაქი და დაიპყრა საზღვარი თუსი არამედ ამას შემდგომად უწოდეს ბედია” (ყაუხჩიშვილი 1973: 780).

როგორც ვხედავთ, ვახუშტი ბატონიშვილი ქვეყანა ეგრისს და ეგრის ციხეს (ბედიის ციხეს) ერთმანეთისაგან განასხვავებს.

ზემომოყვანილი მასალა იმაზე მიგვითითებს, ეგრისის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში უძველესი დროიდან რომ არსებობდა ქალაქი ეგრი, რომელსაც შემდეგში ბედია ეწოდა.

XI საუკუნეში “ქართლის ცხოვრების” კრებულის შედგენა-რედაქტირებისას ლეონტი მროველმა, როგორც ცნობილია, ქართველ ეთნარქთა სახელებში ასახა საქართველოს ცალკეულ მხარეთა სახელწოდებები. მან, ისე როგორც ქართველთა ერთ-ერთი ეთნარქის – ქართლოსის

სახელი დაუკავშირა ქართლს და ქართლოსის პირველ საცხოვრისად ჩათვალა მთა ქართლი, სადაც, თითქოს, ქართლოსმა შექმნა სიმაგრენი (იგულისხმება შემდგომი დროის არმაზციხე – ქართლის მეფეთა რეზიდენცია), ასევე ეგრისის სახელს დაუკავშირა მეგრელთა ეთნარქის – ეგროსის სახელი და მის აგებულად ჩათვალა ციხე ეგრი (უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს იყო ერთ-ერთი სამეფო რეზიდენცია. შდრ. თ. ბერაძე, ეგრი, ეგრისი).

იმ თხზულებებში, რომლებიც ლეონტი მროველმა რედაქტირების შემდეგ “ქართლის ცხოვრების” კრებულში შეიტანა, ეგრისი და ეგრი განსხვავებული ცნებები უნდა ყოფილიყო, მაგრამ შემდეგში “ქართლის ცხოვრების” ტექსტის გადამწერებს, როგორც ჩანს, მხედველობიდან გამორჩათ ციხე ეგრი (ბედია), ქვეყანა ეგრისისაგან რომ უნდა განესხვავებინათ. ასე გაგრძელდა საუკუნეების განმავლობაში. ეგრისი და ეგრი რომ სხვადასხვა გეოგრაფიული სახელები იყო, ეს ვერც “სწავლულ კაცთა” კომისიამ შეამჩნია XVIII საუკუნეში. როგორც ვნახეთ, ეგრისი და ეგრი გამიჯნული არ არის აკად. ს. ყაუხჩიშვილის მიერ 1955 წელს განხორციელებულ “ართლის ცხოვრების” აკადემიურ გამოცემაში.

ახლა რაც შეეხება საკითხს – ვის ეკუთვნოდა ის ტერიტორია, სადაც ეგროსმა თავის სახელზე ციხე ააგო?

ციხე ეგრი, ძველ ქართულ წყაროთა ცნობებიდან გამომდინარე, მდ. ეგრის-წყლის ჩრდილოეთით მდებარეობდა. პ. ინგოროყვას თანახმად, ტერიტორია აფხაზეთსა და შიდა ეგრისს შორის, რომელსაც ძველ ქართულ მატიანეებში ეწოდება “ეგრის-წყალსა და კლისურს შუა ქვეყანა”, აფხაზეთის მხარეთა უშუალო ნაწილს არ შეადგენდა. ამ მხარეს ეგრისიდან საზღვრავდა “ეგრის-წყალი” (მდ. დალიძეა), ჩრდილო-დასავლეთი საზღვარი ამ ბუფერული ზონისა იყო კლისურის (კორახის) კედელი (“ზღუდე, საზღვარი კლისურისა”), ჩრდილოეთით ფანავის ქედი, სამხრეთ-დასავლეთით – შავი ზღვა (ინგოროყვა 1954: 127-128). ეთნოგრაფიულად და ისტორიულად ეს ბუფერული ზონა, – დასძენს პ. ინგოროყვა, – შიდა ეგრისის ნაწილს შეადგენდა და აფხაზეთთან მხოლოდ პოლიტიკურად ყოფილა დაკავშირებული, ისიც ხანმოკლე დროის განმავლობაში. ადრეშუასაუკუნეებში ეს ბუფერული ზონა ეგრისის ნაწილს შეადგენდა. ასე იყო VII საუკუნის მეორე ნახევარში, ასევე VIII საუკუნეში – ეს მხარე ძველებურად ეგრისის (ლაზიკის) ნაწილად ითვლებოდა. ამ მხარეს ძველიდანვე “შუა სოფელი” ეწოდებოდა და ეგრისელნი – მეგრულ-ლაზნი მოსახლეობდნენ (ინგოროყვა 1954: 128–129). მართლაც, ქალაქ ეგრთან მურვან ერუს გამოჩენისას სტეფანოზ II-ის ოჯახმა რომ “მიიცვალა აფხაზეთად”, იმაზე მიგვითითებს ძველი ქართველი ავტორი კლისურის სამხრეთით მდებარე ტერიტორიას აფხაზეთად რომ არ თვლიდა.

ყოველივე აღნიშნულის შემდეგ ისმის კითხვა – რამ განაპირობა ქართლიდან ლტოლვილმა ერისმთავარმა სტეფანოზ II-მ და მისმა ოჯახმა მაინცდამაინც ქალაქ ეგრში რომ შეაფარა თავი და გარდაცვალების შემდეგ სტეფანოზ II რომ იქვე დაკრძალეს?

ამ შემთხვევაში უნდა გავიხსენოთ ვახტანგ გორგასლის “ცხოვრების” ის ცნობა, რომლის თანახმად, დაჩი მეფემ სათანადო ტერიტორიის გაცვლის შედეგად თავისი უმცროსი ძმისაგან – მირდატისაგან რომ მიიღო “მირდატის დედული” “ეგრის-წყალსა და კლისურას შუა” (დასავლეთ საქართველოს ეს ნაწილი ვახტანგ გორგასლის მეორე მეუღლეს – დედოფალ ელენეს მზითვად ჰქონდა მიღებული ბიზანტიის იმპერატორისაგან). რადგან, სწორედ ამ ტერიტორიაზე მდებარეობდა “ციხე ეგრისა”, ნათელი ხდება ქართლიდან ლტოლვილმა სტეფანოზ II ფარნავაზიანის ოჯახმა რატომ შეაფარა თავი ეგრის ციხეს (როგორც ითქვა, სტეფანოზ II იქვე იქნა დაკრძალული). ვფიქრობ, არც ის იყო შემთხვევითი, გაერთიანებული საქართველოს პირველმა მეფემ ბაგრატ III

(გარდ. 1014 წ.) ძველ ეგრში (ბედიასში) რომ ააგო ცნობილი ტაძარი და ტაოში – ფანასკერტის ციხეში გარდაცვლილი, მისი სურვილისამებრ ბედიასში დაკრძალეს. ბაგრატიონთა სამეფო სახელში, როგორც ჩანს, შემონახული იყო ტრადიცია და ცოდნა იმის შესახებ, დასაფლავთ საქართველოს ტერიტორია მდ. ეგრისწყალსა (მდ. ღალიძგა) და კლისურას შუა ქართლის მეფეთა ძველი საკუთრება რომ იყო (ასეთი ცნობა ბაგრატ III-სა და მის გარემოცვას ძველ ქართულ საისტორიო თხზულებებიდანაც შეიძლება შევტყუთ).

დაბოლოს, რას ეგრდნობოდა ლეონტი მროველი როცა მეგრელთა ეპონიმად ეგროსი მიაჩნდა?

როგორც ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაშია მითითებული, ქართველურ ტომთა უძველესი გაერთიანებები მდ. ეფრატის სათავეებში და მდ. ჭოროხის აუზში ჩამოყალიბდა (გიორგაძე 1988:152). ამ ქვეყნებიდან ძვ. წ. XI–IX საუკუნეებში კოლხა გადაიქცა მყარ და ძლიერ გაერთიანებად თავისი “სამეფო ქალაქებით” (მელიქიშვილი 1970: 331). კოლხას პოლიტიკური ცენტრი ჭოროხის აუზში მდებარეობდა (ლორთქიფანიძე 1980). ი. ჯავახიშვილის დაკვირვებით კი, კლარჯეთის ერთ კუთხეს რადგან “ეგრი” ეწოდებოდა (ჯავახიშვილი 1983: 24), მდ. ჭოროხი ეგრზე მიედინებოდა (ჯავახიშვილი 1983: 63), მაშინ შესაძლებელია ჭოროხის აუზში ეგრი ერთ-ერთი პოლიტიკური ან რელიგიური ცენტრის სახელწოდება იყო, და ამ სახელით მეგრელთა (კოლხთა) ეპონიმი იწოდებოდა.

თუ ასეთი თვალსაზრისი ისტორიულ რეალობას ასახავს, მაშინ XI ს-ში მცხოვრებ ლეონტი მროველს შეეძლო, ძველი ტრადიციით ესარგებლა.

რაც შეეხება ეგრისის ჩრდილო-დასავლეთ მხარეში (მდ. ღალიძგის ჩრდილოეთით) ქალაქ ეგრის გაჩენას, იგი კოლხთა პოლიტიკური გაერთიანების ჩრდილოეთით გადმონაცვლებასთან უნდა იყოს დაკავშირებული.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, “ქართლის ცხოვრების” ტექსტში უნდა გაიმიჯნოს “ეგრისისა” და “ეგრის” ხმარება. იქ, სადაც ქვეყანაზეა საუბარი, უნდა მიეთითოს ეგრისი, ხოლო სადაც ეგროსის მიერ დაარსებულ ქალაქზე – ეგრი. როგორც თ. ბერაძე წერს, ამ ქალაქის სახელის მიხედვით კლისურის სამხრეთით მდებარე ტერიტორიას ეგრი ერქვა (ბერაძე 1979: 25).

**P. S.**

ეს გამოკვლევა ხუთიოდე წლის უკან დაიწერა. იმ ხანად უკვე მზადდებოდა “ქართლის ცხოვრების” ახალი გამოცემა, ამიტომ ამ წერილის ქსეროასლი გასაცნობად რედაქციას გავუგზავნე.

2008 წელს, როცა “ქართლის ცხოვრების” ახალი გამოცემა გამოვიდა, დავინტერესდი როგორ იყო მასში წარმოდგენილი “ეგრი” და “ეგრისი”. “ქართლის ცხოვრების” ახალი გამოცემისადმი დართულ გეოგრაფიულ სახელთა საძიებელში ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემისგან განსხვავებით მხოლოდ “ეგრისზე” არის მითითება. შესაბამისად, ჯუანშერის თხზულების ტექსტშიც “ეგრი” შეცვლილია “ეგრისად”. ასე მაგალითად, ყაუხჩიშვილის გამოცემაში არის:

1. “და შემდგომად მცირედთა ჟამთა შევიდა არჩილცა ეგრადავე” (ყაუხჩიშვილი 1955: 233).
2. “ხოლო მამა მათი გარდაცვალებულ იყო და დამარხულ ეგრსა შინა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 235).

3. “და ვერვინ შემძლებელ იყო წყობად ერუსა, რამეთუ იყვნეს სპანი მისნი უფროს და უმრავლეს ჭალაკთა ეგრისათა” (ყაუხნიშვილი 1955: 235).

ახალ გამოცემაშია:

1. “და შემდგომად მცირედთა დღეთა შევიდა არჩილცა ეგრისადავ” (მეტრეველი 2008: 235).

2. “ხოლო მამად მათი გარდაცვალებულ იყო და დაემარხა ეგრისსა შინა” (მეტრეველი 2008: 236).

3. “და ვერვინ შემძლებელ იყო წყობად ერუსა, რამეთუ იყვნეს სპანი მისნი უფროს და უმრავლეს ჭალაკთა ეგრისისათა” (მეტრეველი 2008: 236).

ჩემ მიერ დასმული საკითხი “ქართლის ცხოვრების” ახალი გამოცემის ტექსტში, სადაც ქალაქ ეგრზე არის საუბარი გაგვიჩვენა ქვეყანა ეგრისისაგან, როგორც ვნახეთ, უარყოფილი იქნა. ტერიტორია მდ. დალიტკასა და კლისურას შორის დაჩი მეფემ ჯავახეთის სანაცვლოდ მიიღო თავისი უმცროსი ძმის – მირდატისაგან და იმ დროიდან იგი ფარნავაზიანთა სამეფო სახლის საკუთრება იყო. ამიტომ შეაფარა თავი ქართლიდან ლტოლვილმა სტეფანოზ II-ის ოჯახმა ქალაქ ეგრს და არა საერთოდ ეგრისს. გარდაცვალების შემდეგ იგი სწორედ ქალაქ ეგრში (შემდგომი ხანის ბედია) დაკრძალეს.

### დამოწმებანი

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

**ბერაძე 1967:** თ. ბერაძე. ოდიშის პოლიტიკური გეოგრაფიიდან. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, III, თბილისი (1967).

**ბერაძე 1979:** ეგრი, ეგრისი. – ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, თბილისი (1979).

**ბოგვერაძე 1979:** ა. ბოგვერაძე. ქართლის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება IV-VIII საუკუნეებში, თბილისი (1979).

**გიორგაძე 1988:** გ. გიორგაძე. ათასი ღვთაების ქვეყანა, თბილისი (1988).

**გოილაძე 2008:** ვ. გოილაძე. რატომ გადავიდა ქართლის ერისმთავარი სტეფანოზ II ოჯახით ეგრისში? ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, VIII, თბილისი (2008).

**ინგოროყვა 1954:** პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე, თბილისი (1954).

**ლორთქიფანიძე 1980:** ო. ლორთქიფანიძე. კოლხეთის სამეფო, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. თბილისი (1980).

**მელიქიშვილი 1970:** გ. მელიქიშვილი. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის უძველესი გაერთიანებები., საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, I, თბილისი (1970).

**მეტრეველი 2008:** ქართლის ცხოვრება. მთავარი რედაქტორი რ. მეტრეველი, თბილისი: მერიდიანი, არტანუჯი (2008).

**მუსხელიშვილი 2003:** დ. მუსხელიშვილი. საქართველო IV-VIII საუკუნეებში, თბილისი (2003).

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

**ყაუხნიშვილი 1973:** ს. ყაუხნიშვილი. ქართლის ცხოვრება. IV. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხნიშვილის მიერ, თბილისი (1973).

**ჯავახიშვილი 1983:** ი. ჯავახიშვილი. თსუელეზანი თორმეტ ტომად, II, თბილისი (1983).

**EGRI AND EGRISI IN “KARTLIS TSKHOVREBA”****Vakhtang Goiladze**

In “Kartlis Tskhovreba” (“Life of Kartli” – the collection of medieval Georgian historical compositions), Egrisi as a country in western Georgia and Egri as a city (later on Bedia in Apkhazia) are frequently mentioned by the same name. It is not clear when it concerns Egrisi as a country and Egri as a city.

During the process of creation of the collection of “Kartlis Tskhovreba” (12<sup>th</sup> c.) there was a clear differentiation between country Egrisi and city Egri. Later on, editors and rewriters of “Kartlis Tskhovreba” did not take into account this differentiation. In spite of this fact we have a few examples of a correct usage of these geographical names.

Keeping in mind obtained data we can differentiate the usage of Egri and Egrisi. When medieval historians deal with Western Georgia we should use Egrisi. When they deal with the city founded by eponym Egros we should use Egri.

I. თამარი და ზღვა

“საზღვარი დასდევ და არა გარდაჰვლენ,  
არღარა მიიქციან დაფარვად ქუეყანისა”

(ფს. 103:9)

“რომელი გარდააქცევს ზღუასა კმელად”

(ფს. 65:6)

ბასილი ეზოსმოდვრის თხზულებაში “ცხოვრება მეფეთ მეფისა თამარისი”, რომელიც “ისტორიათა და აზმათა” მსგავსად უფრო პანეგირიკულია, ვიდრე ისტორიული, ვხვდებით ერთ ლაკონიურ ფრაზას, რომელსაც შემდგომ არც განშლა, არც განმარტება არ მოჰყოლია: “კინ-ლა და ყოველსა ზღუასა აღმოიწრედლა თუსად, ვითარცა ღრუბელი ყოველთა ზედა მსხურებელი ტკბილთა წუმათა” (ყაუხნიშვილი 1959: 148).

ფრაზა ამგვარად შეიძლება ითარგმნოს ახალ ენაზე: “ცოტაც და, მთელს ზღვას თავისთვის ამოხაპავდა, როგორც ყველასთვის ტკბილი წვიმის მასხურებელი ღრუბელი”. ამ მეტაფორას არ განაპირობებს არც მისი წინამავალი, არც მისი შემდგომი კონტექსტი. ერთადერთი, რასთანაც იგი შეიძლება დაკავშირებული ყოფილიყო, ეს არის ერთი პერიოდის წინ თამარის მოხსენიება “მეორე სოლომონად” იმ დღაწლისათვის, რასაც თამარი, როგორც უზენაესი არბიტრი, გასწევდა მეზობელ სამეფოთა დასაზავებლად (“ბჭედ იჯდა შორის თავისა თუსისა და მეზობელთა მეფეთა”) და მეფეთა წუხილი თავიანთი უიღბლობის გამო, რომ ისინი ბედმა არ შეახვედრა თამარს. ეს უკონტექსტო მეტაფორა მთელი თხზულების კონტექსტში უნდა გავიაზროთ როგორც თამარის პიროვნების, ისე მისი მეფობის განზოგადებულ დახასიათებად, შესაძლებელია, უნივერსალური ასპექტით, რასაც ეთანხმება ხალხური წარმოდგენები თამარზე, როგორც დემიურგზე და ბუნების ძალთა განმგებელზე. ამ მეტაფორა-მითოლოგიით კი, იგი ისეთივე მწყალობელია, როგორც წვიმა, რომელიც ზღვიდან იღებს თავის რესურსებს და ლამის მთელი ზღვა დაისაკუთროს და წყალობის მომფენელ წვიმად აქციოს.<sup>1</sup> მაგრამ ამჯერად ამ მითოლოგიის სხვა ასპექტი იქცევა ჩვენს ყურადღებას.

არ არის სავარაუდო, რომ ისტორიულ თამარს რაიმე შეხება ჰქონოდა ზღვასთან. ყოველ შემთხვევაში, საისტორიო წყაროები ამის თაობაზე არაფერს გვაძინებენ. მაგრამ არსებობს ორი ხალხური ლექსი თამარზე, სადაც ზღვა ცენტრალურ ხდომილებად ფიგურირებს. თითოეული მათგანი დამოუკიდებელი ნარატივია და თითქოს ერთი მეორეს არ აგრძელებს.

გავეცნოთ პირველს:

ქალმა თქვა, თამარ ნეფემა: დედავ, სიზმარი ვნახეო:

ჩამბარდა სახმელეთოი, ვაჰ, თუ ვერ შევინახეო.

– მაშინვე ჩანდი, თამარო, როდესაც დაიბადეო.

მესამე თვე რომ გავიხდა, აკვანშიითა ასდევ.  
 ჯერ ხელ-პირ ჩამაიბანე, მემრ პირჯვარ დაისახეო.  
 ჩიქილა გადაგეხურა, ვერ გავიგ, სად რა წახვეო.  
 მოხვედი მეშვიდე წელსა, სოქვი: შუა ზღვაი ვნახეო  
 (ქართული ხალხური პოეზია 1984: №6-ა).

ეს შვიდსტრიქონიანი ლექსი დახუნძლულია მითოლოგიებით, რომელთა ურთიერთკავშირი და ერთობლიობა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს მას. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს შვიდი სტრიქონი არის უფრო ვრცელი ნარატივის ფრაგმენტი, მაგრამ ასეც რომ არ იყოს, ეს ტექსტი თვითკმარია იმისთვის, რომ იგი მითოლოგიური ანალიზის საგანი გახდეს და მისი საზრისის შესახებ გარკვეული დასკვნა გამოვიტანოთ. უნდა მოვიხმოთ ამ ლექსის დასაწყისი სტრიქონების ორი ფრაგმენტული ჩანაწერიც:

თამარმა უთხრა დედასა: დედავ, სიზმარი ვნახეო,  
 საწუთროს ჯამში ჩახედე, ქვეყანა დაეინახეო,  
 შვილო, შენია ხმელეთი, შეგნებით შეინახეო  
 (მახაური 2005: 69)

თამარს უამბო დედამა: შვილო, სიზმარი ვნახეო,  
 საწუთროს ჯამში ჩახედე, სოფელი დაეინახეო,  
 შენ იყო მთელი ქვეყანა, შეგნებით შეინახეო  
 (ქართული ხალხური პოეზია 1984: №6).

მეფობა სიზმრიდან იწყება, როგორც ფარნავაზის შემთხვევაში: ფარნავაზი სიზმარში თავს მეფედ ცხებულად, მზის წილად იხილავს (კიკნაძე 1984). ანალოგიურადვე, თამარის სიტყვები “ჩამბარდა სახმელეთოი” (ვარ. “შენია იყო მთელი ქვეყანა”) უთუოდ მის გამეფებაზე მიგვანიშნებს თითქოს პასუხად იმ სიტყვებისა, რომლებიც ქართველ მეფეთა კურთხევისას წარმოითქმის კათოლიკოსის პირით: “კურთხეულ არს მოსლვა თქუენი და დამტკიცება მეფედ მეფედ სამეფოსა ამას თქუენსა ზედა ...” (დოლიძე 1965: 51). მაგრამ ეს “სახმელეთოი” ან “ხმელეთი” არ არის საქართველო, ის “მთელი ქვეყანაა”, “სოფელია”, ანუ მთელი უნივერსუმია, რომელიც გამოჩნდა ზღაპრულ “საწუთროს ჯამში”. ამრიგად, თამარი არა რომელიმე კერძო ქვეყნის, არამედ მთელი ქვეყნიერების პატრონად არის განწესებული. ლექსის თანახმად, თამარის შობა პროვიდენციულია: ის ბავშვია *par excellence*, დიდებული ბავშვი, რომელსაც თან დაჰყვა მეფობის ქარიზმა. იგი ვერ თავსდება თავის აკვნის ასაკში. აკვანიც შემთხვევით არ გამოჩნდება მის მითოსურ ბიოგრაფიაში. ხელ-პირის დაბანა და პირჯვარის გამოსახვა – ყოველდღიური ქმედებანია, რითაც დილა და საქმიანობა იწყება. მაგრამ ამ ტექსტში ეს ქმედებანი პირველქმედებანია, რომლებიც ჩიქილის დახურვასთან ერთად ლექსის კონტექსტში სიმბოლურ მნიშვნელობებს იძენენ. ჩიქილას, როგორც მოწიფულობის ასაკში შესვლის ნიშანს, დამატებით კიდევ სხვა მნიშვნელობაც ენიჭება, რომლის საზრისი თამარის მეორე ლექსში გახდება ცხადი. ჩიქილის დახურვა აქ გამგზავრების ნიშანიც არის.

თუმცა მეორე ექვსსტრიქონიანი ლექსი პირველის გაგრძელება არ არის, იგი დამოუკიდებელი ტექსტია, მაგრამ მასში თამარის ქმედების მეორე ეტაპი – შვიდწლიანი გაუჩინარების ამბავია გამხელილი, იმ სიტყვების განშლავს, რომლებიც მან დაბრუნებისას წარმოთქვა: “შუა ზღვაი ვნახეო”. წინა ლექსში გამოთქმულ გაუგებრობაზე (“ვერ გავიგ, სად რა წახვეო”) აქ პასუხია გაცემული.



შვიდი წლის ქალი თამარი, მეფედ თქვეს, დედოფალიო.

ზღვის პირას შავიყარენით, შავგვექნა საომარიო.

ზღვასა გადაჰკრა ჩიქილა, გადააქანნა წყალნიო.

შუა ზღვას ჩადგა სამანი, არ გადმოსცილდეს ცვარიო.

კლდეზე გამართა ქალაქი, შააბა რკინის კარიო.

შიგ ააშენა სიონი, დაადგა ოქროს ჯვარიო.

(სიხარულიძე 1961: 25-ე).

აშკარაა ლექსის კოსმოგონიური ხასიათი. თამარის ბრძოლა ზღვასთან განასახიერებს ხმელეთისა და ზღვის საუკუნო ბრძოლას, რომელიც უგარიტულ მითოსში ბაალისა (ხმელეთის ღმერთის) და დამის (ზღვის ღმერთის) სამკვდრო-სასიცოცხლო დაპირისპირების სახეს იღებს. თამარს ჩვენს ლექსში ბაალის ადგილი უჭირავს. იგი უნდა დაეპატრონოს ხმელეთს, რომელიც მას სიზმარში ჩაბარდა, არა მხოლოდ დაეპატრონოს, არამედ შექმნას. ხოლო შესაქმის ეტაპებია: ხმელეთის გამოტაცება ზღვისგან, ქალაქის დაარსება, ტაძრის აგება. ხმელეთის, მიწის დანიშნულება ის არის, რომ მასზე გაშენდეს ქალაქი – ადამიანთა საცხოვრისი, და აიგოს ტაძარი – ღმერთის მიწიერი სამყოფელი. შუამდინარული კოსმოგონიის თანახმად, პირველი, რაც ხდება ახლადშექმნილ მიწაზე, ქალაქის დაარსებაა, ხოლო ქალაქში – ტაძრის აგება. თამარი, როგორც დემიურგი, ერთპიროვნულად მოქმედებს, თუმცა ვიღაც ამბობს, “ზღვის პირას შავიყარენით შავგვექნა საომარიო”. არ ჩანს ლაშქრის მონაწილეობა, რადგან თამარის აქტი კოსმოგონიური ხასიათისაა, ამდენად ერთპიროვნული.

უფრო დაწვრილებით განვიხილოთ ამ ლექსის რეალიები. “შვიდი წლის ქალი თამარი...” ეს “შვიდი წელი” აქ, ცხადია, თამარის ასაკს არ გადმოსცემს. “შვიდი წელი” აქ არ განსაზღვრავს თამარის, როგორც ბავშვის, ასაკს. “შვიდი” არის არა თამარის წლოვანების რიცხვი, არამედ მისი ინდივიდუალობის, მისი ღირსების გამომხატველი რიცხვითი ნიშანი. ღირსება, შესაძლოა, სხვა რაიმე ნიშნით ყოფილიყო გამოხატული. “შვიდს” აქ არა აქვს რაოდენობრივი მნიშვნელობა, ის არ შედგება სხვა, მასზე ნაკლები რიცხვებისაგან, არ წარმოადგენს მათ ჯამს (3+4, ან 2+5, ან 1+6). ის ერთი დაუნაწევრებელი და განუყოფელი მთლიანობაა, ის მარტივი და შეუდგენელია. შვიდი თამარის, როგორც დემიურგის სახელია. “მეფედ თქვეს” – ის, რაც თამარმა უნდა ადასრულოს (რასაც ის ამ ლექსის მიხედვით ასრულებს), მხოლოდ მეფედ კურთხევის შემდეგ არის შესაძლებელი. ასეა ბაბილონურ კოსმოგონიურ მითოსში, სადაც მარდუქი მხოლოდ მას შემდეგ გაემართება თიამათთან (ზღვაურ ურჩხულთან) სალაშქროდ, რაც მეფედ აირჩევენ და სამეფო ნიშნებით აღჭურავენ ღმერთები. “ზღვის პირას შავიყარენით, შავგვექნა საომარია ...” – მეფის წინამძღოლობით შეიკრიბა ლაშქარი, მაგრამ ის არ შეკრებილა ისტორიული მტრის წინააღმდეგ საბრძოლველად. მისი მტერი თავად ზღვაა, რომელსაც თამარი ერთპიროვნულად უპირისპირდება საბრძოლველად – ლაშქარი აღარ ჩანს – და მისი ერთადერთი იარაღი ამ ბრძოლაში არის “ჩიქილა”. მითოსური სიმბოლიზმი საგანში იმაზე მეტს ხედავს, რასაც ის რეალობაში ყოფით დონეზე წარმოადგენს. საგანი გარდაიქმნება, ის თითქოს თავის თავზე მალდა დგება, გადააჭარბებს საკუთარ თავს. ასე ექცევა ნაცარქექია ჩვეულებრივ ყოფით საგნებს – ნაცარს, ყველს, სადგისს, რომელთაც ის გარდაქმნის მოულოდნელ გასაჭირში. რა მოულოდნელიც არ უნდა იყოს ეს ნაცარქექიასგან, ის ახალ საგნებს ქმნის, ან ახალ სულებს ჩაუდგამს ყოფით-უტილიტარულ საგნებს, ხსნის იარაღებად გარდაქმნის მათ, რათა მოიგოს საბედისწერო შერკინება. “ჩიქილა”, პირდაპირი მნიშვნელობით ქალის თავსაბურველი, მისი მოწიფულობის, სისრულის ნიშანია. სიმბოლურად ის

წარმოადგენს ქალის ღირსებას, პატიოსნებას, სინდის-ნამუსს. გავიხსენოთ: “ბახტრიონიდან”: “მთელი კახეთი გამხდარა ჩიქილამოხდილ ქალად”. მაგრამ რა არის ჩიქილა თამარისათვის? პატიოსნებისა და ნამუსის ნიშანი, რომელსაც ატარებს ქალი, თამარის ხელში საბრძოლო საჭურველად იქცევა.

**შენიშვნა I.** თამარის სვანურ სიმღერებში თამარ დედოფლის სამოსელს შორის ნახსენებია ლეჩაქი (*ლახქორ, ლაშქილ*): “ლეჩაქი გეხურა ყველაზე კარგი, თაამარალი” (ერთ ვარანტში ლეჩაქი აბრეშუმისაა: “ლეჩაქი მეხურა აბრეშუმისა”). სიმღერის თანახმად, სამოსელი (პერანგი, ქვედაკაბა, ფეხსაცმელები) და მხედრული აქსესუარი (ცხენი, უნაგირი, აღვირი) სადღაც დარჩენია თამარს და თითქოს ტანშიშველი და ფეხიშიშველი წასულა სამამამთილოში (სვანური პოეზია 1939:174-175). სიმღერიდან ჩანს, თითქოს თამარი ძალით არის გათხოვილი. შესაძლებელია ტექსტი შეიცავდეს დედოფლის სიშიშველის არქაულ მითოსურ მოტივს (შდრ. ინანა-იშთარის შიშველად ჩასვლა ქვესკნელში). ამჯერად დაწვრილებით ვერ განვიხილავთ ამ მოტივს. არ არის შემთხვევითი, რომ ერთ ფშაურ საკულტო (სადიდებელ) ტექსტში ჩიქილა თამარის მთავარ ღვაწლთან ერთად იხსენიება: “ღელეს აქიმ-დედოფალო, ჩიქილა-ზინზილიანო, შუა ზღვაში სამნის ჩამგდებო”. მხოლოდ სამკაულია აქ ჩიქილა “ზინზილასთან” ერთად? თამარი აქ შექებულია, როგორც ღვთისშვილი და ჩიქილა ისეთივე თანდაყოლილი საჭურველია მის ხელში, როგორც იახსარ-კოპალასთვის – ლახტი.

ჩვენს ლექსში თამარი ჩიქილათი აპობს ზღვას, ის ზღვაური სტიქიონის გამმიჯნველია. უნებურად გვაგონდება მანდილის (იმავე ჩიქილის) გამოყენება დიაცის მიერ, როცა ის განაშორებს ერთმანეთისგან მოშუღართ. მანდილი აქ ზავის ნიშანია. მოშუღარნი ჯერ იმიჯნებიან, მერე ზავდებიან. ამგვარია კოსმოგონიური აქტიც: თამარი ჩიქილის მოქნევით ზღვას გამიჯნავს, რათა წყალსა და წყალს შორის ხმელეთი გამოაჩინოს (გავიხსენოთ ბიბლიური კოსმოგონია: დაბ. 1:7,9).

**შენიშვნა II.** ჩიქილას მოქნევის ანალოგიური აქტები დადასტურებულია ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებულ წყაროებში. წინასწარმეტყველმა ელისემ ელიას ხალენით, რომელიც მას სულიერი მეგვიდროებით ერგო, გააპო იორდანე და მდინარის ფსკერი (ხმელეთი) გამოაჩინა. ქსერქსე შოლტით სჯის ზღვას, რომელმაც ხელი შეუშალა მის ლაშქარს ევროპის კონტინენტზე გადასვლაში. დასჯის ფარული მიზანია ზღვის გადაქცევა ხმელეთად, მისი “გადასხვავება”, ანუ შეფარული კოსმოგონიური აქტი. თამარის, როგორც ზღვის მეზობლის, იარაღად ფშაური გადმოცემა ანაფორას ასახელებს: “ [თამარ მეფე] წმიდანი ყოფილა, ზღვებზე ანაფორა დაუგავ და ისე დავალა ზღვაზე და ჰაერში” (ბარდაველიძე 1941-2003: 61). თუ ჩიქილა, როგორც თავსაბურველი, იარაღად არის გამოყენებული, ანაფორა, როგორც წმიდა სამოსელის განზოგადებული სახე, მისი პატრონის გზა და კვარცხლბეკია.

“შიგ ააშენა სიონი, დაადგა ოქროს ჯვარიო ...” ზღვიდან გამოტაცებულია ხმელეთი და გამიჯნულია მისგან; ხმელეთზე გაშენდება ქალაქი, ქალაქში აიგება ტაძარი... ეს ყველაფერი “კლდეზეა” სიმტკიცისა და შეუვალობის ნიშნად. თამარის, როგორც მშენებლის, მითოსში ძირითადად “კლდე” ფიგურირებს. თამარი აშენებს ქრისტეს კვალზე, რომელმაც უთხრა პეტრეს, “კლდეს” (ბერძნ. *პეტროს*): “შენ ხარ კლდე და ამას კლდესა ზედა აღვაშენო ეკლესია ჩემი და

ბჭენი ჯოჯოხეთისანი ვერ ერეოდიან მას” (მათე 16: 18). კლდეზეა აგებული თამარის ქალაქი და ამ ქალაქში სიონი, როგორც ქრისტიანული ეკლესიის არქიტექტიკა.

“შუა ზღვას ჩადგა სამანი ...” – ეს არის თამარის კოსმოგონიური ქმედების ცენტრალური აქტი. აქ სამანი ერთსა და იმავე დროს მიწისა და წყლის საზღვარიც არის და სამყაროს ღერძიც (axis mundi), როგორც უსაზღვროებაში ჩადგმული ორიენტირი – ერთ-ერთი ფუნდამენტური მითოლოგიის რეალიზაცია.

ზუსტად ამავე ტერმინოლოგიით მიმართავს მეფსალმუნე სამყაროს შემოქმედს: “საზღვარი დასდევ” (ფსალმუნი 103/104: 9) ან როცა მეიგავე აღწერს კოსმოგონიის აქტს: “ზღვას წესს უდგენდა, რომ წყალი ნაპირებიდან არ გადმოღვრილიყო” (იგავნი 829).<sup>2</sup>

თამარი ზღვარს სდებს ზღვასა და მისგან გამოტაცებულ ხმელეთს შორის და დაადგენს სამყაროს შუაგულსაც. ეს კი დასაბამიერი კოსმოგონიური აქტია თავისი წმიდა სახით. ერთ ლექსში, სადაც თამარი აჯამებს თავის შესაქმეს, ნათქვამია:

თამარ დედოფალი ვიყავ, თავი ზეცამდე ავიდე,  
სტამბოლს ხმალი ვკარ, დარუბანდს, შამს საბალახე ავიდე,  
ზღვაში სამნები ჩავეარე, ხმელეთი ჩემსკენ მავიდე,  
უსიერი მთა გავეაფე, დიდი შარაგზა გავიდე,  
ღაღა-ღუღა ტყე ვიარე, ქედზედ საყდარი ავიგე,  
ამდენი საქმის მოქმედმა ცხრა აღლი ტილო წავიდე”  
(ქართული ხალხური პოეზია 1984: 14).

აქ თითქმის არქიტექტურულად არის გადმოცემული მეფე-დემიურგის ფუნქცია. ის ხმელეთი, რომელიც თამარს ჩაბარდა (სიზმარში) და რომელიც რეალობაში მან ზღვას გამოსტაცა (“ჩემსკენ მავიდე”), პირველქმნილ სახეს ატარებს და იგი კოსმიზაციას და მის გაკაცრიელებას ანუ შემდგომ კულტურულ გარდაქმნას, ბუნების ნელ მოცემულობაში ადამიანის ანაბეჭდს საჭიროებს. უსიერი მთა და შარაგზა ერთმანეთს უპირისპირდება როგორც უღაბური განუსაზღვრელი ზღვა და ხმელეთი, ზოგადად და ფუნდამენტურად კი, როგორც ქაოსი და კოსმოსი. მეორე საფეხურზე “ღაღა-ღუღა ტყის” ანუ მოუწესრიგებელი, ქაოტური სივრცის საპირისპიროა საყდარი, რომლის მშენებლობა გზების გაყვანის შემდეგ კულტურულშემოქმედებითი აქტის მეორე და, ალბათ, საბოლოო ეტაპია. აქ ვხედავთ ამ აქტის დასაბამს და დასასრულს, დაგვირგვინებას, ღამის არქიტექტურულს, ყოველ შემთხვევაში, ასეა უძველეს ეპიურ ტრადიციებში გააზრებული მეფის ამ ორმხრივი მიმართულებით მოღვაწეობა.<sup>3</sup> ზღვასთან შერკინების თემის სხვაგვარი ნარატივიც არსებობს, სადაც ჩიქილას ცვლის ცეცხლი, რომელიც თამარს აღმოაჩნდა ზღვის წინააღმდეგ. ამ თქმულებაში პოლიტიკა მითოსურ ასპექტშია წარმოდგენილი, ან, პირუკუ: მითოსი პოლიტიკაშია გადასული:

“ასრულდა დედის სიტყვები. თამარი შეიქნა მპყრობელი მართლა მთელი საქართველოსი... ყველას ქედი უნდა მოეხარა იმის დიდების წინაშე... თამარმა ყველას ხარჯი დასდვა. მარტო ზღვალა იყო თავისუფალი და ჯერ კიდევ არ უხრიდა ქედს, მაგრამ ისიც მალე მოდრიკა თამარმა. უბრძანა ქარს, მოატანინა ზღვის პირზე ჩალა-ბზე, თივა-ფიჩხი, გადააყრევიანა ზღვაში და დაასხა ნავთი, მერე მოაკიდებინა ცეცხლი; აბრიალდა ცეცხლი და გაერთხა ბოლი ზღვის პირას. შეწუხდა ზღვა, შეწუხდნენ ზღვის ცხოველები და გამოუგზავნა კაცი თამარს, ოღონდ ნუ დამწვავ, და, რაც გინდა, ის ხარჯი გამომართვიო. თამარმა შეიწყნარა ზღვის თხოვნა, გამოართვა კამეჩები, ქარვა, მრავალი თვალ-მარგალტი და ცხოველები. ამის შემდეგ გაჩნდნენ ქვეყანაზე კამეჩები და თვალ-მარგალიტი” (სიხარულიძე 1961: №41).

სხვა ვარიანტით, ეს ზღვა კასპიის ზღვაა, რომელიც თამარმა დახარკა. ამის შემდეგ თამარი მოსვენებით იყო თავის ტახტზე და განაგებდა მთელ ქვეყანას მაყრუბიდან მაშრუყამდე (სიხარულიძე 1961: №41-ე).

ბუნებრივია, ცეცხლი სამკედრო-სასიცოცხლოდ უპირისპირდებოდა წყალს. პირველ ყოვლისა, გაგვახსენდება ცნობილი ეპიზოდი ქართლის მოქცევიდან, სადაც ნახსენებია ბრძოლა არმაზსა და ითრუჯანს შორის... ისმის კითხვა: არის თუ არა ცეცხლი ისეთივე ატრიბუტი ქალისა, როგორც ჩიქილა? შეიძლება აქ მოვიხმოთ ცეცხლის, როგორც კერიის, დედრული ბუნება. საკიდლისა და კერიის სიმბოლურ სისტემაში კერია დედრია, საკიდელი მამრი. როგორც ფიქრობენ, ცეცხლის წარმოდგენას ქალის სახით შორეული წარსული აქვს (მითები 1982: 239). იგი არ შემოისაზღვრება რომელიმე კონკრეტული კულტურით, რაკი ეს იდეა ნეოლითურ ხანას სწვდება და ბევრი ძველი ხალხის კულტურისთვის არის დამახასიათებელი. “ცეცხლის დედა” იგივეა, რაც კერია, რომლის კლასიკური განსახიერება ბერძნული ჰესტიიაა. თუმცა ცეცხლი გვიან ხანაში მამაკაცმა (ბერძნ. ჰეფესტომ, რომ. ვულკანუსმა) მიიტაცა, მთელ წყებაში კულტურებისა, მათ შორის, ქართულში ცეცხლი კვლავ დედის პრეროგატივად რჩება. თამარის ჩიქილა, რომელიც მისი მითოსის ლექსით ვარიანტებში ზღვის დამამარცხებელი იარაღია, პროზაულ ნარატივში ცეცხლის სახით გვევლინება, როგორც მეხისმტეხელი და ცეცხლის გამჩენი ლახტი, რომელსაც ხშირად მამრი გმირის ხელში ვხედავთ (ინდრას *ვიჯრა*, კობალა-იახსარის *ლახტი*). მართალია, ცეცხლს მამრი აჩენს, მაგრამ მისი სტიქია მდედრულია.

**შენიშვნა I.** ცეცხლი ერთადერთია ოთხ სტიქიონს შორის, რომელიც დაექვემდებარა ადამიანის მიერ მოშინაურებას. ადამიანს შეუძლია შექმნას ცეცხლი, რითაც ის ღმერთებს – ცეცხლის განყოფილ მესაკუთრებს ენათესავება. თამარი ფლობს ცეცხლის სტიქიას დიდ მასშტაბებში, რომელსაც მთელი წყლის სტიქიის გადაფარვა ძალუძს. ზღვა უკან იხევს თამარის, როგორც ცეცხლის მფლობელის, ან თავად ცეცხლის წინაშე. თამარის ჩადებული სამანი ინარჩუნებს ცეცხლოვანებას: ის ნათობს, როგორც ცეცხლი (თსუფა №25412).

**შენიშვნა II.** თუ პრომეთეს მითოსის დადასტურებას ვეცდებით ქართულ მითოლოგიაში, ამირანიანის უმაღლ, სწორედ თამარი უნდა გავიხსენოთ, თუმცა მისი ჰუმბრისი ხალხულ გადმოცემებში თემატიზებული არ არის, მხოლოდ აღინიშნება, როგორც მისი ქმედების შეფასებითი დასკვნა: “ზღვაში რომ სამანი ჩადვა, ღმერთმა თქვა, მე შემომებრძოლაო და წაართვა უკვდავება” (თსუფა №25412).

**დამატება.** თამარის ლექსის სიტყვები “მოხვედი მეშიდე წელსა” მნიშვნელოვანია, რამდენადაც იგი ავლენს ფუნდამენტურ მოტივს, რომელსაც ჩვენ დაბრუნების მითოლოგიას ვუწოდებთ. თუ დაბრუნებაა, მაშ, წასვლაც ყოფილა. არნოლდ ტოინბი წასვლა-დაბრუნების რიტმს კოსმიურ მასშტაბში განიხილავს და შემთხვევითობად არ თვლის, რომ ეს მოტივი ერთ-ერთი ძირითადია მითოლოგიათა შორის, რომელიც ინტუიტიურად განჭვრიტა მითოსურმა ცნობიერებამ (ტოინბი 2002: 208-201). მისი კერძო გამოვლენა მიკრომასშტაბში გადაგდებული ბავშვის მითოლოგიკაა: გადაგდებული ბავშვი ბრუნდება იქ, საიდანაც გააგდეს თუ გადააგდეს, ბრუნდება თავად გარდაქმნილი, რათა გარდაქმნას სინამდვილე. ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანდა: რომულუსი,

მოსე, ოდიპოსი, კიროსი... თამარის მითოსურ ცხოვრებაშიც არის გადაგდებული ბავშვი – ეს არის ლაშა-გიორგი, მაგრამ თამარი? მათ რიცხვს მივათვალთ თამარი-ბავშვი? თუ გადაგდებული არა, იგი დაკარგული მაინც არის. ვარძიის თქმულება: დაკარგული თამარ-ბავშვის ძიება, “აქა ვარ ძია” უფრო რაღაც ძლიერის და არსებობის გამოძახილია.

ტონიზი წერს: “წასვლა იძლევა შესაძლებლობას და, შეიძლება, წარმოადგენდეს აუცილებლობებელ პირობას სულიერი გარდაქმნისა; მაგრამ ამავე დროს ფერისცვალება-გარდაქმნა მოკლებული იქნება მიზანს და საზრისს, თუ იგი პიროვნების საზოგადოებაში დაბრუნების პრელუდია არ გახდებოდა, იმ საზოგადოებაში, საიდანაც ის წავიდა. დაბრუნება არის არსი მთელი მოძრაობისა ისევე, როგორც მისი საბოლოო მიზანი” (ტონიზი 2002: 276).

**II. თამარი და მთა**

(მარადიული გაზაფხული)

ყოველი ხალხის კოლექტიურ მეხსიერებაში შემონახულია მისი წარსული ცხოვრების რამდენიმე ისტორიულად თვალსაჩინო პერიოდი, მაგრამ მათ შორის საარაკოდ არის მიჩნეული ერთი რომელიმე ხანა, როგორც მიუღწეველი ან დაკარგული სინამდვილე. ხალხის ცნობიერებაში თაობიდან თაობამდე ანდრეზულად მომდინარე, მირჩა ელიადეს ტერმინით, “ძლიერ ხანად” გარდაქმნილი ამ ისტორიული დროის ხატი, როგორც ერის განზოგადებული წარსული, თავისთავად არის ბუნებრივი გამოსატულება ადამიანის ოცნებისა კაცობრიული ცხოვრების საუკეთესო დრო-ჟამზე, ამქვეყნიურ სამოთხეზე, რომელიც ხან წარსულში არსებულად, ხან მომავალში აღდგენად აღგულება მას. თითქმის ყველა ხალხის შეგნებაში ეს “ძლიერი ხანა”, მ. ელიადესვე ტერმინოლოგიით: “ჟამი იგი” *illud tempus*, გაზაფხულის ნიშნებით არის აღბეჭდილი. ქართულ მითოლოგიაში ასეთი ხანა არის თამარის ხანა, რომელსაც ხალხში “ოქროს ხანა” შეერქვა.

ვიდრე განვიხილავდეთ ხალხში შემონახულ თამარის ანდრეზებს (ანუ მითოსს თამარის ხანაზე), ვნახოთ, როგორია თამარის სამეფო და მისი მბრძანებლის – თამარის ხატი მატიანეში “ისტორიანი და აზმანი შარავანდელთანი”.

მატიანის ავტორს თამარის სამეფო ქრონოტოპში (მის დროულ-სივრცულ განზომილებაში) განსაკუთრებულ სინამდვილედ აქვს დასახული. ამ მაღალფარდოვანი ნაწარმოებიდან ვიგებთ, რომ ქვეყანაში შექმნილია საკრალური ვითარება ბაგრატიონთა დინასტიის საფარველქვეშ. როგორც დავით წინასწარმეტყველის შთამომავალმა და მისი მეოხებით თვით იესო ქრისტეს ნათესავმა თავისი წარმოშობით შარავანდით მოსიღმა, მიაღწია მწვერვალს და გახდა “ძისა ღვთისა სწორი”, “ტარიგი უმანკო, მსგავსი ქრისტესი”. თამარი მარადქალწული მარიამის რანგში ამადლდა, როცა “მიუდგა თამარ განწმედლითა გონებითა და ტაძრისა ღმრთისა აღმსჭვალულისა სანთლითა სხეულისათა, მკურვალითა გულითა და განათლებულითა სულითა ტაბაკმელისა ბეთლემყოფელმან მუნ შვა ძე, სწორი ძისა ღმრთისა” (ყაუხნიშვილი 1955: 56).<sup>4</sup> თამარი არის “თვალი უდამო და დღე უუკუნო”, “მზე იგი მზეთა და ნათელი ნათელთა”. ამგვარი ეპითეტებით, ჩვეულებრივ, პიმნოგრაფები ამკობენ არათუ წმიდანთ და განკაცებულ მაცხოვარს, არამედ მხოლოდ გამოუთქმელ მამა-ღმერთს. მატიანის ანონიმი ავტორი გვარწმუნებს, რომ თამარის მეფობაში მისი საპატრონოებელი ქვეყანა ერთი საფეხურით ამადლდა სოციალურ კიბეზე, რაც უთუოდ მთელი სინამდვილის სულიერ ამადლებაზე მოწმობს. თამარის დროს “გააზნაურდეს ქვეყანისა მოქმედნი და გადიდებულდეს აზნაურნი და გაჭკელმწიფდეს დიდებულნი” (ყაუხნიშვილი 1955: 34). იერარქიული

კიბის ხარისხები ამოძრავდა, დინამიური გახდა, მიიღო აშკარად ესქატოლოგიური მიმართულება, თუმცა საბოლოო საფეხურის თაობაზე ავტორი დუმს. იგი არაფერს გვეუბნება, თუ რომელ საფეხურზე ამაღლდა მეფე-ხელმწიფე, რომლის ადგილი დიდებულებმა დაიჭირეს. იგი, რა თქმა უნდა, ვერ დარჩებოდა, იმავე საფეხურზე და, მართლაც, ტექსტის სხვა ადგილას ვკითხულობთ ცნობილ ფრაზას, რომელიც თავსატეხს უჩენს მის კომენტატორებს: “...სამებასა თანა იხილვების ოთხებად თამარ, მისწორებული და აღმატებული” (ყაუხნიშვილი 1955: 25).

თამარი, როგორც სამებას მისწორებული “ზეხელმწიფე”, მაინც რჩება ხორციელად, თუმცა მას “აზმათა” იდეოლოგია არ მიიჩნევს აქტუალური დაცემული წუთისოფლის მკვიდრად. თამარის პიროვნება აღიქმება როგორც სამოთხეში მყოფი ევა, ეშმაკის მიერ ჯერ კიდევ შეუცდენელი: “... და მუნ შინა ჰგიეს ულიქნავი სატანას და გველისა მიერ” (ყაუხნიშვილი 1955: 29). აშკარად შეესაბამება ერთმანეთს თამარის დახასიათება ვითარცა ედემის ბაღის უცოდველი ბინადრისა და მისი სურვილი ქალწულად დარჩენისა: “მოწამე არს ჩვენდა ღმერთი, აროდეს ყოფილა გული ჩემი მოწადინე ქმროსნობისა, არცა პირველ, არცა აწე ...” (ყაუხნიშვილი 1955: 47). აღვნიშნავთ, რომ ქალწულობა თავის ბუნებრივ ადგილს, ცხადია, მხოლოდ სამოთხეში თუ ჰპოვებდა, როგორც წერს ნეტარი იერონიმუსი: “ევა სამოთხეში ქალწული იყო, ტყავის სამოსლის შემდეგ დაიწყო მისი საქორწინო მდგომარეობა”. მაგრამ მემატიანეს სურს, რომ თამარის სამეფო მისი ბუნების თანაზიარი იყოს. როგორია თამარის სამეფო ავტორის თვალთ? ეს არის “ვითარცა სამოთხე, დასხმული ჳელითა ღმრთისათა”. თამარის საქართველო ის ქვეყანაა, საიდანაც ადამიანის (გიორგი რუსის) ექსორია შეიძლება შეედაროს ედემის ბაღიდან, კაცობრიობის პირველსამშობლოდან, შემცოდვე ადამისა და ევას განდევნას.

“ვინათგან ოდესმე იგივე რუსი, ამის სამოთხისაგან ექსორია-ქმნილი, კაენისაებრ მკლველი არა ძმისა, არამედ თავისა თვისისა... (ყაუხნიშვილი 1959: 61);

“რომელმან (ეშმაკმა, ზ.კ.) მოაკვლევინა ძმასა ძმა და მამასა შვილი და ექსორია იქმნა პირველი იგი კაცი სამოთხით, ვითარცა ესე (გიორგი რუსი, ზ. კ.) ხილულისა ამის სამოთხისა და უბრწყინვალესისა ედემისადა შეუმზადებია ექსორია-ქმნა” (ყაუხნიშვილი 1955: 41).

საქართველო ამქვეყნიურ სამოთხედ მიჩნეულია იმის ძალით, რომ მას სამოთხიდან გაუდევნელი, შეიძლება ითქვას, უხილავი სამოთხის მკვიდრი, პირველცოდვაუქონელი თამარი პატრონობს. თამარის საბრძანებელი მომავლის ის ქვეყანაა, სადაც ხორცშესხმულია ესაია წინასწარმეტყველისგან ხილული ყოფა, რომელიც ამგვარი პერიფრაზით აქვს აღწერილი მატიანის ავტორს: “ერთბაშად ძოვდეს ღომი და ჳარი, და იხარებდეს ვეფხი თიკანთა თანა, და მგელი ცხვართა თანა” (ყაუხნიშვილი 1955: 55).

ასეთია თამარი და მისი სამეფო სახელმწიფო საისტორიო დოკუმენტის მიხედვით. ახლა ვნახოთ, როგორ აისახა იგი ხალხის ცნობიერებაში.

ანდრეზი თამარის სამოთხეზე რამდენიმე ვარიანტად არის გავრცელებული. გავეცნოთ ერთ-ერთს.

ზაფხულ-ზამთრის გამჩენი შუქურ-ვარსკვლავი თამარ დედოფალს დატყვევებული და ჯაჭვებით დაბმული ჰყოლია, ამიტომაც თურმე საქართველოში ზამთარი და ზაფხული არ ყოფილა. თამარ დედოფალს, როცა უნდოდა, შუქურვარსკვლავს ცხენად გადააქცევდა, ზედ შეჯდებოდა ხოლმე და ისე სეირნობდა. შუქურ-ვარსკვლავს, როცა ცხენად იყო გადაქცეული, პირიდან აღვირს არ წამოჰყრიდნენ ხოლმე, თორემ მაშინვე გაქრებოდა სადმე. ერთხელ ცხენად ქცეული შუქურ ვარსკვლავი თამარის გამდელმა წყალზე წაიყვანა. ცხენმა უთხრა, წამომყარე ლაგამი, რომ წყალი

დავლით. თამარის გამდელმა ცხენს აღვირი წამოჰყარა და შუქურვარსკვლავი იმწამსვე გაუჩინარდა. თამარმა დაადენა თავისი ჯარები, მაგრამ შუქურვარსკვლავმა ატეხა ქარი, თოვლბუქი და ჯარს გზა აურია. წავიდა შუქურვარსკვლავი და იალბუზზე დაჯდა და იქიდან გვიგზავნის ხან ზამთარს, ხან ზაფხულს (სიხარულიძე 1961: №44-ბ).

ძველი აღთქმის ტრადიცია ეთიურ-რელიგიური განხრით წარმოგვიდგენს მარადიული გაზაფხულის საკაცობრიო ყოფას. გაზაფხულს, კაცობრიობის დილას, აქ ეწოდება “ედემის ბაღი”, რომლის მდებარეობა აღმოსავლეთში (დაბ. 2:8) ცინცხალი, “დილის ქვეყნის” ასოციაციას იწვევს (შდრ. ჰ. ჰესეს წიგნის ორმაგი სახელწოდება “დილის/აღმოსავლეთის ქვეყანა”). ამავე დროს, რაც ჩვენი თემისათვის უფრო მნიშვნელოვანია, ბიბლიური სამოთხე (“ედემის ბაღი”) ქრისტიანულ ტრადიციაში წარმოდგენილია, როგორც მთა, როგორც უმაღლესი ადგილი დედამიწაზე და, აქედან გამომდინარე, სამოთხიდან განდევნა მაღალი ადგილიდან მთიდან ჩამოგდების ბადალია, რაც სივრცულ კატეგორიაში თვალნათლივ გამოხატავს ჩვენს პირველწინაპართა დაცემას. ცოდვით დამძიმებულნი ისინი დაეშვნენ მთიდან ბარად (შდრ. ვაჟას “სიმღერა”), მარადიული სოფლიდან წუთის-სოფელში, რომელიც მათი საცხოვრებელი შეიქნა. აქედან დაიძრა დროუამის დინება, რასაც სამყაროში შემოჰყვა ხრწნილება და სიკვდილი.

თუ დაეუბრუნდებით თამარის ანდრეხს, მასში დავინახავთ იმავე მითოლოგიებს (და სხვებსაც დამატებით), რომელთაგანაც შექმნილია სამოთხის ერთი მთლიანი მითოსი.

შემთხვევით არ არის მიჩნეული ქვეყნის უმაღლესი ადგილი (მაღალი მთა) მარადიული გაზაფხულის ადგილად, რადგან მთა და გაზაფხული ერთმანეთის თანაზიარი მოვლენებია, რომელთაგან ერთი სივრცული, ხოლო მეორე დროუამული განზომილებით წარმოსახავს სამოთხის ქრონოტოპულ მთლიანობას. ორი რეალობა მოდის ერთიანობაში ერთმანეთთან თამარის ამ მითოსში: მთა და გაზაფხული, და ორივენი სამოთხის მითოსში ჰპოვებენ განსრულებას, რადგან მთაც და გაზაფხულიც – ორივენი სამოთხის ნიშნებს შეიცავენ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, გაზაფხული თავის სრულყოფილებას მაღალ მთაში აღწევს (კიკნაძე 2001). გაზაფხული წელიწადის არეთა დასაწყისია და, როგორც დასაწყისი, აბსოლუტური სიახლის შემცველია. როცა მთის მოყვარული პოეტი ამბობს “ვენაცვლე გაზაფხულის სულს, ის მარჩენს თავის ძალითა”, გაზაფხულის სულში ის სამოთხეს გულისხმობს, საიდანაც მოდის სიცოცხლე და ხსნა. “სამოთხის ფერი დაიდევს არე-მარეთა ტყიანთა” (“გაზაფხული”), “კიდევ ველირსე გაზაფხულს, ციდამ მანანის დენასა” (“გაზაფხული”). გრიგოლ ღვთისმეტყველი გაზაფხულს “წელიწადის დედოფალს” უწოდებს, უტოლებს რა მას “ადღომის დღეს, დღეთა დედოფალს”. ამრიგად, რაც არის მთა დედამიწის ზედაპირზე, იგივეა გაზაფხული წელიწადის ბრუნვაში. ამიტომაც მათ საზიარო ნიშან-ატრიბუტები აქვთ.

რენე გენონი წერს, რომ “სულიერი ცენტრის წარმოდგენა მთის სახით შეესაბამება კაცობრიობის საწყის ხანას, რომლის დროსაც ჭეშმარიტება ყველასთვის მთლიანად და, დავსძენ, უშუალოდ და ერთბაშად მისაწვდომი იყო, საიდანაც მოდის საწყისი პერიოდის სახელწოდება *სატა-აჟა* “ჭეშმარიტი ხანა” და მთის მწვერვალის სახელი *სატა-ლოკა* “ჭეშმარიტი ადგილი” (გენონი 1962: 201). *კრიტა* (“სრულყოფილი”) და *სატა* (“ჭეშმარიტი”) ერთი და იმავე მეტაფიზიკური მდგომარეობის სხვადასხვა გამოვლენებია: ასეთია სამოთხის ნიშნები და მასთან ერთად ნიშანი ადამისა, რომელიც იყო სრულყოფილი არსება და ფლობდა ჭეშმარიტებას. სრულყოფილება და ჭეშმარიტება ადამმა დაკარგა ურჩობის გამო, როცა მან დაარღვია ღვთის მცნება – აკრძალვა. თავისუფალი არჩევანი, რომელიც მას ღვთისგან ჰქონდა გაჩენისთანავე მომადლებული,

აკრძალულის ხელყოფისთვის გამოიყენა. ჭეშმარიტებასთან ერთად მან დაკარგა უკვდავება – უნარი მარადიული გაზაფხულის პირობებში ცხოვრებისა. მოხდა ქრონოტოპული კატასტროფა: დაიკარგა სრულყოფილი ადგილი და სრულყოფილი ჟამი. მარადიულობა ჟამთასვლამ შეცვალა, უკვდავება – ხრწნილებამ.

“მამების კუბო სამარადისოდ  
შვილების აკვნად აქ ნათესია!”  
აკაკი

არც თამარის სამოთხეა სამუდამოდ საფარველდადებული და დაკარგული. არც წარსულია უკანმოუბრუნებელი და არც მწვერვალია მიუწვდომელი. ყველაფერი, რაც კრიტა-ფუგაში ხდებოდა, თუკი წარმოსადგენია უქამობაში რაიმე ხდომილება, კვლავ უქამობაში, “შეყენებულ დროშია” (გრ. რობაქიძე) შენახული და მომავალში გამოჩინებას მოეწოდებს. თამარის ანდრეზი თავის მთლიანობაში ესქატოლოგიურია და, ამ გაგებით, ქრისტიანულია; არავითარი კავშირი მას ისტორიულ წარმართობასთან არა აქვს, არც ძველინდური ტრადიციის წრებრუნვასთან, როდესაც ბრაჰმას “დიდი ღამის” (მახა-ფუგას) ამოწურვისას ყველაფერი თავიდან იწყება და ასე დაუსრულებლად. თამარი, როგორც ბრაჰმა, უკვდავია: იგი არის მესია, რომელიც უნდა მოვიდეს თავისი სამეფოს აღსადგენად, მარადიული გაზაფხულის დასაბრუნებლად.

ეს მოლოდინი შეიძლება გავიაზროთ როგორც ქრისტიანული ესქატოლოგიის ფოლკლორული ვარიანტი. ამ იმედთან სულისკვეთებას გადმოსცემს ვაჟა-ფშაველა თავის ერთ ნარკვევში: “... გვჯერა ისიც, რომ თამარ-დედუფალი არ მომკვდარა; რომ იმას უხვედრ ალაგას ანგელოზებთან ოქროს კუბოში ჰსძინავს, რადგან მეფობის ვადა, ღვთის განგებით, ჯერხნობით, სხვას არ გასვლია. მაგრამ დრო მოვა და ისევ გაიღვიძებს. ეს მაშინ მოხდება, როცა ხალხი მეტისმეტად შეწუხდება და ცხოვრების ილაჯი გაუწყდება ...” (ვაჟა 1964: 151). უკეთესად ძნელია გამოითქვას ის იდეალი, რომელიც ქრისტიანული მოძღვრების გულისგულს შეადგენს: მესია მოდის და იგი მოვა კაცობრიობის უკიდურესი შეჭირვების ჟამს და იმ “სხვას, რომელიც არის სატანა, “მთავარი იგი ამის სოფლისაა” (იოანე 14: 30), ანუ დროჟამის მთავარი, გამოსტაცებს კვერთხს და გააუქმებს დროჟამს (“დრო აღარ იქნება”, გამ. 10: 6).

უნდა განიმარტოს ანდრეზის ამ ესქატოლოგიურ მოლოდინში “ოქროს კუბო”, სადაც ასეენია თამარი და, აგრეთვე, უკანასკნელი ბაგრატიონი მეფე, რომელიც ანდრეზის ზოგი ვარიანტის (სიხარულიძე 1961: №43-კ) თანახმად სწორედ ის “ცოდვის შვილია”, უსიერ ტვერში რომ გადააგდეს:

ცხეთას რომ ოქროს კუბო დგას, ზედ ნათობს კელაპტარიო,  
შიგა წვეს მეფე ერეკლე, ბაგრატიონთა გორიო ...  
(უმიკაშვილი 1937: 105).

თუ ანდრეზული თვალთ შევხედავთ “ოქროს კუბოს”, მასში ამოვიცნობთ “ოქროს აკვანს” (ისინი მონაცვლეობენ ვარიანტულად), რომლის შესახებაც ვიცით, რომ იგი დგას მყინვარის კლდეში გამოკვეთილ ბეთლემში, რომ აკვანში წვეს ყრმა, რომელსაც მოღუღუნე მტრედები დასტრიალებენ თავს და არწევენ. ასევე ვიცნობთ ბაზალეთის ტბის ოქროს აკვანს გამოუცნობი ყრმითურთ, რომელიც ქვეყნის ფერისცვალების ესქატოლოგიურ მოლოდინს განასახიერებს. აკვანი და კუბო – ადამიანური ყოფიერების დასაბამი და დასასრული, როგორც ერთი მითოლოგიის



განსხვავებული, სხვადასხვა კუთხიდან დანახული სიმბოლოები, ენაცვლებიან ერთმანეთს ხალხურ წარმოდგენებში, რომელთაც თავის მხრივ რეალურ სინამდვილეში აქვთ შესატყვისი. იმავე ხალხურ წიადში, სადაც სიტყვიერ გამოხატულებას პოულობს ხსენებული არქეტიპები, ამ ორი, ყოფით სიბრტყეზე ერთმანეთის უარყოფელი ნივთის მკეთებელი ტრადიციულად ერთი და იგივე პირია. ამგვარ წარმოდგენას კვლავ ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან მივყავართ, რომლის ძალითაც ფეშხში, ქრისტიანული ღვთისმსახურების აუცილებელი ჭურჭელი, ლიტურგიის სხვადასხვა მომენტებში გააზრებული როგორც ბაგა, სადაც იშვა ქრისტე, და როგორც საფლავი, სადაც დაიფლა ჯვარცმული.

**III. გადაგებული ბავშვი**

“მოწამე არს ჩვენდა ღმერთი  
აროდეს ყოფილა გული ჩემი მოწადინე  
ქმროსნობისა, არცა პირველ, არცა აწე...”

“აზმათა” მიხედვით, თამარი ქორწინების წინააღმდეგია. ეს იყო მისი ნება და ჩვენ, ამ ტექსტის დღევანდელ მკითხველებს, არა გვაქვს უფლება ეჭვი შევიტანოთ იმაში, რომ ეს სიტყვები (“მოწამე არს ჩვენდა ღმერთი ...”) ნამდვილად მისი ნების გამოხატულებაა. ამრიგად, “აზმანი” გვიმხელს ეკსისტენციალურ ფაქტს მისი ცხოვრებიდან, რომელიც სრულ წინააღმდეგობაში მოდის დინასტიისა და სამეფოს ინტერესებთან. რა გამოდის? თამარს მეფობა კი სურს, მაგრამ ქმროსნობა – დინასტიის განგრძობის პირობა არ სურს? ნუთუ მისი ეს სურვილი არ იქნა იმთავითვე გათვალისწინებული სამეფო კარის მიერ, როცა მისი მეფედ კურთხევა გადაწყდა? გამეფებულმა თამარმა დაიტოვა უქორწინებლობის პიროვნული უფლება, თითქოს ეს მისი, როგორც კერძო პირის, ნებაზე ყოფილიყოს დამოკიდებული. პრაქტიკიდან კი ვიცით, რომ დედოფალი მეფის გვირგვინის კურთხევის დროს მის გვერდით იყო და კორონაციის რიტუალში მონაწილეობდა (დოლიძე 1965:53, 37რ). ეს წესი არც “ლომისა სწორი” ქალი-მეფის შემთხვევაში უნდა ყოფილიყო გამონაკლისი. მაგრამ წესი დაირღვა: თამარი უქორწინებელი ავიდა ტახტზე. სამეფო კარმა არ იზრუნა, რომ უფლისწულისთვის, თუ ის მემკვიდრედ იყო განწესებული, საქმრო გამოეძებნა. ჩნდება ბუნებრივი ეჭვი, რომ გვირგვინის კურთხევა სასწრაფოდ მოხდა. რადგან ვიცით, რომ ტახტის მემკვიდრედ დინასტიის სხვა წარმომადგენელი იყო დანიშნული. ასევე დაჩქარდა საქმროს ძიება, რომლის შედეგი, როგორც ვიცით, არცთუ ბედნიერი იყო.

**შენიშვნა I.** “ვეფხისტყაოსნის” იდეოლოგიური აფორიზმი “ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდა ხვადია”, რომელიც ასახავს რეალურ-ისტორიულ ვითარებას, ტახტის მემკვიდრეს გენდერულად არ განარჩევს, თუმცა პოემაში დაშვებულია განუსაზღვრელი ხნით თინათინის მარტო ჯდომა ტახტზე, რაც მამაკაცი-მეფის შემთხვევაში გამორიცხული იქნებოდა. არაბეთის საწინააღმდეგოდ, ფარსადანის სამეფოში უფლისწულ ნესტანისთვის საქმროს მის გამეფებამდე ეძებენ.

**შენიშვნა II.** ა .მ. პოკარტის მოწმობით, X ს-ში ბიზანტიური წესი მოითხოვდა, რომ თუ იმპერატორი ტახტზე ასვლამდე იყო დაქორწინებული, დედოფლის გვირგვინის კურთხევის მთელი

ცერემონია უნდა ჩატარებულიყო უშუალოდ ქორწილის შემდეგ. ქორწინება სხვა არაფერია, თუ არა ნაწილი კონსეკრაციისა, რომელშიც დედოფალი მეფის გვერდით უნდა ყოფილიყო. ამიტომაც საეკლესიო რიტუალებს შორის კორონაციის რიტუალი ყველაზე მეტ სიახლოვეს იჩენს ქორწინების რიტუალთან. არ არის შემთხვევითი, რომ ქართულად ორივეს სახელწოდება “გვირგვინის კურთხევაა” და საქორწინო წყვილს მეფე-დედოფალი ეწოდება. ასევე ინდოეთსა და მისი კულტურის ქვეყნებში (მაგ., ცვილონზე) მეფე დედოფლის გარეშე ვერ გამეფდებოდა. უფრო მეტიც. *სატაპატა* აწესებს: “რაც შეეხება დედოფალს, რამდენადაც ის მეფის ცოლია, მის ნახევარს წარმოადგენს. და ვიდრე მას არ უპოვია ცოლი, იგი დაბადებულად ანუ სრულყოფილად არ ითვლება. ცოლის პოვნით იგი მეორედ იბადება, რათა სისრულეს მიადწიოს”. ამიტომ არ არის გასაკვირი, რომ ქორწინება და კორონაცია ერთმანეთს თანხვედება, ერთ რიტუალად არის წარმოდგენილი (ჰოკარტი 1927: 101-102, 103). ჩვენთვის ცხადია, რომ ტარიელისგან ნესტანის, როგორც დაკარგული სატრფოს, ძიებას ფარული, თუმცა არანაკლებ მნიშვნელოვანი საზრისი აქვს: სისრულისა და მეფობის მოპოვება.

ასეა თუ ისე, თამარის უქორწინობის ამ მოტივის ზეპირსიტყვიერებაში ადექვატური გამოძახილი აქვს.<sup>5</sup> თუმცა ძნელია, ხალხური თქმულებების უშუალო წყაროდ “აზმათა” გულისხმობა. ზეპირსიტყვიერი ნარატივები უნდა შექმნილიყო იმავე იდეოლოგიურ ტალღაზე, რამაც ლიტერატურულ ტექსტში ეს მითოლოგემა (ან, უფრო, თეოლოგემა) შექმნა. იმას, რაც “აზმათაში” მითოლოგემის სახით არის მოცემული, ზეპირსიტყვიერება გაშლილ ნარატივად წარმოგვიდგენს. ხალხური ნარატივის თავისებურებაა, რომ უქორწინობის მოტივი გადაგდებული ბავშვის უნივერსალურ მითოლოგემასთან არის დაკავშირებული და, ამრიგად, თქმულება თავის ერთიანობაში უნიკალურ სახეს იღებს.

“... თამარს არ უნდოდა გათხოვება. ბევრს ხელმწიფის შვილს უთხრა უარი თამარმა. იმას უნდოდა სულ ქალწულად დარჩენილიყო. ამისთანა სიწმიდისთვის ღმერთმა დააჯილდოვა იგი იმითი, რომ სარკმლიდან შემონათებულ სხივზე ეკიდა ხოლმე მისი ტანისამოსი. მაგრამ სასახლის კაცები და დიდებულები მეტად დაფიქრებულნი იყვნენ, რომ თამარი ქმარს არ ირთავდა და ამით ქვეყანა უმემკვიდრედ რჩებოდა ... ” (სიხარულიძე 1961: №43).

მისი ქალწულობის ხანაში მის ირგვლივ სამოთხის პირობებია: მას ლევიტაციის უნარი აქვს: ლოცვის დროს “ერთი ადლით” მადლა იწევს და ჰაერში დგას; მზის სხივზე თამარი ლოცვანს მიაყრდნობს ან სამოსელს გადაკიდებს, იმდენად ჰაეროვანია არა მხოლოდ თავად თამარი, არამედ მისი სამოსელიც და ყველაფერი, რაც მის გარშემოა, რაც კი ზიარებულია მასთან. მას სურს მარადიულად გაგრძელდეს ეს ყოფა. მაგრამ მისი ასეთი ყოფა რეალობასთან წინააღმდეგობაში მოდის, რადგან თამარი და მისი ქვეყანა განსხვავებულ დროში არსებობენ. უფრო სწორად, თამარისთვის დრო შეჩერებულია, დანარჩენთათვის კი სინამდვილე თანამიმდევრული დროული მონაკვეთებისგან შედგება.. აქ ორი ჭეშმარიტება – ზნეობრივი და პრაგმატული აისტორიული და ისტორიული ეჭახება ერთმანეთს. გამოსავალი ერთ-ერთის უარყოფაშია და თამარიც უარყოფს ზნეობრივს, ანუ სხვაგვარად – მარადიულს წარმავალის სასარგებლოდ, და ის არღვევს აღთქმას. ასე იქცევა ისტორიული თამარი, რომელიც დაჰყვება დიდებულთა რჩევას, რომელთაც დინასტიისა და ისტორიის ინტერესი ამოძრავებთ.

ხალხურ ნარატივში თამარი საპირისპიროდ იქცევა, იხენს ნების სიმტკიცეს, ეწინააღმდეგება დიდებულთა დაუინებულ მოთხოვნას, თუმცა შედეგი – მემკვიდრის შობა გარდაუვალია. თქმულება რამდენიმე ვარიანტს იძლევა.

I. მემკვიდრე ხორციელისგან ჩაისახება (თითქმის ძალადობით): თამარს ღამით ჩუმად შეუგზავნიან ზანგს (sic),<sup>6</sup> “თამარს იმ ღამეს ღრმად ეძინა და არა გაუგია რა...” (სიხარულიძე 1961: №43); დამთვრალს ღამით ვიღაც ჭაბუკს (სიხარულიძე 1961).

II. მემკვიდრე სულიერი ძალისგან ჩაისახება (მისდა უნებურად): ა) უცხო ბერი თამარს ეტრადიდან აკითხებს ფსალმუნის სიტყვებს ნაყოფიერ და უნაყოფო ხეზე. ძილში ფრთოსანი ვარსკვლავი გამოუცხადებს: მიდგომილ ხარ შენი ერის სულის მობერვით. ამიტომაც შეიღის გაჩენით ქალწულობა არ წაგერთმევა (სიხარულიძე 1961: 237); მემკვიდრე ჩაისახება “უცნაურის ძალით”, “ღვთის ბრძანებით”, “მზის სხივისგან”.

ძალადობით ჩასახვაზე არაფერს ვამბობთ – იგი მითოსურს არაფერს შეიცავს. მეორე ვარიანტში შეიღის გაჩენის შემდეგ ქალწულობის შენარჩუნება ერთგვარი გამოძახილი უნდა იყოს მშობიარე თამარის ეპითეტისა: “ტამაკმელისა ბეთლემმყოფელი”. ფსალმუნი, “ერის სული” და, საზოგადოდ, თქმულების სიტყვიერი თუ კონცეპტუალური ქსოვილი არ მეტყველებს ამ ტექსტის ხალხურ წარმოშობაზე, თუმცა ამის გამო მას მთლიანად ვერ მოვწყვეტთ ხალხურ ტრადიციას. “უცნაური ძალა”, “ღვთის ბრძანება” და “მზის სხივი”, როგორც გენიტორული ძალა, ასევე მიუთითებს მემკვიდრის ზეგარდამო წარმოშობასა და მისი შობის პროვიდენციულურობაზე. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ჩვენთვის “მზის სხივი”.

ნარატივის მესამე ეტაპი გადაგდებული ბავშვის უნივერსალური მითოლოგიის განშლაა. ბავშვი, რომელიც იბადება, დედის მიერ აღქმულია როგორც სირცხვილის, დაცემის ნაყოფი. ამიტომ იგი გადაგდებული უნდა იქნეს. თუმცა ერთი გადმოცემით, თამარი თავად არის გადაგდებული ბავშვი. გადაგდებული ბავშვის მითოლოგმა მიბმულია მარადიული ზაფხულთან, რომლის მბრძანებელი იალბუზზე ასული თამარი გახდა:

ოსები თავს დაესხნენ ქვეყანას. მოტაცებულ ტყვეთა შორის აღმოჩნდა ერთი ძუძუმწოვარა ბავშვი, რომელიც ოსებმა გზაზე გადააგდეს. მიტოვებული ბავშვის ტირილი მოესმა ირემს, ირემმა აიყვანა იგი და თავისი ძუძუთი გაზარდა. გაიზარდა ქალი, დაერქვა თამარი და როგორღაც იალბუზის წვეროზე მოხვდა და იქ მარადიული გაზაფხულის პირობებში ცხოვრობდა ... (მწყემსი 1885: 11).

ეს თქმულება შეგვეძლო ბრუტსაბძელას მითოსის დასაწყისად ჩაგვეთვადა... საგულისხმოა, რომ ობოლი, უმწეო, გადაგდებული და ირმის გაზრდილი ბავშვი კოსმიური ფიგურა ხდება, ის ამყარებს უნივერსალურ ჰარმონიას მარადიული გაზაფხულის სახით, შეაყენებს რა ყოველის დამამხობელ უამთასვლას.

მაგრამ იმ ბავშვს, რომელიც თამარმა გადააგდო, განსხვავებული ისტორია და მითოსურ-ისტორიული ფუნქცია აქვს. გადაგდებული (თუ გადაძალადებული) და ნაპოვნი ბავშვის უნივერსალურ მითოსურ მოდელს (სარგონი, მოსე, გილგამოსი, ოდიპოსი, რომულუსი...), რომელიც მრავალი ვარიანტით არის დადასტურებული მსოფლიო ფოლკლორში, თამარის მითოსში ასეთი სახე აქვს:

როგორც კი თამარი ფეხმძიმედ შეიქნა, მზის სხივი აღარ იჭერდა მის სამოსელს. სირცხვილის გამო თამარი ჩაიკეტა და საიდუმლოება მხოლოდ გამდელს გაანდო. ბავშვი რომ დაიბადა, თამარის ბრძანებით, ბავშვი უსიერ ტყეში წაიყვანეს და იქ დატოვეს. უმწეო ბავშვს

დედობა ირემმა გაუწია, თავისი ძუძუთი გამოზარდა. რამდენიმე ხნის შემდეგ სანადიროდ გასულ თამარს მოახსენეს ირმისა და ბავშვის ამბავი. თამარი მიხვდა ბავშვის ვინაობას და ბრძანა, სასახლეში წაეყვანათ. ეს იყო ლაშა-გიორგი (სიხარულიძე 1961: 43-ბ).

ვახუშტი ბატონიშვილი იცნობს ხალხურ გადმოცემას ირმის გაზრდილ ბავშვზე, რომელმაც დასაბამი მისცა ბაგრატიონთა დინასტიას.

“ვგონებ, ვითარცა სიტყვა არს ივერიელთა შინა, რამეთუ ირემიან განზარდა ბაგრატიონი, იყო ესე გურამ რაჟამს მოუკლეს მამა და მიუღეს ბერძენთა ბოლო კლარჯეთისა, ამას ეძიებდენ და დამალეს გამზრდელთა და მწირობასა შინა ყრმა ესე შეეგუა (ვარ. შეუდგა) ირემსა, აწოვებდა და აღივის და ავლინებდა. შემდგომად იხილეს საკვირველი ესე კლარჯთა, ჰსცნეს ბაგრატიონება მისი, მიიყვანეს და ჰყვეს კვალად ერისთავ-ერისთავად. სარწმუნო პატრონი კლარჯთა და მესხთა” (ყაუხჩიშვილი 1973: 694, სქოლიო 1).

ამ უნიკალური ტექსტის ბოლო წინადადება – “ამისთვის იქმნა უმეტეს სარწმუნო პატრონი” – მოწმობს, რომ მისი ავტორისთვის (ასევე ივერიელებისთვის, კერძოდ, კლარჯთათვის) ობლობის, გადამაღვის და მწირობის ეს მოდელი ძლიერი ლეგიტიმაციის ხარისხის მქონეა. უნდა აღინიშნოს, რომ გუარამის სტატუსი, როგორც ობლისა და მწირისა, მით უფრო ძლიერია, რომ იგი უცნობი მოკლული მამის ძეა ისევე, როგორც ფარნავაზისა.

ხალხურ-მითოლოგიური ისტორიოსოფია ამჭიდროებს დინასტიას. მისთვის არსებობს პირველი და უკანასკნელი ბაგრატიონი. ხევსურული თქმულებით, ეს არის ერეკლე მეორე და ისიც ისევე იბადება, როგორც ლაშა და იწყებს დინასტიას.

ერეკლე იყო თამარ მეფის შვილი, რომელიც დაიბადა შემდეგნაირად: თამარ მეფე არცვის არ იკარებდა, მაგრამ მძინარეს მიხპარებია ერთი მდაბალთა წრიდან. თამარ მეფეს რომ ეს გაუგავის, ეს კაცი მაუკლავ. მხოლოდ როცა შვილი გაშენივ, ის გადაუსრევა. და ეს ყმაწვილი გაუზღავ ირემს. შემდეგ უპოვია მონადირეს და დაბრუნებულ საქართველოს მოხქცევივ მეფედ ერეკლე მეორის სახელით. ამიტომ იყვ, რომ ბაგრატიონები არ ჭამდიან ირმის ხორცს (სიხარულიძე 1961:№43-კ).

ვინ არის მითოსის თანახმად ბავშვის მამა?

გადაგდებული ბავშვის კლასიკურ მითებში მამა ცნობილი არ არის. ის ხშირად არც ადამიანური არსებაა, შესაძლოა, ღმერთიც იყოს. თუ ხორციელია, მისი სახელი არავინ იცის, სახელიც საიდუმლოდ რჩება (როგორც უცნობია ფარნავაზის მამის სახელი, მისი ბიძისა კი ვიცით). ასეთი უნდა იყოს მომავალი მეფის წარმოშობა. ჩვენი მითოსის ვარიანტებს შორის გადაგდებული ბავშვის ჩამსახველად მნიშვნელოვანია მზე, სხვანი ყოფით-სოციალური (მდაბიო, ზანგი, ჭაბუკი ვინმე, კარისკაცი თუ ვეზირი) ან პატრიოტულ-მესიანისტური (“ერის სული”) ინოვაციებია. როგორც ვხედავთ, თამარის მითოსში ბავშვის საიდუმლო დაბადების მოტივი ერთგვარად გაყოფითებულია და რაციონალური ახსნა აქვს მიცემული. ბავშვის დაბადება სახელმწიფოებრივ მიზანს ექვემდებარება: სამეფოს მემკვიდრე ესაჭიროება, რაც სრულიად ცვლის მითოსის არქეტიპულ საზრისს, რომელიც სწორედ მომავალი მემკვიდრის აცილებაში მდგომარეობს. თამარის მითოსში ბავშვის გადაგდების მიზეზი ქალწულობის დაკარგვით გამოწვეული სირცხვილია, რაც არ შეიძლება ჩაითვალოს თავდაპირველ მითოსურ მოტივად – ის ქრისტიანული მსოფლხედვითი სამყაროდან მოდის. ბავშვის გადაგდები აქ თავად დედაა, რომელსაც არ სურს დედობა. არქეტიპულ მითოსში კი დედას ართმევენ საიდუმლოდ დაბადებულ ბავშვს იმის შიშით (რადგან ნაწინასწარმეტყველებია), რომ ბავშვი ქვეყნის აქტუალურ მეფეს, მამას თუ პაპას,

ტახტიდან გადაგდებებს (ან მოკლავს). ამრიგად, ასე დაბადებული ბავშვი არასასურველი მემკვიდრეა. მაგრამ გადაგდებული ბავშვი განგების (ბედისწერის) ძალით უბრუნდება იმ ქვეყანას, რომელსაც მოაშორეს და მართლაც ქვეყნის მეფე ხდება. როგორც მისი დაბადებაა მაღლით განწესებული, ასევე მისი პოვნა და დაბრუნებაა გარდაუვალი.

ეს მემკვიდრე ირმის გაზრდილია. ირმის ძუძუნაწოვობა ერთ-ერთი უნივერსალია, რომელიც წერილობით პირველად შუმერულ მწერლობაში დასტურდება. ენმერქარი, ძე მესქიაგაშერისა (იაკობსენი 1939: 86) და მზის ღმერთისა, უთუსი, მთიანეთში “ჭეშმარიტი ფურის გამოკვებილია” (კიკნაძე 2009: 97, 101). ოღონდ ჩვენ არ ვიცით, როგორ მოხვდა იგი მთიანეთში – გადააგდეს სხვათა მსგავსად, თუ ეს ირმისძუძუნაწოვობა უბრალოდ მისი მეფური ნიშანია.<sup>7</sup> რაც შეეხება ენმერქარის ორგვარ წარმოშობას, ისინი არაფრით წინააღმდეგობაში არ მოდიან ერთმანეთთან. ერთია დინასტიური (ძე მესქიაგაშერისა), მეორე – მითოსური (ძე მზისა). ასევე, ლაშა-გიორგის შესახებ ვიცით, რომ მისი ორი სახელი – გიორგი და ლაშა – მის ორგვარ წარმოშობას ამხელს: პირველი დინასტიურია (პაპის სახელი, იმ პაპისა, რომელსაც, თუ გადაგდებული ბავშვის არქტიპულ მითოსს გავყვებით, უნდა გადაეგდო იგი, როგორც ტახტის მეტოქე), მეორე მზისშიგლობის დასტური – ლაშა, რაზეც “აზმათაში” ნათქვამია, რომ იგი “ქვეყნის განმანათლებელს” ნიშნავს აფსართა ენაზე. ასე რომ, იმაზე მეტი ბუნებრიობა რა უნდა იყოს, როდესაც მზის სხივით ჩასახულ ბავშვს ამ სემანტიკის სახელი დაერქმევა: დღევანდელ აფსართულ (ანუ აფხაზურ) ენაზე ა-ლაშა-რა (ამ ენის მორფოლოგიური წესებით გაფორმებული) “ნათელს” ნიშნავს<sup>8</sup> ასეა თითქოს გასაიდუმლოებული უცნობი ენის ლექსიკით მისი მზიური წარმოშობა.

**დასკვნები**

შუმერელი მესქიაგაშერის დაკარგული მითოსიდან (თუკი ასეთი რამ ოდესმე არსებობდა) შემორჩენილი ოთხად ოთხი სიტყვა – მისი ღვაწლის მითოლოგემა “ზღვაში შევიდა, მთაზე ავიდა” (იაკობსენი 1939: 86) ზედმიწევნით მიესადაგება თამარის მითოსურ გზას, რომელსაც ხალხური ტრადიცია გვამცნობს. ზღვის დამორჩილების შემდეგ, გამოსტაცებს რა მას ხმელეთს, უნდა ვიფიქროთ, რომ თამარი ატყვევებს დროის მომტან ფრინველს და მარადიული გაზაფხულის (სამოთხის) დედოფალი ხდება. მაგრამ მას მოუწევს ძირს ჩამოსვლა, ოღონდ არა ზღვაში, არამედ ბარად, ისევ და ისევ მის მიერ გამოსხნილ ხმელეთზე, სადაც თამარმა, როგორც დემიურგმა, შეასრულა შემოქმედების სრული ციკლი: ფიზიკური სამყაროს შესაქმიდან კულტურის მშენებლობამდე (ხმელეთი-ქალაქი-ტაძარი).

თუ ბრუტსაბქელას სამოთხის მითოსში, სამყაროს დაცემის მიზეზი ჯერ მთიდან ჩამოსვლა და მერე აკრძალვის დარღვევა იყო, სხვა ტრადიციაში (გადაგდებული ბავშვის მითოსი) ქალწულობის დაკარგვაა. აშკარაა ამ ორი მოვლენის კომოგენურობა – ერთი კოსმიური განზომილებისაა, მეორე – ადამიანური. ეს კარგად გამოხატა ერთმა ჩანაწერმა: “ქალწულობის დროს თამარ დედოფალი მიწაზე კი არ დადიოდა, მაღლა-მაღლა დადიოდა ...” ქალწულობის დროინდელი “მაღლა-მაღლა” სიარული ბრუტსაბქელას გაზაფხულის საუფლოში ყოფნის სემანტიკური შესატყვისია; მიწაზე დაშვება ფეხმძიმობის მიზეზით იგივე ბარად ჩამოსვლაა, რომელიც თამარის სამოთხისთვის საბედისწერო გამოდგა. როგორც აკრძალული ნაყოფის ჭამის შემდეგ ევას და ადამის ბუნებაში შედის ცოდვა, ცოდვასთან ერთად სიკვდილი, და ისინი ეცემიან სამოთხიდან ძირს (რადგან სამოთხე მაღალი ადგილია), ასევე ჩვენი მითის თანახმად ფეხმძიმე თამარი, ცოდვით დამძიმებული, ეშვება ქალწულებრივი მდგომარეობიდან, რომელიც ასაკობრივად

გაზაფხულის, ხოლო არსებითად სამოთხის ხატს ატარებს. ამ ორ მითოლოგიას შორის არა მხოლოდ სემანტიკურ პარალელიზმს, არამედ სიღრმისეულ კავშირს მოწმობს ჩანაწერი, რომელშიც ისინი ერთიან ნარატივშია მოქცეული. უქორწინებლობის სურვილის გამო მამის მიერ დასჯილი – კოშკში გამომწყვდეული უფლისწული თამარი ღმერთმა ბრუტსაბძელას მთაზე დააბინავა (აკაკის კრებული 1898). ტექსტიდან ჩანს, რომ ბრუტსაბძელას მთა, სადაც ყველაფერი ღვთის ნებით არის მოწყობილი, ადამიანში ქალწულობის სახით პოულობს გამოძახილს.

ამ კონტექსტში ბრუტსაბძელას სამოთხის დაკარგვა და წუთისოფლის (დროუამული დინების) დასაწყისი ახალ საზრისს იძენს, რითაც ის ისევ და ისევ თამარის სიქალწულის დაკარგვის სემანტიკური ტოლფასი ხდება. თამარი არ არის უბრალოდ მეფე – იგი მეფობის წყაროა. თამარი იძლევა მეფეს სიქალწულის სანაცვლოდ, რომელიც მემკვიდრის შობას ეწირება. ასევე ბრუტსაბძელას მითოსში: სამოთხის გაუწინარების შემდეგ რეალობაში შემოდის დროუამი, წუთისოფელი, რომლის მეფე ხდება მთაზე ველარამხველელი და ბარში დარჩენილი თამარი.

ამრიგად, თუ თამარის ანდრეზულ სამეფოს, როგორც იყო იგი ცისკრის ვარსკვლავის აშეგბამდე ან მემკვიდრის შობამდე, მივიჩნევთ ედემად, კაცობრიობის არსებობის სრულყოფილ ხანად და ადგილად, მისი მომდევნო მთელი პერიოდი დღესამომდე, აქტუალურ ხანამდე, აღბეჭდილი იქნება დროუამის ყოვლისდამამხოებელი ნიშნით, ეს იქნება ისტორიული ეპოქა თავისი უკუღმართობით, თანდათანობითი ზნეობრივი და ფიზიკური დაღმასვლით.

### შენიშვნები

<sup>1</sup> შდრ. ვაჟა-ფშაველას პანანთროპული მოტივი: “რამ შემქმნა ადამიანად, // რატომ არ მოველ წვიმადა ...”

<sup>2</sup> ამ მითოლოგიის შემცველი ეს სინტაგმები – მეფსალმუნის “საზღვარი დასდეგ” (გებულ სამთა) და მეიგავის “ხლვას წესს უდგენდა” (სამ ლე-დამ ხუკო) სინონიმებია. წესი (ებრ. კოკ), რომელიც ამავე დროს საზღვრის მნიშვნელობასაც შეიცავს, კონცეპტუალურად გადმოსცემს იმავე მოქმედებას, რასაც – ხილული საზღვრის (ებრ. გებულ) გატარება.

<sup>3</sup> “გილგამეშიანში” გილგამეშისა და ენქიდუს შეღწევის მიზანი კედარის გაუვალ ტყეში სწორედ ეს არის: გზის გაკვალვა, შამაშისთვის, მზის ღმერთისთვის გზის გახსნა უსიერ ტევრში შესადწევად და ბნელის გასანათებლად (კიკნაძე 2009: 59).

<sup>4</sup> ლაპარაკია ლაშა-გიორგის შობაზე. იხ. III. “გადაგდებული ბავშვი”.

<sup>5</sup> ჩანაწერები თავმოყრილია ქ. სიხარულიძის პუბლიკაციაში: ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება I, 1961, იხ. №43 მისი მრავალრიცხოვანი ვარიანტებითურთ.

<sup>6</sup> საიდან გაჩნდა ეს გროტესკული ზანგი, გაუგებარია. შესაძლოა, აქ “ვეფხისტყაოსნის” გავლენა იყოს. ერთი თქმულების მიხედვით, შოთა რუსთაველს “ცოლს ნაყვარება თავის მოახლე არაბი”. შოთამ მოკლა არაბი და თამარის რჩევით უდაბნოში გადაიხვეწა მოსანანიებლად (სიხარულიძე 1961: №82,82-ბ).

<sup>7</sup> შუმერელ მეფეთა, მთავართა თუ ქურუმთა ტიტულატურაში საერთო ადგილია იმის აღნიშვნა, რომ იგი “გათუმდუგის მადლიანი რძით არის გამოკვებილი”. ქალღმერთი გათუმდუგი, რომელიც ლაგაშის ქალაქსახელმწიფოს მფარველად ითვლება, შესაძლოა, ფურირმის სახით ყოფილიყო წარმოდგენილი, როგორც ლაგაშის მთავართა მითოსური დედა.

<sup>8</sup> ამ სახელდების წარმოშობის ისტორიული სარჩული ის არის, რომ აფსართა ტომში იზრდებოდნენ უფლისწულები და მათი მეორე სახელიც, ძიპაობის ტრადიციით, აღმზრდელთა ენაზე უნდა მისცემოდათ.

## დამოწმებანი

- აკაკის კრებული 1898: აკაკის თვითკრებული, № VIII. აპრილი, ტფილისი (1898).
- ბარდაველიძე 1941-2003: ვ. ბარდაველიძე. ივრის ფშავლებში: დღიური, კვირიონი (1941-2003).
- გენონი 1962: R. Guenon. Symboles de la Science sacré. Gallimard (1962).
- დოლიძე 1965: ი. დოლიძე. ქართული სამართლის ძეგლები, II, საერო საკანონმდებლო ძეგლები (X-XI სს), ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ი. დოლიძემ, თბილისი: მეცნიერება (1965).
- ვაჟა 1964: ვაჟა-ფშაველა. თხზულებათა სრული კრებული 10 ტომად, IX, თბილისი: საბჭოთა საქართველო (1964).
- თსუფა: თსუ ფოლკლორული არქივი.
- იაკობსენი 1939: T. Jacobsen. The Sumerian King List. Assyriological Studies No. 11. The University of Chicago Press. Chicago. Illinois (1939).
- კიკნაძე 1984: ზ. კიკნაძე. ფარნავაზის სიზმარი. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე (ენისა და ლიტერატურის სერია), №1 (1984).
- კიკნაძე 2001: ზ. კიკნაძე. “ვაჟას მთა და ბარი”: ავთანდილის ანდერძი, თბილისი: მერანი (2001).
- კიკნაძე 2006: ზ. კიკნაძე. ძველი შუამდინარული მითოლოგია, თბილისი: საარი (2006).
- კიკნაძე 2009: ზ. კიკნაძე. ძველი შუამდინარული პოეზია. შუემერულიდან და აქადურიდან თარგმნა ზურაბ კიკნაძემ, თბილისი: მემკვიდრეობა (2009).
- მახაური 2002: ტ. მახაური. ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევები, თბილისი: ამარანტები (2005).
- მითები 1982: Мифы народов мира в двух томах. 2. Советская Энциклопедия (1982).
- მწყემსი 1885: მწყემსი, №21 (1885).
- სვანური პოეზია 1939: სვანური პოეზია. I. თბილისი: სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალი (1939).
- სიხარულიძე 1961: ქ. სიხარულიძე. ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება. ტექსტის მოამზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძის, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია (1961).
- ტონიზი 2002: А. Дж. Тойнби. Постигание истории. М. Айрис пресс (2002).
- უმიკაშვილი 1937: პეტრე უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, ნაწილი პირველი, “ფედერაცია”, 1937.
- ქართული ხალხური პოეზია 1984: ქართული ხალხური პოეზია 12 ტომად, ტ. II. თბილისი: მეცნიერება (1984).
- ყაუხნიშვილი 1955: ს. ყაუხნიშვილი. ქართლის ცხოვრება. I. ტექსტი დადგენილი ყველა ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხნიშვილის მიერ. თბილისი (1955).
- ყაუხნიშვილი 1959: ს. ყაუხნიშვილი. ქართლის ცხოვრება. I. ტექსტი დადგენილი ყველა ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხნიშვილის მიერ. თბილისი (1959).
- ყაუხნიშვილი 1973: ს. ყაუხნიშვილი. ქართლის ცხოვრება. IV. აღწერა სამეფოსი საქართველოსა. ვახუშტი ბატონიშვილი ტექსტი დადგენილი ყველა ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხნიშვილის მიერ. თბილისი (1973).
- პოკარტი 1927: A. M. Hocart. Kingship., London Oxford University Press (1927).

## CONCERNING THE THREE MYTHS OF THE QUEEN TAMAR

Zurab Kiknadze

The only four words survived from the lost myth of the Sumerian King Meskiagasher (if there was any) – the mythologem of its mythic adventure “entered the sea, ascended the mountain” – exactly fits Tamar’s mythic way known to us by the folk tradition. We must think that after subduing the sea, having snatched the land out of it, Tamar captures the time-bearing bird (or “morning star”) and becomes the queen of eternal spring (earthly paradise). However, she has to descend, but not into the sea, but to the lowland, which is the land freed by her, where Tamar, as a demiurge accomplished the entire cycle of creative work: starting from the creation of the world through the formation of culture (Land – City – Temple).

If the myth of paradise on Brutsabdzela names the descent the mountain first and then violation of the prohibition as the reason for the disappearance of the paradise, according to another tradition (a myth of the thrown-away baby), the reason is loosing one’s virginity. The homogeneity of the two events is obvious – one of them is of a cosmic dimension, while another is of a human one. This is well expressed by one record: “Being a virgin, queen Tamar

walked not over the ground, but high above it ...” Walking ‘high above’ of the times of virginity is a semantic equivalent to being in the world of eternal spring of Brutsabdzela, and coming down to the ground by reason of pregnancy is the same as descending onto the land what has turned out to be fatal for Tamar’s paradise.

Like the sin entered into Eva’s and Adam’s nature after they ate the forbidden fruit, followed by the death and the two fall down from the paradise (as the paradise is a high place), similarly, according to our myth, pregnant Tamar, burdened with sin, descends from the state of virginity, which was nothing else than a paradise for her.

Loosing the paradise of Brutsabdzela and beginning of the transient world (time flow) in the given context acquires a new idea and therefore, once again becomes the semantic equivalent to Tamar’s loosing virginity. Tamar is not simply a king, but the source of Kingship. Tamar delivers the king in lieu of her virginity, which is sacrificed to the birth of the heir. Similarly, in the myth of Brutsabdzela, after the disappearance of the paradise, time, transient world enters the actual reality, with Tamar, unable to ascend the mountain and remaining in the lowland as its king.

Thus, if thinking of Tamar’s mythic kingdom, as it was before letting “morning star” up or the birth of the heir, as Eden, the perfect age and place of the existence of the mankind, all of the following period to present, the actual age will be sealed with the all-toppling sign of time and this will be the historical epoch with all its falsity and gradual moral and physical degradation.



**ქართული ერთობა**  
**“ივერიის” 1897 წლის ნომრების მიხედვით**

**ქეთევან მანია**

სტატია არის ნაწილი რუსთაველის ფონდით დაფინანსებული პროექტის (G-02-08) ფარგლებში შექმნილი ნაშრომისა, რომელიც მიზნად ისახავს ქართული იდენტობის განვითარების დეტალურ რეკონსტრუქციას.

ქართული ნაციონალური ერთიანობის პროცესების შესწავლისადმი მიძღვნილი არაერთი ნაშრომი გვხვდება სპეციალურ ლიტერატურაში, სადაც უპირატესობა ენიჭებოდა ობიექტივისტურ ფაქტორებს, ხოლო სუბიექტივისტური ფაქტორები, უყურადღებოდ არის დატოვებული, რაც, მ. ჩხარტიშვილის მართებული დაკვირვებით, განპირობებული იყო ქართულ ისტორიოგრაფიაში შექმნილი მეთოდოლოგიური კრიზისით. აღნიშნულმა მკვლევარმა დაიწყო დასავლური მეთოდოლოგიური შეხედულებების სამეცნიერო ბრუნვაში შემოტანა ისტორიული რეპრეზენტაციის ახალ თეორიულ საფუძველზე წარსამართავად: თარგმნა ბრიტანელი მეცნიერის ე. სმიტის ერთ-ერთი შრომა ნაციის ინტერპრეტაციის სხვადასხვა პარადიგმის, მათ შორის, ეთნო-სიმბოლისტური პარადიგმის შესახებ, რომლის უმთავრესი წარმომადგენელი სწორედ სსენებული ე.სმიტია. ამავდროულად მ. ჩხარტიშვილმა შემოგვთავაზა ქართული წერილობითი წყაროების ეთნოსიმბოლისტური პარადიგმის ჩარჩოებში განხილვა ჰაგიოგრაფიული წყაროების მაგალითზე (ჩხარტიშვილი 2002: 32-48; ჩხარტიშვილი 2006: 87-99; ჩხარტიშვილი 2008: 122-151). საკითხის ახლებურად გადაწყვეტაა მოცემული მკვლევრის მონოგრაფიულ ნაშრომში “ქართული ეთნიკური რელიგიური მოქცევის ეპოქაში” (ჩხარტიშვილი 2009). აღნიშნული საკითხი ასევე, საგანგებოდ იქნა შესწავლილი ლ. პატარიძის მიერ, რომელმაც IV-VIII სს ქართულ ერთობაში პოლიტიკური და კულტურული იდენტობების კვლევა წარმოადგინა “ქართლის ცხოვრების” მიხედვით (პატარიძე 2009).

წინამდებარე ნაშრომი ქართულ ისტორიოგრაფიაში არსებული ზემოთ აღნიშნული ხარვეზის ერთგვარი შევსების მცდელობას წარმოადგენს, კერძოდ, მიმართულია ნაციონალური კონსოლიდაციის პროცესში სუბიექტივისტურ ფაქტორთა როლის გაანალიზებაზე, რაც გულისხმობს დაკვირვებას საზოგადოებრივ პერცეფციებზე. კერძოდ, ჩემს წყაროსა და დაკვირვების ობიექტს წარმოადგენს “ივერიის” 1897 წლის რამდენიმე ნომრის პუბლიკაციები.

ამ პერიოდში აღნიშნულ გაზეთს აქვს მუდმივი რუბრიკები: მეთაური წერილი, ფედეტონი, ახალი ამბავი, ნარკვევები ჟურნალ-გაზეთებიდან, უცხოეთი, დამაკვირდი, სახელდახელო (ყბად-ასალები – წყალ-წასალები ამბავი), დაბა და სოფელი.

განსახილველ წყაროში ცხოველმყოფელი სურათებით არის წარმოდგენილი პრობლემები, რომლებიც ქართული ერთობის ყოველდღიურ ცხოვრებას ასახავს. ესენია: სწავლა-განათლების ხელშეწყობა, სოფლისა და ქალაქის მმართველობის არჩევნები, შავი ჭირი, კრიმინალური შემთხვევები. უმთავრესი პრობლემა, რომლის შესახებ მასალას თითქმის ყველა ნომერში ვხვდებით, არის სწავლა-განათლების საკითხი. ეროვნული იდენტობის ფორმირების გზაზე უმნიშვნელოვანეს ფაქტორს წარმოადგენს საჯარო კულტურის განვითარება და ხელშეწყობა. ეს ფაქტი კარგად ჰქონდა გაცნობიერებული “ივერიის” რედაქტორს ი. ჭავჭავაძეს. ამიტომაც მოზღვავებულ მასალაში ნათლად არის წარმოდგენილი საკითხის აქტუალობა და ზრუნვა მასობრივი კულტურის

ჩამოყალიბებისათვის. რამდენიმე ნომერში ქვეყნდება ოძისის სამეურნეო სკოლის დაარსების შესახებ მსჯელობა. ვიდრე უშუალოდ საკითხის ისტორიას მოგვითხრობს “მეთაური წერილი”, ავტორი შეგონებით იწყებს – როდესაც საზოგადო საქმისათვის უხვი შემოწირულობის (ოძისის სამეურნეო სასწავლებლის გამართვისათვის) თითქმის პირველი და სასახელო მაგალითი გვაქვს თავად-აზნაურობას უფლება არა აქვს უგულოდ, წინდაუხედავად და არასათანადოდ მოეიდოს საქმეს. საქმის ვითარება შემდეგია: 1893 წელს თავად ზაქ. ერისთავს გუბერნიის მარშლისთვის მიუწერია სურვილი თავად-აზნაურობას შესწიროს მამული სამეურნეო სკოლის გამართვის მიზნით, რაც მარშალს უცნობებია 1893 წლის 2 მაისს საგანგებო კრებაზე თავად-აზნაურთათვის, რისთვისაც მადლობა გამოეცხადა თავად ზ. ერისთავს საქართველოს თავად-აზნაურთა სახელით. 1894 წ. 9 დეკემბრის ბრძანებით მამული დაემტკიცა საქართველოს თავად-აზნაურობას. აღსანიშნავია, რომ სამეურნეო სკოლის გამართვისათვის, რომლის სამეურნეო სასწავლებლად გადაქცევის სურვილს გამოთქვამდა თავადი ზ. ერისთავი, მარტო მამული არ იყო საკმარისი. სკოლის ფუნქციონირებისათვის აუცილებელი იყო გარკვეული თანხა. 1895 წლის აპრილ-მაისში თავადი ზაქ. ერისთავი მარშალს წერილობითი თხოვნით მიმართავს, რომ, თავის მხრივ, თავად-აზნაურობამაც გაიღოს შემწეობა სკოლის ასამოქმედებლად, სხვანაირად საქმის განხორციელება შეუძლებელი გახდებოდა. შემდგომ კრებაზე თავად-აზნაურობამ (1895 წ. 7 მაისი) აირჩია კომისია თავადი ზაქ. ერისთავის თავმჯდომარეობით საქმის დაწვრილებით შესასწავლად. აღნიშნულმა კომისიამ გამოარკვია, რომ დიდმნიშვნელოვანია სასოფლო მეურნეობის სასწავლებლის დაარსება, რომ ისევ და ისევ მათ შეილებს მისცემს აუცილებელ ცოდნას და მომზადებული დაუბრუნდებიან ოჯახს. კომისიამ გადაწყვიტა, რომ სასოფლო მეურნეობის სასწავლებელმა განსაკუთრებით ყურადღება უნდა მიაქციოს შუათანა და წვრილი მამულების მეურნეობისათვის თეორიულ და პრაქტიკულ მომზადებას. გამოიკვლია თუ რამდენად შესაფერისი იყო ოძისის მამული სასოფლო მეურნეობის სასწავლებლის მოთხოვნილებისათვის. “მცოდნე კაცებს” დაუდგენიათ შემოწირული მამულის ადგილ-მდებარეობით, სივრცით და სიდიდით, მიწის და ჰაერის მხრივ, სასწავლებლისათვის სრულიად შესაფერისობის საკითხი (№4). უმთავრესი პრობლემა, რომელიც განსაკუთრებული მსჯელობის საგანი იყო და რომლის შესახებაც გადაწყვეტილების მიღება მეტად რთული აღმოჩნდა, იყო იმის გარკვევა თუ რა ხარჯი დასჭირდებოდა აღნიშნული სასწავლებლის გამართვას.

მეთაურ წერილში ვრცლად არის წარმოდგენილი საკითხის გარშემო გამართული დისკუსია. დასახელებულ იქნა სასწავლებლის ხარჯები და წყაროები: ბანკის შემწეობა და ქარვასლის შემოსავალი. შეკრებაზე აღინიშნა, რომ ამ ორ წყაროზე დაფუძნებული ანგარიში არასაიმედოა, შედარებულია ქვიშაზე აშენებულ შენობას და ყინულზე თამასუქების წერას (№5). თავადი გ. ხიმშიაშვილი ერთადერთ საიმედო წყაროდ ასახელებს თავად-აზნაურობაზე გარკვეული თანხის გაწერას (მანეთის თუ ორი მანეთის ოდენობით). მასალიდან თვალსაჩინოა, რომ თავად-აზნაურობა აღფრთოვანებით არ შეხვედრია ამ წინადადებას. ამის დასტურია შემდეგი გამომსვლელების შეხედულებები: თავადი ივ. ჭავჭავაძე წყაროების სანდოობის შესახებ მსჯელობს და ნდობას უცხადებს მათ. თავად დ.ს. მაყაშვილს კი სწავლა-განათლება მატერიალურ ღირებულებამდე დაჰყავს. თავადის მიერ გაღებულ შემწეობას ზარალის მომტანად აცხადებს. მზად არის უარი თქვას იმ საჩუქარზე, რომელიც არ გაამდიდრებს მას. გარდა ამისა, საყურადღებოა, რომ საკითხი არა მარტო საზოგადო საქმეს ეხება, არამედ მათ კეთილდღეობასაც. სასწავლებელი, რომელიც უნდა დაარსდეს მათივე შვილების სწავლა-განათლებას მოემსახურება. მაგრამ, როგორც

აღნიშნეთ, თავადისათვის უცხოა სულიერი ღირებულებები. გუბერნიის მარშალმა სიტყვა თავად ილია ჭავჭავაძეს გადასცა და სთხოვა აეხსნა რამდენად რეალური იქნებოდა ბანკის შემწეობა. თავად ი. ჭავჭავაძის მოხსენებაში საუბარია იმის თაობაზე, რომ შეუძლებელია ბანკმა წინასწარ მისცეს შემწეობის პირობა თავად-აზნაურობას. ამის რამდენიმე მიზეზი დაასახელა. მათ შორის უმთავრესი არის ბანკის მოგება, რაც განაპირობებს შემწეობას. რასაკვირველია, თუ მოგება არ იქნება დახმარებას ვერ შეძლებს რამდენადაც არ უნდა მოინდომოს ბანკმა. თავადი აქვე თანამემამულეთა წინდაუხედავ ქმედებაზეც ამახვილებს ყურადღებას, რამაც სავალალო მდგომარეობაში ჩააგდო ბანკი. სტატიიდან ვგებულობთ, რომ თავად-აზნაურთა ნაწილმა ფინანსთა მინისტრს ბანკის გამგეობისთვის მამულების დაფასების ახალი პირობების წაყენების თხოვნით მიმართა. ახალმა ვითარებამ, როგორც მასალიდან ირკვევა, რთული პირობები შეუქმნა ბანკს და სრულიად მოუსპო სესხის გაძლიერების იმედი. თავადი ი. ჭავჭავაძე კიდევ ერთ ბრალდებას უყენებს თავად-აზნაურობას. აღნიშნავს, რომ მათივე წყალობით ასევე ძლივს უძღვება ბანკი სათავად-აზნაურო სკოლის ხარჯს – წინა წელს ისეთ გაჭირვებულ მდგომარეობაში ჩავარდნილა, იძულებული გამხდარა მოგებიდან კი არა მოგების იმედიდან ეძლია ფული. “თქვენი საჩივარი, – აგრძელებს იგი – რომელიც დღეს სამინისტროშია გასარჩევად, ამასაც კი ამხელს და ცოდვად უთვლის ბანკის გამგეობას. რა თქმა უნდა, ბანკის გამგეობა ამისთანა გასამხელ საქმეს აღარ ჩაიდენს შემდეგში, რაც გინდ სათავად-აზნაურო სკოლას გაჭირების დღე დაადგება”. თავად-აზნაურობა კი გააფრთხილა, რომ მიმდინარე წელს ბანკი ვერ შეძლებდა სკოლის ხარჯის დაფარვას და აქედანვე დაეჭირათ თადარიგი საამისოდ. ზემოთ ჩამოთვლილი მიზეზებით ი. ჭავჭავაძემ დაასაბუთა ბანკის, როგორც წყაროს არა საიმედოობა ოძისის სკოლის გასამართავად.

აღნიშნული მაგალითით აშკარაა თავად-აზნაურთა დაუდევრობა და დამოკიდებულება საზოგადო საქმისადმი. ისინი არა თუ ღებულობდნენ მონაწილეობას ქვეყნის მომავლისა და წინსვლისათვის ზრუნვაში, არამედ, პირიქით, ხშირ შემთხვევაში ხელსაც კი უშლიან საზოგადო წამოწყებებს. შემდეგ ისევ გრძელდება მსჯელობა წყაროს სანდოობის შესახებ. ზოგიერთი მათგანი ბანკს უცხადებს ნდობას, ზოგი – ქარვასლას. მთელ ამ ამბებში აღმაშფოთებელია ის ფაქტი, რომ თავად-აზნაურობა კამათობს ისეთ საკითხებზე, რომელიც “ყინულზე თამასუქის წერას” შეადარა, როგორც ზემოთ ვნახეთ, მნიშვნელოვანი მიზეზების მოხმობით ი. ჭავჭავაძემ. მიუხედავად ამისა, თავად-აზნაურობა მაინც აგრძელებს ამგვარ მსჯელობას, და არათუ აგრძელებს, არამედ უფრო ართულებს საკითხის გადაწყვეტას. მაგალითად, თავადი ან. ნიკ. ფურცელაძე ოძისის სკოლის გამართვისათვის საჭირო ხარჯებს ახალ ტვირთად ასახელებს და განუხორციელებლად მიიჩნევს ამ საქმეს. საერთოდ, ეჭვქვეშ აყენებს საჩუქრის მიღებას, იმის შიშით ვაი თუ გაუჭირდეს სკოლის შენახვა თავად-აზნაურობას და თავადმა ზაქ. ერისთავმა თავისი საჩუქარი უკანვე დაიბრუნოს, ამით დახარჯული თანხა დაგვეკარგებაო. კომენტარი, ვფიქრობ, ზედმეტია. თვალსაზრისი თვითონ მეტყველებს იმაზე, რომ თავადი უფრო აძნელებს საკითხის მოგვარებას, ვიდრე ეძიებს გამოსავალს. მისთვის და მისი მომხრეებისთვის ხომ უფრო მარტივია უარი თქვან საჩუქარზე და ზედმეტი ხარჯისაგან აირიდონ თავი, მერე რა, რომ ეს ხარჯი წინ წასწევს სასოფლო მეურნეობის საქმეს. თუ არა მათთვის ისედაც ნათელი იყო თავადი ზაქ. ერისთავის გულწრფელი განზრახვა; რომ არა საზოგადო სიკეთე, სხვა რა რჯიდა თავადს ასეთი ადგილ-მდებარეობის, ასეთი შემოსავლიანი მამული გაეღო შესაწირად. მაგრამ ჩვენდა სასიხარულოდ თუ სამწუხაროდ იგი იმ ადამიანთა მცირე ნაწილს მიეკუთვნება, რომლებსაც შეგნებული და გააზრებული აქვს საზოგადო სიკეთის

მადლი და სარგებლიანობა ქვეყნის მომავლისათვის. იგი უშურველად თესავს სიკეთეს და თავად-აზნაურობასაც მაგალითს აძლევს და თხოვს პირობას თქვენც უნდა გაიღოთ შემწეობაო.

საყურადღებოა ისიც, რომ ზემოთ აღნიშნულმა თვალსაზრისმა კრიტიკული გამოხმაურება ჰპოვა თანამემამულეებში. თავადი ბიძ. ჩოლოყაშვილი აღაშფოთა შექმნილმა სურათმა: “იმის ნაცვლად, რომ მადლობა გამოვუცხადოთ სიკეთისათვის, ვღაღადებთ, ეგ საჩუქარი ჩვენი დამღუპველიაო”. უთითებს, რომ მსგავსი საუბარი ცუდი მაგალითი იქნება მოძმეთათვის. იმის შიშით, რომ ქვეყნის დაღუპვასაც კი შესწამებენ, არაფერს გაიმეტებენ შეძლებულნი ქვეყნისათვის. საჩუქრის სარგებლიანობის თემას აგრძელებს ივ. ჯაბაღარი. მსჯელობს იმაზე, თუ როგორი პირობა უნდა წაუყენოს მხუჭებელმა თავად-აზნაურობას. ამას ისე აკეთებს, როგორმე თავიდან აიცილოს ზედმეტი ხარჯი და ამავე დროს საჩუქარიც მიიღოს. მთელ ამ პაექრობაში გუბერნიის მარშლის თვალსაზრისიც გამოიკვეთა. მასაც შეუძლებლად მიაჩნია ერთის მკვიდრ ფეხზე ვერ დაყენების შემთხვევაში, მეორე საქმის წამოწევა. ბანკი და ქარვასლა გაირკვა, რომ ვერაფერ იმედს იძლევიან. სხვა სახსარს ვერ ხედავს, ვერ წარმოუდგენია როგორ შეიძლება დაიფაროს სამეურნეო სკოლის ხარჯი. ამ თვალსაზრისით გამოიკვეთა, რომ მარშალიც ერთ-ერთი იმათგანია ვინც მარტივ გამოსავალს ეძიებს ხარჯისგან თავის დასაღწევად. როგორც ჩანს, მისთვისაც მიუღებელი იყო თავადისგან მათი მხრიდან ხარჯის პირობით საჩუქრის მიღება.

საბოლოოდ კრებამ გადაწყვიტა კომიტეტი აერჩიათ, რომელიც სათანადოდ შეისწავლიდა თუ რა ღონისძიებით იქნებოდა შესაძლებელი ამ მნიშვნელოვანი საქმის გაძღოლა. ყოველივე ზემოთქმულთან დაკავშირებით თავისი აზრი გამოთქვა თავადმა ი. ჭავჭავაძემ. იმისათვის, რომ უფრო ნათლად წარმოჩინდეს საქმის ვითარება მომყავს ვრცელი ფრაგმენტი თავადის გამოსვლიდან: “ერთი გულშემატკივარი კაცი გამოსულა და გვეუბნება: მიწა-წყალი გვაქვს და ხელიდან მიგვდის. ხელიდან მიგვდის ის, რაც ჩვენ ლუკმა პურს გვაწვდის, ჩვენს ცოლ-შვილსა ჰკვებავს, გვაცხოვრებს, რასაც დედამიწას ვეძახით და რის წყალობითაც ჩვენის ქვეყნის პატრონები ვართო. ნუ დაგვარგავთ იმ დიდ განძს, რომლითაც ვსულდგმულობთ ამისი სახსარი სწავლა-ცოდნაა, იგი სწავლა-ცოდნა, რომლის შემწეობითაც შესაძლოა გავმაგრდეთ ჩვენ ჩვენს მიწაზე და ბინა არ მოვიშალოთ და მტვრად არ ვიქმნათ აღგვილი. რისთვისაც სკოლაა საჭირო და აქეთკენ მივმართოთ ჩვენი ძალ-ღონე. ამისათვის თვითონ თავადი ხუთი ათასი თუმნის ღირებულების მამულს ჩამოღის. მადლობის მაგიერ კი თავად-აზნაურობა პასუხობს “Невыгодно”-ო. ასე იმიტომ პასუხობს, რომ ეს საქმე მათგანაც მოითხოვს შესაწირს. თუ ერთმა კაცმა, თავის სასახელოდ, ამოღენა შემოგვწირა, ნუთუ ესოდენი თავად-აზნაურობა უღონოა, რომ თავისი ჯიბიდან გაიმეტოს რამე”, და ირონიანარევი იუმორით დასძენს თავადი – “მაშ ხარმაცი კაციც მართალი იქნება, რომ დიდი მამული უძღვნას ვინმემ და ამან კი პასუხად შეუთვალოს: ახლა მაგოდენა მამულის მოვლისათვის თავი გინდა ამატკივო”. ი. ჭავჭავაძე ყველაზე საიმედო წყაროზე აკეთებს აქცენტირებას – ეს არის სწავლა-განათლების საჭიროებისათვის თავად-აზნაურობაზე გაწერილი ფული, მხოლოდ ეს საქმე გამოფხიზლებას საჭიროებდა და სამუდამოდ მოადენდა საზოგადო სიკეთისათვის წყაროს. უბედურება ის იყო, რომ არც ერთი თავადი არ ახსენებდა ამ ფაქტს (№8, 9).

წარმოდგენილ მასალაში ნაციონალური იდენტობის კვლევისათვის მნიშვნელოვანი ელემენტები იკვეთება: სწავლა-განათლებაზე ზრუნვა, მამულის პატრონობა, ოჯახის პატრონობა, “ჩვენ” ანუ ქართული იდენტობის შენარჩუნება – ისტორიის განგრძობადობა. სამეურნეო სკოლის დაარსება მამულის, ტერიტორიის შენარჩუნებასთან არის გაიგივებული. ვინაიდან ურთულეს მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ წვრილი და საშუალო მამულების პატრონები, პირველ რიგში მათ

ინტერესებში შედიოდა ამგვარი სკოლის დაარსება. “ივერია” სვამს საკითხს, მკითხველებს დაწვრილებით აცნობს განხილულ საკითხებს, რათა თვითონ გამოიტანონ დასკვნა რა არჩევანს გააკეთებენ თვითგადარჩენისათვის.

გაზეთის საანალიზო ნომრების ერთ-ერთ მთავარ თემას წარმოადგენს ქალაქის ხმოსნების მოახლოებული არჩევნები. თემა იწყება მოქმედი თვითმმართველობის საქმიანობის კრიტიკით. როგორც კორესპონდენციიდან ირკვევა, ხმოსნები ნაკლებად ზრუნავდნენ ქალაქის კეთილდღეობაზე. ეს განპირობებული იყო, ერთი მხრივ, ქართველთა დაუდევრობითა და უთავბოლოობით, რის წყალობითაც ქართველობა ჩამოცილდა ქალაქის გამგეობას; მეორე მხრივ, ხმოსნების ვიწრო, ლოკალური ინტერესებით. ზემოთ აღნიშნული ქართველთა დაუდევრობით, მართვა მოსახლეობის ერთი ნაწილის, სოლოლაკელი სომხების ხელში გადავიდა და მეტწილ ამ უბნის მკვიდრთა ინტერესების გამომხატველი გახდა. იმისათვის, რომ მომავალ არჩევნებს მოქალაქეთა ცხოვრებაში ისეთივე შედეგი არ მოჰყოლოდა როგორც წარსულ არჩევნებს, გაზეთებმა სხვადასხვა საშუალების ძიებას მიმართეს. კორესპონდენტი ლ. ლევიძე მოუწოდებს ქალაქის მკვიდრთ აქტიურად ჩაერთონ ხმოსანთა არჩევნებში, რათა ქართველებმა სასურველ შედეგს მიადწიონ (№6). შექმნილი ვითარებიდან გამოსავლის ძიება გრძელდება მეშვიდე ნომერში რუბრიკით “ნარკვევი ქურნალ-გაზეთებიდან”, სადაც რუსული გაზეთი “კავკაზი” სთავაზობს ქალაქის მოსახლეობას, რომ ყველა უბანმა ცალ-ცალკე აირჩიოს თავისი წარმომადგენელი, რაც გარკვეულწილად შეუწყობს ხელს მმართველობის ფორმის ერთგვარ მოწესრიგებას. რასაკვირველია, საკითხის ამგვარი გადაწყვეტა უფრო სამართლიანია და “ივერიის” სიმპათიაც სწორედ “კავკაზის” წინადადებისაკენ იხრება (№7).

ამავე რუბრიკაში მკითხველებს მიეწოდება ქვეყნის წინსვლისათვის საინტერესო ინფორმაციებიც. საყურადღებოა რუსეთის გაზეთ “ლუნში” გამოქვეყნებული სტატია ნაფიც მსაჯულთა ინსტიტუტის შემოღების აუცილებლობის შესახებ იმ ქვეყნებში, სადაც გახშირებულია მკვლელობის ფაქტები. გაზეთი გახშირებული მკვლელობის მიზეზად კავკასია, ასტრახანსა და იმიერვისლის მხარეში ნაფიცი ვეკილების არ არსებობას ასახელებს. გამოთქმულია თვალსაზრისი, რომ დაწესებულება დანაშაულის რაოდენობის შემცირებაზე მოახდენს გავლენას, “ივერიაში” სურვილია გამოთქმული კავკასიაშიც იქნეს შემოღებული ნაფიც მსაჯულთა დაწესებულებები (№14). ეს სურვილი, როგორც ჩანს, უფრო და უფრო რეზონანსული ხდებოდა. მომდევნო, მეთხუთმეტე ნომერში ქუთაისში გამართულ საგანგებო სათავადაზნაურო კრებაზე ერთ-ერთ საკითხად დაისვა სწორედ, ნაფიც მსაჯულთა ინსტიტუტის შემოღების საჭიროება (№15).

“ივერიის” ფურცლებზე საინტერესო სტატიებს ვხვდებით ქართული კულტურის სხვადასხვა სფეროს, კონკრეტულად, საეკლესიო გალობის შესახებ. გაზეთის წინა ნომრებიდან, ჩვენ ვიცით თუ რამდენად კრიტიკულად შეხვდა ქართული საზოგადოება სიახლეს – საეკლესიო გალობის ოთხ ხმაზე გაკეთების თაობაზე. ამჯერად ავტორი ი. კარგარეთელი საეკლესიო გალობის, როგორც ხელოვნების, ისტორიული მნიშვნელობის მკითხველისათვის მიწოდების პარალელურად წარმოაჩენს საზოგადოებრივი აზროვნების წინსვლისათვის ინოვაციების აუცილებლობის საკითხს. საზოგადოებრივი ცნობიერების განვითარება მოითხოვდა სიახლეებს სხვადასხვა სფეროში და, მათ შორის, კულტურაში. კონკრეტულად, ამ შემთხვევაში საეკლესიო გალობის სფეროში ამ საქმის ინიციატორად გვევლინება ბ-ნი ბენაშვილი, რომელმაც გადადგა თამამი და გაბედული ნაბიჯი – ქართული საეკლესიო გალობისთვის შემოიღო მეოთხე ხმა. განსაკუთრებულ სიფრთხილეს მოითხოვდა ახალი ელემენტების შეტანა ქართულ გალობაში, რათა არ დარღვეულიყო ქართული

გალობის წმინდა ჰარმონია. კორესპონდენციიდან ირკვევა, რომ ბ-ნი ბენაშვილმა მნიშვნელოვან წარმატებას მიაღწია, მის მიერ განხორციელებული ნოვაციით არათუ მოისპო სინამდვილე და მწყობრი მელოდიები, არამედ უფრო გაძლიერდა და შეხორცებული ძველი ახალთან მსმენელზე კარგ გავლენას ახდენდა.

ქართული ერთობის შინაგანი იმპულსების განმტკიცებისათვის კულტურული ელემენტების მნიშვნელობაზე მსჯელობა გრძელდება რუბრიკაში “თეატრის მატთან”. აქ განხილულია საბუნეფისოდ წარდგენილი სპექტაკლები. ამ რუბრიკაში სპექტაკლების განხილვა ინტენსიურ ხასიათს ატარებს. ზოგი მათგანის შესახებ საუბარი გვქონდა “ივერიის” 1887 წლის პუბლიკაციების განხილვისას (მანია 2010). ავტორის (მანოელიძე) კრიტიკა ამჯერად შეეხო პიესას “ცოლ-ქმრობის ყვაილები”, რომელიც ასახავს XV ს-ის პარიზის დუხჭირ ცხოვრებას. მართალია, “ქურნალ-გაზეთობის” ერთ-ერთ უმთავრეს დანიშნულებად რედაქტორი ი. ჭავჭავაძე “უცხო ხალხის ცხოვრების დაკვირვებასა და განმარტებას” ასახელებს, მაგრამ ეს ის შემთხვევაა, როდესაც უცხო ხალხის ცხოვრების ამსახველი პიესა, რომელიც თვით თავის სამშობლოში იქნა გაკიცხული, მაგალითად ვერ გამოგვაღება. ავტორის სიტყვებით, რომ ვთქვათ “ნერვების საღიბინებელი წარმოდგენის” ნახვის შემდგომ მისი მაყურებელი “ბევრი სიცილით გამოწვეულ მარტო ყბების ტკივილს გრძნობს”. კორესპონდენციაში არ არის უარყოფილი უცხო პიესების სარგებლიანობა. მხოლოდ უცხო პიესა უნდა მიესადაგებოდეს ჩვენს ცხოვრებას. სტატიის დედა-აზრი მკითხველისათვის უფრო თვალსაჩინო რომ გახდეს, მაგალითად მოჰყავს მალოროსთა სცენის დიდება, რომელიც არ შორდება მალოროსთა ცხოვრებას. ჩვენი სცენა და ცხოვრება კი იმდენად ყოფილა დაშორებული ერთმანეთს, რომ თანაგრძნობას ვერ იწვევდა, შესაბამისად, ქართველ მაყურებელს ვერ მიიზიდავდა თეატრში. ეს ფაქტი ავტორის აღშფოთებას იწვევს და მოუწოდებს თეატრის წარმომადგენლობას, რომ ამ კუთხით სერიოზული დაფიქრება და მუშაობა მართებდათ. მითითებულია, რომ ჩვენი სცენა ჩვენივე ცხოვრების ავ-კარგის აღმწესხველი უნდა იყოს, რათა ჩქარა გარდაიქცეს იგი ჩვენი ერის სულიერ და ზნეობრივ საზრდოდ. ამაში მდგომარეობს თეატრის კეთილდღეობის მთავარი აზრი, ურომლისოდაც ქართული თეატრი სასიცოცხლო ფუნქციას ვერ შეინარჩუნებდა. თეატრის ქართული სული კი აუცილებლად შეასრულებდა მნიშვნელოვან როლს ქართული ერთობის შეკავშირების მიზნით – ცხოვრებისეული სურათების წარმოდგენით შექმნიდა ზნეობრივად ამადლებულ ქართულ ერთობას (№19).

რუბრიკაში “დაბა და სოფელი” ასახულია საქართველოს სხვადასხვა კუთხის ყოფით ცხოვრებაში არსებული პრობლემები. დროდადრო სასიამოვნო ინფორმაციასაც ვხვდებით ამა თუ იმ კეთილი წამოწყების თაობაზე. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა კორესპონდენცია, რომელიც ზუგდიდს შეეხება. ავტორი მიესალმება ზუგდიდელების ინიციატივას თვითმმართველობის შემოდების შესახებ, სპეციალური დეპუტაციის წარვლენას პეტერბურგში რკინიგზის ლიანდაგის ზუგდიდზე გავლის თაობაზე, ღარიბ მოსწავლეთა დასახმარებლად საზოგადოების დაარსებას. აქვე შენიშვნას გამოთქვამს ფრიად სამწუხარო ფაქტის გამო – კრებაზე მოქალაქეების და ვაჭრების დაუსწრებლობის თაობაზე. მოუწოდებს მათ, რომ საზოგადოების მიზანი მათი შვილების კეთილდღეობაა და ამიტომაც ვალდებულნი არიან მსგავს თავყრილობებში თვითონაც მიიღონ მონაწილეობა (№20).

საინტერესო ინფორმაციებს ვხვდებით რუბრიკაში “ნარკვევი ქურნალ-გაზეთებიდან”.

ზემოთ უკვე აღვნიშნე ზოგიერთი მათგანის შესახებ. ამჯერად განვიხილავ ერის განათლებისა და წინსვლისათვის საყურადღებო ცნობებს. სტატიაში საუბარია მთავრობის

გადაწყვეტილებაზე, რომელიც სემინარიებისა და გიმნაზიების უფლებათა გათანაღწერებას შეეხება ტომსკის უნივერსიტეტის მაგალითზე. ავტორი მიუთითებს, რომ აღნიშნული გადაწყვეტილება მართებული ნაბიჯი იქნება და სარგებლობას მოუტანს ქართველებს, რომლის მოზარდი თაობა უფრო სემინარიაში დებულობს განათლებას (№20). სწავლა-განათლების თემა გრძელდება მეთაურ წერილშიც. წერილების სერიის “ძმური სიტყვა” განხილვისას მივუთითებ გლეხობაში ცოდნის გავრცელების საჭიროებაზე, ზემოთ სამეურნეო სასწავლებლის დაარსების საკითხთან დაკავშირებით მსჯელობისას აღვნიშნე, რომ თავად-აზნაურობას სათანადო ცოდნის უქონლობის გამო ხელიდან ეცლებოდა მამულები. ამჯერად, საკითხი მთავრობის განხილვის საგნად იქცა. მთავარმმართველი შერემეტიევი მოხსენებაში ქართველი თავად-აზნაურობის ამ გაჭირვებისაგან დასახსნელად საქართველოში სამეურნეო სასწავლებლის დაარსებას ასახელებს და სათანადო ფინანსურ წყაროსაც მოიძიებს. მხოლოდ ავტორის გულისწყრომას იწვევს გუბერნიის მარშლის გადაწყვეტილება, რომელსაც თავად-აზნაურობის განუხილველად მიუწერია პასუხი ამ საკითხის შესახებ მთავრობისთვის. “ცხვრები ვართ თუ რა ჯანაბაა ასე რომ, გვექცევიან ჩვენებივე” – აღნიშნავს გულისტკივილით კორესპონდენტი (№21). როგორც ვხედავთ, ხსენებული მარშალი წარმომავლობით ქართველია, აღნიშნულ “ჩვენ” ჯგუფში ქართული ერთობა იგულისხმება. მაგრამ საერთოდ არ აინტერესებს მას რას ფიქრობენ ყოველივე ამაზე მისი თანამემამულეები. წერილი ერთგვარი გაფრთხილებაა მთავრობის მოხელეების მიმართ იმის თაობაზე, რომ, მართალია, დღეს მხოლოდ საყვედური ქვეყნდება გაზეთში უპასუხისმგებლო საქციელის გამო, მაგრამ აუცილებლად დადგება დრო, როცა საზოგადოება მოსთხოვს პასუხს ჩადენილი საქციელის გამო. ამავე დროს მნიშვნელოვანი საკითხია დასმული – საჭიროა ინტენსიური მუშაობა გაჩაღდეს ყველა სოციალური ფენის წარმომადგენლებში ნაციონალური სოლიდარობის სენტიმენტების გაძლიერებისათვის.

ქვეყანაში არსებული სოციალური მდგომარეობა ნათლად არის ასახული ქალაქის საბჭოს კრების ამსახველ კორესპონდენციებში. ამ შეკრებების უმთავრეს მიზანს წარმოადგენდა ქალაქში გავრცელებული შავი ჭირის წინააღმდეგ ღონისძიებების შემუშავება. რამდენად კეთილსინდისიერად ასრულებს საბჭო თავის მოვალეობას ამას ქვემოთ დავინახავთ. ერთ-ერთ შეკრებაზე დაისვა საკითხი ქალაქის თვითმმართველობის ხმოსანი ექიმების სასანიტრო რაზმებისათვის მიშველიების თაობაზე, რაზეც არც ერთმა ხმოსანმა ექიმმა განაცხადა თანხმობა (№19). ხმოსნები ასევე აღნიშნავენ და მიუთითებენ ქალაქში შავი ჭირის გავრცელების კერების – ანტისანიტარიის აღმოფხვრის აუცილებლობაზე. თუმცა, როგორც ჩანს, მხოლოდ მსჯელობენ, რადგან ეს საკითხი რამდენჯერმე დაისმის მორიგ სხდომაზე. კრების განხილვის საგნად დარბთათვის უფასო აბანოს გახსნის საკითხიც იქცა. მაგრამ როდენ სამწუხაროა ის ფაქტი, რომ საწვრილმანოთი გამდიდრებულ “სომხი-პოიებს” (ასე არიან მოხსენიებული სომეხი ვაჭრები “ივერიაში”), ფულით მოპოვებული თანამდებობის პირებს სასაცილოდ არ ჰყოფნის სიღარიბე. აი, რას ამბობს ქალაქის საბჭოს ხმოსანი შახ-აზიზოვი – “კარგი, ვთქვათ დავიქირავეთ აბანო, მაგრამ ბანაობა რას უშველის, ნაბანოვეს ხომ ჭუჭყიანი საცვალი უნდა ჩაიცვან” (№21). ხმოსნების ერთ-ერთი შეკრება შეეხო ოსმალეთიდან გადმოხვეწილი სომხების დახმარების საკითხს, ვინაიდან უადრესად გაჭირვებულ მდგომარეობაში მყოფნი, შესაძლოა, შავი ჭირის გავრცელების მიზეზი გამხდარიყვნენ. ამ პრობლემას თვითონ ეთნიკურად სომეხი ხმოსანი წამოწევს. აღსანიშნავია, რომ აქ ეთნიკური თანაგრძნობა კი არ იკვეთება, არამედ სოციალური მდგომარეობა, რომელმაც, შესაძლოა, სერიოზული პრობლემა შეუქმნას მის არსებობას (№23). გაზეთის შემდგომი ნომრებიდან ვგებულობთ, რომ შავი ჭირის გავრცელება ინტენსიურ ხასიათს დებულობს, რამაც საგონებელში

ჩააგდო ქალაქის მმართველობა და მსჯელობს სასწრაფო ზომების მიღების საჭიროებაზე. ხმოსნების შემდგომ კრებაზე გადაწყდა, დაარსდეს დროებითი საავადმყოფო და ყურადღება მიექცეს ქალაქში ავადმყოფობის გაერცვლების მიზეზებს (№29). მოყვანილი მაგალითები ცხადყოფს ქალაქის საბჭოს ქმედითუნარობას და საზოგადოებას უბიძგებს მოახლოებულ არჩევნებში სწორი გადაწყვეტილების მიღებისაკენ, რათა ამჯერზე მაინც ქალაქის კეთილდღეობაზე მზრუნველი პირები იქნენ არჩეული.

როგორც მეთაური წერილიდან ვგებულობთ, გაცილებით რთული სოციალური მდგომარეობაა შექმნილი სოფლებში. აქ არც გზებია, არც საკმაო სკოლები, არც სამკურნალო და არც მკურნალი ჰყავთ. შიმშილია თუ შავი ჭირია, მშველელი არსაიდან ჩანს. ამგვარი საკითხების მოგვარება შიდა რუსეთში მთავრობამ სოფლებს ჩააბარა. წერილში აღნიშნულია, რომ მთავრობა ვერ იცლის ჩვენს სოფლებში შექმნილი მდგომარეობის გამოსასწორებლად. სოციალურმა ვითარებამ საერთო გაჭირვების გარშემო დარაზმული ერთობა მოგვცა, რომელიც საგანგებო კრებას მართავს სოფელში შექმნილი ვითარების გაუმჯობესების თაობაზე, კრებაზე გადაწყდა რუსეთის მსგავსად, ჩვენშიც შემოედოთ სოფლის მმართველობა. საამისოდ საგანგებო პროექტი იქნას შედგენილი თ.გ. თუმანიშვილის მიერ. მხოლოდ პროექტი შემდგომი მსვლელობის მოლოდინის რეჟიმში აღმოჩნდა (№27).

ძალიან საინტერესო მასალაა გამოქვეყნებული “ფელეტონში” წერილით “მაგის რა ბრალია?!” (მოთხრობა სვანების ცხოვრებიდან). საუბარია საქართველოს მთიანეთისათვის, კერძოდ, სვანეთისათვის დამახასიათებელი სისხლის აღების ტრადიციის შესახებ. მოთხრობილია ამბავი თუ როგორ გადააგდო ძმამ გვარის შემარცხვენელი დის ახალშობილი, რომელსაც თან გადაჰყვადედაც. ძმას მთელი ცხოვრება ჩაესმოდა დის უკანასკნელი სიტყვები “ულმერთო, მაგის რა ბრალია”, როგორ მოკლა ძმამ დის შემარცხვენელი, რომლის ოჯახმაც შური იძია და უფროსი შვილი მოუკლა. უკვე მოხუცი კი შვილებს აძლევს დარიგებას ტრადიციის, ადათ-წესების არდავიწყების შესახებ, უბარებს მათ ძმის სისხლი არ შეარჩინონ და შური იძიონ. ამასთან ერთი საყურადღებო ფაქტი იკვეთება საზოგადო გაჭირვების დროს შურისძიების დავიწყების და ერთად მოქმედებისაკენ მოუწოდებს მამა შვილებს, ვინაიდან როგორც ვგებულობთ, დიდ შერცხვენად და ხალხის დალატად ითვლებოდა საზოგადო საქმის დროს კერძო საქმის მსახურება (№24, №25, №26). ამ ამბავში რეგიონალური იდენტობისათვის დამახასიათებელი რამდენიმე საკითხი ვლინდება: ზნეობისა და პატიოსნებისადმი დამოკიდებულება, ჩვეულებითი სამართალი – სისხლის აღების ტრადიცია, მამულის სიყვარული. მართალია, მთა დაუწერელი კანონებით გამოირჩევა – ჩვეულებითი სამართალი მძლავრობს, მაგრამ ასევე მძლავრობს ურყევი ერთობა საერთო მტრის წინააღმდეგ. აქ სამაგალითო ერთობასთან გვაქვს საქმე. სამკედრო-სასიცოცხლოდ ერთმანეთს გადაკიდებული გვარები ვაღდებული არიან ერთად იბრძოლონ საერთო მტრის წინააღმდეგ.

“ივერია” კვლავ უბრუნდება გაზეთის დანიშნულების საკითხს რუბრიკაში “ფელეტონი” წერილით “დასტამბული სიტყვის იდეალები”. ავტორი ი. მაჭავარიანია. კორესპონდენტის აზრით, დიდი დანიშნულება აქვს დასტამბულ სიტყვას საზოგადოების გამთლიანების საკითხში. გაზეთს ამ დროისათვის ათეული წლების გამოცდილება აქვს და სხვა მოთხოვნების წინაშე დგება. ეს ის პერიოდია, როდესაც მედია მარტოოდენ ფაქტებისა და მოვლენების აღწერებით არ უნდა შემოიფარგლებოდეს, როგორც ბეჭდური სიტყვის აღორძინების პირველ ხანებში, არამედ აუცილებელია მასალა ყოველმხრივ – სოციოლოგიურად, პოლიტიკურად, ეკონომიკურად, მეცნიერულად, ზნეობრივად და ხელოვნურად გამართული მიაწოდოს მკითხველს და შთაგონების



ქვეშ მოაქციოს იგი. ყოველივე ამით ზეგავლენა მოახდინოს საზოგადოებრივი აზრის შექმნაში. ფელეტონში წარმოდგენილია დასტამბული სიტყვის მნიშვნელობა ქვეყნის საშინაო და საგარეო საკითხების მოწესრიგებაში. აღნიშნულია, რომ მედია-საშუალება უმთავრესი თანაშემწეა სახელმწიფო მმართველობისა. დასტამბული სიტყვის და სახელმწიფო მმართველობის ურთიერთდამოკიდებულება კი საზოგადოების უმაღლეს ინტერესებს გაუწევს დიდ დახმარებას და მოგვცემს შეკავშირებულ და შეერთებულ კრებულს ერის სახით. ავტორი დასტამბულ სიტყვას საზოგადოებრივი ორგანიზმის ნერვს და სისხლს უწოდებს – ნერვს, რომელმაც უნდა შეაერთოს საზოგადოების წევრები ფსიხიურად და სისხლს, რომელმაც უნდა გაავრცელოს საზოგადოებრივ ორგანიზმში ცოდნა და სარწმუნოება. მისი თვალსაზრისით საზოგადოების წევრთა ერთობა ერთ რწმენას უნდა ემსახურებოდეს – “ერთი ყველასათვის, ყველა ერთისათვის”. სხვადასხვა სარწმუნოების მიმდევარნი შესაძლებელია ისტორიულ და პოლიტიკურ მიზეზთა გამო შეთანხმდნენ და ერთ სახელმწიფოს შეადგენდნენ ურთიერთსარგებლიანობის საფუძველზე. ამგვარად მიიღწევა ცოცხალ ერთეულთა მრავალგვარობაში თანხმობისა და ერთობის დაცვა. სტატიაში საშინაო მოვლენებს გარდა, წარმოჩენილია დასტამბული სიტყვის მნიშვნელობა ერებს შორის ურთიერთობის საკითხში, რომელიც გონებრივი და მატერიალური ნაწარმოების გაცვლა-გამოცვლაში გამოიხატება. მითითებულია, რომ დასტამბულ სიტყვას შეუძლია ერებს შორის შური და სიძულვილი სთესოს და ერთმანეთის სისხლი აღვრეინოს. მაგრამ შეუძლია აგრეთვე ერთა შორის ძმობა, თანხმობა და სიყვარული იქადაგოს და ერთმანეთის სარგებლიანობით შეაერთოს მთელი ქვეყნის ერები ერთ ბიოლოგიურ ერთეულად, რომელსაც კაცობრიობა ეწოდება. ავტორი დარწმუნებულია, რომ კაცთა საზოგადოების ისტორია, რომელიც ქრისტიანული ძმობით და სიყვარულით ხელმძღვანელობს, დროთა განმავლობაში სხვადასხვა ერთგან იმ უმაღლეს ბიოლოგიურ ერთეულს შეადგენს, რომლის დანიშნულება კაცთმოყვარეობის, სიმათლის და მშვენიერების მოფენა იქნება (№28, 29).

უფროდაუფრო აქტუალური ხდება “ივერიის” ფურცლებზე ნაფიცი მსაჯულების ინსტიტუტის თემა. ამას გარკვეულწილად ის გარემოება განაპირობებდა, რომ თითქმის ყოველ ნომერში ვხვდებით კრიმინალური შემთხვევის ამსახველ მასალებს. ამჯერად, ფელეტონი გვთავაზობს მ.ე. გეგიძის მსჯელობას ამ დაწესებულების ჩვენში შემოღების უვარგისობის შესახებ. როგორც ირკვევა, რუსეთში ნაფიც მსაჯულებს კრიტიკულად შეხვდა საზოგადოების გარკვეული ნაწილი გრაფ გრ. ბლუდოვის მეთაურობით. ამ საქმის წამოწყებას ისეთი ბედი ეწია, როგორც თან მოსდევს თითქმის ყოველ ახალ დაწესებულებას ხალხის ცხოვრებაში – აღნიშნავს ავტორი, რომლის ვინაობა უცნობია, მხოლოდ ინიციალებია მიწერილი სტატიაზე. ამ აღნიშვნაში ავტორის პოზიცია იკვეთება – სავარაუდოდ, კეთილგანწყობილია ახალი დაწესებულებისადმი. მოწინააღმდეგეები არგუმენტად ასახელებდნენ საზოგადოებაში არათუ იურიდიული, არამედ პირველდაწყებითი განათლების უქონლობას. არამართებულად თვლიდნენ აღნიშნული დაწესებულების შემოღებას იმგვარ საზოგადოებაში, სადაც ხალხი სხვისი უფლების შეზღავანას არ ერიდება, ზოგიერთი დანაშაული ვაჟკაცობად და თვით დამნაშავეები კი უბედურ ადამიანებად მიაჩნიათ. საპირისპიროდ მომხრეები (აქტივისტი ა. როვინსკი) ხალხის გულმტკივნეულობას ზნეობრივ ღირსებად აცხადებდნენ. მათი თვალსაზრისით, ადამიანი მაშინ არის უფრო წინდახედული, როცა მის საქციელს საზოგადოება ადევნებს თვალყურს და განსჯის, გაკიცხავს ცუდი საქციელისთვის. ნაფიცი მსაჯულების მეშვეობით უნდა გამოთლიანდეს მთავრობის და საზოგადოების ინტერესი. მხოლოდ ამნაირ ერთსულოვნებას შეიძლება ეწოდოს ერის რწმენა.

გეგიძის შესვლასთან, ნაფიც მსაჯულთა ინსტიტუტის შემოღება ამიერკავკასიაში, უბედურებას მოიტანს (ამავე აზრისაა რუსეთის ცნობილი სენატორი პ.ფ. კონი). მისი აზრით, კავკასიის ხალხთა გონებრივი განუვითარებლობა შეუშლის ამას ხელს. საზოგადოებაში, სადაც შურისძიებას, დასობანას, მოწმეების მოსყიდვას საზღვარი არა აქვს, შეუძლებლად მიიჩნევენ ნაფიც მსაჯულთა დაწესებულების დაარსებას (№30, 31).

როგორც ითქვა, დიდი მნიშვნელობა აქვს იმ გარემოებას თუ როგორი წარმომადგენლობით იქნება არჩეული ქალაქის ხმოსნები. ამ მიზნით მედია ცდილობს ქართული სოლიდარობის შეგნების ამადლებას, რომ სხვა ეთნიკური ჯგუფის, კერძოდ, სომხების ხელში არ დარჩეს ისევე ქალაქის თვითმმართველობა. ქვეყნდება ინფორმაცია არჩევნებში მონაწილეობის უფლების შესახებ. მონაწილეობის უფლება მხოლოდ 1500 მანეთად დაფასებული მამულების პატრონებს ჰქონდა. ამ სიაში არ მოხვდნენ წინა წლის დავალიანების მქონე მემამულენი. “ივერია” თხოვნით მიმართავს ქართველებს შეიტანონ გადასახადი, რომ დართონ არჩევნებში მონაწილეობის ნება. ასევე, იწვევს ქართველ ამომრჩეველთა სიის გამოქვეყნებას, რათა ქართველ მამულის პატრონებს გაუადვილდეს ამ საქმისთვის ზრუნვა (№30). ერთობის ზნეობრივი იმპულსების გაძლიერებას ისახავს მიზნად მეთაური წერილი. საზოგადოებრივი ცნობიერების დაქვეითება მოითხოვდა ზოგიერთი მნიშვნელოვანი საკითხის ახსნას. სტატიაში განმარტებულია საზოგადოებრივი საქმის ანგარიშის აუცილებლობა. ილიას გულისწყრომას იწვევს ის ფაქტი, რომ საზოგადოების ის ნაწილიც კი, რომელსაც პრეტენზია აქვს განათლებაზე, საჭიროებს ამგვარ ახსნა-განმარტებას. საზოგადო საქმეში ჩაბმული მოღვაწე ვალდებულია ანგარიში ჩააბაროს საზოგადოებას (საქმის პატრონს) თავის დროზე. აქეთკენ ადამიანს მხოლოდ და მხოლოდ ზნეობრივი ვალდებულება უნდა უბიძგებდეს: “არც ერთი რიგიანი კაცი ითაკილებს როცა ანგარიშს მოსთხოვენ. სათაკილო მარტო ის არის, რომ მოთხოვნამდე პატრონს ანგარიში არ მიეცი, შენ არ დაასწარ, ის რაც შენი წმინდა მოვალეობაა და იძულებული გახადე შენი მოვალეობა გაგახსენოს” – ასე მოძღვრავს ავტორი თავის მკითხველებს (№30).

ამდენად, პუბლიკაციების ანალიზით იკვეთება ნაციონალური კონსოლიდაციის პროცესისათვის მნიშვნელოვანი შემდეგი საკითხები: საჯარო განათლების განვითარება, კონკრეტულად, სამეურნეო სასწავლებლის დაარსების აუცილებლობა, არა მარტო როგორც მოსახლეობაში ამ თვალსაზრისით ცოდნის გავრცელების საშუალება, არამედ როგორც ჩვენ-ჯგუფისათვის მამულების შენარჩუნების მნიშვნელოვანი ფაქტორი (მასალების განხილვისას გამოირკვა, რომ სათანადო ცოდნის უქონლობის გამო ხელიდან ეცლებოდათ საშუალო და წვრილ ახნაურებს თავიანთი მამულები); ქართული ერთობის კულტურული კომოგენიზაციისათვის მიმართული აქტივობა – ქართული მედიის და თეატრის დანიშნულების პოპულარიზაცია; სოციალური მდგომარეობის გაუმჯობესებისათვის ზრუნვა; ქართული იდენტობისათვის დამახასიათებელი ტრადიციების მნიშვნელობის ჩვენება თანადროული საზოგადოებისათვის. ამ საკითხების გადაჭრისაკენ მიმართული აქტივობა, რომლის უმთავრეს ასპარეზად გვევლინება ბეჭდური მედია “ივერიის” სახით, რომელიც ქართული ერთობის შიდაჯგუფური სენტიმენტების გაძლიერება-განმტკიცების ფუნქციას ასრულებდა.

## დამოწმებანი

**ივერია 1897:** №1-30.

**მანია 2010:** ქ. მანია. ქართული ნაციონალური იდენტობის წრთობის პროცესი “ივერიის” (1887) მიხედვით. ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები, I(7), თბილისი: უნივერსალი (2010).

**პატარიძე 2009:** ლ. პატარიძე. პოლიტიკური და კულტურული იდენტობანი IV-VIII სს. ქართულ ერთობაში: “ქართლის ცხოვრების” სამყარო, თბილისი: გამომცემლობა “კავკასიური სახლი” (2009)

**სმითი 2004:** ე. დ. სმითი. ნაციონალიზმი თეორია, იდეოლოგია, ისტორია. თარგმანი ინგლისურიდან მარიამ ჩხარტიშვილისა. ქართული ტექსტის რედაქტორი რუსუდან ამირეჯიბი-მაღვინი თბილისი (2004).

**ჩხარტიშვილი 2002:** მ. ჩხარტიშვილი. ქართლის მოქცევის ისტორია ეთნიკურობის კვლევის პრობლემათიკის თვალთახედვით, ეთნიკურობა და ნაციონალიზმი. I. რედ: დ. მუსხელიშვილი და მ. ჩხარტიშვილი, თბილისი (2002).

**ჩხარტიშვილი 2006:** მ. ჩხარტიშვილი. წმინდა მამა გიორგი მთაწმინდელი და ქართული იდენტობის სამანები XI საუკუნეში, ქართული წყაროთმცოდნეობა, XI, თბილისი: მემატიანე (2006.)

**ჩხარტიშვილი 2008:** მ. ჩხარტიშვილი. ქართული ერთობა რელიგიური მოქცევის ეპოქაში. (ჰიეროტოპიული პროექტი “მცხეთა – ახალი იერუსალიმი”), საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები, IX, თბილისი: გამომცემლობა “უნივერსალი” (2008).

**ჩხარტიშვილი 2009:** მ. ჩხარტიშვილი. ქართული ერთობა რელიგიური მოქცევის ეპოქაში, თბილისი: გამომცემლობა “კავკასიური სახლი” (2009).

## FORGING NATIONAL IDENTITY: “IVERIA”, ISSUES OF 1897

Ketevan Mania

On the example of some issues of “Iveria” published in 1887 the perception of national identity hardening process by the Georgian society is studied in the work.

There are many works dedicated to the research of Georgian unity and consolidation processes in scientific literature. The prior subjects of discussions in these researches were the objective factors. Subjective factors were beyond the frames of the scientific interest before. All above mentioned was determined by the methodological crisis in Georgian historiography. In the last twenty years of the 20<sup>th</sup> century the revision of the theoretical frames became an issue of burning topicality. From this point of view M. Chkhartishvili is a pioneer. On the example of hagiographic sources she proposed to analyze Georgian historical sources in the frames of the ethnosymbolic paradigm. The given work is an attempt to fill up somehow the blanks. The work is focused on analyzing the subjective factors of the national consolidation process.

After the analysis of the publications it becomes clear that there are some important items for the process of national consolidation: the necessity of development of public education, mainly establishing of the school of agriculture. It was not only the means for enlightenment of the society in the mentioned field, but as an important factor for preserving lands of “we group”(while studying the materials we found out that because of lack of knowledge in this field the nobles of lower rank were losing their lands ); activities towards the cultural homogenizations of the Georgian unity – the popularization of the meaning and aim of Georgian media and theater; taking care after improving the social conditions among population; showing to current society the importance of the traditions peculiar to Georgian identity. The activities towards solving these problems, the main field for which was “Iveria” as a press media, had obviously the function of strengthening and stabilizing the sentiments within the Georgian community.

The present research is a part of the project, implemented with the support of the Grant received from the LEPL Foundation for Georgian Studies, Humanities and Social Sciences (Rustaveli Foundation).

## “გარეშეთის” გაბევისათვის “წმ. იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში”

### დავით მერკვილაძე

ანასეულ “ქართლის ცხოვრებას” დართულ “იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში” იქ, სადაც საუბარია წმ. იოანეს მიერ თავის მოწაფე მამათა ქვეყნის სხვადასხვა მხარეში გაგზავნის შესახებ, ვხვდებით ერთ უცნაურ ტოპონიმსაც – ესაა “გარეშეთი”: “და წარავლინა რომელნიმე მათგანნი კახეთად და რომელნიმე კუხეთად კერძო, და რომელნიმე ზენა კერძო სოფლით, და ერთი ვინმე გარეშეთად, და სხუანი გარემო ქალაქსა ამას ჩუენსა სამეუფოსა” (აბულაძე 1963: 207). “ცხოვრების” ეს რედაქცია მხოლოდ ამ ერთი (ანასეული “ქართლის ცხოვრების”) ხელნაწერით არის ჩვენამდე მოღწეული, ამიტომ ამ ტერმინის სხვა ხელნაწერებით გადამოწმების საშუალებას მოკლებული ვართ.

შედარებითი ანალიზის თვალსაზრისით კარგი სამსახურის გაწევა შეუძლია “ცხოვრების” სხვა რედაქციებს. საბედნიეროდ, ხელთა გვაქვს ასურელ მამათა წინამძღოლის “ცხოვრების” აღწერილობის კიდევ ორი განსხვავებული ძველი რედაქცია. შესაბამისი ადგილი ამ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში<sup>1</sup> ასეა გადმოცემული:

“და წარავლინა მათგანნი რომელნიმე კახეთით და რომელნიმე კუხეთით და სხუანი ზენა სოფლით, ხოლო ნეტარი დავით გარესჯისა უდაბნოსა, და სხუანი გარემო ქალაქსა ჩუენსა”, – მოგვითხრობს “ცხოვრების” მოკლე რედაქცია (აბულაძე 1963: 207).

“და თითოეული მათგანნი წარვიდა ადგილად, სადაცა-იგი წარუძღუა მათ სული წმიდაჲ, რამეთუ რომელნიმე კახეთით წარვიდეს, ხოლო ღირსი დავით გარესჯისა უდაბნოდ მიიწია”, – წერს “ცხოვრების” მეტაფრასი (აბულაძე 1971: 94).

თვალში საცემია ის ფაქტი, რომ “გარეშეთს” “ცხოვრების” არც ერთი სხვა რედაქცია საერთოდ არ იცნობს. ამას გარდა, აშკარად ჩანს, რომ მოკლე “რედაქციაში”, რომელიც ძალზე ახლოს დგას ანასეულ “ქართლის ცხოვრების” ნუსხაში შემონახულ შედარებით ვრცელ რედაქციასთან, “გარეშეთი” “გარესჯის უდაბნოდ” არის შეცვლილი. ამას თავის დროზე ყურადღება მიაქცია ი. აბულაძემ: “შეიძლება ვიფიქროთ, რომ აქ სიტყვები “გარეშეთა” თუ “გარეშეთი” და “გარესჯა” ერთიმეორეს ენაცვლება, ხოლო იქ წარგზავნილი დავითი მოკლე წიგნის მიერ არის დამატებული. ეს ასეც გვერჩია, რადგან “გარესჯა” ერთ წყაროში, სახელდობრ, XIII ს-ის მიწურულის სომეხ ისტორიკოსთან – სტეფანოს ორბელიანთან – “გარშტე“-დ .. მოიხსენიება” (აბულაძე 1955: XX).

ვფიქრობ, “ცხოვრების” ნუსხებში “გარეშეთი”-“გარესჯის” ურთიერთმონაცვლეობა, რაც მართებულადაა მითითებული, თვალსაჩინო ფაქტია. ფაქტი კი დასაბუთებას და ამ მიზნით სხვა სამტკიცის მოშველიებას არც საჭიროებს. მაგრამ ორიოდ სიტყვით თვით არგუმენტაციაზედაც შევჩერდეთ. ავტორს, ჩანს, “გარშტე” უდერადობით “გარეშეთ-გარეშეთას” აგონებს (სხვა შემთხვევაში მისი არგუმენტად მოყვანა აზრს კარგავს), თუმცა ამის თაობაზე პირდაპირ არ მიუთითებს.

სომხურ წყაროში “გარშტე“-ს “გარესჯა“-ს მნიშვნელობით მოხსენიება მხოლოდ ზოგადი ვარაუდია, თავის დროზე ი. ჯავახიშვილის მიერ გამოთქმული, რასაც თან არც რაიმე დასაბუთება არ ახლავს. პირიქით, როცა სომხურ მონასტრებს შორის ძვირფასი ჯვრის გამო დავის გასარჩევად

დვინში მიწვეულთა შორის დასახელებულ “დიდ მამათმთავარ გარშტეთა”-ს ი. ჯავახიშვილი განიხილავს როგორც “გარესჯის დიდ მამათმთავარს”, იქვე ფრჩხილებში კითხვის ნიშნის გამოსახვით საკუთარი ინტერპრეტაციის პირობითობასაც მიანიშნებს (ჯავახიშვილი 1983: 306).<sup>2</sup>

გარშტე-გარესჯის ამგვარი შესაბამისობის მართებულობა სულაც არაა გამორიცხული, თუმცა ეს ანალოგიაც სათანადო დასაბუთებას საჭიროებს. ამ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია, რომ სასამართლოს სხვა ქართველი საერო და სასულიერო პირებიც ესწრებოდნენ, მათ შორის იყო ვარძიის წინამძღვარიც (XIII ს-ში სომხეთის მნიშვნელოვანი ნაწილი ხომ კვლავ საქართველოს სამეფოში შემადგენლობაში შედიოდა). ვარაუდს ისიც ამყარებს, რომ ზემოდასახელებულ სასულიერო თანამდებობაშიც აშკარად ქართულის გავლენა იკითხება – “დიდი მამათმთავარი გარშტეთა”. ხოლო “გარშტე”-ს მრავლობითი ფორმით სხენება მის “გარეჯად” დასახვას კიდევ უფრო ამტკიცებს – გარეჯის სამონასტრო კომპლექსი მონასტერთა (უდაბნოთა) მთელ წყებას მოიცავდა (“ათორმეტნი უდაბნონი გარესჯისანი”). დასახელებული პიროვნების მამათმთავრობა კი, თავის მხრივ, მის მაღალ სასულიერო იერარქობას მეტყველებს. თუ “გარშტე”-ში “გარესჯი”-ს ამოკითხვა სწორი მიგნებაა, იქნებ ამ მაღალ სასულიერო პიროვნებაში შეიძლება ნინოწმიდელი ეპისკოპოსი ამოგვეცნო, რომელიც გვიანდელი საბუთებით გარეჯის უდაბნოთა წინამძღვრად, “ათორმეტთა უდაბნოთა მაკურთხეველ არქიმანდრიტად” იწოდებოდა (დოლიძე 1970:598). გარეჯის მონასტრების ნინოწმიდელის დაქვემდებარებაში გადასვლა ჯერ კიდევ რუსთავის საეპისკოპოსოს დაცემას უნდა მოჰყოლოდა (ლომინაძე 1966: 139), როგორც 1246 წელს ბერქა ყაენის ლაშქრობის შედეგი.

მიუხედავად ამისა, თავისთავად “გარშტე” ფორმის დაფიქსირება “გარეშეთის” “გარესჯობის” მიმანიშნებლად ნაკლებად გამოდგება, რადგან უდერაღობით ამ უკანასკნელსაც არანაკლები წარმატებით შეიძლება მიესადაგოს, თანაც “შუამავლის” გარეშე. ერთადერთი ასო, რომელიც ამ სამიდან მხოლოდ “გარშტე”-სა და “გარეშეთი”-სათვისაა საერთო, არის შ. მაგრამ ს/შ მონაცვლეობა ენებისათვის (და, მათ შორის, ქართულისათვის) იშვიათობას არ წარმოადგენს. მით უფრო, რომ ეს უშუალოდ ეხება “გარესჯა”-ს მეორე კომპონენტსაც: ესაა ძველი ქართული სიტყვა სჯა/შჯა<sup>3</sup> (აბულაძე 1973: 409).

შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ “გარეშეთი” წარმოდგენილია აღმოსავლეთ საქართველოს, შემადგენელი ძველი ქვეყნების რიგში: კახეთი, კუხეთი და ზენა სოფელი (შდრ. აბულაძე 1955: XX).<sup>4</sup> ყველა მათგანი ძველი ქართლის სამეფოს (იბერიის) “ქუყყანებს” წარმოადგენს. მაშასადამე, კონტექსტი მიგვითითებს, რომ ისიც მაშინდელი ქართლის ერთ-ერთი ასეთი მხარის დასახელებად უნდა წარმოვიდგინოთ. ეს გარემოება ძველ ქართულში “გარეშე”-ს შესატყვისთაგან (“გარე”, “გარდა”, “თუნიერ” – აბულაძე 1973: 90) ჩვენს არჩევანს “გარე”-ზე აჩერებს, რაც აღნიშნავს “გარეთ” (აბულაძე 1973:88). ამ მნიშვნელობით “გარეშე” გვხვდება როგორც თანდებულის: “გამოვიდიან გარე ქალაქსა” // “განვიდოდა გარეშე ქალაქსა” (მარკოზ 11; 19), ასევე ზმნისხედის სახით: “აჰა დედაჲ შენი და ძმანი შენი დგანან გარეშე” (მათე 12; 47).<sup>5</sup> გვხვდება მისი კიდევ უფრო დაახლოებული ფორმაც – “გარეშეთ”: “ნუ ჰგონებთ, ვითარმედ ბოროტი გარეშეთ არს” (ბასილი კესარიელი). აი, გარეშეთი-ს (გინდ გარეშეთა-ს) ხსენების სხვა შემთხვევას კი ძველ ქართულ ლიტერატურაში ვერსად მივაკვლიეთ. აქედან გამომდინარე, გარეშეთი “გარე/გარეთა ქვეყანას”, ანუ ყველაზე განაპირა მხარეს უნდა ნიშნავდეს.

სანამ უშუალოდ ამ თემაზე გავაგრძელებდეთ საუბარს, საჭიროება მოითხოვს, დავაზუსტოთ აღნიშნული ტერმინის სწორი საწყისი ფორმაც. ვინაიდან იგი “ცხოვრების” ტექსტში მოქმედებით

ბრუნვაშია ნახსენები – “გარეშეთად” (ისევე როგორც სხვა დასახელებული მხარეები), სახელობით ბრუნვაში თეორიულად შეიძლება ყოფილიყო როგორც “გარეშეთი”, ისე “გარეშეთა”. ი. აბულაძემ თითქმის თანაბრად დასაშვებად მიიჩნია ორივე ვარიანტი (თუმცა მისი ოდნავი გადახრა “გარეშეთა“-სკენ მაინც იგრძნობა). “გარეშეთის” ტოპონიმური არსი კი გვაფიქრებინებს, რომ მისი შემადგენელი “ეთ” ნაწილი ქართულენოვან სამყაროში ფართოდ გავრცელებული სწორედ ისეთივე ტოპონიმური ბოლოსართი იყოს, როგორც ეს კახეთ-კუხეთის შემთხვევაშია. ამ დროს “ა” მოქმედებითი ბრუნვის (“ად”) ნიშნისმიერია და არა ფუძისმიერი. აქედან გამომდინარე უფრო მართებული ფორმა (სახელობით ბრუნვაში) უნდა იყოს “გარეშეთი” და არა “გარეშეთა”. იქვე, ტექსტში იგივე პოზიციაში გვაქვს “კახეთად”, “კუხეთად” (თუმცა საჭოჭმანო არაა, რომელია სწორი: “კახეთა” თუ “კახეთი”).

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ “გარეშეთა“-ს უპირატესობა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლებაოდა მინიჭებოდა, თუ ის “გარეშე“-ს მრავლობითი რიცხვი იქნებოდა – “გარეშენი”, ე.ი. “სხვები”, “უცხონი”: “გარეშენი იგი ღმერთმან განიკითხნეს” (I კორ. 5:13). მაშინ ნათესაობით ბრუნვაში იქნებოდა “გარეშეთა”. ასე მაგ.: “თქვენდა მოცემულ არს ცნობად საიდუმლოდ სასუფევლისა მის ღმრთისად, ხოლო გარეშეთა მათ – ყოველივე იგავით სიტყუად” (მარკოზ 4:11). ამ დროს მასში “თ” არა ეთ-სუფიქსის შემადგენელი ნაწილი, არამედ ნარ-თანიათი მრავლობითის ნიშანი უნდა ყოფილიყო და ტოპონიმად ნათესაობითი ბრუნვის სახით (თა-ნიშნით) დამკვიდრებულიყო. მაშინ “ა” ფუძის ბოლო ასოდ წარმოდგებოდა (როგორც მაგ.: მოწამეთა ანუ მოწამეების, გოგოლაურთა ანუ გოგოლაურების და ა.შ.). თუმცაღა კონტექსტი საამისო დასკვნისკენ არ გვიბიძგებს.

თუ გარეშეთი VI ს-ის ქართლის სამეფოს ერთ-ერთი “ქუყყანის” სახელწოდებაა (ასურელ მამათა ქართლში მოღვაწეობა ამ ეპოქაში მიმდინარეობს), როგორც ამას ტექსტის შესაბამისი ადგილი გვაფიქრებინებს, უნდა დადგინდეს, რომელი მხარე იგულისხმება ამ სახელით ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში. ვინაიდან სხვა რედაქციებში “გარეშეთს” “გარესჯის უდაბნო” ცვლის და თან უდაბნოს დამაარსებლის სახელიც (დავითი) ერთვის თან, ერთი შეხედვით ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს აქ ის მხარეა ნაგულისხმები, სადაც გარესჯის უდაბნო აღმოცენდა. თანაც ორივე სახელწოდებისათვის საერთო “გარე” ნიშანდობლივადაც მოჩანს. ზუსტად ასე იქნა გაგებული და გადაჭრილი ეს პრობლემა ილ. აბულაძის მიერ: “გარეშეთი-ი” თუ “გარეშეთა” შეიძლება, ამ ადგილის (გარესჯას) იმიტომაც პრქმეოდა, რომ ქართლ-კახეთისათვის ის ზენა სოფლის მსგავსად გარეშე-ს // გარეშენ-ს<sup>7</sup> წარმოადგენდა“-ო და მიუთითებს შიგნი კახეთის და გარე კახეთის არსებობას (აბულაძე 1955: XX-XXI).

საკითხის უფრო ღრმად გამოძიება ამგვარი მოსაზრების საწინააღმდეგო რამდენიმე შენიშვნას ბადებს:

1. ისეთი გეოგრაფიული ცნებები, როგორიცაა “გარე კახეთი” და “შიგნით კახეთი”, ვახუშტი ბატონიშვილის მიხედვით, მხოლოდ XV ს-ის მეორე ნახევრიდან, ერთიანი საქართველოს დაშლის შემდეგ იღებს სათავეს (ყაუხჩიშვილი 1973: 524). ხოლო “ზენა სოფელი” უკვე XI ს-დან მაინც შიდა ქართლად იწოდება<sup>7</sup> (ყაუხჩიშვილი 1955: 100; დაწვრ. იხ. (მერკვილაძე 2003), რაც გარეშეთის მოხსენიებას უფრო ადრეულ ხანაში გვაფიქრებინებს. მართლაც, როგორც თხზულების ანდერძიდან ვიგებთ, იგი ქართლის კათალიკოს არსენ II-ს X ს-ის მეორე ნახევარში უნდა შეექმნა (აბულაძე 1955: XXI).<sup>8</sup> აღსანიშნავია, რომ აბიბოს ნეკრესელის “წამებაში” ზენა სოფლის მოხსენიება ი.ჯავახიშვილს ძეგლის სიძველეზე მიაჩნებებს (ჯავახიშვილი 1979: 400-401).

2. ზენა სოფელი, როგორც აღვნიშნეთ, შემდგომი ხანის შიდა ქართლია. ეს მხარე ქართლის ერთიანი სახელმწიფოს დაარსების ხანიდანვე ერთ-ერთ ცენტრალურ და უმნიშვნელოვანეს რეგიონს წარმოადგენდა ცენტრით კლდეში ნაკვეთ და კარგად გამაგრებულ ქალაქ უფლისციხით. შემთხვევითი არ იყო, რომ ფარნავაზის მიერ სახელმწიფოს ადმინისტრაციული მოწყობის შედეგად იგი სახელმწიფოში მეორე პირს, ერისთავთა გამრიგეს, სპასპეტს გადაეცა საგამგებლოდ (ყაუხიშვილი 1955: 24-25). ამიტომ ზენა სოფლის “გარეშე // გარეშენობის” მაგალითად წარმოდგენა სრულიად გაუმართლებელია. აქ “ზენა”-ს მნიშვნელობა სულ სხვა პრინციპით იხსნება (მერკვილაძე 2003: 24-30) და “განაპირა” და სხვა მასთან მიმსგავსებულ მნიშვნელობასთან არაფერი საერთო არ აქვს.

3. ცნობილია, რომ გარეჯის მრავალმთის სანახებს ოდითგანვე და მით უფრო, აღნიშნულ ეპოქაში კუხეთის მიწა-წყალი მოიცავდა. ვინაიდან გარეშეთი კახეთთან, კუხეთთან და ზენა სოფელთან ერთად ერთ ჩამონათვალშია დასახელებული, მათ ტოლფას მხარედ მოიაზრება და ცხადია, ხსენებულ რეგიონთა ტერიტორიის გარეთ განიხილება. გარეჯის გარეშეთში წარმოდგენის შემთხვევაში კი გამოდის, რომ გარეშეთი და კუხეთი ერთმანეთს ტერიტორიულად ფარავს, რაც სრულიად არალოგიკური გამოდის.

4. დაუშვათ, რომ გარეშეთი და კუხეთი თუნდაც ნაწილობრივ ფარავს ერთმანეთს (ეს გადაფარვა მაშინ უპირობოდ გარეჯის მრავალმთაზე უნდა მოდიოდეს), ხსენებულ ნუსხაში მოწაფეთა გაგზავნის ადგილმდებარეობის მითითების ლოგიკური პრინციპიც ირღვევა: კუხეთში სამოღვაწეოდ ასურელ მამათაგან მხოლოდ დავით გარეჯელი და ანტონ მარტომყოფელი მიემართება.<sup>9</sup> და ამ დროს გარეშეთში მიდის... ისევ დავით გარეჯელი. იქნებ იმის გამო, რომ ეს შეუსაბამობა შეამჩნია, ცხოვრების მეტაფრასი ამ ადგილას “კუხეთს” აღარ ახსენებს (დოლიძე 1970: 94).

მაშასადამე, გარეშეთი ერთ-ერთი ქვეყანაა, რომელსაც ამავე დროს გარეჯის მიდამოების სახელდებად ვერ მოვიაზრებთ. ასეთ ვითარებაში პასუხი უნდა გაეცეს კითხვას: ქართლის სამეფოს რომელი მხარე იმადლება სახელწოდება გარეშეთის მიღმა?

ვინაიდან ასურელ მამებს ქართლის სამეფოს სამხრეთ და სამხრეთ-დასავლეთ მხარეებში არ უმოდგავიათ, ჩვენი საძიებო ნუსხიდან პირველ რიგში ეს რეგიონები (სამცხე-ჯავახეთი, კოლა-არტაანი, შავშეთ-კლარჯეთი) უნდა გამოირიცხოს. როგორც უკვე ვთქვით, გარეშეთი ვერც ზენა სოფელი, კახეთი და კუხეთი იქნება, როგორც მათ რიგში დასახელებული და მათთან გათანაბრებული გეოგრაფიულ-ტერიტორიული ერთეული. ქვეყანა, რომელიც შესაძლებელია მოიაზრებოდეს ამ სახელით, ვფიქრობ, უნდა იყოს ისტორიული კამბეჩოვანის ოლქი. ასურელ მამათა სამოღვაწეო არეალმა ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში გარეშეთის გვერდით დასახელებულ “ქუეყანათა” გარდა მხოლოდ იგი მოიცვა.

ქართული სახელმწიფოს შემადგენლობაში კამბეჩოვანი თავიდანვე ცალკე აღებულ მხარეს წარმოადგენდა, რომელიც გვიან შუა საუკუნეებში “ახლა უკვე “ქიზიყად” სახელდებული კვლავ... ქართლისა და კახეთის თანატოლ ეთნოგრაფიულ ცნებად გაიაზრებოდა” (მუსხელიშვილი 1997: 33). კამბეჩოვანი მთელი ადრეშუასაუკუნეების მანძილზე ხელიდან ხელში გადადიოდა ქართლისა და ალბანეთის სამეფოთა შორის (მუსხელიშვილი 1997: 45), უფრო ადრე ამ ტერიტორიულ ქიშპობაში სომხეთის მონაწილეობაც იკვეთება. იოანე ზედაზნელის საქართველოში მოღვაწეობის დაწყების დროისათვის იგი ქართლის სახელმწიფოში ახალდაბრუნებულ უკიდურეს აღმოსავლეთ პროვინციას წარმოადგენდა, მას შემდეგ, რაც V ს-ის მეორე ნახევრიდან ვახტანგ გორგასლის აქტიური

პოლიტიკის შედეგად კამბეჩოვანი ქართლის სამეფოს სასაზღვრო-სანაპირო საერისთავოდ იქცა, ცენტრით ხორნაბუჯში (მუსხელიშვილი 1997: 79). სავარაუდებელია, სწორედ ამიტომ, ეს უკანასკნელი სხვანაირად გარეშეთადაც მოეხსენიებიან, როგორც ყველაზე განაპირას, “გარეშეთ” მდგარი, “გარე ქუეყანა” (კამბეჩოვანი ხომ სამი მხრიდან: აღმოსავლეთიდან, ჩრდილოეთიდან და სამხრეთიდან ხანგრძლივი პერიოდით გარეშე/უცხო ქვეყნებით – ალბანეთითა და სომხეთით – იყო გარემოცული და მხოლოდ დასავლეთით ებჯინებოდა ქართულ მხარეებს – კახეთსა და კუხეთს). VI ს-ის შუახანებში, ასურელ მამათა მოღვაწეობის ხანაშივე, კამბეჩოვანს საგანგებოდ დანიშნული სპარსი მოხელე განაგებს, რაც, ქართლში სპარსი მარზპანის არსებობის ფონზე, ამ მხარის ასევე განსაკუთრებულ სტატუსს მიანიშნებს. შდრ. (მუსხელიშვილი 1997: 81; გოილაძე 1979: 117). ეს გარემოება მაშინდელ ქართველთა ცნობიერებაში კამბეჩოვანის “გარეშეთად”, ქართლის გარე ქუეყნად წარმოდგენას კიდევ უფრო დამაჯერებელს ხდის.

კუხეთსა და კამბეჩოვანს შორის საზღვარი გარეჯის უდაბნოთა აღმოსავლეთით გადიოდა, ისე რომ ამ სავანეებს კუხეთის ფარგლებში ტოვებდა (მუსხელიშვილი 1997: 13). VI ს-ში რუსთაველი დიდებულის გარეჯის სანახებში ნადირობა და შემდეგ წმ. დავითის სავანეში საკლესიო მშენებლობის საკუთარ თავზე აღება მას აქაურობის სწორუპოვარ ხელისუფლად წარმოადგენს. ვინაიდან რუსთავი კუხეთის ადმინისტრაციული ცენტრია, გარეჯიც კუხეთის ფარგლებში უნდა წარმოვიდგინოთ (შდრ. მუსხელიშვილი 1997: 83).<sup>10</sup> თუ არა დავით გარეჯელი, მაშინ გაურკვეველი რჩება, რომელი ასურელი მამა წარემართა “კუხეთად”.

მაშ, ვინაა ის ასურელი მოღვაწე, რომელიც “გარეშეთში” აგრძელებს სასულიერო მოღვაწეობას? ჩვენს შემთხვევაში ლოგიკას სტეფანე ხირსელთან მივყავართ. წმ. სტეფანე ზედაზნის საერთო სავანიდან სხვა თანამოღვაწეთა შორის ყველაზე აღმოსავლეთით გაემგზავრა. მისი ღუზა ქიზიყში, სოფ. ხირსის მოახლო დაემუა, სადაც ამავე სახელობის მონასტერი დაარსა. იგი დღემდე ამ წმინდანის სახელს ატარებს. რატომ მაინცდამაინც წმ. სტეფანე? ეს ერთადერთი ასურელი მოღვაწეა, რომელმაც თავის სულიერი გარჯისათვის ქიზიყის მხარე ანუ ძველი კამბეჩოვანი შეარჩია, ამის გამო წმ. სტეფანე ზოგიერთ ნუსხაში “ქისიყელადაც” იწოდება. იხ. (მერკვილაძე 2006: 189, 198).<sup>11</sup> ათცამეტ წმინდა მამათაგან ის ერთადერთია, რომლის სამოღვაწეო ადგილიც გარეშეთთან ერთად დასახელებულ არც ერთ დანარჩენ ქვეყანას არ ესადაგება. ასურელ მამათაგან არავინაა, თუ არა წმ. სტეფანე, რომლის სამოღვაწეო ადგილიც არ თავსდება არც ზენა სოფლის, არც კახეთისა და არც კუხეთის საზღვრებში. ყველაზე აღმოსავლეთი მხარის აღმოსავლეთი ნაწილში წაბრძანება გასაკვირი არ იქნება, “გარეშეთად წარვლინებად” რომ აღქმულიყო.

გადასატრეფი ხდება კიდევ ერთი ტექსტოლოგიური საკითხი: იოანე ზედაზნელის “ცხოვრების” სხვა რედაქციებში რატომ არაა ნახსენები გარეშეთი და რატომაა იგი ჩანაცვლებული “გარესჯის უდაბნოდ”. ამიტომ პირველ ყოვლისა, უნდა გავარკვიოთ, რა ტიპის თხზულებაა “გარეშეთიანი” ძეგლი და რა დამოკიდებულება აქვს მას დანარჩენ ორ რედაქციასთან.

ანა დედოფლისეულ “ქართლის ცხოვრების” ნუსხაში დაცულ იოანე ზედაზნელის “ცხოვრებას” პირველად შეეხო ი. ჯავახიშვილი, რომელმაც აღმოაჩინა ეს ნუსხა და გარდაცვალებამდე მეცნიერის პირად საკუთრებაში ირიცხებოდა. ცხოვრების სათაური და შესავალი (რომლის ნაწილსაც იქვე აქვეყნებს), მას არწმუნებდა, რომ ეს თხზულება, ზედაზნის წინამძღვრის მიქაელის დაკვეთით, არსენი კათალიკოზის მიერ ძველი ცხოვრების გადაკეთება-განახლების და გავრცელების შედეგი უნდა ყოფილიყო (ჯავახიშვილი 1977: 51).<sup>12</sup>



კ. კეკელიძე ი. ჯავახიშვილის გამოქვეყნებულ მონაცემებზე დაყრდნობით წერს, რომ იოანე ზედაზნელის “ცხოვრება” გადაუკეთებიათ მიქელის შეკვეთით. მაგრამ აღნიშნავს რა, ასურელ მამათა ცხოვრების წიგნების მეტაფრასული რედაქციების არაუადრეს XII ს-ის I ნახევარში შექმნის თაობაზე, მის ავტორად ქრონოლოგიური შეუთავსებლობის გამო მიიჩნია არა არსენ II კათალიკოსი (955-980 წწ.), არამედ “ვიდაც უცნობი მეტაფრასტი”. არსენ კათალიკოსის ხელიდან გამოსულად კი გამოაცხადა იოანე ზედაზნელის “ცხოვრების” მოკლე რედაქცია (კეკელიძე 1956: 20-21), რომელიც, მისი აზრით, “ის პირვანდელი “კიმენური” თხზულებაა, რომლის ნიადაგზე მერე შეუქმნიათ მეტაფრასული ცხოვრება” (კეკელიძე, ბარამიძე 1954: 118).

ვინაიდან იოანე ზედაზნელის “ცხოვრების” ეს ჯერ კიდევ გამოუქვეყნებელი (შესავლის გარდა) ხელნაწერი ს. კაკაბაძეს ნანახი არ ჰქონდა, ხოლო ძეგლის მფლობელი ი. ჯავახიშვილი პირდაპირ არ უთითებდა მის ტიპს, იგი მთლიანად დაემყარა კ. კეკელიძისეულ შეფასებას თხზულების მეტაფრასულობის თაობაზე, იმ იმედით, რომ “კ. კეკელიძეს სსენებული ხელნაწერის ნახვის საშუალება ექნებოდა და ალბათ ეს ფაქტიც შეჯერებული აქვს”-ო (კაკაბაძე 1928:3). შესაბამისად, პირვანდელ და არქეტიპულ რედაქციად განიხილავს “ცხოვრების” მოკლე წიგნს, რომელსაც აქვეყნებს კიდევ “ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპებში” (კაკაბაძე 1928: 19-26).

როგორც ვნახეთ, ძეგლის შესწავლისა და ტექსტოლოგიურ-შედარებითი კვლევის გარეშე ანასეულ “ქართლის ცხოვრებას” დართული იოანე ზედაზნელის ბიოგრაფია გვიანდელ მეტაფრასულ რედაქციად გამოცხადდა (შესაძლებელია, ეს ძეგლი ი. ჯავახიშვილსაც მეტაფრასულ რედაქციად მიეღო, რადგანაც მას გადაკეთება-განვრცობის შედეგად მიღებულად წარმოადგენს), სიძველის მხრივ უპირატესობა კი “ცხოვრების” მოკლე ვარიანტს მიენიჭა. სწორედ ზემოხსენებულ მიზეზთა გამო მხედველობიდან გამორჩათ, იოანე ზედაზნელის “ცხოვრება” ჩვენამდე სამი და არა ორი რედაქციის სახით რომ არის მოსული (ასეთ ვითარებაში ტექსტების შეჯერებაზე ლაპარაკიც კი ზედმეტია).

ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ჰაგიოგრაფიული ძეგლი პირველად 1955 წელს გამოაქვეყნა ი. აბულაძემ ასურელ მამათა ცხოვრების ძველ რედაქციათა შორის. როგორც იოანე ზედაზნელის “ცხოვრების” წიგნთა რედაქციების საგულდაგულო შესწავლისა და მათი სრული ტექსტოლოგიურ-შედარებითი ანალიზის შედეგად მის მიერვე შეუმცდარად იქნა დადგენილი, მოკლე წიგნი ანასეული ნუსხის გამოკრების შედეგად მიღებულ შემოკლებულ, ერთგვარ სვინაქსარულ რედაქციას წარმოადგენს, რომლის ნიადაგზე მოგვიანებით აღმოცენდა მ. საბინინის მიერ გამოქვეყნებული მეტაფრასული (განვრცობილი) ვარიანტი. თვით ანასეულის ხელნაწერით ცნობილი ჰაგიოგრაფიული ძეგლი კი, ცხადია, სრულიად გამორჩეულ რედაქციას წარმოადგენს. სწორედ იგი შეუქმნია არსენ კათალიკოსს X ს-ის II ნახევარში და უძველესია ჩვენამდე მოღწეულ სამივე რედაქციათაგან (აბულაძე 1955: IX-XXIII).

თუმცა მოგვიანებით განსხვავებული აზრი გამოთქვა ე. გაბიძაშვილმა. ასურელ მოღვაწეთაგან დეაწლით გამორჩეული მამების – იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის, დავით გარეჯელის მოკლე “ცხოვრებანი” (მათ მკვლევარი არქეტიპებს უწოდებს) და აბიბოს ნეკრესელის უფრო ვრცელი “ცხოვრების” წიგნი (მისი ეპილოგის გამო) კათალიკოს არსენ დიდის ერთ მთლიან ჰაგიოგრაფიულ თხზულების – “ცხოვრებად და მოქალაქობად წმიდისა მამისა ჩუენისა იოანე ზედაზნელისა და მოწაფეთა მისთა” – შემადგენელ ნაწილებად ივარაუდა.<sup>13</sup> ხოლო წმ. იოანეს “ცხოვრების” ანასეული რედაქცია, მ. საბინინისეული რედაქციის მსგავსად, ერთ-ერთ მეტაფრასულ თხზულებად ცნო და ამგვარად კვლავ გააცოცხლა ძეგლის მეტაფრასულობის იდეა, თუმცა

მანამდე იგი მთლიანად იზიარებდა ი. აბულაძის ზემონახსენებ შეხედულებას (გაბიაშვილი 1968: 211).

ამ უკანასკნელი დასკვნის გაკეთებისას ე. გაბიაშვილი შემდეგი მოსაზრებებით ხელმძღვანელობდა: 1. მხოლოდ მოკლე წიგნის სათაური მიუთითებს, რომ თხზულება იოანე ზედაზნელის “ცხოვრების” გარდა მოიცავს მისი მოწაფეების ცხოვრება-მოღვაწეობის აღწერილობასაც. ვინაიდან ერთიანი თხზულება, ბუნებრივია, წმ. იოანეს, როგორც მამათა ხელმძღვანელის, “ცხოვრების” აღწერით დაიწყო, მისი სათაურიც ამ უკანასკნელს შემორჩა. 2. “ცხოვრების” მოკლე წიგნის ბოლოს ავტორის სიტყვები: “ხოლო სხუანი შემდგომად ამისა მოვიკსენნეთ”, მკითხველისადმი ერთგვარ დაპირებას მოასწავებს და თხრობის გაგრძელებას გულისხმობს, რასაც წარმოადგენს კიდევ “შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება”, რომლის დასაწყისი: “ხოლო ნეტარი ესე და ღმრთივ განბრძნობილი მამად ჩუენი წმიდად შიო მოვიდა...” (აბულაძე 1963: 191), წინა ტექსტთან მის ორგანულ კავშირს მოწმობს. 3. ეს ძეგლი არ მოგვითხრობს წმ. იოანეს გარდაცვალების ამბავს, რაც უზვეულო შემთხვევაა ჰაგიოგრაფიული ქანრისათვის და ასე არ იქნებოდა იმ შემთხვევაში, დასრულებულ თხზულებასთან რომ გეკონოდა საქმე. ამ წმინდანის გარდაცვალებას, შესაბამისად, გადმოგვცემს წმ. შიოს “ცხოვრება” (გაბიაშვილი 1982: 61-67).

ამასთან დაკავშირებით, პირველ რიგში, უნდა აღინიშნოს, რომ წმ. იოანეს “ცხოვრების” ანასეული რედაქცია, სამწუხაროდ, ბოლონაკლებია. ვინაიდან მოკლე ტექსტი, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ საღვთისმეტყველო და ლირიკულ გადახვევებს, მთლიანად გასდევს “ვრცელ წიგნს სათანადო ადგილების ან მთლიანი გადმოღებით, ანდა არსებითი ნაწილის გამოკრებით”, შესაბამისად, მოკლეს ბოლო ნაწილიც ჩვენამდე მოუღწეველი დასასრულის ერთგვარად რედაქტირებული ვერსია უნდა იყოს. მით უფრო, რომ მოღწეული ტექსტის ბოლო ნაწილში “თითქმის უცვლელად სიტყვა-სიტყვით გადმოგვცემს ვრცელ ტექსტს” (ეს, როგორც ვთქვით, არ ესება თეოლოგიურ ჩართვებს) (აბულაძე 1955: XVIII). ამ გარემოების გათვალისწინებით, კომპოზიციაც უცვლელად იქნებოდა გადმოტანილი. გამოთქმული აზრის თანახმად, თხრობას იოანეს მოწაფეთა (შიო მღვიმელისა და ისე წილკნელის) შესახებ ვრცელ ნუსხაში VII-IX თავები უნდა შეედგინა. ეს ძეგლი წმ. იოანეს მოწაფეთა ცხოვრება-მოღვაწეობასაც რომ შეეხებოდა, მოწმობს შესავალში ჰაგიოგრაფის ნათქვამიც: “ზოგი რადმე გამოვიკითხეთ მისთვის და მისთა მათ მოწაფეთა და მათთა, მათ შინა ადგილთათვის, ვითარცა ვინ მარცხულეული ოქროდ წარსცის ვისმე კვლოვანსა, რადთა შექმნეს იგინი ჭურჭლად შეუნიერად ერთად შეკრებულთა” (აბულაძე 1963: 192; აბულაძე 1955: XVIII). ტექსტის ნაკლებობის გამო, მართალია, ამის გადამოწმება დღეს შეუძლებელია, მაგრამ ზოგადი ტექსტობრივ-შედარებითი ანალიზი ამას უსათუოდ გვაგულისხმებინებს.

რაც შეეხება სათაურს, წმ. იოანეს მოწაფეები აქაც არიან ნახსენები: “ცხოვრებად წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაზნელისაჲ, რომელი ბრძანებითა ღმრთისაჲთა და წინამძღურობითა სულისა წმიდისაჲთა მოივლინა ქუეყანით შუამდინარით ქუეყანად ქართლისად ათორმეტთა მოწაფეთა მისთა წმიდათა თანა”. მართალია, მოკლე რედაქციის სათაური უფრო მეტად შეესაბამება ერთიანი თხზულების თეორიას, მაგრამ რომც დაგუშვათ ამ ვარაუდის ნამდვილობა (ამ საკითხის გარკვევა ჩვენი გამოკვლევის ფარგლებში არ შედის), არც ეს ეულად დარჩენილი გარემოება ქმნის დიდ დაბრკოლებას მოკლეს ანასეულიდან მომდინარეობისათვის. მოკლეს რედაქტორს ასეთ შემთხვევაში შეეძლო სათაურის გადაკეთებისას, რაც ტექსტის მსგავსად ამ

ვრცელი სათაურის შემოკლებასაც გულისხმობდა, ცდილიყო უფრო მკაფიოდ წარმოეჩინა თხზულების შინაარსი და იმდაგვარად მოეწოდებინა იგი მკითხველისათვის.

ანასეული ნუსხის მოკლე წიგნიდან წარმოშობის და ამის გამო მის მეტაფრასულობის დასტურად არ გამოდგება არც მის შესავალში ერთ-ერთ წყაროდ ზედაზნის წინამძღვრის, მიქელის გამოგზავნილი “ქარტაჲ იგი წულილი”-ს დასახელება, საიდანაც ცხოვრების აღმწერს იოანე ზედაზნელის “საქმეთა” შესახებ ამოუკითხავს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, უნდა დაგვესკვნა: ეს “წულილი ქარტა” სწორედ ზემოხსენებული მოკლე წიგნი ყოფილა. სხვა თუ არაფერი, საგულისხმოა ისიც, ჰაგიოგრაფის მიერ მისი ერთ-ერთი წყარო “ქარტად” და არა “ცხოვრებად” რომაა სახელდებული. ეს გვაფიქრებინებს, რომ იგი ჰაგიოგრაფიული თხზულება არც ყოფილა. იქნებ “ქარტაჲ იგი წულილი” გამოწველილვით შეგროვებულ, ერთად თავმოყრილ და წერილობითად დაფიქსირებულ ცოცხალ სამონასტრო გადმოცემების კრებულს წარმოადგენდა, რომელიც წინამძღვარს საგანგებოდ იმ მიზნით მოეკრიბა, რათა იოანე ზედაზნელის “ცხოვრების” აღმწერისათვის თხზულების შესაქმნელად სათანადო მასალები მიეწოდებინა. შესავლის კონტექსტს ასეთი ვარაუდი, ვგონებ, ზედმიწევნით მიესადაგება.

მაშასადამე, ანასეულ “ქართლის ცხოვრების” ნუსხაში დაცულ იოანე ზედაზნელის “ცხოვრების” მეტაფრასულობის ვერსია არ დასტურდება და უფრო გამართლებული ჩანს ტექსტობრივ-შედარებითი ანალიზის შედეგად მიღებული დასკვნა, რომ ჩვენს ხელთ არსებულ რედაქციათაგან იგი უძველესია და ამიტომ “ცხოვრების” მოკლე წიგნის პირველწყაროდაც სწორედ ეს უკანასკნელი უნდა განვიხილოთ.

აქედან გამომდინარე, “გარეშეთი” იოანე ზედაზნელის “ცხოვრების” დღეს არსებულთაგან ყველაზე ძველ ვერსიას შემოუნახავს. გარეშეთი რომ მართლაც პირველადი ფორმა უნდა იყოს, ადასტურებს შემდეგი გარემოებანი: 1. იგი მოხსენიებულია ქართლის სახელმწიფოს სხვა მხარეების (კახეთი, კუხეთი, ზენა სოფელი) გვერდით, მაშინ როცა მეორე ძეგლში ამ “ქუეყანათა” ჩამონათვალში მოქცეული მისი შემცვლელი “გარესჯის უდაბნო” მეტად უადგილოდ გამოიყურება (გარეშეთი, როგორც ვნახეთ, მართლაც ერთ-ერთი მხარის სახელწოდება ჩანს, რასაც, ცხადია, ვერ ვიტყვით გარესჯის უდაბნოზე). 2. გარეშეთის მხსენებელ “ცხოვრებაში” ამ ადგილას ჩამოთვლილია მხოლოდ მხარეები, სადაც წმ. იოანეს მოწაფენი აგრძელებენ მოღვაწეობას, ამ უკანასკნელთა ყოველგვარი სახელობითი ხსენების გარეშე. ხოლო მოკლე “ცხოვრებაში” შესაბამის ადგილას მოულოდნელად ჩნდება მხოლოდ წმ. დავითის სახელი თავის დაარსებული უდაბნოს მითითებით. აღსანიშნავია, რომ იქ, სადაც სრულდება თხრობა წმ. იოანეს მოწაფეთა წარგზავნის თაობაზე, მოკლე წიგნის რედაქტორი ასევე შეუსაბამოდ კვლავ უბრუნდება თითქოსდა დასრულებულ თემას ეზდერიოსის ხსენებით.

ეს ის ერთი შემთხვევაა, როცა იოანე ზედაზნელის “ცხოვრების” ამ ორ რედაქციას შორის სახეზეა შინაარსობრივი დაცილება (აბულაძე 1955: XX). მეტი სიცხადისათვის მთლიანობაში გადავხედოთ ორივე ტექსტის შესაბამის ამონარიდს:

ვრცელი რედაქცია:

“და წარავლინნა რომელნიმე მათგანნი კახეთად და რომელნიმე კუხეთად კერძო, და რომელნიმე ზენა კერძო სოფლით, და ერთი ვინმე გარეშეთად, და სხუანი გარემო ქალაქსა ამას ჩუენსა სამეუფოსა. ხოლო იგინი წარვიდეს და დაემკუდრნეს რომელნიმე ჭალაკთა და რომელნიმე მთათა, ქუაბთა და ჳურელთა ქუეყანისათა”.

მოკლე რედაქცია:

“და წარავლინნა მათგანნი რომელნიმე კახეთით და რომელნიმე კუხეთით და სხუანი ზენა სოფლით, ხოლო ნეტარი დავით გარესჯისა უდაბნოსა, და სხუანი გარემო ქალაქსა ჩუენსა. ხოლო იგინი წარვიდეს და დაემკვდრნეს რომელნიმე ჭალაკთა და რომელნიმე მთათა, ქუაბთა და კურელთა ქუეყანისათა. ხოლო ეზდერიოს ჭალაკსა სამთავისისასა. და ესრეთ განეშორნეს ურთიერთას და დაეყუდნეს, ვითარცა სულმან წმიდამან სათნო-იყო”.

როგორც ჩანს, მოკლე ”ცხოვრების” უცნობი რედაქტორისათვის გაურკვეველი აღმოჩნდა გარეშეთის მნიშვნელობა და იგი მხოლოდ სახელწოდების გარეგნული მსგავსების გამო “გარესჯად” (ან უფრო მის დამახინჯებულ ფორმად) მიიჩნია. მით უფრო, ისედაც თვალშისაცემია ორივე მათგანისათვის საერთო “გარე“-ფუძე. ამ დროს კარგად უწყოდა რა, მისი დამაარსებლის ვინაობა, იქ ნახსენები “ერთი ვინმე” დავით გარეჯელად წარმოიდგინა. ასე შეიცვალა ერთი ფრაზა: “ერთი ვინმე გარეშეთად”, მეორეთი – “ხოლო ნეტარი დავით გარესჯისა უდაბნოსა”.

რედაქტორს, ჩანს, შეუმჩნეველი არ დარჩენია არც “ნეტარი დავითის” ტექსტში ეულად მყოფობა და მოწაფეთა წარგზავნის თაობაზე თხრობის დასრულების შემდეგ (სადაც იგი სიტყვა-სიტყვით გასდევს თავის წყაროს) კიდევ ერთი მამის – ეზდერიოსის (/ისიდორეს) – სამთავისის ჭალაში დადგომის შესახებ აღნიშნა (რატომ მაინცდამაინც ეზდერიოსი, ძნელი სათქმელია. შესაძლოა, ამისკენ ჰაგიოგრაფს წყაროში “ჭალაკის” ხსენებამ უბიძგა). ამის შემდეგ ახალ თავზე გადასვლის წინ, თხრობის შეჯამების მიზნით, იძულებული გახდა თავად შეეთხზა დამასრულებელი წინადადება: “და ესრეთ განეშორნეს ურთიერთას და დაეყუდნეს, ვითარცა სულმან წმიდამან სათნო-იყო”. ეს უკანასკნელი “ეზდერიოსთან” ერთად ამის გამო ტექსტში ბუნებრივად აშკარად ვერ ზის და ხელოვნურად ჩართულად გამოიყურება. ზემოთქმული მიზეზებით იქნა განპირობებული ის მდგომარეობაც, რომ იმ დროს, როცა მოკლე წიგნის შემქმნელი “ყველგან მიჰყვება ანასეული ქართლის ცხოვრების” ნუსხაში დაცულ ზედაზნელის “ცხოვრების” ვრცელ წიგნს სათანადო ადგილების ან მთლიანი გადმოღებით, ანდა არსებითი ნაწილის გამოკრებით” (აბულაძე 1955: XVIII) და მთლიანობაში მხოლოდ ამოკლებს თხრობას, ამ ადგილას უცებ დალატობს თავის პრინციპს და საკუთარ ჩანართს გვთავაზობს, რაც მის წყაროში არ მოიპოვება.

მოკლე წიგნში დავითის ხსენება კონტექსტიდან ამოვარდნილად რომ მოჩანდა და ამ მდგომარეობას ვერც ეზდერიოსის ჩართვა აქარწყლებდა, ეტყობა, არც იოანე ზედაზნელის “ცხოვრების” მეტაფრასს გამოჰპარვია, როცა ამ ძეგლზე დაყრდნობით მოგვიანებით “ცხოვრების” მეტაფრასულ ვარიანტს ქმნიდა. ვფიქრობთ, ალბათ ამიტომ საჭიროდ ცნო ტექსტი კიდევ უფრო გაემართა და თან თხრობა კიდევ ერთი მამის, საქვეყნოდ ცნობილი წმ. შიოს სახელით შეევესო. ხოლო მოკლეში დედნიდან მომდინარე დაბოლოება, რომელიც ეზდერიოსის წინ იყო მოქცეული, პერიფრაზირებული სახით თავის ადგილას დააბრუნა, რითაც ამ მონაკვეთმა საბოლოოდ ასეთი სახე მიიღო: “და თითოეული მათგანი წარვიდა ადგილად, სადაცა-იგი წარუძღუა მათ სული წმიდაჲ, რამეთუ რომელნიმე კახეთით წარვიდეს, ხოლო ღირსი დავით გარესჯისა უდაბნოსა მიიწია. და სანატრელი ეზდერიოს სამთავისისა ჭალაკსა დაემკვდრა. ხოლო ღმერთშემოსილი საკურველთ-მოქმედი შიო მღვმესა მცხეთისასა, ქუაბსა რასმე მცირესა მპოვნელი, მუნ შინა დაეყუდა. და ნეშტნი მათგანნი წარვიდეს უდაბნოთა ადგილთა მიმართ, მთათა შინა და ქუაბთა და კურელთა ქუეყანისათა მოქმედნი მკვდრობისანი” (აბულაძე 1971: 94).

საგულისხმოა, რომ მეტაფრასულ რედაქციაში შესაბამის ადგილას მხარეთა ჩამონათვალს მხოლოდ “კახეთი” შემორჩა. “გარეშეთის” ადგილი “გარესჯის უდაბნომ” დაიკავა. საერთოდ გაჰქრა კუხეთისა და ზენა სოფლის ხსენებაც. ჩანს, “ზენა სოფელი” იმ დროისათვის ხმარებიდან უკვე

ამოვარდნილი იყო (თუმცა არც მისი შემცველი სახელწოდებით – “შიდა ქართლი” – არ დაფიქსირებულა). კუხეთის, როგორც გეოგრაფიული მხარის არსებობა, კი წარსულს ჩანს ჩაბარებული. თუმცა გამორიცხული არაა, მისი სახელის ამოვარდნა “გარეშეთის” “გარესჯის უდაბნოდ” ჩანაცვლებასაც განეპირობებინა, როგორც მეტაფრასის მიერ შემჩნეულ ერთგვარ გეოგრაფიულ შეუსაბამობას.

ამ მხრივ მსგავსი მდგომარეობა შეინიშნება “ქართლის ცხოვრების” კიდევ უფრო მოგვიანებით შექმნილ ჩანართშიც: “ხოლო მოწაფენი მისნი წარგზავნა წინაძღომითა სულითა წმიდისათა, რომელიმე ქართლს და რომელიმე კახეთს, და რომელიმე უდაბნოდ გარესჯად” (ყაუხჩუშვილი 1955: 208). მაშინ როცა აქ “ქართლი” უდავოდ “ზენა სოფლის” მონაცვლეა, “კუხეთი” კვლავ უკვალოდაა გამქრალი. ნუსხაში ამ მხარის სახელის წაშლაში ერთგვარი როლი იქნებ “გარეშეთის” “გარესჯის უდაბნოდ” გაგებამაც გამოიწვიოს? გარდა ამისა, თუ ”ცხოვრების” თავდაპირველ რედაქციაში ყველა მხარეში მიმავალი ასურელი მოღვაწენი მრავლობითი რიცხვით არიან ნაჩვენებნი (“რომელნიმე”) და ამასთან, გარეშეთში გამგზავრებულის ერთადერთობაა ხაზგასმული (“ერთი ვინმე”), აღნიშნულ ჩანართში ყველა მხარეს მიმავალნი ერთნაირი ფორმით – “რომელიმე” არიან მოცემულნი. აქ არც დავით გარეჯელის და რომელიმე სხვა წმ. მამის გამორჩევით ხსენებაა, რითაც ასურელი მოღვაწეების ქვეყნის სხვადასხვა მხარეში წარგზავნის შესახებ აღნიშვნის ერთიანი პრინციპი გარკვეულწილად აღსდგა, თუმცა ამჯერად “გარეშეთის” გარეშე.

საკითხის ამგვარი განხილვის შემდეგ ნათელი ხდება, რატომ არ მოიძებნა ადგილი “გარეშეთისათვის” იოანე ზედაზნელის “ცხოვრების” მოკლე და მეტაფრასულ რედაქციებში. ხოლო მეორე მხრივ, ზემოთქმული კიდევ ერთხელ, ამჯერად განსხვავებულ ჭრილით, ამყარებს იმ შეხედულებას, რომ ანასეული ნუსხით მოღწეული იოანე ზედაზნელის “ცხოვრება” არსენ კათალიკოსის მიერ შექმნილი უძველესი რედაქციაა ჩვენს ხელთ არსებულთა შორის, საიდანაც გამოკრების გზით შეიქმნა მოკლე წიგნი, რომელის საფუძველზეც თავის მხრივ აღმოცენდა მეტაფრასული რედაქცია.

ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში “გარეშეთის” ხსენება ასურელ მამათა მოღვაწეობის ხანის პოლიტიკური გეოგრაფიის გამოძახილად შეიძლება მივიჩნიოთ, რაც თავის მხრივ გვაფიქრებინებს, რომ X ს-ის II ნახევარში არსენ მეორის მიერ შექმნილი “იოანე ზედაზნელის ცხოვრება” ამ წმინდანის მოღვაწეობისადმი მიძღვნილი პირველი თხზულება არ უნდა ყოფილიყო. შდრ. (გაბიძაშვილი 1968: 209). მასში ნახსენები “გარეშეთი”, სავარაუდოდ, ქართლის სამეფოს უკიდურესი აღმოსავლეთი მხარის, კამბეჩოვანის (შემდგომი ქიზიყის) აღსანიშნად იქნა გამოყენებული. ნიშანდობლივია, რომ კამბეჩოვანი კახეთ-კუხეთთან და ზენა სოფელთან ერთად მთლიანად ფარავს ასურელ მამათა სამოღვაწეო არეალს. ხოლო იმ “ერთ ვინმეში”, რომელიც “გარეშეთად” იქნა წარვლინებული, სტეფანე ხირსელი, იგივე ქიზიყელი უნდა ამოვიცნოთ.

## შენიშვნები

<sup>1</sup> ჩვენს გამოკვლევაში არ ვეხებით ბოლო ხანებში აღმოჩენილ ე. წ. სინურ რედაქციებს, რომელთა განხილვისათვის საჭიროა მათი შესაბამისი ტექსტოლოგიური შესწავლა, რასაც აფერხებს ხელნაწერთა დღემდე განუხორციელებელი სათანადო წესით გამოუცემლობა.

- 2 აღრინდელ გამოკვლევაში ზემოაღნიშნულ მოსაზრებებზე მითითებით და “ცხოვრების” სხვადასხვა რედაქციებში “გარეშეთ”-“გარესჯის” მონაცვლეობის გათვალისწინებით შევნიშნავდი, რომ “გარეშეთა” აქ უდავოდ “გარესჯას” შემცვლელია (მერკვილაძე 1996, 27, შენ. 112). თუმცა როგორც წყაროთმცოდნეობითი კვლევა გვიჩვენებს, უდავოა მხოლოდ “გარესჯას” მიერ “გარეშეთის” ჩანაცვლება.
- 3 დავით გარეჯელის ბიოგრაფის თანახმად, წმიდა მამამ “აღირჩია აქა სჯაჲ გარეჯან (გარე) უდაბნოთა შინა. ამისთჳს ეწოდების უდაბნოსა მას გარესჯაჲ” (აბულაძე 1963: 229) და ამ განმარტების სისწორეში ეჭვის შეტანა მართებული არ უნდა იყოს.
- 4 ი. აბულაძე აქ მას “გარეშეთა” ფორმით იხსენიებს.
- 5 “გარეშე”-ს მნიშვნელობათა და შესაბამის მაგალითთათვის იხ. აგრეთვე (იმნაიშვილი 1986:102).
- 6 ავტორი აქ გარე ნაშენს, გარე ნაგებს გულისხმობს.
- 7 ი. ჯავახიშვილის განმარტებით, “სოფელი” ქვეყნის მნიშვნელობით VIII ს-მდე გამოიყენებოდა (ჯავახიშვილი 1979: 400).
- 8 არსენის ვინაობის თაობაზე გამოთქმულ სხვა მოსაზრებებთან შედარებით ი. აბულაძის ეს დასკვნა ყველაზე მართებული ჩანს.
- 9 კუხეთში მდებარეობდა აკრიანის მთა, სადაც მოღვაწეობდა ანტონ მარტომყოფელი. თუმცა ისიც გასათვალისწინებელია, ეს ასურელი მამა დამოუკიდებლად რომ მოდის ქართლისკენ დანარჩენებზე რამდენიმე წლით გვიან (მერკვილაძე 2006: 67) და ამიტომ მას ზედაზნელის საგანეში სხვებთან ერთად არ უმოდგავია.
- 10 ამის მიუხედავად დ. მუსხელიშვილს უჭირს, ვახუშტის ერთი უწყებიდან გამოდინარე, გარეჯი ბოლომდე კამბეჩოვანის გარეთ დააყენოს (მუსხელიშვილი 1997: 47, 83).
- 11 გამოთქმულია აზრიც, რომ ქიზიყი შეიძლება თავიდან დასახლებული პუნქტის, კერძოდ, სიღნაღის სახელწოდება ყოფილიყო (მუსხელიშვილი 1997: 19-22).
- 12 ეს აზრი მეცნიერმა პირველად გამოთქვა 1921 წ. გამოცემულ ნაშრომში: “ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა”.
- 13 შიო მღვიმელის “ცხოვრება” რომ იოანე ზედაზნელის “ცხოვრების” გაგრძელებაა, ადრევე იქნა შემჩნეული (კეკელიძე 1956: 21; აბულაძე 1955).

**დამოწმებანი**

**აბულაძე 1955:** ი. აბულაძე. ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნების ძველი რედაქციები, ტექსტები გამოკვლევიტა და ლექსიკონით გამოსცა ი. აბულაძემ, თბილისი (1955).

**აბულაძე 1963:** ი. აბულაძე. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, (V-X სს.), ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი (1963).

**აბულაძე 1971:** ი. აბულაძე. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, (მეტაფორასული რედაქციები XI-XII სს.), ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი (1971).

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

**გაბიძაშვილი 1968:** ე. გაბიძაშვილი. XVII-XVIII საუკუნეების სვინაქსარული ცხოვრებანი. წგნ: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV, სვინაქსარული რედაქციები (XI- XVIII სს.), გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა, თბილისი (1968).

**გაბიძაშვილი 1982:** ე. გაბიძაშვილი. ასურელი მოღვაწეების “ცხოვრებათა” ე.წ. არქტიპების ურთიერთმიმართებისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე (ენისა და ლიტერატურის სერია), №4 (1982).

**გოილაძე 1979:** ვ. გოილაძე. VI საუკუნეში ქართლის ადგილობრივი სახელმწიფოებრიობის აღდგენის დათარიღებისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე (ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოლოგიის სერია), №1 (1979).

**დოლიძე 1970:** ი. დოლიძე. ქართული სამართლის ძეგლები. III. საეკლესიო საკანონმდებლო ძეგლები (XI-XIX სს.), ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ი. დოლიძემ, თბილისი (1970).

**იმნაიშვილი 1986:** ი. იმნაიშვილი. ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი, ა. შანიძის რედაქციით, თბილისი (1986).

**კაკაბაძე 1928:** ს. კაკაბაძე ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქტიპები, საისტორიო კრებულის წ. I-ის დამატება, გამოსცა ს. კაკაბაძემ, ტფილისი (1928).

**კეკელიძე 1956:** კ. კეკელიძე. საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბილისი (1956).

**კეკელიძე, ბარამიძე 1954:** კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბილისი (1954).

**ლომინაძე 1966:** ბ. ლომინაძე. ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან, სენიორიები I, თბილისი (1966).

**მერკვილაძე 1996:** დ. მერკვილაძე. ასურელი მამათა ქართლში მოსვლის დრო, თბილისი (1996).

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

**მერკვილაძე 2003:** დ. მერკვილაძე. ზენა სოფელი (აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან), თბილისი (2003).

**მუსხელიშვილი 1997:** დ. მუსხელიშვილი. ქიზიყის ძველი ისტორია, თბილისი (1997).

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

**ყაუხჩიშვილი 1973:** ს. ყაუხჩიშვილი. ვახუშტი ბაგრატიონი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. ქართლის ცხოვრება, IV, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბილისი (1973).

**ჯავახიშვილი 1979:** ი. ჯავახიშვილი. თხზულებანი, I, თბილისი (1979).

**ჯავახიშვილი 1983:** ი. ჯავახიშვილი. თხზულებანი, II, თბილისი (1983).

**ჯავახიშვილი 1977:** ი. ჯავახიშვილი. თხზულებანი, VIII, თბილისი (1977).

## FOR UNDERSTANDING “GARESHETI” IN THE “LIFE OF ST. JOHN ZEDAZNELI”

**David Merkviladze**

In the version of “The Life of John Zedazneli” (the leader of so called Assyrian Fathers), added to “The Life of Kartli”, is mentioned a strange name “Garesheti” around the names of the provinces of Kartli kingdom (Kakheti, Kukheti and Zena Sopheli). “Garesheti” is unknown for two other versions of the “Life of John Zedazneli”. In the shorten version of the “Life” “Garesheti” is changed by “Garesja Desert”. In the present article there is rejected the opinion that “Garesheti” may be the different name of Garesja.

As it became known by textual analysis of the corresponding sources, the version of “The Life of John Zedazneli”, where is reserved the name “Garesheti”, is the oldest one among the other versions. Therefore “Garesheti” should be the original form of the name. Changing “Garesheti” by “Garesja” in the short version seems to be provoked because of misunderstanding the meaning of the term “Garesheti” by the editor. Therefore, he decided the name to be the disfigured “Garesja”.

In the research is regarded all of the meanings of “Garesheti” in old Georgian language and made the conclusion that in this case “Garesheti” should means the “Outland” (Out Country – the very extreme province).

The mentioning “Garesheti” in the hagiographic writing seems to be the reflection of political geography reality of the age of Assyrian Fathers activities in Georgia. “Garesheti” seems to be the name of Kartli kingdom’s the very eastern province Kambechovani (later Kiziki). Kambechovani province together with the other mentioned provinces in the “Life” altogether covers the area of Assyrian Fathers mission activities in Georgia.

In the St. Father sent in “Garesheti” we should find out St. Stephan Khirseli, who is the only person among the Assyrian Fathers continuing his spiritual activities in Kambechovani province.

**წერილობითი წყაროები წმ. დოდო ბარეჯელის თავდაპირველი  
ბანსასვენებლისა და მისი წმინდა ნაწილების ბადასვენების შესახებ**

**ლადო მირიანაშვილი**

გარეჯის მრავალმთის სამონასტრო ცხოვრების ისტორიას VI საუკუნეში მოღვაწე სამმა გამორჩეულმა, მნათობად წოდებულმა საეკლესიო მოღვაწემ დაუდო სათავე. ესენი იყვნენ წმ. დავითი, წმ. ლუკიანე და წმ. დოდო. მეტ-ნაკლებად სრული სახით ჩვენამდე მხოლოდ წმ. დავითის “ცხოვრებაში” მოაღწია. დანარჩენი ორი წმინდანის შესახებ მხოლოდ მწირი ცნობებია დაცული წმ. დავითის “ცხოვრებასა” და მიტროპოლიტ რომანოზის მიერ XVIII საუკუნის პირველ მეოთხედში შეთხზულ წმ. დოდოს სვინაქსარულ ცხოვრებაში. სამმა წმინდანმა გარეჯის სამი მონასტერი დააარსა, რომელთაგან დღეისათვის მხოლოდ ორი – წმ. დავითის ლავრა და ნათლისმცემელის მონასტერია მოქმედი. წმ. დოდოს მიერ ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის სახელზე დაარსებულმა სავანემ, სავარაუდოდ, ლეკების 1755 წლის ამაოხრებელი შემოსევის შემდეგ შეწყვიტა არსებობა (ქავთარია 1965: 183). მიტოვებული მონასტერი გაპარტახდა. ქვაბები ქვიშით ამოივსო. მოუვლელობის გამო, იგივე ბედი ეწია წმ. დოდოს საფლავის ეკლესიასაც. ამ წმინდანის განსასვენებლის სამუდამოდ დაკარგვის შიშით, მიხეილ საბინინმა, წმ. დავითის ლავრის მოწესეთა დახმარებით, 1881 წლის 16 მარტს საფლავი გახსნა, წმინდა ნაწილები “აღმოიყვანა” და წმ. დავითის ლავრაში გადააბრძანა. ჩვენამდე მოაღწია წმ. დოდოს წმინდა ნაწილთა “აღმოყვანების” ორმა აღწერამ, რომელთაგან ერთი მ. საბინინს, მეორე კი წმ. დავითის ლავრის დიაკონს, სპირიდონ გქელიშვილს ეკუთვნის. მ. საბინინმა თავისი აღწერა “საქართველოს სამოთხეში” გამოაქვეყნა (საბინინი 1882: 636-639), ს. გქელიშვილის გამოუქვეყნებელი ავტოგრაფი კი ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის S ფონდშია დაცული 3283დ ნომრით (აღწერილობა 1967: 35).<sup>1</sup> ამ უკანასკნელის სრულ ტექსტს დანართის სახით ვაქვეყნებთ.

წმ. დოდოს წმინდა ნაწილების “აღმოყვანებისა” და წმ. დავითის ლავრაში გადასვენების ჩვენამდე მოღწეული ტექსტების ანალიზს წინამდებარე სტატიის მეორე ნაწილი ეთმობა. დასაწყისისთვის კი, წმ. დოდოს თავდაპირველი განსასვენებლის ლოკალიზაციის თემას შევეხებით.

წმ. დოდო გარეჯელის გადასვენების საბინინისეული და გქელიშვილისეული ტექსტებიდან არ ჩანს თუ სად მდებარეობდა წმინდანის საფლავი. ამ ცნობას ჩვენამდე არც ზეპირი გადმოცემის სახით მოუღწევია. ვარაუდი წმ. დოდოს თავდაპირველი საფლავის ადგილმდებარეობის შესახებ პირველად 2000 წელს გამოითქვა. მღვდელ პოლიექქტოს კარბელაშვილის (1855-1936) პირად არქივზე მუშაობისას, ისტორიკოს თემო ჯოჯუას ყურადღება სასულიერო პირისა და მკვლევრის უბის წიგნაკში შეტანილმა ერთმა ცნობამ მიიქცია: დოდორქის მონასტრის მცირე გუმბათოვანი ეკლესიის კონკრეტული ისტორიული წარწერის ლოკალიზებისთვის პ. კარბელაშვილს დასჭირდა მკვიდრად დამყარებული და დროში უცვლელი ნიშნული, რა მიზნითაც მან მოიხმო წმ. დოდოს საფლავი, რომელიც ამ ეკლესიის ნაგში ეგულებოდა. თ. ჯოჯუამ, ზემოხსენებული წარწერის მეშვეობით (რომელიც ჟამთა სვლას, საბედნიეროდ, დღემდე არ წარუხოცავს) წმ. დოდოს საფლავის ეკლესია დაადგინა. მისი აზრით, წმ. დოდოს თავდაპირველი საფლავი გაჭრილი უნდა ყოფილიყო კლდის უბეში ნაკვეთ მცირე გუმბათოვან ეკლესიაში (ჯოჯუა 2000: 40; ჯოჯუა 2001: 76; ენციკლოპედია 2007:551<sup>2</sup>), რომელიც დოდორქის მთავარი ტაძრის აღმოსავლეთით, მისგან, დაახლოებით, 60 მ-ის



მოშორებით მდებარეობს. მანამდე ეს ეკლესია მხოლოდ თავისი უძველესი კედლის მოხატულობით იყო ცნობილი.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, 1881 წლის 16 მარტს წმ. დოდო მის მიერ დაარსებული მონასტრიდან წმ. დავითის ლავრაში გადაასვენეს და იქ ფერისცვალების ეკლესიის ჩრდილო-აღმოსავლეთ უბეში დაკრძალეს. ბოლშევიკების მიერ ძალაუფლების ხელში ჩაგდების შემდეგ ლავრაში სამონასტრო ცხოვრება შეწყდა და იქაური სიწმინდეები დავიწყებას მიეცა. ბოლო დრომდე, წმ. დოდო გარეჯელის წმინდა ნაწილების მეორეული განსასვენებელი, როგორც საერო, ისე სასულიერო პირებს, წმ. ლუკიანეს “სამარხოდ” მიაჩნდათ. გაცილებით ადრე დაიკარგა წმ. ლუკიანეს საფლავი (საბინინი 1882: 292; მირიანაშვილი 2004: 116-117). ამ სამწუხარო გამოცდილების გათვალისწინებით, პ. კარბელაშვილის ჩანაწერებში წმ. დოდოს თავდაპირველი განსასვენებლის შესახებ დაცული ცნობის სანდოობის გადამოწმება გადავწყვიტეთ. ცხადია, რომ გადამოწმების პროცესში უპირატესობა უნდა მიგვეცა იმ პირთა მიერ მოწოდებული ცნობებისთვის, რომლებმაც წმ. დოდო გარეჯელის წმინდა ნაწილები დოდორქის მონასტრიდან წმ. დავითის ლავრაში გადააბრძანეს. მაგრამ, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, წმ. დოდო გარეჯელის გადასვენების შესახებ გაკეთებულ ჩანაწერებში არც მ. საბინინი და არც ს. გპელიშვილი წმინდანის საფლავის ადგილმდებარეობის არანაირ კონკრეტულ მინიშნებას არ იძლევიან. ს. გპელიშვილი ზოგადად ახსენებს, რომ საფლავი მიწით ამოვსებულ მცირე ეკლესიაში მდებარეობდა. დოდოს “სამარხოს” მცირე ეკლესიად მოიხსენიებს ივანე ბერძენიშვილიც (ბერძენოვი 1881: 3), მცირე ეკლესიები კი დოდორქის მონასტერში არაერთია. მ. საბინინი წერს: “ოდეს ადევდით ღ. მამის მონასტერსა შინა, ძლივ მივაგნვეით ღ. დოდოს საფლავის ეკლესიას, რომელიც სრულიად აღმოვსილი იყო ქვით და ლამით” (საბინინი 1882: 638). მ. საბინინი წმ. დოდო გარეჯელის საფლავთან დაკავშირებით “საქართველოს სამოთხის” სხვა პარაგრაფში, კერძოდ, სახელოვანი გარეჯელი მამების ხსენების დღეების ჩამონათვალისადმი დართულ სქოლიოში კონკრეტდება: “წმ. დოდოსი, რომლისა საფლავი მოჩანდა მისსა მონასტრისა საკრებო ეკლესიასა შინა – აწ წუმამ ადავსო იგი სრულიად ქვითა და ესრეთ საუკუნოდ დაფარა ჩუნგან, საუნჯე იგი ეკლესიისა” (საბინინი 1882: 292). ამ ციტატაში დაცულია უადრესად საყურადღებო ცნობა, რომლის თანახმად წმ. დოდოს საფლავი მონასტრის საკრებულო ეკლესიაში მდებარეობდა. შესაძლოა, მცირეგუმბათოვანი ტაძარი, სადაც, როგორც ითქვა, თ. ჯოჯუა წმ. დოდოს სამარხის არსებობას ვარაუდობს, დოდორქის მონასტრის ერთ-ერთი საკრებულო ეკლესია ყოფილიყო, მაგრამ როგორც მ. საბინინის სხვა ცნობიდან ჩანს, საკრებულო ეკლესიაზე საუბრისას იგი მცირე გუმბათოვან ტაძარს არ გულისხმობს. კერძოდ, 1873 წელს რუსულად გამოცემულ ქართველ წმინდანთა ცხოვრებათა წიგნში შეტანილი დოდო გარეჯელის ცხოვრების სქოლიოში მ. საბინინი შემდეგ ცნობას გვაწვდის: “ნეტარი დოდოს სავანე ამჟამად გაუკაცრიელებულია. ქვაბოვანი საკრებულო ეკლესიის სიახლოვეში, წმინდანის ყოფილ კელიაში, მისი წმინდა ნაწილები განისვენებს; მაგრამ, საუბედუროდ, წმინდანის ეს განსასვენებელი უკვე ქვიშითაა ამოვსებული, რომელიც წვიმას ზედა ხერელიდან შეაქვს; და, ალბათ, დადგება დრო, როცა წმინდანის განსასვენებელი უკვალოდ დაიკარგება, ისევე როგორც დაიკარგა სხვა წმინდათა უამრავი დასაკრძალავი ქვაბი. და, თავად საკრებულო ეკლესიაც უკვე, თითქმის, სანახევროდ ქვიშითაა ამოვსებული” (საბინინი 1873: 53, სქოლიო 5). თუ ადრე დამოწმებული ტექსტის თანახმად, წმ. დოდოს საფლავი საკრებულო ეკლესიაში მდებარეობდა, ამ ბოლო ცნობის შესაბამისად, განსასვენებელი საკრებულო ეკლესიის სიახლოვეს ყოფილა გამოკვეთილი. სამარხის საკრებულო ეკლესიის ნაოსის ფარგლებს გარეთ

მდებარეობაზე მიგვანიშნებს ზემოთ დამოწმებული ტექსტის მეორე ნაწილიც: “საუბედუროდ, წმინდანის ეს განსასვენებელი უკვე ქვიშითაა ამოვსებული, რომელიც წვიმას ზედა ხერედიდან შეაქვს... თავად საკრებულო ეკლესიაც უკვე, თითქმის, სანახევროდ ქვიშითაა ამოვსებული”. ანუ, მ. საბინინი ჯერ ამბობს, რომ წმინდანის განსასვენებელი ქვიშითაა ამოვსებული, შემდეგ კი დასძენს, რომ თავად საკრებულო ტაძარიც სანახევროდ ქვიშით ყოფილა დაფარული. წმ. დოდო გარეჯელის საფლავი უშუალოდ საკრებულო ტაძარში რომ ყოფილიყო გაჭრილი, მ. საბინინი განსასვენებლისა და ტაძრის ქვიშით ამოვსების ფაქტს ერთმანეთისაგან არ გამიჯნავდა. მაგრამ, რადგან იგი განსასვენებლის ქვიშით ამოვსების ამბავს საკრებულო ტაძრის სანახევროდ ამოვსებისაგან მიჯნავს, ცხადი ხდება, რომ წმ. დოდოს განსასვენებელი საკრებულო ტაძრის ლიტურგიულ სივრცეში არ იყო ჩართული. ამ დასკვნასთან წინააღმდეგობაში მოდის წმ. დოდოს განსასვენებლის მცირე გუმბათოვან ეკლესიასთან გაიგივება, რადგან თ. ჯოჯუა, პ. კარბელაშვილის ცნობაზე დაყრდნობით, წმ. დოდოს განსასვენებლად მცირე გუმბათოვან ეკლესიას, კერძოდ, მისი ნაოსის ჩრდილოეთ უბეს ვარაუდობს (ჯოჯუა 2000: 40). არსებობს სხვა დეტალიც, რაც წმ. დოდოს საფლავის მცირე გუმბათოვან ტაძარში მდებარეობის საწინააღმდეგოდ მეტყველებს. კერძოდ, მ. საბინინის თქმით, წმ. დოდოს საფლავის ეკლესიის მიგნება გაუჭირდათ, რადგან ის მთლიანად ქვიშით იყო დაფარული, რომელიც წვიმის წყალს ზედა ხერედიდან (ანუ ჩანგრეული კამარიდან) ჩაჰქონდა (საბინინი 1882: 638). მცირე გუმბათოვანი ტაძარი ქვიშით ერთიანად ისე ვერ დაიფარებოდა, რომ წმინდანის საფლავის გასახსნელად მისულ ბერებს მისი მიგნება გასჭირვებოდათ. საქმე ისაა, რომ მცირე გუმბათოვანი ეკლესიის კონქი, რომელიც ნაოსის სამხრეთი კედლისა და გუმბათის სამხრეთი წილის ჩამონგრევის შედეგად ღიადაა დარჩენილი, წვიმის მიერ ჩამოტანილ ან კედლის ფერდობის ნგრევის პროცესში ჩამოშლილ მიწის გროვაში მთლიანად ვერ ჩაეფლობოდა, რადგან ნაშაღის მდგრადობის პორიზონტალზე მალლა მდებარეობს. სწორედ ამიტომ გადაურჩა მისი IX საუკუნის უნიკალური საკონქო მოხატულობა სრულ განადგურებას.

წმ. დოდოს გადასვენების აღწერის ქართულ ვერსიაში მ. საბინინი ლაპარაკობს არა წმ. დოდოს “სამარხოს” კამარაში ხერელის არსებობაზე, არამედ მისი სამხრეთი კედლის ჩამონგრევაზე (საბინინი 1882: 637). ეს ორი ცნობა, თითქოს, ერთმანეთთან წინააღმდეგობაში მოდის. მაგრამ, თუ გავითვალისწინებთ, რომ რუსული ტექსტი 1873 წელს, ქართული კი – 1882 წელს გამოქვეყნდა, სავარაუდოა, რომ 1873 წლის შემდგომ ეკლესიის ნგრევის პროცესი გაგრძელდა და 10 წლის მანძილზე წმ. დოდოს “სამარხო” კიდევ უფრო მეტად დაზიანდა.

ჩვენი ვარაუდით, მ. საბინინი წმ. დოდოს “სამარხოზე” საუბრისას მთავარი საკრებულო ტაძრის სამხრეთ კედელზე მიდგმულ მცირე დამოუკიდებელ ეგვტერს გულისხმობს, რასაც ზემოთ მოყვანილი ცნობების ანალიზი და ეგვტერის აღმოსავლეთ კედელზე შემორჩენილი ანგელოზთა დასის ფრესკული გამოსახულება გვაფიქრებინებს. ამაზე დეტალურად ოდნავ ქვემოთ შევჩერდებით.

მიუხედავად იმისა, რომ ეს ეგვტერი ნაოსს სამხრეთიდან ეკვრის, მისგან ყრუ კედლითაა გამიჯნული და დამოუკიდებელი შესასვლელი აქვს. ამიტომ, შესაძლებელია მისი, როგორც საკრებულო ტაძართან მდგომ ცალკე ნაგებობად, ისე საკრებულო ტაძრის ნაწილად მოაზრებაც. სწორედ ამით ვსხნით იმ ფაქტს, რომ მ. საბინინი წმ. დოდოს “სამარხოს” ერთ შემთხვევაში საკრებულო ტაძრის ფარგლებში, მეორე შემთხვევაში კი – საკრებულო ტაძრის სიახლოვეს მოიხსენიებს.

მთავარი საკრებულო ტაძარი სანახევროდ ქვიშითაა ამოვსებული, ეგვიპტური კი, რომლის ქვით ამოშენებული კამარის სამხრეთი ნახევარი ერთიანად ჩამონგრეულია, მიწით მთლიანად იქნებოდა დაფარული. დღეისათვის, ეგვიპტურის აღმოსავლეთი ნაწილი მისი სიმაღლის მხოლოდ 3/4-ზეა მიწით ამოვსებული, რადგან ნაშალის გარკვეული რაოდენობა განძის მაძიებლებს ეგვიპტურის ჩრდილოეთ კედელში, ანუ მთავარი ტაძრის ნაოსის სამხრეთი კედლის აღმოსავლეთ ყრუ თაღში მცირე ღიობის განგრევის შემდეგ გამოუტანიათ. ეგვიპტურის ინტერიერის სამხრეთი მხარე, სამხრეთ-აღმოსავლეთი კუთხის მცირე ფრაგმენტის გამოკლებით, მიწითაა დაფარული, ამიტომ სამხრეთი კედლის დაზიანების ხარისხი ვერ დგინდება (მ. საბინინის 1882 წლის ცნობის თანახმად, ეგვიპტურის სამხრეთი კედელი ჩამონგრეული უნდა იყოს). ეგვიპტური საკრებულო ტაძრის მთავარ ნავს გასასვლელით არ უკავშირდებოდა. მისი მიწით შეუვსებული ზედა სივრცის დათვალიერებისას გაირკვა, რომ ეგვიპტურს გადაკეთება განუცდია:<sup>3</sup> გარკვეულ ეტაპზე სამხრეთის მხრიდან ქვის წყობით ახალი კედელი ამოუყვანიათ, რაც იქიდან ირკვევა, რომ შელესილობა, რომელზეც ეგვიპტურის აღმოსავლეთი კედლის მოხატულობაა შესრულებული, სამხრეთი კედლის ხილული აღმოსავლეთი კიდის (სამხრეთი კედლის შემორჩენილი ფრაგმენტის?) ქვეშ შედის. კამარისებური ჭერიც აღდგენილი უნდა იყოს. ეგვიპტური, იმთავითვე, მთავარი ტაძრის ნაგებობით დაბალი იყო. ამაზე მიგვანიშნებს მთავარი ნავის სამხრეთი კედლის უკიდურესი აღმოსავლეთი ყრუ თაღის ოდნავ დასავლეთით, ზედა დონეზე გაჭრილი მოზრდილი სარკმელი, რომელიც მთავარი ტაძრის ფასადზე გადის.

ტაძარში მუშაობის პროცესში თ. ჯოჯუამ მთავარი ტაძრის სამხრეთი კედლის აღმოსავლეთი ყრუ თაღის ფარგლებში არსებულ შელესილობაზე მცირე ზომის სარკმლის კვალი შეამჩნია, რომელიც ნავის სამხრეთით მდებარე ეგვიპტურში გადიოდა. გარკვეულ ეტაპზე სარკმელი ამოუქოლავთ, რადგან მისი ღიობი ეგვიპტურის ინტერიერის მხრიდან ქვით ამოყვანილ მასიურ კედელს დაუფარავს. ეს კედელი, სავარაუდოდ, ეგვიპტურის გასამაგრებლად აუგიათ.

ეგვიპტურის სიგანე 1.7 მ-ია. თუ რა მანძილზე გრძელდება ეგვიპტური დასავლეთის მიმართულებით უცნობია, რადგან ეს მხარე მიწითაა დაფარული. მანძილი სამაგრი ჩრდილოეთი კედლის შვერილიდან ეგვიპტურის აღმოსავლეთ კედლამდე – 2.4 მ-ია.

ეგვიპტურის აღმოსავლეთი კედელი ბრტყელია. მის ზედაპირზე, ნაშალი მიწის პირზე, ჩანს მჭიდროდ განლაგებული შარავანდედიანი თავები და კვერთხების ბოლოები, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ აქ ანგელოზთა დასია გამოსახული. მიტროპოლიტ რომანოზის მიერ შეთხზულ წმ. დოდო გარეჯელის სვინაქსარულ ცხოვრებაში ვკითხულობთ, რომ წმინდანის საფლავის მიმდებარე კედელზე ანგელოზთა მიერ წმ. დოდოს ზეცად ალყვანება იყო გამოსახული (აბულაძე 1968: 418).

ამგვარად, მ. საბინინის ცნობების შეჯერებისა და ანალიზის საფუძველზე მივედით დასკვნამდე, რომ წმ. დოდო გარეჯელის თავდაპირველი საფლავი დოდორქის მონასტრის მთავარ საკრებულო ტაძართან უნდა ყოფილიყო კავშირში. წმინდანის განსასვენებლად მთავარი საკრებულო ტაძრის მთავარი ნავის სამხრეთი კედლის უკან მდებარე ეგვიპტური მიგვანნია. სწორედ ამ ეგვიპტურიდან უნდა “აღმოვსვენებინათ” წმ. დოდოს წმინდა ნაწილები მ. საბინინსა და ს. გქელიშვილს. ცხადია, ჩვენი ვარაუდის დადასტურება ან უარყოფა მხოლოდ ეგვიპტურის გაწმენდის შემდეგ გახდება შესაძლებელი.

მ. საბინინი და ს. გქელიშვილი წმ. დოდო გარეჯელის საფლავის გახსნის ამბავს ერთნაირად აღწერენ, ხოლო ცალკეულ ადგილებში ერთმანეთს სიტყვა-სიტყვითაც კი იმეორებენ. თუ მხედველობაში მივიღებთ ს. გქელიშვილის თხრობის თავისებურ მანერასა და სტილს (რიგ

სიტყვებში იგი “ე”-ს “ა”-თი ანაცვლებს: მამცეს. შახვეული, შაკრთენ, შავირცი) და მისეულ ტექსტში დამატებითი ცნობების არსებობას, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ს. გძელიშვილისეული ავტოგრაფი ორიგინალური თხზულებაა. რაც შეეხება ორი ტექსტის ზოგიერთი მონაკვეთის ტექსტობრივ ურთიერთდამთხვევას, ჩვენი ვარაუდით, მ. საბინინმა ტექსტის საკუთარი ვერსიის წერისას ს. გძელიშვილის ავტოგრაფიდან რამდენიმე პასაჟი უცვლელად ისესხა, ზოგჯერ “გააკეთილშობილა” კიდევ. ზოგადად, ს. გძელიშვილის ტექსტი უფრო მშრალია და მოკლე. წმინდა ნაწილთა აღმოსვენების მნიშვნელობიდან გამომდინარე, მ. საბინინს თავისი ტექსტი უფრო ხატოვანი გაუხდია, რის გამოც მისი მონათხრობის ემოციური ზემოქმედება უფრო ძლიერია.

საფლავის გათხრაში ყველა დამსწრე მონაწილეობდა, მაგრამ მას შემდეგ რაც კლდეში ჩაჭრილი წმ. დოდოს “სამარხოს” გადამსურავი ქვის ეკესი ფილა გამოჩნდა, “მათ შიშნულთა” მამებმა საფლავის გახსნა ს. გძელიშვილს მიანდეს. ამ ნაწილში მ. საბინინისა და ს. გძელიშვილის აღწერები ერთმანეთს ემთხვევა, თავად “აღმოყვანებასთან” დაკავშირებით კი მათი მონათხრობი განსხვავდება: სპირიდონის თქმით “შემდეგ მიბრძანეს ხელის შეხება და ამოღება ნაწილთა”, მ. საბინინის თანახმად კი “მე ცოდვლმან მივჰყავ ხელი” ჩვენ ს. გძელიშვილის ცნობა უფრო სანდოდ გვეჩვენება, რადგან თუ წმინდანის ხელით შეხება გარეჯელმა მღვდელ-მონაზვნებმა ვერ გაბედეს, უფრო სწორი იქნებოდა გვეთქვა “ვერ შევბედესო”, ამის ნებას ისინი მ. საბინინს მით უფრო არ მისცემდნენ, რადგან იგი წმ. დავითის ლავრაში არ მოსაგრეობდა, საფლავის გახსნა კი ლავრულ ბერებს ეგებოდათ. შემთხვევით არ მიმართავს სპირიდონი მათ შემდეგი სიტყვებით: “მაშინ უთხარი მამათა, რათა აეხადნათ. მამანო, თქვენი საქმე არის ახლა მეთქი ნახვა ნაწილებისა”.

აღწერები შეიცავს უაღრესად საინტერესო ცნობებს, ზოგადად, წარჩინებული ბერის დაკრძალვის თავისებურებათა შესახებ VI საუკუნეში. ამასთან, ტექსტში დაცულია ცნობები, რომლებიც მეტად მნიშვნელოვანია, კონკრეტულად, წმ. დოდოს ბიოგრაფიისათვის. მაგალითად, სპირიდონი აღნიშნავს, რომ წმ. დოდო გარეჯელი მაღალი ტანისა იყო. ამ დეტალის აღნიშვნა მ. საბინინს გამორჩენია. მნიშვნელოვანია მ. საბინინის ცნობა, რომლის თანახმად წმ. დოდოს თავსა და პირზე ოქროკერილი შავი დაფარნა ეფარა, რაც მის მღვდელ-მონაზვნობას ადასტურებს: საეკლესიო წესის თანახმად, მიცვალებულ მღვდელს, განბანვის, სუფთა ზეთით დახელებისა და სარეცელზე დასვენების შემდეგ, სახეზე დაფარნას აფარებენ; დაფარნადაფარებულსავე კრძალავენ. ამგვარად, დოდორქაში საფლავის გახსნისას დადასტურდა წმ. დოდოს მღვდლობის შესახებ არსებული ცნობა, რომელიც მხოლოდ ორ გვიანდელ ხელნაწერშია დაცული, კერძოდ: წმ. დოდოს სვინაქსარულ ცხოვრებაში (1726 წ.): “რამეთუ მღვდელი იყო მსხუერპლის შემწირველი წმიდა დოდო” (აბულაძე 1968:417) <sup>4</sup> და სპირიდონ გძელიშვილის “ქრისტესია მონაზონის ცხოვრებაში” (1880 წ.): “სადაცა ღირსი მამა დოდოს გარესჯელი და მოძღვარი უწმინდესისა თვისისა, ვითარცა მზე, მნათობდა, რომელმან ნათელ-სცა მთავარსა რუსთავისას ბუბაქარს-ბარბაროსს და ძეთა მისთა და მრავალსა რიცხვსა კრებულსა მწყისდა” (შანიძე 1989: 127). მ. საბინინის თქმითაც, “ვითარ მოკუთხრობს ძუჭლი მატინე”, წმ. დოდო მღვდელ-მონაზონი იყო (საბინინი 1882: 639).

მ. საბინინისეული აღწერის მეშვეობით ვგებულობთ, რომ ადრეულ შუა საუკუნეებში არსებული ტრადიცია, რომლის შესაბამისად გარდაცვლილ მღვდელს დაფარნით არა მხოლოდ სახეს, არამედ ფეხებსაც უბურავდნენ; ს. გძელიშვილისეული ტექსტი კი აზუსტებს, რომ მიცვალებულს დაფარნა მკერდზეც ჰქონდა დაფარებული. ამგვარად, ორი ტექსტის შეჯერების საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ VI საუკუნეში გარდაცვლილ მღვდელს დაფარნას ერთდროულად სახეზე, მკერდსა და ფეხებზე აფარებდნენ.

წმ. დოდოს საფლავის გახსნის აღწერაში დაცულია კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ცნობა, რომლის თანახმად “საფლავსა ხელის ჩასაყოფი ჰქონდა”. მ. საბინინის განმარტებით, ეს ხერელი განკუთვნილი იყო “მიწის ამოსადებად, ევლოგიათ სასოებითა და სურვილით მიმავალთა” (საბინინი 1882: 638). წმინდანის საფლავიდან ევლოგიად მიწის წადების ტრადიცია მთელ ქრისტიანულ სამყაროში ბოლო დრომდე იყო გავრცელებული (მირიანაშვილი 2004: 112-113). წმ. დოდოს საფლავის ფილაში “ხელის ჩასაყოფის” არსებობის მსგავსად, “საევლოგიე ხერელის” არსებობა წმ. დავით გარეჯელის საფლავის ფილაშიც დასტურდება (სხირტლაძე 2006: 9).

წმ. დავით და წმ. დოდო გარეჯელების საფლავების ფილებში “საევლოგიე ხერელის” არსებობა ზოგადი ქრისტიანული ტრადიცია იყო. საფლავის ხერელის დანიშნულების შესახებ საინტერესო ცნობას გვთავაზობს ავტორიტეტული კათოლიკური ენციკლოპედია. კერძოდ, აღაპისადმი მიძღვნილ სტატიაში ვკითხულობთ: “სამგლოვიარო სუფრის გაშლა უბრალოდ [მიცვალებულთა] მოხსენიებას არ ემსახურებოდა. ასეთი სუფრა ჭეშმარიტი ზიარების პროცესთან იგივედებოდა. ამ დროს სტუმრებს თან მოჰქონდათ გარდაცვლილისთვის განკუთვნილი საკვები. რძესა და ღვინოს საფლავის ირგვლივ მიწაზე ღვრიდნენ, მყარ საკვებს კი საფლავში არსებულ ხერელში უშვებდნენ მიცვალებულისთვის მისაგებებლად” (ენციკლოპედია 1907: 201-2).

მ. საბინინისეული ტექსტის ბოლო ნაწილი, რომელიც ღირსი დოდოს წმინდა ნაწილების დავითგარეჯის ლავრაში დაბრძანების შემდეგ განვითარებულ მოვლენებს შეეხება, ს. გკელიშვილისეულ ვარიანტში აღწერილი არ არის. ღირსი დოდოს წმინდა ნაწილების ფერისცვალების ეკლესიაში დაბრძანების შემდეგ მ. საბინინი თბილისში დაბრუნებულა და კაკლის ლუსკუმა დაუკეთა. ლუსკუმის დასამზადებლად საჭირო თანხა ლევან მელიქოვის (მელიქიშვილის) მეუღლეს გაუღია (პატაკი 1881: 2). მ. საბინინს ლუსკუმა გარეჯში გაუგზავნია თხოვნით, რომ ღირსი დოდოს წმინდა ნაწილები მასში ჩაესვენებინათ და ლუსკუმა ფერისცვალების ეკლესიის ჩრდილოეთ უბეში დაებრძანებინათ, “თანა ჰსწორ საფლავისა დ. დავითისა” (საბინინი 1882: 639). ამასობაში, გახეთ “დროებაში” გამოქვეყნდა ივანე ბერძენოვის (ბერძენიშვილის) სტატია, რომელშიც იგი მ. საბინინს წმ. დოდოს საფლავის უნებართვოდ გახსნასა და სხვა არამართებულ ქმედებებში ადანაშაულებდა: “მ. საბინინს ძვლები წაუღია დავითის უდაბნოში და ჩაულაგებია მისგან განმზადებულ კუბოში; ხოლო ჯვარი კი წაუღია პეტერბურღში ვითომც საჩვენებლად ანუ შესამკობლად ვერცხლში. საფლავში დარჩომილს მტვერს ეგრეთვე დაფერფლილ სამოსელს კი მიწა მივყარეთო, – დაუმატა დამსწრემ. არ ვიცი რაოდენათ უნდა იყოს გამოცხვებული ამ გვარი საქმე ყველასთვის, ვინც კი წაიკითხავს ამას, მაგრამ უფრო იმისთვის, ვინც მივა წმინდის გრძნობით მამა დავითის საფლავის თაყვანის-საცემლად და ერთბაშად დაინახავს იქვე წმ. დოდოს კუბოს”! (ბერძენიშვილი 1881: 2). გახეთის ზემორე ნომრის გამოსვლიდან მეორე დღესვე, 1881 წლის 11 ივნისს, წმ. დავითის ლავრის წინამძღვარმა არქიმანდრიტმა გრიგოლმა (დადიანმა) ეგზარქოს იოანიკეს პატაკი გაუგზავნა. მასში განმარტებულია წმ. დოდოს გადმოსვენების აუცილებლობის მიზეზები და შეიცავს შემდეგ თხოვნას: “ქართველი ხალხის მხრიდან წმ. დოდოს მიმართ რელიგიური სასოების გათვალისწინებით, გთხოვთ ნება დართოთ, რათა წმ. დოდოს წმიდა ნაწილები, მსგავსად წმ. დავითის წმიდა ნაწილებისა, აკლდამაში დაიკრძალოს” (ბრძანებულება 1881: 21-22). არქივში ამ პატაკის შავი პირია დაცული, რომელშიც ტექსტის ზოგიერთი ადგილი გადახაზულია, ანუ, როგორც ჩანს, პატაკის თეთრ ვარიანტში ისინი აღარ შეუტანიათ. ერთ-ერთი გადახაზული მონაკვეთი მეტად საყურადღებო ცნობას შეიცავს. კერძოდ, არქიმანდრიტი გრიგოლი აღნიშნავს, რომ მ. საბინინი მას – მონასტრის წინამძღვარს – არაფერს ვკითხებოდა იმ მიზეზით,

რომ, მისივე თქმით, ყველა ქმედებაზე ეგზარქოსის თანხმობა ჰქონდა მიღებული. ი. ბერძენოვის სტატიას მ. საბინინი პეტერბურგიდან შეეხმიანა და გაზეთ “დროების” რედაქციას გამოსაქვეყნებლად თავისი საპასუხო წერილი გაუგზავნა (საბინინი 1881: 2). ამ წერილში იგი ყველა ბრალდებას უარყოფდა. ი. ბერძენოვს მომხრეები გამოუჩნდნენ, მათ შორის ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი არქიმანდრიტი მაკარი იყო, რომელთანაც მ. საბინინს დაძაბული ურთიერთობა ჰქონდა.<sup>6</sup> მაკარს ნამდვილად ვერ დავაბრალებთ, რომ მან ი. ბერძენიშვილს კეთილგანწყობილების გამო დაუჭირა მხარი: 1871 წელს ი. ბერძენიშვილმა არქიმანდრიტ მაკარს ეგზარქოსთან უჩივლა, აბრალებდა რა ნათლისმცემლის მონასტრის კუთვნილი ძვირფასი ნივთების მითვისებას. 1878 წელს კი უკვე მაკარმა უჩივლა ი. ბერძენიშვილს ცილისწამებისათვის. თბილისის საოლქო სასამართლომ ი. ბერძენიშვილი დამნაშავედ ცნო და ოთხი თვით პატიმრობა მიუსაჯა (დროება 1878: 3). არქიმანდრიტმა მაკარმა იმდენი მოახერხა, რომ ფერისცვალების ეკლესიაში წმ. დოდოს დაკრძალვის წინააღმდეგ სასინოდო კანტორა და ეგზარქოსი აამხედრა (საბინინი 1882: 639). შედეგად, სასინოდო კანტორამ წმ. დავითის ლავრის წინამძღვარს – არქიმანდრიტ გრიგორს გაუგზავნა 1881 წლის 28 ოქტომბრის გადაწყვეტილება, რომლის ძალითაც ღირსი დოდოს წმიდა ნაწილების დაკრძალვას ლავრის ეზოში – გალაგანში ავალებდა (ბრძანებულება 1881: 20-22). “ეს განკარგულება გამოუცხადეს არქიმანდრიტ გრიგორ დადიანს – რომელმან ყური აღარ ადევნა ამ უწესო განკარგულებას და – ორჯერ მიუხდა მონასტრის ძმათა მაკარი და შეაშინა მხდალნი იგინი – რომელთა უცეფ გამოატანინა წმიდანი ნაწილნი ეკლესიიდან მონასტრის ეზოში. – ძმათა შექმნეს მცირე ხის ლუსკუმა, შიგ ჩააწყეს დიდებულნი, ღუთივ შემოსილნი და სუნნელებით ყნოსოვანნი ნაწილნი წმ. დოდოსი და აღმოათხრევიან მაკარიმ მონასტრის გალაგანში მიწა, სადაც ასუწნიან წმ. ნაწილნი ღირსთა მოწამეთა შიო ახლისა და სხუათა, და რომელთა ხსენება იდგესასწაულების ა (1) ივნისსა და იქ ჩააფლვეინა. ოდესაც ეს უწესო და ღუთის განსაწყრომი საქმე მოიქმედა დიდებულმა და განჩინებულმა პირმა, მაშინ დასცხრა სიცოფისაგან და დამწვიდდა მლოდუნელი ახლისა მანქანებისა – და უწესობისა. საწუხროდ იქმნება თუ ვითარმედ წმ. ნაწილნი შეურაცხელად იქმნებიან და დავიწყებას მიეცემიან” (საბინინი 1882: 639). როგორც ჩანს, “საქართველოს სამოთხეში” შეტანილ ამ მონათხრობზე დაყრდნობით, თანამედროვე მკვლევრებს მიაჩნდათ, რომ ღირსი დოდოს წმინდა ნაწილების განსასვენებელი ლავრის ეზოში მდებარეობდა (კლდიაშვილი, სხირტლაძე 1999: 75). მათი აზრით, ფერისცვალების ეკლესიის ინტერიერის ჩრდილო-აღმოსავლეთ უბეში წმ. ლუკიანე იყო დაკრძალული (კლდიაშვილი, სხირტლაძე 1999: 75). გ. ჩუბინაშვილის წიგნის (ჩუბინაშვილი 1949: 40) წყალობით გავრცელებული და დამკვიდრებული ამგვარი მოსაზრების არამართებულობა, საბოლოოდ, 2000 წელს ფერისცვალების ეკლესიაში ჩატარებული გაწმენდითი სამუშაოების პროცესში დამტკიცდა: ეკლესიის ჩრდილო-აღმოსავლეთ უბეში საფლავის ქვის აღების შემდეგ აღმოჩნდა, რომ იატაკში პატარა ზომისა (70X30 სმ) და მცირე სიღრმის (35 სმ.) კვადრატული ორმო იყო ნაკვეთი (სხირტლაძე 2006: 35) და მასში წმინდა ნაწილები იყო დაბრძანებული. ფაქტია, რომ ღირსი დოდოს წმინდა ნაწილები, მათი ლავრის გალაგანში დაკრძალვიდან გარკვეული ხნის შემდეგ, ტაძარში დააბრუნეს და მის ჩრდილო-აღმოსავლეთ უბეში დაკრძალეს. წმ. დოდოს საფლავზე დაბალი, უწარწერო სწორკუთხა ქვიშაქვის ფილა დადეს. 1913 წელს კიუნეს მიერ გადაღებულ ფოტოზე ჩანს წმ. დოდოს საფლავის ქვაზე დადგმული კაკლის, ბრინჯაოს დეტალებით გამშვენებული კუბო. ეს, სავარაუდოდ, ლევან მელიქიშვილის მეუღლის საფასით დამზადებული ლუსკუმაა, რომელიც ზემოთ იყო ნახსენები.

დღეს წმ. დოდოს საფლავზე თეთრი ფერის, მაღალი, წარწერიანი ქვის ლუსკუმა ძევს, რომელშიც ღირსის წმინდა ნაწილებია მოთავსებული.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ მ. საბინინისეული ტექსტის ის ნაწილი, რომელშიც არქიმანდრიტ მაკარის მცდელობით ღირსი დოდოს წმინდა ნაწილების ღაერის გაღვანში დაკრძალვის ამბავია მოთხრობილი, “საქართველოს სამოთხის” ტირაჟის ჩვენამდე მოღწეულ მხოლოდ ერთეულ ეგზემპლარშია შესული. XX საუკუნის 80-იან წლებში სწორედ ასეთი ცალიდან მოხდა წიგნის როტაპრინტული წესით ტირაჟირება, რის გამოც ეს ამბავი მკითხველთა, შედარებით, ფართო წრისთვის გახდა ცნობილი. ნიმუშად მოგვყავს გვ. 639-ის ასლი “საქართველოს სამოთხის” ორი სხვადასხვა ეგზემპლარიდან (სურ. 1 და 2). სურ. 1-ზე ნაჩვენებია წიგნის ფაქსიმილური გამოცემის 639-ე გვერდი, სადაც შესულია წმ. დოდოს ღაერის ეზოში დაკრძალვის ამბავი, სურ. 2-ზე კი წიგნის სხვა ცალის 639-ე გვერდი, სადაც ამ ამბავზე არაფერია თქმული. სწორედ ამიტომ, რომ ერთ შემთხვევაში ტექსტი გვერდს ბოლომდე ავსებს, მეორეში კი – მხოლოდ სანახევროდ. ტექსტის ორი სხვადასხვა ვერსიის არსებობის მიზეზის გასარკვევად ორიოდ სიტყვით შევეცხოთ “საქართველოს სამოთხის” ტირაჟირების ისტორიას.

როგორც დავადგინეთ, ცენზორმა საბინინის “საქართველოს სამოთხის” მთელი ტირაჟი “დააპატიმრა” და ავტორს მასში რიგი შესწორებების შეტანა მოსთხოვა. მ. საბინინი იძულებული იყო დათმობაზე წასულიყო, რათა წიგნი გადაერჩინა. გარკვეული გვერდებიდან გაქრა, ძირითადად, სქოლიოები, რომლებიც ცენზორს არაკორექტულად მოეჩვენა. მაგალითად მოვიყვანოთ გვ. 530-ს, რომლის ტექსტის ბოლო სიტყვა “შეწმენებად” სქოლიო 3-ისკენ გავგზავნის, მაგრამ აღნიშნულ გვერდზე ამ შენიშვნის ტექსტი არ იკითხება. აი, რა ეწერა სქოლიო 3-ში, რომელიც ცენზორმა ავტორს ამოაღებინა: “ძველის წერა ესე დიდთა ჭირთა და იწროებით გადმოვწერე მცხეთის საწიგნობელითგან, რომელიც იპოება დიდსა ნომოკანონსა შინა – ეკზარხოს ვესვეის დროსა შინა, რომელმან რჩევითა მაკარი არხ(იმანდრიტისა) და ბასხაროვისა აღმიკრძალა შესვლა სადმე მონასტრის ანუ ეკლესიის საწიგნობელსა შინა და თუ რამე შეცდომა შეერია ამ ძველის წერასა, დამნაშავე ეს პირნი არიან, რათა მპარაობით უნდა გადმოვწერა”. ცენზორის მიერ ამოღებული ტექსტი დავადგინეთ საქართველოს პარლამენტის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში დაცული “საქართველოს სამოთხის” FS 139 ცალით, რომელიც სასიგნალო ეგზემპლარი აღმოჩნდა. მეორე მაგალითი: გვ. 442-ის სქოლიო 1-ის ტექსტში ცენზორმა “ფრიად კეთილ მოქალაქობისა”-ს მომდევნო სამი სტრიქონი ამოიღო, სადაც ეწერა: “განძობაგან, რომელნიც იყვნენ დაცულნი გაენათს ფრიად მრავალი, დაუსჯელად წარიღო და შეწმენებულმან ყოფილ ქუთაისის გუბერნატორმან გრაფმან ლევაშოვმან 1869 წელსა, თანა თანხმობითა ... <sup>7</sup> და გაენათის ყოფილ წინამძღურისა ბესარიონისათა, აწ ეპისკოპოსად ქმნილმან”. შერისხული სქოლიოები მთელ ტირაჟში ტიპოგრაფიული საღებავითაა გადახაზული, ახალ ტირაჟში კი – ამოღებული.

ცენზორმა, რიგ სქოლიოებთან ერთად, ამოიღო ძირითადი ტექსტის ნაწილიც, რომელშიც ღირსი დოდოს წმინდა ნაწილების ფერისცვალების ეკლესიიდან გამოტანისა და გაღვანში დაკრძალვის ამბავი იყო მოთხრობილი. რამდენადაც ამ გვერდის სტრიქონების ტიპოგრაფიული საღებავით გადახაზვა მიზანშეუწონელი იყო, გვ. 639 თავიდან აიწყო, დაიბეჭდა და ტირაჟში ძველის ფურცლის ნაცვლად ჩაწებდა. ის, ზოგჯერ, დანარჩენი გვერდებისაგან ფერთაც განსხვავდება. განსხვავებულია გვერდის ნუმერაციის რიცხვის ქვეშ გავლებული კლაკნილი ხაზის ფორმაც: ახლად ჩაწებებულ 639-ე გვერდზე ის უფრო წვრილია და კბილების მეტი რაოდენობა აქვს, ვიდრე სხვა გვერდებზე დაბეჭდილ კლაკნილ ხაზებს.

ამგვარად, ის ფაქტი, რომ ღირსი დოდოს წმინდა ნაწილების ფერისცვალების ეკლესიიდან გამოსვენების ამბავი “საქართველოს სამოთხის” ორიგინალური ტირაჟის უდიდეს ნაწილში შესული არ არის, ცენზორის გადაწყვეტილებამ განაპირობა.

რაც შეეხება რიგ სასულიერო პირთა მხრიდან ღირსი დოდოს წმინდა ნაწილების ფერისცვალების ეკლესიაში დაკრძალვისთვის წინააღმდეგობის გაწევის მიზეზს. ჩვენი ვარაუდით, მიზეზი ის იყო, რომ რადგან ფერისცვალების ეკლესია წმ. დავით გარეჯელის საფლავის ეკლესიაა, მ. საბინინის მოწინააღმდეგეებმა ამ პრივატულ სივრცეში სხვა წმინდანის შებრძანება მიზანშეუწონლად მიიჩნიეს. ამაზე მიახიზნებს ი. ბერძენიშვილის ნათქვამიც: “არ ვიცი რაოდენათ უნდა იყოს გამოცხადებული ამ გვარი საქმე ... იმისთვის, ვინც მივა წმინდის გრძნობით მამა დავითის საფლავის თავყანის-საცემლად და ერთბაშად დაინახავს იქვე წმ. დოდოს კუბოს”!

მიუხედავად ზემოთ აღწერილი წინააღმდეგობებისა, წმ. დოდო გარეჯელის წმინდა ნაწილებმა საბოლოო განსახელებელი წმ. დავითის ლავრის ფერისცვალების ეკლესიის ჩრდილო-აღმოსავლეთ უბეში მანიც კპოვეს.

639

გაუგანკეს გრძელი მანა, მხარზედ გაიდეს იგი. წმ. ნაწილთა წინ წარუძღვა მთავარ დიაკონი იონასაფ აღნთებულის კეროფანით, უგან მეორე მთავარი, მე და მორჩილნი ტალობით, წმიდაო დემეტრო... შეუდგეთი გზასა მიმუგანებულსა დ. დავითის უდაბნოსა. ოდეს მიგვასლენით უდაბნოს, დაიწვეს ზარის რეჟა და ესრედ დიდითა ჰატოფითა და ფრიადითა მოწიწებითა, შეგასრუტნეთ დ. დავითის საფლავის ეკკლესიასა შინა — და დაფსრუტნეთ დ. საფლავსა ზედა, დრომდინ. ით დღესა წარგემართენით მე და მთავარი სფირიდონ ტფილისს, ვიწვე კაკლის ღუსკუმის შემოსადება წმ. ნაწილთათჳს, ოდეს შემგზადე გაუგზავნე უდაბნოს, რათა ჩაესრუტნებინათ მას შინა წმიდანი ნაწილნი და დაედგათ წმიდა ღუსკუმს, თანა ქსწორ საფლავისა დ. დავითისა, ქრწმთა ეკკლესიასა შინა ჩრდილოეთის მხრეგ. მე მეორედ არ წავედ უდაბნოს, რათა თუთ აღმესრულებინა, მიზეზისა გამოთ რუსეთს განგზავრობისა; მიგანდე ეს კეთილი და სამაგალითო საქმე მამათა, არამეთ დიდი დაბრკალება მოუხდათ მამათ დაბეზღებისა გამო არხიმანდრიტ მაკარის მიერ კანტორაში, რომელმანცა დაბრკალა კეთილი საქმე ესე, შეაოკრულა ჩუტნი მამათ მთავარი, რომელი მსმენელმან ჩემგან არა განრისხდა, არამედ თქვა, არამეთუ საქმე ესე სასოებას აღმართამს და იდიდეზის მართმადიდებელი სარწმუნოებაო. არ დასტხრა დაუძინებელი შტერი საქართუტლოს ეკკლესიისა არხიმანდრიტი მაკარი, არამედ იმოღენა ეცადა კანტორაში, ფიდრემდის კანტორამ არ გადასწფიტა ფითარმედ «გამოიტანონ ნაწილნი წმ. დოდოს ეკკლესიიდანო და მონასტრის გალავანში ჩაფლანო». ეს განკარგულება გამოუცხადეს არხიმანდრიტ გრიგორ დადიანს — რომელმან უგნი აღარ ადგენა ამ უწესო განკარგულებას და — ორჯედ მიუხდა მონასტრის ძმათა მაკარი და შეაშინა მხრდალნი იგინი — რომელთა უგუფ გამოატანინა წმიდანი ნაწილნი ეკკლესიიდან მონასტრის ეზოში. — ძმათა შექმნეს მცირე ხის ღუსკუმს, შიგ ჩააწვეს დიდებულნი, დუთიგ შემოსილნი და სუნნელებით უნოსოგანნი ნაწილნი წმ. დოდოსი და აღმოათხრეგინა მაკარიმ მონასტრის გალავანში მიწა, სადაც ასრუტნიან წმ. ნაწილნი დირსთა მოწამეთა შიო ახლისა და სხუათა, და რომელთა ხსენება იდღესასწაულების ა იგინისა და იქ ჩააფლეგინა ოდესაც ეს უწესო და დუთის განსაწეროში საქმე მოიქმედა დიდებულმა და განჩინებულმა ჰირმა, მამინ დასტხრა სიტოფისაგან და დამშვიდდა მლოდენელი ახლისა მანქანებისა — და უწესოებისა. საწუხროდ იქმნება თუ ვითარმედ წმ. ნაწილნი შეუკრახელად იქმნებთან და დაფიწვებას მიეტემიან.

იმ დღის დამესა, რომელსა გადმოფასრუტნეთ წმიდანი ნაწილნი, მამა იოსტოსმან ნახს სასიაო მოგნო სიზმარი, ვითომ ჩუტნი უოგელნი შეკრებულნი ეკკლესიასა შინა გვალბდით რადგანს, და შუა ტემედტა მოხუცი შემოსილი თეთრ ხუტეს შესამოსელსა შინა და მხარულნი ვიუაფით.

ვითარ მერმე მესმა იქამომდე — მთელს უდაბნოს შინა მშუტნიერი სული იდგა წმ. ნაწილთა მიერ.

ღირსი მამა დოდო, ვითარ მოკუთხრობს ქრწმლი მატინე, ხუტეს მონაზონი იყო და მოაძღუარი დ. დავითისა და ქმართა თჳსსა მონასტრისა, ვითარ ორმეოტდა ათ ორმეტი წელი და აღსრულდა ოთხმეოტდა ათთერთმეტისა წლისა, ექმსას ოტდა სამსა წელსა ქრისტეს შემადგ.

განსრულდა, დიდება დემეტროსა ჩუტნისა,  
მიზეზისა უოგელთა კეთილთასა.



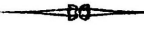


გაუგარეს გრძელი მანა, მხარზედ გაიღეს იგი. წმ. ნაწილთა წინ წარუძღვა მთავარ დიაცონი იოსახუ აღს-  
 თებულის კეროვანით, უკან მეორე მთავარი და მე — და მორჩილნი გაღობით წმიდაო დმეტო . . . .  
 შეუდგით გზას მიმუჭანებელსა ღ. დაფითის უდაბნოსა. ოდეს მიგეასლენით უდაბნოს, დაიწვეს ზა-  
 რის რეკა ჰსრედ დიდითა ჰატოვითა ღ ფრიადითა მოწიწებითა, შეეასრუნეთ ღ. დაფითის საფლავის  
 ეკლესიასა შინა — და დაფასრუნეთ ღ. საფლავსა ზედა, დრომდინ. ით დღესა წარვემართენით მე და  
 მოაგარი სფირიდონ ტფილისს, ვიწვე კაკლის ღუსეუმის შემყადება წმ. ნაწილთათჳს, ოდეს შევმა-  
 ზადე გაუგზავნე უდაბნოს, რათა ჩაესრუნებინათ მას შინა წმიდანი ნაწილნი ღ დაუდგათ წმიდა ღუს-  
 გუმა, თანა ჰსწორ საფლავისა ღ. დაფითისა, ქუჭრთა ეკლესიასა შინა ჩრდილოეთის მხრივ, მე მეორედ  
 არ წაველ უდაბნოსა შინა, რათა თუთ აღმესრულებინა, მიზეზისა გამოთ რუსეთს განგზავრობისა, მი-  
 ვანდე ეს კეთილი და სამაგალითო საქმე მამათა, არამეთ დიდი დაბრკოლება მოუხდათ მამათ და  
 ბეზღებისა გამო არჩივანდრიტის მაკარის მიერ, რომელმანცა დააბრკოლა კეთილი საქმე ესე,  
 შეაორტულა ჩუჭნი მამათ მთავარი, რომელი მსმენელმან ჩემგან არა განრისხდა, არამედ  
 ბრძანა, რამეთუ საქმე ესე სასიკეთეს აღმართავს ღ იდედების მართმადიდებელი საწმუყნებას. საწუ-  
 ხროდ იქმნება თუ ვითარმედ წმ. ნაწილნი შეუგრანებულად იქმნებიან და დაფიქრებასა მიეცემიან.

იმ დღის ღამესა, რომელსა გადმოვასრუნეთ წმიდა ნაწილნი, მამა იოსტოსმან ნახა სისია-  
 მოუნო სიზმარი, ვითომ ჩუჭნი უოგელნი შეკრებილნი ეკლესიასა შინა ვგალობდით, რაღაცას და  
 შუა გვედგა მოხუცი შემოსილი თეთრ ხუცეს შესამოსელსა შინა და მხიარულნი ვიყავით.  
 ვითარ მეგრე შესმა ოქამომდე მთელს უდაბნოსა შინა მშუჭნიერი სული დეკას წმ. ნაწილთა  
 მიერ.

ღიხსი მამა დოდო ვითარ მოგუთხრობს ძუჭლი მატინე, ხუცეს მონახონი იყო და მო-  
 ძღუარი ღ. დაფითისა და ჰმართა თჳსსა მონასტერსა ვითარ ორმოცდა ათ ორმეტი წელი და  
 აღსრულდა ოთხმოცდა ათთერთმეტისა წლისა, ექუქსას ოცდა სამსა წელსა ქრისტეს შემადგ.

გ ა ნ ს რ უ ლ დ ა , დ ი დ ე ბ ა დ მ ე რ თ ს ა ჩ უ ტ ნ ს ა  
 მი ზ ე ზ ს ა უ ო ვ ე ლ თ ა კ ე თ ი ლ თ ა ს ა .



**ღანართი**

სპირიდონ გქელიშვილის ავტოგრაფი სათაურით “წმ. დოდო გარეჯელის გადმოსვენების  
 შესახებ” ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრშია დაცული (აღწერილობა 1965: 35). ავტოგრაფს თარიღი  
 არ უხის, მაგრამ სავარაუდოა, რომ ის წმ. დოდოს გადასვენებიდან მოკლე ხანში – 1881 წლის  
 მარტ-აპრილში უნდა იყოს შესრულებული.

სპირიდონ გქელიშვილის ტექსტი ნაწერია თაბახის ფურცლებზე, მელნით, მხედრული  
 შრიფტით, ადვილად გასარჩევი ხელით. ტექსტი თითოეულ გვერდზე ორ სვეტადაა განაწილებული.  
 ნუმერაცია მთლიანად თაბახის ფურცელს აქვს მინიჭებული.

ს. გქელიშვილისეულ ტექსტში მინიმალური შესწორებები შევიტანეთ. კერძოდ, გავმართეთ  
 პუნქტუაცია და ზედიზედ შემთხვევით გამეორებული სიტყვის წყვილიდან მხოლოდ ერთი დავტოვეთ  
 (ასეთი შემთხვევა ერთეული იყო). ავტორის სტილის შენარჩუნების მიზნით, არ გავიცალა კვებისა  
 შეწყვილებული სიტყვები (მაგალითად: საქმისათანა (საქმისა თანა), მისცანება (მისცა ნება),  
 ედინაზედა (ედინა ზედა), ოდესამოვიდეთ (ოდეს ამოვიდეთ) და ა.შ.) და არ გავციმთლიანებია ორ და  
 სამ ნაწილად დაყოფილი სიტყვები (მაგალითად: წინა მძღერისა, გრიგორ ისა, ხელ ყოფისათ თვისა  
 და სხვ.), მით უფრო, რომ ამგვარი შეწყვილება ან დაყოფა ტექსტის წაკითხვას ხელს არ უშლის.

ს. გქელიშვილის ავტოგრაფი პირველად ქვეყნდება.

### წმ. დოდო გარეჯელის გადმოსვენების შესახებ

*ჩვენა წელსა მარტის ივ რიცხვსა, იქმნა აღმოყვანება ნაწილთა ღირსისა მამისა ჩვე(ენ)ისა დოდოს გარეჯელისა, რომლისა ხსენებასა აღასრულებს ეკლესია ჩვე(ენი) პირუჭღლს ოთხშაბათსა შემდეგ ამადღებისა<sup>7</sup>,*

*რამეთუინება ღმერთმან და ღირსმა მამამან დოდოს, ვითარცა ვგონებთ. და უკეთუ არა იყო ნება მის წმინდისა, არცა ვის ძალ ედვა შეხება განსაკრთომელისა საქმისა ხელყოფა. რამეთუ სურვილითა და სასოებითა<sup>8</sup> აღვსილმან კაცმან, ჭაბუკმან და თავდადებულმან, ჩვენისა მამულისათვის გულმტკივნეულმან, კეთილშობილმან, მიხეილ პავლოვინმან, გვართ საბინინმან, სხვათა კეთილთა საქმისათანა შესძინა ესეცა. და მოახსენა სრულიად საქართველოს, მწყემსთა მთავარსა იოანიკეს აოხრება ღირსი დოდოს მონასტრისა და გაქრობა კანდლისა და დავიწყება საფლავისა მისისა.*

*ჩმისცანება მათმან მადაყოფლად უსამღვდელოესობის მეუფებამ, რომელ აღმოესვენებინა ღირსისა ნაწილები და გადაეტანა ღირსი მამა დავით გარეჯელის უდაბნოში და დაესვენებინა იმის საფლავთან ეკლესიაში.*

*ესევეთარიგანზრახვა მოისიბრძნეს და სრულ ყვეს, ესრეთ. წარვ(ი)და უდაბნოს გარეჯისასა და აცნობა მამათა მუნ მყოფთა ზემოთქმული განზრახვა საქართველოს ექსარხოისა იოანიკესი და წინა მძღვრისა მათისა არხიმანდრიტი გრიგორ ისა. დასთხოვა მამათა ლოცვა დადამის თევა რათა მეორესა დღესა იწყონ ვახსნა ღირსისა და მადლით სავსე საფლავისა. მარტის თექვს მეტსა დღესა წარვედით ძველსა მონასტერსა ღირსი დოდოს გარეჯელ(ი)სასა, სადაცა იყო საფლავი ეკლესიასა შინა მცირესა, სავსესა მიწითა. და ედინაზედა წყალსა<sup>9</sup> წვიმისასა, და არღარა ჩანდა საფლავი. აღმოვწმინდეთ [ეკლესია]<sup>10</sup> და გამოხნდა საფლავი გადაღესილი წმინდათ. და ზედ დახატული სახე ღირსიდოდოსი. და ქონდა ხელისა ჩასაყოფი საფლავში მიწის ამოსაღებათ, ევლოვით სასოებით და სურვილით მიმავალთა. ვიწყეთ პარაკლისის გადახდა და ვედრება საშინელისა მის საქმისა ხელ ყოფისათ თვისა. ავხადეთ სამჯერ გადაღესილი დუღაბით და დიდის ლოდებით დაკრძალული, წმინდათა მამათაგან, სიწმინდე დამარხული. გამოხნდა ქვეშ გაცრილი წმინდა მიწა. და შემდეგ ამოვიღეთ მიწა და გამოხნდა ქვ(ით) დახურვილი საფლავი კლდისაგან ამოკვეთილი და ექვსი ნაჭერი ქვადახურვილი კლდისა საფლავზედ. და აღმოდიოდა სუნნელება საწადელი. ოდეს ამოვიღეთ მიწა, [შვეწმინდით ვითარცა კაცნი და ვიყავით გონებამოტაცებულნი. მაშინ უთხარი მამათა, რათა ავხადნათ. მამანო, თქვენი საქმეარის ახლა მეთქი ნახვანაწილებისა. ხოლო მათ შიშნეულთა მე მამცეს ნება და არა ურჩ ვექმენი და სასოება მქონდა. საბუხარნი შავისხი და ოლარი შავირტყი და ავწიე ქვასა და მივდე ერთ კერძო. ხოლო მამანი შემოსილნი უკმევდენ სანთლებით და გალობდენ ღირსო მამო დოდოს, ვედრე ღმერთსა ჩვე(ენ) თვის. ოდეს ავიდექვა ათას სამასი წლის გარდაცვალებული, ვიხილე თურა სუნნელება ამოვიდა. საყვარელნო ძმებო, სად იყო გონებაჩემი აფრენი ღი, არვიცი სად ვიყავ. შავწმინდი და მამანიცა შაკრთენ. და დავდექით და არვიცოდით თურა უნდა გვექნა.*

*გონიერთა კაცთა გან დიდი დასა ფიქრებელი სანახავი იყო. თავიდამ ფერხამდე დახურვილი იყო, შავი ძაძითა შახვეული. და თავზედ და პირზედ ეფარა ოქრო მკედლიანი<sup>11</sup> ქსოვილ, ივიცა შავი. და ბრჭყვრილებდა აგრეთვე ფერხთაზედა და გულთან. და იყო გრძელიტანითა ღირსი მამა დოდოს<sup>12</sup>. გულზედ ედვაჯვარი გრაკლის ხისა. ოდესაცვიხილეთ ესე ყოვე(ელი) ჩვენ, ცოდვილთა*

კაცთა, კაციზეცისა და ანგელოსი ქვეყანისა, არეცი სად იყო მაშინ ჩვენი მსოფლით გონება აფრენილი. მეესრეთ დავამტკიცებ რომელ არცაერთსა მუნ მყოფთა აღარა გვექონდა ახლანდელი გონება და ვიყავით გააკვირვებულნი სურნელებასა ამა წმინდისასა.

შემდეგ მიბრ ძანეს ხელის შეხება და ამოღება ნაწილთა. მაშინ მოიტანეს ზეწარი ფარჩისა და გასშალეს საფლავის პირსა და აღმოვასვე(ნეთ და დავასვე(ნეთ ზედა წმინდანი ნაწილნი და წამოვასვე(ნეთ უდაბნოში სანთლებითა და საკმეველითა შემოსილთა მამათა. და ირეკებოდა ზარნი მონასტერსა შინა წმინდა დავით ისა სა. და შევასვე(ნეთ ეკლესიასა შინა სადაცა არის საფლავი წმინდა დავით გარეჯელისა და დავკრძალეთ მოძღვარი მოწაფესთანა რამეთუ ღირსი დოდოს მოძღვარი იყო დავითისა წმინდისა<sup>13</sup>.

იყვნენ მუნ ხუცეს მონაზონნი: სიმონ და იოსტოს ი(ე)როლიაკონი, იოსაფ და მეცა – დიაკონი სვირიდონ, სამნი მორჩილნი.

ამასაქმის მოთავე იყო კეთილშობილი მიხეილ საბინინი.

### შენიშვნები

<sup>1</sup> ცნობა ამ ავტოგრაფის არსებობის შესახებ ისტორიკოსმა თემო ჯოჯუამ მომაწოდა, რისთვისაც მას უღრმეს მადლობას მოვახსენებ.

<sup>2</sup> რუსეთში გამოცემულ მართლმადიდებლურ ენციკლოპედიაში წმ. დოდოს შესახებ შეტანილ სტატიაში, რომლის ავტორია ზაზა სხირტლაძე, წმ. დოდოს თავდაპირველი განსასვენებლის დოდორქის მონასტრის მცირე გუმბათოვან ეკლესიაში მდებარეობის მითითებისას დამოწმებული არ არის საფლავის ლოკალიზაციისადმი მიძღვნილი ორად ორი სტატია, რომელთა ავტორია ისტორიკოსი თ. ჯოჯუა. ნაცვლად ამისა, ზ. სხირტლაძე იმოწმებს იმ პირველწყაროებს, რომლებიც თ. ჯოჯუამ გამოიყენა და რის საფუძველზეც საკუთარი დასკვნა გააკეთა. პირველწყაროების დამოწმება ნახსენებ საენციკლოპედიო სტატიაში არის გამონაკლისი და არა ავტორისეული სტილი: ზ. სხირტლაძე ყველა სხვა შემთხვევაში საბოლოო შედეგების ავტორთა სტატიებს იმოწმებს და არა პირველწყაროებს. ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ ზ. სხირტლაძემ მეცნიერული ეთიკის უხეში დარღვევით გამიზნულად მიჩქმალა თ. ჯოჯუას ღვაწლი და, ამასთან ერთად, მის მიერ მიღებული შედეგის მითვისებას შეეცადა.

<sup>3</sup> ეგვიპტის გადაკეთებასთან დაკავშირებულ მსჯელობაში *in situ* მონაწილეობდნენ მეცნიერების ფონდ “უდაბნოს” სამეცნიერო ექსპედიციის წევრები: თემო ჯოჯუა და დავით ჩიხლაძე. ეგვიპტის გეგმა, აღწერილობა, მისი კედლის მოხატულობის ფოტო, გრაფიკული მონახაზი და დათარიღება შევა დოდორქის მონასტრის დოკუმენტირებისა და კვლევის შედეგებისადმი მიძღვნილ წიგნში, რომელზეც ავტორთა ჯგუფი ვმუშაობთ.

<sup>4</sup> ეს თხზულება პერიფრაზული თხრობის ნიმუშია: ის დავით გარეჯელისა და შიო მღვიმელის ცხოვრებებს ეყრდნობა და სხვა დამატებითი ფაქტობრივი მასალა, გარდა წმიდანის საფლავის ლოკალიზებისა, მასში არ მოიპოვება.

<sup>5</sup> საუბარია გრაკლის ხის ჯვარზე, რომელიც წმ. დოდოს გულზე ედო.

<sup>6</sup> ნათლისმცემლის უდაბნოში არქიმანდრიტ მაკარის მოღვაწეობის პერიოდში იქ არსებული საფინანსო დარღვევების, აგრეთვე, ძვირფასი ნივთებისა და ხელნაწერების მასიურად დაკარგვის შესახებ წერდნენ პეტრე უმიკაშვილი, უცნობი ავტორი ბერის ფსევდონიმით, ივანე ბერძენოვი და მიხეილ საბინინი.

<sup>7</sup> აქ დაბეჭდილი სიტყვა წაშლილია.

<sup>8</sup> “რომლისა ხსენებასა აღასრულებს ეკლესია ჩვენი” ფრაზის შემდეგ, წერილის ავტორს თავისუფალი ადგილი დაუტოვებია, სადაც წმ. დოდოს ხსენების დღე მოგვიანებით – ტექსტის გასრულების შემდეგ, სხვა მეღნითა და სხვა ხელით ჩაუმატებიათ. ეს ხელი მ. საბინინის კალიგრაფიასთან მსგავსებას ამჟღავნებს.

<sup>9</sup> თავდაპირველად, სპირიდონს გამოუყენებია ფრაზა “და სიხარულითა”, მაგრამ შემდგომ აღარ მოსწონებია, გადაუხაზავს და მის ნაცვლად “და სასოებითა” დაუწერია.

<sup>10</sup> “წყალსა” მოსდევს დაუმთავრებელი სიტყვის საწყისი ფრაგმენტი – “ნია” (ნიაღვრისა?), რომელიც გადახაზულია.

<sup>11</sup> სიტყვა “ეკკლესია”-ს შემდეგ, მთელი სტრიქონის სიგრძეზე აღარაფერი წერია. მომდევნო სტრიქონის დასაწყისში სპირიდონს წინამორბედი ტექსტის ბოლო ორი სიტყვა – “აღმოვწმინდეთ ეკკლესია” გაუმეორებია, მაგრამ შემდეგ “აღმოვწმინდეთ” გადაუხაზავს.

<sup>12</sup> ორიგინალში “მკედლიანის” ნაცვლად “შეკრდიანი” წერია.

<sup>13</sup> მომდევნო წინადადება ავტორს “და”-თი დაუწყია, მაგრამ შემდეგ გადაუხაზავს.

<sup>14</sup> მომდევნო სიტყვები – “არიან მუნამანი” – გადახაზულია. ამას მოსდევს ფანქრით ნაწერი ტექსტი წმიდა ნაწილთა აღმოყვანებაში მონაწილე პირთა სახელების ჩამონათვალით. ხელი იგივეა, რაც ძველი ნაწერ ტექსტში.

## დამოწმებანი

**აბულაძე 1968:** ი. აბულაძე. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. IV. სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.). ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი (1968).

**აღწერილობა 1967:** ს. გველიშვილი. ავტოგრაფი წმ. დოდო გარეჯელის გადმოსვენების შესახებ. S-3283 დ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. ტ. 5. თბილისი (1967).

**ბერძენიშვილი 1881:** ი. ბერძენოვი. წმინდა დოდოს მონასტერი. გაზეთი “დროება” №118. 10 ივნისი (1881).

**ბრძანებულება 1881:** Указ Грузино-Имеретинской синодальной конторы... о перенесении останков Святого Додо в Давид-Гареджийскую пустынь из пустыни Св. Додо..., სცსა, ფონდი 500, ანაწერი 2, საქმე №448, ფურცლები 20-21.

**დროება 1878:** იოანე ნათლის-მცემლის მონასტრიდამ ძვირფასი ნივთების დაკარგვის საქმე. გაზეთი “დროება” №93, 14 მაისი (1878).

**ენციკლოპედია 1907:** The Catholic Encyclopedia. vol.1, New York (1907).

**ენციკლოპედია 2007:** Св. Додо Гареджели, Православная Энциклопедия, т. XV, Москва (2007), с. 551-553.

**კლდიაშვილი, სხირტლაძე 1999:** გარეჯის ეპიგრაფიკული ძეგლები. წიგნი გამოსაცემად მოამზადეს დ. კლდიაშვილმა და ზ. სხირტლაძემ, ტ. I, ნაკვეთი I, თბილისი (1999).

**მირიანაშვილი 2004:** ლ. მირიანაშვილი. ადრექრისტიანული ხანის გარეჯელი წმინდანების საფლავთა ტიპოლოგია. ი. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის სესიის მოხსენებების მოკლე შინაარსები. 2004 წ. 31 მაისი - 4 ივნისი, თბილისი (2004).

**პატაკი 1881:** Рапорт настоятеля Давид-Гареджийской пустыни, архимандрита Григория Экзарху Грузии Иоанникию. სცსა, ფონდი 500, ანაწერი 2, საქმე №448, ფურცელი 21.

**საბინინი 1873:** М. Сабинин. Жизнеописание святых грузинской церкви. Жребий Божией Матери. Часть третья. С.-Петербург (1873).

**საბინინი 1881:** მ. საბინინი. ჩემი პასუხი იოანე გრიგორის ძე ბერძენოვს. გაზეთი “დროება” №133, 27 ივნისი (1881).

**საბინინი 1882:** მ. საბინინი. საქართველოს სამოთხე. სრული აღწერა ღუაწლთა და ვნებათა საქართველოს წმიდათა, პეტერბურგი (1882).

**სხირტლაძე 2006:** ზ. სხირტლაძე. წმ. დავით გარეჯელის განსასვენებელი, თბილისი (2006).

**ქავთარია 1965:** მ. ქავთარია. დავით გარეჯის ლიტერატურული სკოლა, თბილისი (1965).

**შანიძე 1989:** მ. შანიძე. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. V. რედ. მ. შანიძე. თბილისი (1989).

**ჩუბინაშვილი 1949:** Г. Чубинашвили. Пещерные монастыри Давид-Гареджи. Очерки по истории Грузии. Тбилиси (1948).

**ჯოჯუა 2000:** თ. ჯოჯუა. წმიდა დოდო გარეჯელის ძველი განსასვენებელი. კრ.: ქრისტიანობა საქართველოში: ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევები. თბილისი (2000).

**ჯოჯუა 2001:** Т. Jojua, Written Sources about a Rock-Cut Church of the DodoRka Hermitage of Gareji. In: Скални и мегалитни паметници – Проблеми и пътища за тяхното разрешение. Нов Български Университет, София (2001).

## THE WRITTEN SOURCES ABOUT INITIAL GRAVE OF ST. DODO GAREJELI AND TRANSLATION OF HIS RELICS

Lado Mirianashvili

St. Dodo († 6<sup>th</sup> c), the founder of the Dodo-Rka monastery in Gareji, was buried in his cave, which later on was remodeled into a small church. In 1760s the monastery was finally abandoned. The burial church of St. Dodo caved in and the grave hid under the accumulated earth and stones. Michael Sabinin (1845-1900), monk and expert on Georgian antiquities, decided to put St Dodo to rest in a more respectable place, namely in the Transfiguration church at the Lavra of St David. He has initiated and accomplished translation of St Dodo's relics to the above site on 16 March 1881. Knowledge about location of the initial burial church of StDodo was forgotten. In 2000, based on the field notes made by priest P. Karbelashvili (1855-1936), historian Temo Jojua identified the small domed cave church, at a distance of some 60 m. from the main church, as the burial church of St Dodo. Based on the accounts found in M. Sabinin's publication and on the bases of comparative analysis, we have reconsidered assumption of T. Jojua, and have established that St Dodo was buried in a cave chapel, which is adjacent to the main church of Dodo-Rka Monastery.

The second part of the paper concerns translation of the relics of St Dodo. M. Sabinin's description of uncovering the grave and translation of the relics was published in 1882 in his book "The Paradise of Georgia". One of the participants of the translation, Spiridon Gdzelishvili, has also compiled a description, which remained unpublished till recently. Text of the latter is presented as an addendum to the paper.

Differences between descriptions compiled by S. Gdzelishvili and M. Sabinin are noted. Certain conclusions are made based on the above descriptions, e.g. that a) St. Dodo was a tall man; b) He was a monk-priest: cover was spread over his face, chest and feet. St. Dodo's priesthoodship was known only from the late medieval hagiographic works; c) The gravestone over St. Dodo's burial had a hole giving opportunity to believers to take out the sacrificed earth from the grave. The same is attested in St David Garejeli's († 6<sup>th</sup> c) grave.

Certain details concerning confrontation of certain church figures, who opposed to St Dodo's burial within the Transfiguration church of the Lavra of St. David, are given based on official church documents and a blue-penciled page from M. Sabinin's book "The Paradise of Georgia".

**თემისტოისი და ბაკურ იბერიელის  
რომაული სამხედრო კარიერის დასაწყისი**

**ნიკო ნიკოლოზიშვილი**

გვიანრომაული ხანის ბერძნულ და ლათინურენოვან საისტორიო მწერლობაში, ბაკურ (Bacurius) იბერიელის სახელით იხსენიება პიროვნება, რომელიც, მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა IV საუკუნის II ნახევრის რომის იმპერიის სამხედრო და კულტურულ ცხოვრებაში.

წყაროები საშუალებას იძლევა ვიფიქროთ, რომ მას ასევე დიდი როლი უნდა ეთამაშა იმდროინდელი ქართლის სამეფოსა და რომის პოლიტიკურ-კულტურულ ურთიერთობებში, თუმცა ამის შესახებ რაიმე ხელშესახები ცნობა არ მოგვეპოვება. ამ შემთხვევაში მოგვიწევს მხოლოდ იმდროინდელი ზოგადი, პოლიტიკური ვითარებიდან გამომდინარე, ვარაუდებით დაკმაყოფილდეთ.

საქართველოს ისტორიაში იშვიათად თუ მოიძებნება პოლიტიკური მოღვაწე, რომლისთვისაც იმდენივე ყურადღება დაეთმოთ ადრეულ ისტორიკოსებს, როგორც ბაკურისთვის. მხედველობაში მაქვს, როგორც გვიანრომაული პერიოდის ბერძნული და ლათინურენოვანი, ასევე ქართული, სირიული (ბერძნულიდან ნათარგმნი) და სომხური საისტორიო მწერლობა. ამასთან, ყველა წყარო ბაკურს ერთხმად ახასიათებს როგორც სრულიად გამორჩეულ პიროვნებას – არამხოლოდ, როგორც უშიშარ, ზოგჯერ ზედმეტად ფიცხ, მეომარსა და უბადლო სამხედრო წინამძღოლს, არამედ, როგორც დიდი სულიერი ღირსებით შემკულ, განსწავლულ და ბრძენ ადამიანს.

მიუხედავად ბაკურის შესახებ წყაროთა ცნობების მრავალფეროვნებისა, ისინი მაინც ფრაგმენტულია, ხოლო ზოგიერთ საკვანძო შემთხვევაში (მაგ. მისი გარდაცვალების საკითხში) – ბუნდოვანი და წინააღმდეგობრივიც. სწორედ ამით არის გამოწვეული, რომ ბაკურის ბიოგრაფიის მნიშვნელოვანი დეტალების შესახებ მკვლევრები ხშირად ურთიერთგამომრიცხავ დასკვნებამდე მიდიან (ბაკურის შესახებ წყაროებისა და ლიტერატურისათვის ქართველ მკვლევართაგან იხ. (ჩხარტიშვილი 1987: 35-44; გოილაძე 1990: 110-114; ხურციღავა 2003: 9-13).

**ბაკური (Bacurius) ბერძნულ და ლათინურენოვან მწერლობაში**

უეჭველად არის ცნობილი, რომ ბაკური იმპერატორ ვალენტის მიერ ვესტ-გოთების წინააღმდეგ წარმოებულ ადრიანოპოლის ომში (378 წ. 9 აგვისტო) იღებდა მონაწილეობას (Amm. Marc. XXXI, 12. 6);

ასევე უეჭველია მისი მონაწილეობა 394 წლის 5-6 სექტემბერს, თეოდოსი იმპერატორის მიერ მდ. ფრიგიდუსთან ვეგენიოს ტირანის წინააღმდეგ წარმოებულ ბრძოლაში (ზოსიმე, გიორგი ამარტოლი);

აღსანიშნავია ბაკურის სტუმრობა ანტიოქიაში, ცნობილ ნეოპლატონიკოს ლიბანიოსთან, დაახლოებით 392 წელს და მათი მეგობრული ურთიერთობა, რაც ლიბანიოსისავე წერილებით დასტურდება (წერ. 963, 964, 980);

არც ის იწვევს ეჭვს, რომ ბაკური არის ქართლის სამეფოს ქრისტიანობაზე მოქცევის იმ მონათხრობის ავტორი, რომელიც აღწერილია გელასი კესარიელისა (შემონახულია გელასი კვიზიკელის თხზულებაში) და რუფინუს აკვილელის (მისგან გამომდინარე კი სოკრატე სქოლასტიკოსის) მიერ.

ამ წყაროებში ბაკური იხსენიება როგორც მშვილდოსანთა ტრიბუნი (*tribunus sagittariorum*), ანუ მშვილდოსანთა და ფაროსანთა მეთაური (*regis sagittarii et scutarii*), პალესტინის საზღვრების

დუქსი (*Palaestini limitis dux*), დომესტიკოსთა კომსი (*comes domesticorum*) და არმიის მაგისტრი (*magister militum*).

ზოგი მკვლევარი, მაგ. ვალესიუსი; იხ. (გამყრელიძე, ყაუხჩიშვილი 1961: 234) საეჭვოდ, ზოგიც კი სანდოდ (ნიქსონ-მინორს-როდჯერსი 1995: 499, შენ. 121) მიიჩნევს სოკრატეს ცნობას (*Socr. I, 20*) იმის შესახებ, რომ ბაკური იბრძოდა 388 წლის აგვისტოში მაქსიმუს ტირანის წინააღმდეგ.

აზრთა სხვადასხვაობაა ბაკურის სიკვდილთან დაკავშირებითაც: მკვლევართა ნაწილი ზოსიმეს ბუნდოვანი ცნობიდან (*Zos. IV, 58*) გამომდინარე ასკენის, რომ იგი დაიღუპა 394 წელს, მდ. ფრიგიდუსთან ბრძოლაში, მაშინ როცა დიდი ნაწილს, მათ შორის, ზოგიერთ დასავლელ მკვლევარს მიაჩნია, რომ ბაკური ამ ბრძოლაში არ დაღუპულა და ამ ბრძოლის შემდეგ მას ქართლში უმეფია.

ეს არის იმ ბერძნულ და ლათინურენოვან მწერლთა სია, რომელთა შრომებშიც გვხვდება ცნობები ბაკურის შესახებ: გელასი კესარიელი – IV ს. (მისი ცნობა შენახულია გელასი კვიზიკელის შრომაში – V ს.); რუფინუს აკვილელი – IV ს.; ამიანუს მარცელინუსი – IV ს.; ლიბანიოსი – IV ს.; სოკრატე სქოლასტიკოსი – V ს.; ერმია სოზომენე – V ს.; ზოსიმე – V ს.; გიორგი ამარტოლი – IX ს.; თეოფანე აღმსარებელი – X ს.

**ბაკური ქართულ საისტორიო მწერლობაში**

რაც შეეხება ქართულ წყაროებს, ისტორიკოსთა უმრავლესობა ამ ბაკურს აიგივებს “მოქცევაჲ ქართლისაჲ”-ში მოხსენიებულ მეფე ბაკურ თრდატის ძესთან (ქართლის მეხუთე მეფე, პირველი ქრისტიანი მეფე მირიანიდან), რომელმაც “აღაშენა ეკლესიაჲ ბოლნისს[ს]. და იმიერ განვიდა და განაახლნა არმაზნი სპარსთა შიშისაჲს” (გიგინეიშვილი, გიუნაშვილი 1979: 325; შდრ.: აბულაძე 1963: 92; ალექსიძე 2007: 17).

უცნაურია და ახსნას საჭიროებს ის ფაქტი, რომ “ქართლის ცხოვრების” კორპუსის შემადგენელი პირველი წიგნის – “მეფეთა ცხოვრების” ჩვენამდე მოღწეულ რედაქციაში, ეს ბაკური მოხსენიებული არ არის. აშკარაა, რომ პირველწყაროში მისი მოღვაწეობის შესახებ არსებული დეტალები “ქართლის ცხოვრების” შემდგენელმა თუ გვიანდელმა რედაქტორმა სხვა მეფეების სახელებთან დააკავშირა, კერძოდ, აქ ბოლნისის ეკლესიის მშენებლობა ფარსმან მეფეს მიეწერება: “მაშინ განდგა და არღარა მისცა სპარსთა ხარკი; და განამრავლნა ჯუარნი, და განაახლნა ეკლესიანი ყოველსა ქართლსა შინა, და აღაშენა ეკლესია ბოლნისისა” (ყაუხჩიშვილი 1955: 138).

თუ რატომ ვერ მოხვდა “მოქცევაჲ ქართლისაჲ”-ის მეფეთა სიაში მოხსენიებული ბაკურ თრდატის ძე “მეფეთა ცხოვრების” ქართლის ხელისუფალთა სიაში, ესეც ცალკე საკვლევი საგანია.

**ბაკური სირიულ (ბერძნულიდან ნათარგმნ) მწერლობაში**

იოანე რუფუსის “პეტრე იბერის ცხოვრების” სირიულ თარგმანში (ბერძნული დედანი დაკარგულია) იხსენიება პეტრეს პაპა დედის მხრიდან, ქართლის მეფე – “დიდი ბაკური”, რომელიც ამ თხზულების მიხედვით, თითქოსდა ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფე ყოფილა (ყაუხჩიშვილი 1965: 248, 249; ლოლაშვილი 1988: 80-81, 82, 83; სირიული დედანი ინგლისური თარგმანითურთ იხ.: პორნ-ფენიქსი 2008: 7-9, 13, 15-17). ბევრი მკვლევარი მას ბერძნულ-ლათინური მწერლობის ბაკურ იბერიელთან აიგივებს, თუმცა არის აზრიც, რომ ისინი სხვადასხვა პიროვნებები უნდა იყვნენ (ჩხარტიშვილი 1987: 40-41). თუ ბერძნულ და ლათინურენოვანი წყაროების ბაკურ იბერიელი, მართლაც, პეტრე იბერის პაპა – “დიდი ბაკურია”, მაშინ ქართლის პირველ ქრისტიან მეფედ მისი მოხსენიება, ასევე, დამატებით ახსნას მოითხოვს.

**ბაკური სომხურ მწერლობაში**

დაბოლოს, ქართლის მეფე ბაკური იხსენიება სომეხი ისტორიკოსების, კორიუნისა და მოესეს ხორენაცის თხზულებებში, ქართული ანბანის შექმნასთან დაკავშირებით, დაახლ. V ს-ის დასაწყისში. ეს საკითხიც არაერთხელ გამხდარა მკვლევართა მსჯელობის საგანი მაგრამ, ერთი აზრი, ამასთან დაკავშირებით, დღესაც არ არის მიღწეული (ჩხარტიშვილი 2009: 63-73; ხურცილავა 2002; ხურცილავა 2003).

ამჯერად, ზემოთ ჩამოთვლილ უჭკველ თუ საკამათო ცნობების განხილვას გვერდს ავუვლი და ვეცდები აღვადგინო გვიანდელი რომის იმპერიის და ქართლის სამეფოს ამ ერთ-ერთ ყველაზე თვალსაჩინო და მიმზიდველი ისტორიული პერსონაჟის ადრეული ბიოგრაფიის ერთი მონაკვეთი, კერძოდ კი, ბაკურის რომაული სამხედრო კარიერის დასაწყისის ქრონოლოგია და მისი გარემოებები. ამაში დაგვეხმარება IV ს-ის ცნობილი სახელმწიფო მოღვაწის, რიტორისა და ფილოსოფოსის, თემისტოსის VIII სიტყვაში (*oratio*) შემონახული ცნობა. აღნიშნული ცნობა ქართულ საისტორიო მეცნიერებაში დღემდე არ განხილულა, თუმცა მას დიდი ხანია ყურადღება მიაქციეს დასავლელმა მკვლევარებმა.

**ორიოდ სიტყვა თემისტოსის შესახებ**

IV საუკუნის ცნობილი სახელმწიფო მოღვაწე, ფილოსოფოსი და რიტორი, თემისტოსი (*Qemivstio*) დაიბადა 317 წელს მცირე აზიის პროვინცია პაფლაგონიაში. განათლება მიიღო კონსტანტინოპოლში, სადაც თავისი ცხოვრების უმეტესი ნაწილი გაატარა. 345-355 წლებს შორის თემისტოსმა კონსტანტინოპოლში ფილოსოფიური სკოლა დააარსა. მიუხედავად მისი წარმართობისა, 355 წელს იმპერატორმა კონსტანციუს II-მ იგი სენატორად დანიშნა; 358/359 წელს იყო პროკონსული, ხოლო 377/378 წელს – ელჩი რომში; 383-384 წლებში იმპერატორმა თეოდოსიუსმა იგი კონსტანტინოპოლის პრეფექტად დანიშნა. თემისტოსი გარდაიცვალა 387 ან 388 წელს. თემისტოსის შესახებ იხ. (ვანდერსპოელი 1995; მონკიურ-პითერი 2002).

თემისტოსის შრომებიდან შემორჩენილია არისტოტელეს თხზულებათა კომენტარები და 34 სიტყვა (*oratio*). მას მიწერ-მოწერა ჰქონდა ეკლესიის ერთ-ერთ უდიდეს მამასთან, გრიგოლ ნაზიანზელთანაც.

ქართველ მეცნიერთა ყურადღება თემისტოსმა ჯერ კიდევ გასული საუკუნის დასაწყისში მიიპყრო. ამის მიზეზი იყო მისი XXVII “ორაციო”, სადაც ჩანს, რომ თითქოსდა მას რიტორიკა უსწავლია კოლხეთში, ფაზისთან ახლოს *ejn th/ ejscatia/ tou' Povntou plhsivon Favside*” *oJvrou kai; th;n 'Argw; swqei'san ejk Qessaliva*” (პარდუინი 1684: 332-333) პონტოს ბოლოში, ფაზისის მახლობლად, სადაც არგომ, თესალიიდან წამოსულმა, დაისადგურა (გამყრელიძე, ყაუხჩიშვილი 1961: 50-51).

ამ სტრიქონს, ქართველ მეცნიერთაგან პირველად, ი. ჯავახიშვილმა მიაქცია ყურადღება, რომელმაც ამის საფუძველზეც ივარაუდა, რომ IV საუკუნის კოლხეთში, ფაზისთან ახლოს არსებულა ელინური სკოლა (ჯავახიშვილი 1913: 253).

იგივე აზრს ავითარებდა ს. ყაუხჩიშვილი. მისი შეხედულებით, არათუ მხოლოდ თემისტოსს, არამედ მამამისსაც, ცნობილ ფილოსოფოს, ეგენიოსს ფილოსოფია ფაზისში უნდა შეესწავლა (გამყრელიძე, ყაუხჩიშვილი 1961: 52-53).

თემისტოსის განსწავლის ადგილად ფაზისს მიიჩნევდნენ *Christ-Schmid-Stählin*-ი (ქრისტი, შმიდტი, სტეჰლინი 1924: 1004-1014) და *F. Wilhelm*-ი (ვილჰელმი 1927-2928: 451-489; ლიერატურაზე მითითება იხ. (გამყრელიძე, ყაუხჩიშვილი 1961: 52). თუმცა არსებობს სხვა თვალსაზრისები, რომელთა მიხედვითაც თემისტოსს რიტორიკა არა ფაზისში, არამედ პაფლაგონიის სინოპში უნდა



შეესწავლა (ზეეკი 1906: 292), ანდა – პონტო პოლემონიასის ქალაქ ნეოკესარიაში (ვანდერსპოელი 1995:34). თემისტოისის შემოქმედების თანამედროვე მკვლევარი Robert j. Penella ზეეკის მოსაზრებას “უცნაურ ვარაუდს” უწოდებს და შენიშნავს, რომ ტექსტის “ფასიდოს” (*Favido*) შეიძლება ნიშნავდეს როგორც ფაზისის მდინარეს, ასევე ქალაქს (პენელა 1999: 165, შენ. 2).

ს. ყაუხჩიშვილმა 1961 წელს გამოაქვეყნა თემისტოისის XI, XV, XVI და XVIII და XXVII სიტყვებიდან ის მონაკვეთები, ქართული თარგმანითურთ, სადაც რიტორი ახსენებს იბერიას, კოლხიდას და, ზოგადად, კავკასიას, რომის იმპერიის სხვადასხვა საომარ მანევრებთან თუ პოლიტიკურ მოვლენებთან დაკავშირებით (გამყრელიძე, ყაუხჩიშვილი 1961: 46-51).

**თემისტოისის VIII “ორაციო” და ანონიმი აღმოსავლელი უფლისწული**

ს. ყაუხჩიშვილს თავისი “გეორგიკის” შედგენისას, თემისტოისის VIII სიტყვისთვის ყურადღება არ მიუქცევია და ეს არც არის გასაკვირი, რადგან მასში არ იხსენიება სახელდობრ არც რომელიმე პიროვნება იბერიიდან, არც რომელიმე კავკასიური ქვეყანა; თუმცა, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, მასში იხსენიება ანონიმი წარჩინებული, რომლის იდენტიფიცირება ბაკურ იბერიელთან სავსებით რეალურია.

VIII “ორაციო“-ში საუბარია რომის იმპერიაში აღმოსავლეთიდან გადმოსხვეწილი პიროვნების შესახებ, რომელსაც უარი უთქვამს მემკვიდრეობით კუთვნილ სამეფო ძალაუფლებაზე და იმპერატორ ვალენტის სამსახურში ჩამდგარა. როგორც თემისტოისის სიტყვებიდან ჩანს, იმპერია განსაკუთრებულ იმედებს ამყარებდა ამ კაცზე, აღმოსავლეთში მომავალი გამარჯვებების საქმეში.

ვნახოთ თემისტოისის VIII “ორაციო“-ში მოტანილი ეს ცნობა:

“Εκείνω μὲν οὖν οὐκ ἀπεικότως ὁ Πρίαμος μακαρίζει τὸν Ἀγαμέμνονα, ὅτι Φρυγῶν πλείονας ἦγε στρατιώτας ἐκ τῆς Ἑλλάδος. σὲ δὲ ἦδη τις τὰ σκῆπτρα ὑπεριδὼν τὰ πατρῶα, καὶ ταῦτα οὐκ ἀφανοῦς βασιλείας, μετανάστῃς ἦκει διουφορήσων· ἀγαθὸν οἰώνισμα τῶν ἀπὸ τῆς ἕα τροπαίων”. (პარდუინი 1684: 116).

ციტატის ლათინური თარგმანი, შესრულებული J. Harduin-ის მიერ:

“Ac Priamus quidem non abs re Agamemnonem beatum praedicat, quod plures ex Hellade milites, quam ipsi Phryges essent, adduxisset: tibi vero externus quidam, despectis sceptris paternis, licet regni minimà obscuri, stiparoris ossicium sacturus aduenit: bonum nempe omen victoriae aliquando ex Oriente reportandae” (პარდუინი 1684: 116).

J. Matthews-ის მიერ შესრულებული ციტატის ინგლისური თარგმანი:

“It is not surprising that Priam called Agamemnon blessed for bringing so many Phrygian soldiers from Greece. Now in your case, there is a man who, rejecting his ancestral throne – and that of no obscure kingdom – comes as a wanderer to bear arms: a good omen of victories in the East” (პითერ-მეთიუსი 1991: 28).

ციტატის ქართული თარგმანი ამგვარია:

“უსაფუძვლოდ არ უწოდა პრიამოსმა აგამემნონს ნეტარი საბერძნეთიდან უამრავი ფრიგიელი ჯარისკაცის მოყვანისათვის. ახლა, შენ შემთხვევაში, არის კაცი, რომელმაც უგულვებელყო თავის მამათა კვერთხი – და ეს არცთუ უჩინო სამეფო! – და გადმოსხვეწილი შუბოსნად (პირად მცველად მოვიდა). ეს კარგი ნიშანია აღმოსავლეთში [მომავალი] გამარჯვებებისა”.

**თემისტოისის VIII “ორაციო“-ს დათარიღება**

სანამ უმთავრეს საკითხს – VIII “ორაციო“-ში მოხსენიებული გადმოხვეწილი უფლისწულის იდენტიფიკაციას შევეხებოდეთ, დავაზუსტოთ მისი წარმოთქმის ზუსტი თარიღი, რადგან ამას, ანონიმის იდენტიფიკაციისათვის, გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს.

თავად “ორაციო“-ს შინაარსიდან ირკვევა, რომ იგი წარმოთქმულია იმპერატორ ვალენტის ზეობის (364 წ. 28 მარტი – 378 წ. 9 აგვისტო) მეხუთე წლისადმი (*Quinquennalia*) მიძღვნილ ზეიმზე. სიტყვის წარმოთქმის დროს იმპერატორი დუნაის ნაპირებთან ვესტ-გოთების წინააღმდეგ ომს აწარმოებდა და მარკიანოპოლისის (*Marcianopolis* – თანამედროვე “დევნია” // *Девня* ბულგარეთში, დუნაის მარჯვენა სანაპიროზე) სამხედრო ბაზაზე იმყოფებოდა.

ამ ომის წინაპირობა ასეთი იყო: 365 წელს ვესტ-გოთებმა იმპერატორის ტახტზე ვალენტის კონკურენტს, თვითმარქვია პროკოპიუსს დაუჭირეს მხარი. 366 წელს ვალენტიმ პროკოპიუსი შეიპყრო და სიცოცხლეს გამოასაღმა, ხოლო 367 წლის გაზაფხულზე გაემგზავრა დუნაის საზღვრებისკენ, ვესტ-გოთების დასასჯელად. ამ სამხედრო კამპანიამ 3 წელს გასტანა, რის შედეგადაც 369/370 წლის ზამთარში იმპერატორმა შუა დუნაზე, ნავში, გოთებთან საზავო ხელშეკრულებას მოაწერა ხელი (ჰითერი, მეთიუსი 1991: 12; ვანდერსპოელი 1995: 167-168).

აქედან გამომდინარე, ზოგიერთი ისტორიკოსი (კატეგორიულადაც კი) თვლიდა, რომ თემისტოისს თავისი VIII “ორაციო” უნდა წარმოეთქვა 369 წლის თებერვალ-მარტში (პოფმანი 1978: 314), რაც არის ვალენტის ზეობის მეხუთე წლის დასასრული. მაგრამ უკანასკნელმა გამოკვლევებმა ნათლად აჩვენეს, რომ სიტყვა წარმოთქმულია არა 369, არამედ 368 წლის მარტში, როგორც ამას ჯერ კიდევ XVII ს-ის ბოლოს მიუთითებდა თემისტოისის გამომცემელი და მთარგმნელი *Jean (Joannis) Harduin*-ი ტექსტისადმი თანდართულ შენიშვნებში (პარდუინი 1684: 433).

*J. Vanderspoel*-მა დამაჯერებლად აჩვენა ამ უკანასკნელი თარიღის სისწორე და ამის საბუთად მოიყვანა შემდეგი გარემოებები:

ა) თემისტოისი VIII “ორაციო“-ში ლაპარაკობს საგადასახადო ტარიფებზე იმპერატორ ვალენტის ზეობის სამ წელთან დაკავშირებით – 365, 366 და 367 (როგორც ჩანს, 364 წლის საგადასახადო ტარიფები ჯერ კიდევ იმპერატორ იოვიანეს სიკვდილამდე განისაზღვრა) და აცხადებს, რომ მეოთხე, 368 წლისათვის ტარიფები შემცირდა. თემისტოისი არაფერს ამბობს 369 წლის საგადასახადო ტარიფებზე, რაც ნიშნავს, რომ მისი VIII “ორაციო” წარმოთქმულია 368 წლის დასაწყისში;

ბ) თემისტოისი VIII “ორაციოში” არ ახსენებს ვალენტის მცირეწლოვან ვაჟს, ვალენტიანიანუს გალატელს, რომელიც კონსულად 369 წლის 1 იანვარს გამოცხადდა. ესეც მეტყველებს იმ აზრის სასარგებლოდ, რომ VIII “ორაციო” წარმოთქმულ იქნა ამ ფაქტამდე – 368 წელს (ვანდერსპოელი 1995: 171-172).

გარდა ამისა, გასათვალისწინებელია ისტორიული მონაცემები, თუ როდის და რატომ იმართებოდა, იმპერატორთა ზეობის ტრადიციული დღესასწაულები. ჯერ კიდევ XIX საუკუნის ბოლოს, ინგლისელი ისტორიკოსი *Thomas Hodgkin*-ი (პოდკინგი 2006: 475) და შემდეგ, სხვა მეცნიერებიც, მაგ. *André Chastagnol*. იხ. (კასტანოლი 1982: 368) შენიშნავენ, რომ *Quinquennalia*-ს ფესტივალი დაწესდა ბერძნული ოლიმპიადების იმიტაციით. ამგვარი დღესასწაულები იმართებოდა ხელისუფლის ზეობის ყოველ მეხუთე წელს: მეხუთე წლისთავის (*Quinquennalia*) – მეოთხე წლის ამოწურვისას; მეათე წლისთავის (*Decennalia*) – მეცხრე წლის ამოწურვისას; მეოთხუთმეტე

(*Quindecennalia*) – მეოთხემეტე წლის ამოწურვისას; მეოცე (*Vicennalia*) – მეცხრამეტე წლის ამოწურვისას; ოცდამეათე (*Triquennalia*) – ოცდამეცხრე წლის ამოწურვისას და ა. შ.

მაგ. ცნობილია, რომ კონსტანტინე I დიდი იმპერატორად გამოცხადდა 306 წელს, ხოლო მისი *Quinquennalia* გაიმართა 310 წელს, *Vicennalia* კი – 325 წელს; კონსტანტინე II, კრისპუსი და ლიცინიუსი კეისრებად გამოცხადდნენ 317 წელს, ხოლო მათი *Quinquennalia* გაიმართა 321 წელს და ა. შ.

მაშასადამე, რადგან იმპერატორი ვალენტი ტახტზე ავიდა 364 წლის 28 მარტს, მისი ზეობის მეხუთე წლისადმი მიძღვნილი ზეიმი (*Quinquennalia*) უნდა გამართულიყო არა ზეობის მეხუთე წლის დასასრულს (ე. ი. 369 წლის მარტს), არამედ ზეობის მეოთხე წლის ამოწურვისას და მეხუთე წლის დასაწყისს – 368 წლის 28 მარტს. ასე, რომ ეჭვს არ უნდა იწვევდეს *Vanderspoel*-ის დათარიღების სისწორე, რომელიც გაზიარებულია კიდევ უახლეს სამეცნიერო ლიტერატურაში (ჰითერი, მეთიუსი 1991:12).

თემისტოსის VIII “ორაციო“-ს თარიღის დადგენა მნიშვნელოვანია იმ მხრივ, რომ ეს გვაძლევს საშუალებას, ზუსტად განვსაზღვროთ ის დრო და გარემოებები, როდესაც იმპერატორ ვალენტთან მივიდა აღმოსავლეთიდან ანონიმი უფლისწული, რომელმაც საკუთარი ნებით უგულვებელყო (ბერძ. *ὑπεβίβω*, ლათ. *despectis*, ინგ. *reject*) თავისი, არცთუ უსახელო ქვეყნის, მამაპაპისეული სამეფო კვერთხი, გადმოიხვეწა სამშობლოდან და ჩადგა რომის სამსახურში, როგორც იმპერატორის პირადი მცველი (ბიუსი 1991: 12).

თავისთავად ის ფაქტი, რომ თემისტოსთან ნახსენები ანონიმი პიროვნების რომაელების მხარეზე გადასვლას საიმპერატორო კარი აღმოსავლეთში მომავალი გამარჯვებების საწინდრად მიიჩნევდა, მიანიშნებს რომი-სპარსეთის ურთიერთობებში გაჩენილ ახალ, მორიგ დაძაბულობაზე.

იმისათვის, რომ საბოლოოდ გავარკვიოთ, თუ ვინ უნდა იგულისხმებოდეს თემისტოსის VIII “ორაციო“-ს ანონიმ პიროვნებაში, პირველ ყოვლისა, უნდა გაეთვალისწინოთ, თუ რა მდგომარეობა იყო ამ დროს რომის აღმოსავლეთ საზღვრებზე.

**რომი-სპარსეთის ურთიერთობა 360-იან წლებში**

კონსტანციუს II-ს სიკვდილის (361 წ.) შემდგომ, ირანთან ომი განაახლა იმპერატორმა იულიანემ. 363 წლის 26 ნოემბერს იულიანე ერთ-ერთ ბრძოლაში დაიჭრა და იმავე დღეს გარდაიცვალა კიდევ. არმიამ იმპერატორად გამოაცხადა იოვიანუსი, რომელიც იძულებული გახდა, სპარსელებთან 30 წლიან “სამარცხვინო ზავზე” დათანხმებულიყო (დიაკონოვი 1961: 266-267; გრეითრექსი, ლიუ 2002: 1-19).

ამ ზავის მიხედვით, რომაელები სპარსელებს უბრუნებდნენ ხუთ პროვინციას და პირობას დებდნენ, რომ შეწყვეტდნენ მათი ყოფილი ქვეშევრდომის, სომხეთის მეფე არშაკის მხარდაჭერას ირანელებთან ბრძოლაში. ქართლის (იბერიის) შესახებ ამ ზავში ლაპარაკი არ ყოფილა, რაც ნიშნავს, რომ ამ ქვეყნის სტატუსი უცვლელი რჩებოდა (ბოგვერაძე 1973: 78).

ირანის შაჰმა შაპურ II-მ (309-379 წწ.), როგორც ჩანს, ისარგებლა იმით, რომ რომაელები ღუნაისპირეთში ვესტ-გოთებთან ომით იყო დაკავებული, დაარღვია 363 წლის საზავო ხელშეკრულება და კავკასიაში საომარი მანევრები წამოიწყო. 367 წელს მან არმენიის მეფე არშაკ II (დაახ. 350-367 წწ.) ჯერ დაატყვევა და შემდეგ მოაკვლევინა (*Amm. Marc. XXVII. 12. 1-3*) (დიაკონოვი 1961: 268). ამის შემდეგ შეუტია სომხეთს, ააოხრა ქვეყანა და სამეფო კარის წარმომადგენლები

ერთ-ერთ ციხე-სიმაგრეში შეიმწყვდია. არშაკის ახალგაზრდა ვაჟი, პაპი დედის რჩევით რომაელებთან გაიქცა, სადაც იმპერატორის მიერ პატივით იქნა მიღებული:

“არშაკის ძე პაპა, რომელიც დედის ჩაგონებით მცირეოდენი [მსლებლებითურთ] ციხე-სიმაგრეიდან გამოვიდა, მიიღო იმპერატორმა ვალენტმა, გაუჩინა დროებით ბინად ნეოკესარია, პოლემონის პონტოს ფრიად გამონენილი ქალაქი, სადაც ნატიფი საზრდო და მოვლა ექნებოდა” (Amm. Marc. XXVII. 12. 9) (გამყრელიძე, ყაუხჩიშვილი 1961: 127).

სომხეთის შემდეგ, შაპურმა ქართლსაც შეუტია, სადაც რომაელთა ნომინანტი სავრომაკე მეფობდა. სავრომაკე გაძევებულ იქნა ქართლიდან, ხოლო მის ნაცვლად შაპურმა სავრომაკეს ბიძაშვილი, ასფაგური (რომელსაც სამართლიანად აიგივებენ ქართული წყაროების ვარაზ-ბაკურ // ვარაზ-ბაქართან) დააყენა მეფედ:

“ამის შემდეგ, რათა დალატით აღარაფერი დარჩენოდა შეუბღალავი, სავრომაკი გააძევა, რომელიც რომაელთა დახმარებით განაგებდა იბერიას, და იმ ხალხის გამგებლობა ვინმე ასფაგურს გადასცა; თანაც გვირგვინი დაადგა, რათა ჩვენი გადაწყვეტილებისადმი შეურაცხყოფა მიეყენებინა” (Amm. Marc. XXVII. 12. 4) (გამყრელიძე, ყაუხჩიშვილი 1961: 125).

პაპის მსგავსად, ქართლიდან შაპურის მიერ გაძევებული სავრომაკიც თავის მოკავშირე რომაელებს ეახლა.

დაახლოებით 369-371 წლებს შორის პერიოდში, ჯერ პაპი და ცოტა მოგვიანებით, სავრომაკიც, რომაელთა ლეგიონებისა და სარდალ ტერენციუსის დახმარებით, ბრუნდებიან სამშობლოში (Amm. Marc. XXVII. 12. 10, 16). პაპმა ბრძოლით დაიბრუნა თავისი მამის ტახტი, ხოლო სავრომაკემ და ასფაგურმა (resp. ვარაზ-ბაკურმა), როგორც ბიძაშვილებმა, რომაელთა თანხმობით, ქართლის სამეფო ორად გაიყვეს:

“ისე, რომ საზღვრად შუაში მდინარე კიროსი დადებულიყო და სავრომაკს არმენიისა და ლაზების მოსაზღვრე [მხარე] რგებოდა, ასფაგურს კი – ალბანიისა და სპარსელების მომიჯნავე” (Amm. Marc. XXVII. 12. 16) (გამყრელიძე, ყაუხჩიშვილი 1961: 130).

აშკარაა, რომ თემისტოსის VIII “ორაციო”-ში მოხსენიებული ანონიმი პიროვნება, რომელიც 368 წლის დასაწყისში იმპერატორს ეახლა და რომელზედაც რომაელები აღსაველეთში მომავალი გამარჯვებების იმედს ამყარებდნენ, ზემოთ აღნიშნულ მოვლენებთან, ანუ შაპურ II-ს კავკასიაში ინტერვენციასთან პირდაპირ უნდა იყოს დაკავშირებული. ერთი შეხედვით, ეს უნდა ყოფილიყო ან სომხეთის უფლისწული პაპი, ან ქართლში რომაელების შემწეობით გამეფებული სავრომაკე. თუმცა, ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით!

საკითხის უფრო ღრმა შესწავლის შედეგად ირკვევა, რომ ამ ანონიმში არ შეიძლება იგულისხმებოდეს არც პაპი და არც სავრომაკე. სამაგიეროდ, იგი, სრულიად შესაძლებელია, გვიანრომაულ პროსოპოგრაფიაში კარგად ცნობილი ბაკურ იბერიელი იყოს (პროსოპოგრაფია 1971:144).

ამ მხრივ, თემისტოსის ეს ცნობა, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, ქართულ მწერლობაში არ განხილულა, მაგრამ დასაველელმა მკვლევარებმა მას დიდი ხანია ყურადღება მიაქციეს.

**დასაველელ მკვლევართა მოსაზრებები – პაპი თუ ბაკური?**

ჯერ კიდევ 1684 წელს, კლასიკური ლიტერატურისა და ისტორიის ფრანგმა მკვლევარმა *Joannis Harduin*-მა გამოთქვა ვარაუდი, რომ თემისტოსის VIII “ორაციო”-ში მოხსენიებულ ანონიმში შეიძლება იგულისხმებოდეს არმენიელი უფლისწული პაპი (პარა), არშაკის ძე (პარდუინი 1684: 436).

გასული საუკუნის დასაწყისიდან მოყოლებული, ეს ვარაუდი მეცნიერებაში მოსაზრებად დამკვიდრდა. მას იზიარებდნენ *Pascal Asdourian*-ი (ასდურიანი 1911: 158, შენ. 2), *Otto Seeck*-ი (ზეეკი 1913: 59, 448-449), *Ernst Stein*-ი (შტეინი 1928: 213, შენ. 1), *A. Piganiol*-ი (პიგანიოლი 1947: 157, შენ. 37) და *Wilhelm Ensslin*-ი (ენსლინი 1949: 923-924); შესაბამის ლიტერატურაზე მითითება იხ. (ოფმანი 1978: 314, შენ. 20). იგივე აზრს, სულ უფრო იშვიათად, მაგრამ მაინც, წააწყდებით ზოგიერთ უახლოეს გამოკვლევაშიც, თუმცა არა კატეგორიული ფორმით (ლენსკი 2002: 171, შენ. 100).

ამ მეცნიერთა არგუმენტი სრულიად მარტივია: ისინი ამოდიან ამიანუს მარცვლინუსის სიტყვებიდან, რომლის მიხედვითაც სწორედ იმ პერიოდში, როდესაც წარმოთქმულია თემისტიოსის VIII “ორაციო”, სპარსელთა ზეწოლით სომხეთიდან გამოქცეული უფლისწული პაპი იმპერატორმა ვალენტმა საპატიო ღტოლვილად მიიღო (იხ. ზემოთ).

დაახლოებით იმავე პერიოდში, როდესაც *Harduin*-ის წიგნი გამოიცა, ფრანგმა ეკლესიის ისტორიკოსმა *Luis-Sébastien Tillemont*-მა თავის მონუმენტურ წიგნში – “იმპერატორთა ისტორია”, გამოთქვა საპირისპირო მოსაზრება და თემისტიოსის VIII “ორაციო”-ში ნახსენები ანონიმის პაპის სასარგებლოდ იდენტიფიკაციის მცდელობა ხაზგასმით უარყო; იმავედროულად, მანვე პირველმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ ეს ანონიმი ბაკურ იბერიელი უნდა ყოფილიყო, თუმცა *Tillemont*-ის წიგნმა დღის სინათლე მხოლოდ მისი გარდაცვალებიდან ნახევარი საუკუნის შემდეგ (1720 წელს) ნახა.

თავის წიგნში *Tillemont*-ი, კერძოდ, აღნიშნავდა, რომ აღმოსავლელ უფლისწულში:

“ზოგიერთი ვარაუდობს პარას, არმენიის მეფე არშაკის ძეს (მხედველობაში უნდა ჰქონდეს *Harduin*-ის ვარაუდი, – ნ. ნ.), რომელიც დაუინებით სთხოვდა ვალენტს სპარსელების წინააღმდეგ დახმარებას და გარკვეული დრო გაატარა პონტოში, ნეოკესარიასში. [თუმცა არ ვიცით მსახურობდა თუ არა იგი ვალენტთან.] კეთილშობილი ბაკური, იბერიის მეფე კი უეჭველად მსახურობდა თეოდოსიოსთან და ასევე ვალენტთან ადრიანოპოლის ბრძოლაში” (ტილემონი 1720: 90-91).

რატომღაც, *Tillemont*-ისეული იდენტიფიკაცია შემდგომში დავიწყებას მიეცა.

მხოლოდ 1978 წელს, საკითხს დაუბრუნდა ანტიკური რომის ისტორიის ცნობილი გერმანელი მკვლევარი, დიტრიხ ჰოფმანი (*Dietrich Hoffmann*). მან პაპის იდენტიფიკაციის სასარგებლოდ დამკვიდრებული შეხედულება საფუძვლიანად უარყო თავის მრავალმხრივ საინტერესო წერილში: “ვადომარი, ბაკურიუსი და ჰარიულფი, ბარბაროს დიდგვაროვანთა და მთავართა კარიერა IV ს-ის გვიანრომაულ არმიაში” (ჰოფმანი 1978: 307-318).

აქ *Hoffmann*-მა ნათლად აჩვენა, რომ თემისტიოსის მიერ აღწერილი ანონიმის ბედი არანაირად არ ედრება სომეხი უფლისწულის, პაპის ბედს. სამაგიეროდ, იქვე გამოთქვა, დასაბუთებული მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც, თემისტიოსის ანონიმ პერსონაჟში ბაკურ იბერიელი უნდა იგულისხმობდეს.

ამასთან დაკავშირებით, იგი წერდა:

“... soll erst die Identität der ungenannten Persönlichkeit geklärt werden. In der Regel wollte man in ihr den jungen Armenierkönig Pap (Papa, Para) erblicken, der nach Ermordung seines Vaters Arschak II. durch den Perserkönig Schapur II. eben etwa in jenen Jahren zu den Römern geflüchtet war. Dessen genaueres Schicksal trifft jedoch gar nicht auf die Beschreibung bei Themistios zu, da Pap lediglich ein in Ehren aufgenommenener königlicher Flüchtling war, ohne dabei im besonderen für einen ‘Leibwächterdienst’ bestimmt zu sein. Wohl aber passen die Worte des Redners vortrefflich auf einen anderen, im flaglichen Zeitraum mehrfach erwähnten orientalischen Fürsten und

römischen Offizier, nämlich Bacurius, der ursprünglich König des zwischen Kaukasus und Armenien gelegenen römischen Klientelstaates Iberien gewesen war” (ჰოფმანი 1978: 314).

“...საჭიროა, უპირველესად, ამ უსახელო პიროვნების იდენტიფიცირება. როგორც წესი, მასში უნდოდან არმენიის ახალგაზრდა მეფე პაპი (პაპა, პარა) დაენახათ, რომელიც სპარსეთის მეფის შაპურ II-ს მიერ, მამამისის, არშაკ II-ს მეკვლელობის შემდეგ რომაელებთან გაიქცა და ეს მოხდა სავარაუდოდ ამავე წლებში. აღნიშნული პიროვნების ზუსტად ცნობილი ბედი სულაც არ ემთხვევა თემისტოსის მიერ აღწერილ პიროვნებას. რადგან პაპი იყო მხოლოდ პატივით მიღებული სამეფო ლტოლვილი და არა ვინმეს პირადი დაცვის სამსახურში გამწესებული პირი. თუმცა ორატორის სიტყვები შესანიშნავად ერგება სხვა, ამ ეპოქაში ხშირად მოხსენიებულ, აღმოსავლელ უფლისწულს და რომაელ ოფიცერს – ბაკურიუსს, რომელიც წარმოშობით რომის გავლენის სფეროში შემავალი სახელმწიფოს, იბერიის მეფე იყო, ქვეყნისა, რომელიც კავკასიასა და არმენიას შორის მდებარეობდა”.

სხვათა შორის, იქვე Hoffmann-ი შენიშნავდა, რომ სტატის წერის პორცესში იგი Tillemont-ის მოსაზრებას არ იცნობდა და მას მხოლოდ მოგვიანებით, მისი დამთავრებისას გაეცნო (ჰოფმანი 1978: 314, შენ. 22).

საქმე ისაა, რომ, როგორც მოყვანილი ციტატიდან ჩანს, Hoffmann-ის (ისევე, როგორც Tillemont-ის) ძირითადი არგუმენტი იმის სასარგებლოდ, რომ თემისტოსი სწორედ ბაკურ იბერიელს გულისხმობდა და არა პაპს, იყო ის, რომ პაპს რომაელებთან მხოლოდ და მხოლოდ “პატივით მიღებული სამეფო ლტოლვილის” სტატუსი ჰქონდა, ხოლო თემისტოსი ლაპარაკობს აღმოსავლელ უფლისწულზე, რომელიც იმპერატორის პირადი დაცვის სამსახურში, ე. წ. “შუბოსნების” რიგებში ჩადგა (μετανάστης ἦκει διδουχοιῆσαν).

მართლაც, იმ ისტორიკოსებთან, რომლებიც მოგვითხრობენ პაპის რომაელებთან გაქცევაზე (ამიანუს მარცელინუსი, ფავსტოს ბუზანდი, მოვსეს ხორენაცი), არსად საუბარი არ არის იმის შესახებ, რომ იგი, იმპერატორის პირადი მცველის, თუ რაიმე სხვა სტატუსით, რომაელების სამხედრო სამსახურში ჩადგა.

Hoffmann-ი დაწვრილებით განიხილავს თემისტოსის ცნობაში ნახსენები ანონიმი პიროვნების სტატუსს. მისი დაკვირვებით, რიტორის სიტყვები “μετανάστης ἦκει διδουχοιῆσαν” ნიშნავს იმას, რომ იგი იმპერატორის პირადი დაცვის წევრი გახდა. ბერძნული სიტყვა “დიდუხიდე” ნიშნავს, როგორც “შუბოსანს”, “შუბისმტვირთველს” ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, ასევე “პირადი დაცვის წევრს”, “მცველს”, კერძოდ კი რომის იმპერატორისა.

სხვა ანალოგიების მოშველიებით, Hoffmann-ი ამტკიცებს, რომ IV საუკუნეში იმპერატორის პირადი დაცვის წევრობა იყო ის წოდება, რომელიც უნდა გაეგლო ახალგაზრდა “ბარბაროს” უფლისწულს, ან მთავარს, როგორც რომაელებთან თავისი კარიერის პირველი ფაზა და ეს თანაბრად ეხებოდათ, როგორც აღმოსავლური (სპარსული, ქართული), ასევე დასავლური (მაგ. გერმანული) წარმოშობის დიდებულთა შვილებს (ჰოფმანი 1978: 314).

გერმანელი მეცნიერის აზრით, ბაკური ვერ დაიწვებდა თავის კარიერას იმთავითვე, როგორც შუბოსანთა ტრიბუნი, როგორადაც ის იხსენიება წყაროებში ათი წლის შემდეგ, 378 წლის ადრიანოპოლის ომში; თუმცა ის, როგორც უცხოელი უფლისწული, არც დაცვის ჩვეულებრივი, რიგითი წევრი შეიძლება ყოფილიყო. შესაბამისად, Hoffmann-ი ასკვნის, რომ თემისტოსის ცნობაში იგულისხმება პირადი დაცვის სამსახურის ნომინალური, ანუ ტიტულარული (საპატიო)

სახე – *protector domesticus*-ის პოსტი, რომელიც ეძღვნოდა რომის იმპერიაში ახალგაზრდა უცხოელ უფლისწულებს და მთავრებს, მათი კარიერის დასაწყისში (ჰოფმანი 1978: 316-317).

საბოლოოდ, ანტიკური მწერლობის სხვა ცნობათა გათვალისწინებით, *Hoffmann*-ი ბაკურის ხანგრძლივ რომაულ კარიერას ჰყოფს ოთხ პერიოდად:

1. საწყისი ეტაპი, 368 წ. – პირადი მცველი (*protector domesticus*);
2. დაახლ. 378 წ. – *Schola palatina*-ს ტრიბუნი;
3. 380-იან წლებში – სასახლერო პროვინციის, პალესტინის დუქსი (*Dux Palaestinae*);
4. დაახლ. 391/392 წ.-დან – დომესტიკოსთა კომისი (*comes domesticorum*) (ჰოფმანი 1978:316).

საინტერესოა, რომ 1991 წელს, თემისტოსის ანონიმი პერსონაჟის იდენტიფიცირებისას, *Hoffmann*-ისგან ასევე სრულიად დამოუკიდებლად, მსგავს აზრამდე მივიდნენ რომის ისტორიის ბრიტანელი მკვლევარები – *Peter Heather*-ი და *John Matthews*-ი. თემისტოსის ციტატის მათეული კომენტარიდან კარგად ჩანს, რომ ისინი არ იცნობდნენ *Hoffmann*-ის მოსაზრებას და ისე მივიდნენ დასკვნამდე, რომ ეს ცნობა ბაკურ იბერიელს ეხება:

“This must be the Iberian prince Bacurius, known from other sources to have served in the Roman army from the 370s onwards until his death at the Frigidus in 394. This reference has not, as far as we know, previously been identified, and suggests that it was precisely at this juncture (i. e. in 367/8) that he entered Roman service. Themistius uses Bacurius’ arrival to look forward to future success in the east (i. e. against Persia), but it proved elusive (Amm. Marc. 29.1; 30.2); Valens was still embroiled there when the Goths arrived on the Danube in 376 (*ibid.* 31.7.1f.)” (ჰითერ-მეთიუსი 1991: 28, შენ. 56).

“ეს უნდა იყოს სხვა წყაროებიდან ცნობილი იბერიელი უფლისწული, ბაკურიუსი, რომელიც მსახურობდა რომის არმიაში 370 წლიდან მოყოლებული 394 წლამდე, ფრიგიდუსის ბრძოლაში მის დაღუპვამდე. ეს ცნობა, რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, აქამდე იდენტიფიცირებული არ ყოფილა და იგი მიგვანიშნებს, რომ ზუსტად ამ მოვლენათა განვითარების დროს (ე. ი. 367/368 წწ.) შევიდა იგი რომის სამსახურში. თემისტოსის ბაკურიუსის მოსვლას სახავს, როგორც აღმოსავლეთში (ე. ი. სპარსეთთან) მომავალი წარმატებების საწინდარს, რაც მიუღწევადი აღმოჩნდა (Amm. Marc. 29.1; 30.2); ვალენტი ჯერ ისევ იქაურ (ე. ი. აღმოსავლეთის, – ნ.ნ.) ბრძოლებში იყო, როდესაც გუთები 376 წელს დუნაის მიაღწენ”.

ცოტა მოგვიანებით, *Heather*-ის და *Matthews*-ის ეს მოსაზრება, თემისტოსის ანონიმი პერსონაჟის ბაკურ იბერიელად იდენტიფიცირების შესახებ, გაიზიარა გვიანანტიკური რომის ისტორიისა და კულტურის ამერიკელმა მკვლევარმა, *J. Vanderspoel* –მა (ვანდერსპოელი 1995:170, შენ. 54).

მაშასადამე, ნათელია, რომ თემისტოსის VIII “ორაციო“-ში მოხსენიებული ანონიმი უფლისწულის იდენტიფიკაციის საკითხში მკვლევართა აზრი ორად არის გაყოფილი: ერთნი, *Harduin*-ის ვარაუდზე დამკვიდრებული სტერეოტიპის თანახმად, თვლიან, რომ აქ იგულისხმება სომეხი უფლისწული პაპი, ხოლო მეორენი, საკითხის უფრო დეტალური შესწავლის შედეგად, მივიდნენ დასკვნამდე, რომ მასში უნდა იგულისხმებოდეს ბაკურ ქართველი (იბერიელი).

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ამ უკანასკნელ მოსაზრებამდე სხვადასხვა დროს, ერთმანეთისგან სრულიად დამოუკიდებლად მივიდნენ *Tillemont*-ი – XVII საუკუნეში, *Hoffmann*-ი – 1978 წელს და *Heather*-ი და *Matthews*-ი 1991 წელს. ფაქტია, რომ ასეთი რამ ისტორიულ მეცნიერებაში იშვიათად ხდება.

უცხოელ მკვლევართა მოსაზრებების გაცნობის შემდეგ, ბუნებრივია, ჩნდება სურვილი, რომ საკითხს კიდევ უფრო მეტი ნათელი მოეფინოს.

### ”უგულვებელყო თავის მამათა [სამეფო] კვერთხი”

იმ მკვლევართა საწინააღმდეგოდ, ვინც თემისტოსის “ორაციო“-ს ანონიმში სომხეთის უფლისწულ პაპს ხედავს, დამატებით, შეიძლება ითქვას შემდეგი: სწორედ იმავე დროს, ანუ 367/368 წელს, ქართლიდან (იბერიიდან) სპარსელების მიერ გაძევებულ იქნა რომაელების მიერ მეფედ ხელდასმული სავრომაკი, რომელიც, პაპის მსგავსად, რომაელებს ეახლა და მოგვიანებით, მათივე დახმარებით, დაიბრუნა ქართლის ნახევარზე ხელმწიფება.

ამრიგად, თუკი პაპის იდენტიფიკაციის მომხრე მკვლევართა ლოგიკას გავყვებით, თემისტოსის ანონიმში, პაპის მსგავსად, ასეთივე წარმატებით შეიძლება ვიგულისხმოთ იბერიის მეფე სავრომაკეც. მაგრამ *Hoffmann*-ის არგუმენტი თანაბრად ფასეულია როგორც პაპის, ასევე სავრომაკეს იდენტიფიკაციის საწინააღმდეგოდ – არცერთი ამათგანი, არც პაპი და არც სავრომაკე არ ჩამდგარა რომის იმპერატორის პირადი დაცვის სამსახურში, პირიქით – ორივე იბრძოდა თავთავიანთ ქვეყნებში სამეფო ტახტის დასაბრუნებლად, რაც, სულ რაღაც რამდენიმე თვეში, რომაელთა დახმარებით მოახერხეს კიდევ.

გარდა ამისა, თემისტოსის ციტატაში არის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი და, შეიძლება ითქვას, გადამწყვეტი დეტალი, რომელიც აშკარად მიუთითებს იმაზე, რომ მის მიერ დასახელებული ანონიმი პერსონაჟი არ შეიძლება იყოს არც არმენიის მეფე პაპი და არც ქართლის მეფე სავრომაკე. კერძოდ, თემისტოსი ხაზგასმით ამბობს, რომ იმპერატორ ვალენტთან მისულმა უფლისწულმა “უგულვებელყო თავის მამათა [სამეფო] კვერთხი” (“σὺ δὲ ἦδη τις τὰ σκῆπτρα ὑπερῶν τὰ πατρῶα”). ბერძნული ზმნა “ὑπερῶν” < “ὑπεριόρα” = “ზემოდან ყურება”, “ყურადღების არმიქცევა”, “უპატივცემლობა”, “უგულვებელოფა”, “მოძულება”, “არად ჩაგდება”, “აბუჩად აგდება”, “უარყოფა” (ლათ. *despectus*, ინგ. *reject*).

ამ სიტყვის მნიშვნელობიდან გამომდინარე, აშკარაა, რომ იმპერატორ ვალენტთან მოსულმა აღმოსავლელმა უფლისწულმა, არაფრად ჩააგდო მამა-პაპისეული სამეფო ძალაუფლება (“მამათა კვერთხი”) და პატივი, რომელიც მას მემკვიდრეობით ერგებოდა და მასზე საკუთარი ნებით თქვა უარი. როგორც საისტორიო წყაროებიდან დანამდვილებით ვიცით, არც პაპს და არც სავრომაკეს თავისი ნებით უარი არ უთქვამთ სამეფო ტახტზე და მის დასაბრუნებლად იბრძოდნენ კიდევ. ეს დეტალი გამორიცხავს თემისტოსის ანონიმი უფლისწულის იდენტიფიკაციას როგორც ერთის, ასევე მეორეს სასარგებლოდ.

ამავე დროს, წყაროთა ცნობებიდან გამომდინარე, ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის მახლობლად, ერთადერთი აღმოსავლელი უფლისწული – ტახტის მემკვიდრე, რომელიც რომის სამსახურში თავისი ნებით ჩამდგარი ჩანს, არის ბაკურ იბერიელი (არ გვაქვს ცნობა იმის შესახებ, რომ იგი იძულებით იქნა სამეფო ტახტს ჩამოცილებული, რომელიც მას მემკვიდრეობის უფლებით ეკუთვნოდა). ამიტომაც, სწორი უნდა იყოს *Tillemont*-ის, *Hoffmann*-ისა და *Heather-Matthews*-ს დასკვნები იმასთან დაკავშირებით, რომ თემისტოსის VIII “ორაციო“-ში მოხსენიებული ანონიმი უფლისწული შეიძლება იყოს მხოლოდ ბაკურ იბერიელი, რომელსაც თავისი რომაული კარიერა 368 წელს იმპერატორის პირადი მცველის საპატიო რანგში უნდა დაეწყო და 395 წლის ახლო ხანებში დომესტიკოსთა კომისის (*comes domesticorum*) რანგში დაესრულებინა (ყოველ შემთხვევაში, ამ თარიღის შემდეგ ბერძნულ და ლათინურენოვან წყაროებში მისი ხსენება აღარ არის).



ამასთან დაკავშირებით, ისმის კითხვა: რატომ და რა ვითარებაში უნდა ეთქვა ბაკურს უარი მამისეულ ტახტზე 367 წლის ბოლოს, თუ 368 წლის დასაწყისში? ჩემი აზრით, ამ საკითხზე პასუხის გაცემა შესაძლებელია ანტიკური მწერლობისა და ქართული წყაროების ცნობათა შეჯერების საფუძველზე. სწორედ აქ უნდა ვეძიოთ თემისტოსის ცნობის გასაღები.

### ბაკურ უფლისწული და ქართლის სამეფო ტახტის საკითხი

ამიანუს მარცვლინუსისგან ვიცით, რომ შაპურ II-ს კავკასიაში შემოჭრამდე ქართლს, რომელთა დახმარებით, სავრომაკე განაგებდა, რომელიც, როგორც ირკვევა, 367-368 წლის ზამთარში იძულებული გახდა რომაელებთან გაქცეულიყო. მარცვლინუსის ცნობებიდანვე ვიგებთ, რომ შაპურმა სავრომაკის ნაცვლად ქართლის ტახტზე ვინმე ასფაგურესი დასვა და მას სამეფო გვირგვინიც დაადგა.

ქართულ საისტორიო წყაროებში მეფეთა სიაში სავრომაკე არ იხსენიება. სამაგიეროდ, ზემოთაც ითქვა, რომ მის შემცვლელ ასფაგურესს მეცნიერთა აბსოლუტური უმრავლესობა, სრულიად საფუძვლიანად, აიგივებს “მოქცევაჲ ქართლისაჲ”-ს ვარაზ-ბაკურთან ( = “მეფეთა ცხოვრების” ვარაზ-ბაქარი).

“მოქცევაჲ ქართლისაჲ”-ს მეფეთა სიის მიხედვით, ქართლის მესამე ქრისტიანი მეფე იყო თრდატი (“ქართლის ცხოვრებაში” შეესაბამება მირდატი), ხოლო მეხუთე მეფე, მისი ვაჟი ბაკური; მათ შორის, მეოთხე მეფედ იხსენიება ვარაზ-ბაკური, რომლის დროსაც:

“სპარსთა მეფისა მარზაპანნი შემოვიდეს სივნიეთა და იგი ჳიდარდ უკუჯდა ... და მაშინ მოვიდა ქრამ ხუარბორზარდ, სპარსთა მეფისა პიტიახში, ტფილისად ქალაქად, ციხედ. და ქართლი მისსა ხარკსა შედგა, და სომხითი და სივნიეთი და გუასპურაგანი” (გიგინეიშვილი. გიუნაშვილი 1979: 325; შდრ. აბულაძე 1963: 91-92; ალექსიძე 2007: 16-17).

მაშასადამე, ქართული წყაროს მიხედვით, გამოდის, რომ თრდატის შემდეგ ქართლში გამეფებულა არა მისი პირდაპირი მემკვიდრე, არამედ სამეფო სახლის გვერდითი შტოს წარმომადგენელი – ასფაგურეს // ვარაზ-ბაკური. მხოლოდ ამ უკანასკნელის შემდეგ ასულა ქართლის ტახტზე თრდატის ვაჟი, ბაკური.

აშკარაა, რომ თუ ბაკურ იბერიელი თავისი რომაული კარიერის შემდეგ მართლაც გამეფდა ქართლში, როგორც ამას მკვლევართა უმრავლესობა ვარაუდობს, მაშინ ის “მოქცევაჲ ქართლისაჲ”-ს ბაკურ თრდატის ძე უნდა იყოს. V საუკუნის დასაწყისში ქართლის ტახტზე ბაკურის მეფობას ამტკიცებენ სირიული (იოანე რუფუსის “პეტრე იბერის ცხოვრების” სირიული თარგმანი) და სომხური წყაროებიც (კორიუნი, მოვსეს ხორენაცი). ამიტომ ბაკურის ამოვარდნა მეორე ქართული საისტორიო ძეგლის – “მეფეთა ცხოვრების” ქართველ მეფეთა სიიდან, შესაძლოა, შუასაუკუნის რედაქტორის მიერ დაშვებული ცდომილების ბრალი იყოს, თუმცა არც მისი გამიზნული ქმედებაა გამორიცხული (ამ მიზეზების გარკვევა სხვა დროისთვის გადავლოთ).

შესაბამისად, “მოქცევაჲ ქართლისაჲ”-ს და ამიანუს მარცვლინუსის ცნობათა შეჯერების საფუძველზე, ქართლის ქრისტიან მეფეთა პირველი ექვსეული ასე გამოიყურება:

1. მირიანი
2. ბაკური (რვეის ძე)
3. თრდატი (რვეის ძე)
4. [სავრომაკე] (თრდატის ძე?)
5. ვარაზ-ბაკური // ასფაგურესი (დინასტიის გვერდითი შტოდან)
6. ბაკური (თრდატის ძე)

რატომ არ იხსენიება ქართულ წყაროებში ამიანუსთან მოხსენიებული მეფე სავრომაკე? ჩემი აზრით, იგი თრდატის უფროსი ვაჟი და მემკვიდრე შეიძლება ყოფილიყო; სავრომაკე თრდატის სიკვდილის შემდეგ, რომაელების დახმარებით, მცირე ხნით უნდა ასულიყო სამეფო ტახტზე, რომლის ლეგიტიმურობაც სპარსელებს არ უცვნიათ; ალბათ ამიტომაც ვერ მოხვდა იგი “მოქცევაჲ ქართლისაჲ”-ს მეფეთა სიაში; და ეს იმ დროს, როდესაც “მოქცევაჲ ქართლისაჲ”-ში იხსენიება ვარაზ-ბაკური // ასფაგურესი, რომელიც სპარსელებმა დასვეს მეფედ და როგორც ეს უკვე შენიშნულია მეცნიერებაში, “მოქცევაჲ ქართლისაჲ” მასზე ამბობს, რომ იგი მეფედ კი არ “დაჯდა”, არამედ “დადგა” (ჩხარტიშვილი 1987: 40).

ამიანუს მარცვლინუსის სიტყვებით, შაპურმა ასფაგურს “იმ ხალხის გამგებლობა ... გადასცა”, თანაც გვირგვინი დაადგა, რათა რომაელების “გადაწყვეტილებისადმი შეურაცხყოფა მიეყენებინა” (იხ. ზემოთ). გამოდის, რომ “მოქცევაჲ ქართლისაჲ”-ს მეფეთა სიის შემდგენელისათვის სამეფო ლეგიტიმაციის ნიშანი სპარსელთა მხრიდან ცნობა უფრო ყოფილა, ვიდრე – რომაელთა მხრიდან.

ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, აღნიშნული პერიოდის ქართლის ისტორიული სინამდვილის რეკონსტრუქციის ჩემული ვერსია ასეთია:

367/368 წლის ზამთარში კავკასიაში სპარსელთა შემოჭრის შედეგად, რომაელთა ნომინანტი სავრომაკე (თრდატის ძე) იძულებული გახდა ქართლი დაეტოვებინა და თავის მოკავშირეებთან შეეფარებინა თავი. ასეთ ვითარებაში, ბუნებრივია, სპარსელები დაიწყებდნენ ქართლის სამეფო ტახტისთვის შესაფერისი კანდიდატურის ძიებას, რომელიც, ერთი მხრივ, ტახტის პირდაპირი მემკვიდრე იქნებოდა და იმადროულად – ლოიალურად განწყობილი სპარსეთის მიმართ. რა თქმა უნდა, ასეთი პირდაპირი ტახტის მემკვიდრე იქნებოდა თრდატის შემდგომი ვაჟი – ბაკური (სავარაუდოა, რომ ბაკური სავრომაკეს უმცროსი ძმა იყო); მაგრამ ფაქტია, რომ ბაკურის ნაცვლად, ქართლის ტახტზე ვხედავთ “ვინმე ასფაგურს”, ანუ ვარაზ-ბაკურს, რომელიც თრდატის პირდაპირი შთამომავალი არ არის: ამიანუსის მიხედვით, იგი სპარსელთა მიერ გაძევებული სავრომაკეს არა ძმა, არამედ ბიძაშვილია.

როგორც ჩანს, ბაკურ თრდატის ძემ, სავრომაკეს შემდეგ ტახტის პირდაპირმა მემკვიდრემ, სპარსეთის მფარველობის ქვეშ სამეფო ძალაუფლების მიღებაზე უარი განაცხადა, პოლიტიკური და, სავარაუდოდ, იდეოლოგიურ-რელიგიური (რომაული ქრისტიანობა vs სპარსული მაზდეანობა) მოსაზრებების გამო. მსგავს შემთხვევასთან გვაქვს საქმე პეტრე იბერიის ცხოვრებაშიც, როდესაც ქართველთა “უფალი” ბუზმარიოსი, იდეოლოგიურ-რელიგიურ ნიადაგზე იღებს გადაწყვეტილებას თეოდოსი იმპერატორის მოთხოვნაზე, მძევალი გაეგზავნათ მისთვის:

“ბოზმარმაც, იბერთა ქვეყნის მაშინდელმა უფალმა, გაგზავნა თავისი შვილი, რადგანაც ის ქრისტიან რომაელებთან მეგობრობას უფრო დიდად აფასებდა, ვიდრე უღვთო სპარსთა მხარდაჭერას” (ლოლაშვილი 1988: 91; ჰორნი, ფენიქსი 2008: XXXII).

მხოლოდ იმის შემდეგ, რაც ტახტის პირდაპირმა მემკვიდრემ, ბაკურმა უარი თქვა მეფობაზე, შაპურს ქართლის ტახტზე დასასმელად უნდა გამოეძებნა სამეფო საგვარეულოს სხვა წარმომადგენელი და გამოეძებნა კიდევ “ვინმე ასფაგურესი” // ვარაზ-ბაკური – სავრომაკეს (და, სავარაუდოდ, ბაკურის) ბიძაშვილი, რომელიც, სპარსეთის სამეფო კარისადმი ლოიალობის ნაწილობრივად, ქართლის ტახტზე დასვა.

მარცვლინუსის ცნობით, ასფაგურესის (ვარაზ-ბაკურის) ვაჟი, ულტრა შაპურს მძევლად წაუყვანია (Amm. Marc. XXXI, 12. 6). ქართული წყაროები კი გვამცნობენ, რომ ვარაზ-ბაკურის

მეფობის დროს შემოსულა სპარსთა მეფის პიტიახში თბილისში და ქართლი სპარსეთის მოხარკე გამხდარა, რაც სპარსელებისადმი მის სრულ დამოკიდებულებაზე ლაპარაკობს.

სავსებით დასაშვებია, ისტორიულ სინამდვილეს შეესაბამებოდეს “მეფეთა ცხოვრების” ცნობა იმის შესახებ, რომ ვარაზ-ბაკურის ორი ცოლიდან ერთი თრდატ რევის ძის ასული, ანუ სავრომაკეს და ბაკურის ღვიძლი და ყოფილიყო (ყაუხნიშვილი 1955: 132). თუმცა, დანამდილებით არ ვიცით, თუ ვისი ძე იყო თავად ვარაზ-ბაკური – “ქართლის ცხოვრების” ცნობა, თითქოს იგი მირიანის პირდაპირი შთამომავლის მირდატის ძე იყოს (მირიანი > ბაქარი > მირდატი > ვარაზ-ბაქარი) ეჭვის აღმძვრელია.

**დასკვნა**

IV საუკუნის II ნახევრის პერიოდის რომის და კავკასიის, კერძოდ კი ქართლის სამეფოს ისტორიის განხილვის და შესაბამისი ისტორიული წყაროების დამატებითი კვლევის საფუძველზე დგინდება შემდეგი:

IV საუკუნის ცნობილი რომაელი ფილოსოფოსის, რიტორის და სახელმწიფო მოღვაწის, თემისტოსის მიერ იმპერატორ ვალენტის ზეობის ხუთიწლისთავთან დაკავშირებით წარმოთქმულ VIII სიტყვაში (“ორაციო”) ნახსენები უსახელო აღმოსავლელი უფლისწული, უნდა იყოს გვიანანტიკური ხანის ბერძნულ და ლათინურენოვანი მწერლობიდან კარგად ცნობილი ბაკურ იბერიელი. აღნიშნული სიტყვა წარმოთქმულ იქნა 368 წლის 28 მარტს.

თემისტოსის ამ ცნობის და სხვა ისტორიულ წყაროთა შეჯერების საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სპარსეთის მეფე, შაპურ II-ს კავკასიაში წარმოებული საომარი მოქმედებების დროს, 367-368 წლის ზამთარში, ქართლიდან გაძევებული მეფე სავრომაკეს ნაცვლად, ქვეყანაში ხელმწიფება უნდა შეეთავაზებინა სავრომაკეს შემდეგ ტახტის პირდაპირი და კანონიერი მემკვიდრისთვის, ბაკურისთვის, რომელიც ამ უკანასკნელის უმცროსი ძმა უნდა ყოფილიყო.

თემისტოსის ცნობიდან გამომდინარეობს, რომ ბაკურმა სპარსეთის პროტექტორატის ქვეშ სამეფო ძალაუფლების მიღებაზე ნებაყოფლობით თქვა უარი და რომაელების სამხედრო სამსახურში გადავიდა, სადაც ჩარიცხულ იქნა იმპერატორის პირადი დაცვის საპატიო წევრად, როგორც *protector domesticus*. აღნიშნული წოდებით უნდა დაწყებულიყო ახალგაზრდა ქართველი უფლისწულის ხანგრძლივი (საუკუნის მეოთხედზე ოდნავ მეტი) რომაული კარიერა, რომლის შემდგომ ეტაპებს სხვა წერილებში შევეხები.

**დამოწმებანი**

**აბულაძე 1963:** ი. აბულაძე. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, (V-X სს), ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი (1963).  
**ალექსიძე 2007:** ზ. ალექსიძე. “მოქცევაჲ ქართლისაჲ”, ახლად აღმოჩენილი სინური რედაქციები. გამოცემა ზ. ალექსიძისა, თბილისი (2007).  
**ასდურიანი 1911:** P. Pascal Asdourian, Die politischen Beziehungen zwischen Armenien und Rom von 190 v. Chr. bis 428 n. Chr., (Venedig 1911).  
**ბოგვერაძე 1973:** ა. ბოგვერაძე. ბრძოლა ირანის აგრესიის წინააღმდეგ ქართლში IV საუკუნის მეორე ნახევარსა და V საუკუნის პირველ ნახევარში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, თბილისი: საბჭოთა საქართველო (1973).  
**გამყრელიძე, ყაუხნიშვილი 1961:** ა. გამყრელიძე, ს. ყაუხნიშვილი. გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I, თარგმნეს და გამოსცეს ა. გამყრელიძემ და ს. ყაუხნიშვილმა. თბილისი (1961).

- გიგინეიშვილი, გიუნაშვილი 1979:** ბ. გიგინეიშვილი, ე. გიუნაშვილი. შატბერდის კრებული X საუკუნისა, გამოცემა ბ. გიგინეიშვილის და ე. გიუნაშვილისა, თბილისი (1979).
- გოილაძე 1990:** ვ. გოილაძე, ფარნავაზიანთა სახლის ქრისტიან მეფეთა ქრონოლოგია, თბილისი (1990).
- გრეთორექსი, ლიუ 2002:** G. Greatrex, S. N. C. Lieu. The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars. part II. AD (2002).
- დიაკონოვი 1961:** М. М. Дьяконов. Очерк истории древнего Ирана, М (1961).
- ენსლინი 1949:** W. Ensslin. Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE) Bd. 18, 2, Stuttgart (1949)
- ვანდერსპოელი 1995:** J. Vanderspoel. Themistius and the Imperial Court: Oratory. Civic Duty and Paideia from Constantius to Theodosius, University of Michigan Press (1995).
- ვილჰელმი 1927-2928:** F. Wilhelm. Zu Themistios Or. 27: Byz.-Neugr. Jahrbücher VI (1927-1928).
- ზეეკი 1906:** O. Seeck. Die Briefe des Libanius, Leipzig (1906).
- ზეეკი 1913:** O. Seeck. Untergangs der antiken Welt. vol. 5, Berlin (1913).
- კასტანოლი 1982:** A. Chastagnol. Les *Quinquennialia* des trois Césars (Crispus, Licinius II., Constantin II.) en 321. Romanitas, Christianitas: Untersuchungen Zur Geschichte und Literatur Der römischen Kaiserzeit, by J. Straub, G. Wirth, K.-H. Schwarte, J. Heinrichs Berlin, (1982).
- ლენსკი 2002:** N. E. Lenski Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century A. D. University of California Press (2002).
- ლოლაშვილი 1988:** ი. ლოლაშვილი. ცხოვრება პეტრე იბერისა. ასურული რედაქცია. გერმანულიდან თარგმნა, გამოკვლევა, კომენტარები და განმარტებითი საძიებელი დაურთო ი. ლოლაშვილმა. თბილისი (1988).
- მონკიური, ჰითერი 2002:** Moncur & Heather. Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century: Selected Orations of Themistius (2002).
- ნიქსონი, მინორი, როდჯერსი 1995:** C. E. V. Nixon, R. A. B. Mynors, B. S. Rodgers. In praise of later Roman emperors: *the Panegyrici Latini*. Introduction, translation, and historical commentary, with the Latin text, by C. E. V. Nixon, R. A. B. Mynors, B. S. Rodgers, University of California Press (1995).
- პენელა 1999:** R. j. Penella. The private orationes of Themistius, ed. and translated by Robert j. Penell, University of California Press (1999).
- პიგანიოლი 1947:** A. Piganiol. L'empire Chrétien, Paris (1947).
- პროსოპოგრაფია 1971:** Prosopography of the Later Roman Empire. Volume 1. A.D. 260-395, ed. by Arnold Hugh Martin Jones, John Robert Martindale, J. Morris. Cambridge University Press, (1971).
- ტილემონტი 1720:** M. Le Nain de Tillemont. Histoire des Empereurs., T. 5, Paris (1720).
- ქრისტი, შმიდტი, სტეკლინი 1924:** W. von Christ, W. Schmid, O. Stählin. Geschichte der griechischen literatur. II, 6<sup>th</sup> ed., München (1924)
- ყაუხნიშვილი 1955:** ს. ყაუხნიშვილი. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხნიშვილის მიერ, I, თბილისი (1955).
- ყაუხნიშვილი 1965:** ს. ყაუხნიშვილი. გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. II. თარგმნა და გამოსცა ს. ყაუხნიშვილმა, თბილისი (1965).
- შტეინი 1928:** E. Stein. Geschichte des spätrömischen Reiches. Bd. 1: Vom römischen zum byzantinischen Staate (284-476 n. Chr.), Wien (1928).
- ჩხარტიშვილი 1987:** მ. ჩხარტიშვილი. ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები, "ცხოვრებად წმიდისა ნინოისი", თბილისი (1987).
- ჩხარტიშვილი 2009:** მ. ჩხარტიშვილი. სახეები წარსულიდან, თბილისი (2009).
- ხურცილავა 2002:** ბ. ხურცილავა. ქართული ასომთავრული ანბანის შექმნის ეპოქის, გარემოებებისა და ავტორთა ვინაობის საკითხისათვის, თბილისი (2002).
- ხურცილავა 2003:** ბ. ხურცილავა. დიდი ბაკური, ქართული ასომთავრული დამწერლობის ფუძემდებელი, თბილისი (2003).
- ჯავახიშვილი 1913:** ი. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, I, (II გამ.), თბილისი (1913).
- ჰარდუინი 1684:** J. Harduini Themistii Orationes XXXIII (Themistius Logoi LG). ed. Joannis Harduini. Parisiis (1684).
- ჰითერ-მეთიუსი 1991:** P. Heather. J. Matthews. The Goths in the Fourth Century. Liverpool University Press (1991).
- ჰოდკინგი 2006:** T. Hodking. Italy and Her Invaders – The Visigothic Invasion, Publ. by Read Books (2006 )
- ჰორნი, ფენიქსი 2008:** C. B. Horn, R. R. Phenix. John Rufus: The Lives of Peter the Iberian. Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus. Ed. and Translated with an Introduction and Notes by Cornelia B. Horn, Robert R. Phenix Jr. Atlanta: Society of Biblical Literature (2008).
- ჰოფმანი 1978:** D. Hoffmann. Wadomar, Bacurius und Hariulf, Zur Laufbahn adliger und fürstlicher Barbaren im spätrömischen Heere des 4. Jahrhunderts. Museum Helveticum Bd 35 (1978).

**THEMISTIUS AND THE BEGINNING OF ROMAN MILITARY CAREER  
OF BACURIUS THE IBERIAN**

**Niko Nikolozishvili**

In his VIII oratio (delivered on March 28, 368) dedicated to the Emperer Valens's Quinquennalia, the IV century famous Roman philosopher, rhetor and a statesman Themistius mentions anonymous oriental prince who, rejecting his ancestral throne, joined the Roman military service. According to the philosopher, it was a good omen of victories in the East (i.e. against Persia).

There are two considerations in spacial literature regarding identification of the anonymous prince:

1) He must be Armenian king Arsaces II's (appr. 350-367) son Pap (*Papes*) who fled to Romans after the attack on Shapur II's Armenia, then stayed for some time as as honorary refugee in Neocaesarea in Pontos Polemoniacus and in appr. 370 recaptured his throne with the Roman military assistance;

2) The anonymous oriental prince must be a Georgian prince Bacurius, well-known from Roman-Greek sources, who at different times (from the beginning of 370-ies and till mid 390-ies) held various positions in the Roman military service (tribunus Schola palatina, Dux Palestinae, comes domesticorum).

On the basis of compilation of Themistius's note and other historic sources (Greek-Roman, Georgian, and Armenian) and subsequent research, the author concludes that the anonymous oriental prince mentioned in the VIII oratorio might have unerringly been Bacurius of Iberia and no any other persona.

According to the author, Bacurius of Iberia must be king Sauromaces's elder brother who (*Sauromaces*) was ousted from Kartli during the Persian king Shapur II's military campaign in the Caucasus (winter of 367-368). It seems that Bacurius rejected an offer from Persians to take over the throne as a legitimate heir and joined Romans to serve in the Emperer's private guard as an honorary member, as *protector domesticus*.

Therefore, the restored Roman career of Bacurius of Iberia will encompass following periods:

1. Initial stage, 368 – private guard (*protector domesticus*);
2. Appr. 378 – *tribunus Schola palatina*;
3. 380-ies – Dux of border province Palestinae (*Dux Palestinae*);
4. From appr.391/392 – *comes domesticorum*.

“წმინდა ნინოს ცხოვრებაში” განმანათლებლის ვინაობის, წარმომავლობისა და საქმიანობის აღმწერად ორი პიროვნებაა დასახელებული: სალომე უქარმელი და პეროქავრ სიზნიელი. სალომეს შესახებ ჩვენ მრავალი ცნობა მოგვეპოვება. ვიცით, რომ ის თრდატ სომეხთა მეფის ასულია, რევ მირიანის ძის ცოლი, წმინდა ნინოს მოწაფე და მისი “ცხოვრების” “აღმწერი”, უჯარმელი დედოფალი... მაგრამ ვინ არის პეროქავრ სიზნიელი? ამის შესახებ ჩვენ ქართული წყაროები არაფერს გვეუბნებიან. თითქოს ხარვეზის შევსებას ისახავს მიზნად “წმინდის ცხოვრების” ე. წ. შენაზარდი თავი, რომელიც ამ ჭელიშურ ნუსხაშია დაცული და რომელსაც ეწოდება: “და იყო მათვე უამთა შინა, მირიან მეფისათა, რაჟამს მოინათლა სოჯი დედოფალი და მის თანა მთავარნი მრავალნი ხელსა შინა ნინოსისა ბოდს შინა” (აბულაძე 1963: 99).

აღნიშნული თავის შინაარსი ასეთია: საღმრთო შურით აღძრული ვინმე სოჯი დედოფალი წარმოემართა მცხეთისაკენ წმინდა სიონის კათოლიკე ეკლესიისა და მოციქულთა სწორის წმინდა ნინოს თაყვანსაცემად: “...აწ რამე შევსწირო შენდა, სიონ წმინდაო, გარნა თუ ესე – პირველად; შევსწირო თავი ჩემი შენდა შვილითურთ და ნათესავით სარწმუნოებით ჩემით, ხოლო მეორედ: ქალაქი კინი ბარათიანი(!) და დაბად დიდი ბოდისი შენდა შევსწირნე” (აბულაძე 1963: 99).

შემდეგ აღწერილია, თუ როგორ გაიპო სასწაულებრივად მდინარე მტკვარი მორწმუნე დედოფლის წინაშე. მცხეთაში დედოფალს მიეგება ”ერნი ეკლესიანი და მეფენიცა და სალომე უქარმელი დედოფალი. და ყოველნი მოეგებოდეს მას.. ოდეს შემოვიდა საყდრად, აღღა მეფე პალატ-ბანაკითურთ მისით და მთავარებისკოპოსი ერთურთ და შევიდეს ეკლესიად და ყვეს ლიტანიად და ლოცვად, რამეთუ ზარისა მისგან ქალაქი იგი ძრწოდა და ეკლესიას მისწრაფდეს” (აბულაძე 1963: 100).

ამ მონათხრობს მოსდევს შემდეგი ფრაზა “რამეთუ პეროქავრ დედოფალი, ქართლისა ერისთვისა დედა იყო”. თავისი არსით, ეს ფრაზა შენიშნა და განმარტავს თუ რატომ ხვდა ამგვარი დახვედრის პატივი დედოფალს. ამ სიტყვებიდან ვიგებთ იმასაც, რომ სოჯი დედოფალი და პეროქავრი სიზნიელი ერთსა და იმავე პიროვნებად ჰყავს წარმოდგენილი ავტორს. შემდეგ გადმოცემულია იმ “წიგნის” (წერილის) შინაარსი, რომელიც დაბა ბოდიდან წმ. ნინომ მეფესა და მთავარებისკოპოსს გაუგზავნა. ამ წერილის სიტყვებიც ადასტურებს სოჯი-პეროქავრის იგივეობას: “და აწ ხსენებულმცა არს დედოფალი ეგე სოჯი, რამეთუ აღიძრა ეგე შურითა საღმრთოთა დაღეწად კერპთა და მოქცევად ერისა მათისა საერისთვოდას. და წარავლინა სიზნიეთად ძმისა და ასულისა და გუასპურანად სტერეონისსა. და მოიყვანა იგინი და ნათელ-იღეს ყოველთა ბოდს შინა” (აბულაძე 1963: 99).

წმინდა ნინოს წერილი სრულდება თხოვნით, რომ წარმოგზავნონ დაბა ბოდში მთავარებისკოპოსი, რადგან მისი აღსასრულის უამი იყო დამდგარი. იმ დროს მრავალი სასწაული და კურნება მომხდარა მცხეთაში, რის შემდეგაც მეფე-დედოფალი და “ყოველი ქალაქი” გაეშურა ნინოს სამყოფელისაკენ. თხრობა სულ სხვა საკითხზე და სრულიად სხვა ტონალობაში

გრძელდება, როცა აღწერილია აბიათარ ჰურიათა მღვდელისა და ასტირონ გუასპურანელის დიალოგი.

ამგვარად, სოჯი დედოფლის ამ ეპიზოდის მონაცემების გათვალისწინებით გამოდის, რომ სოჯი დედოფალი არის რომელიღაც ქართლის ერისთავის დედა. წარმოშობით ის სივნიეთიდანაა, მისი ძმა და ასული სივნიეთში ცხოვრობენ. მაშასადამე, წოდება “სივნიელი” მისი წარმომავლობის აღმნიშვნელი სახელია, განსხვავებით, მაგ., “უჯარმელისაგან”, რომელიც სალომეს მისი საგამგეო ტერიტორიის მიხედვით შეერქვა. რისი აღმნიშვნელი უნდა იყოს სახელი სოჯი? ბუნებრივია, არა წარმომავლობის, არამედ მისი საგამგეო ადმინისტრაციული ან სატომო ერთეულის სახელწოდების. სამეცნიერო ლიტერატურაში სუჯეთი დაკავშირებულია სომხური წყაროების ანალოგიურ ტერმინებთან: “წადები”, “წოთები” და პლინიუსის “სოდები” (პაპუაშვილი 1970: 66). სუჯეთისა და სოჯების ადგილმდებარეობა ისევ და ისევ “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ტექსტის მეშვეობით დგინდება (პაპუაშვილი 1970: 67). აქ წმინდა ნინოს სამისიონერო მარშრუტის აღწერისას ნათქვამია, რომ იგი პირველად “დადგა წობენს” (არაგვის ხეობა) და “მოუწოდა მთეულთა, ჭართალელთა და წილკანელთა” (აბულაძე 1963: 89). შემდეგ “გარდავიდა ერწუდ და დადგა ქალეთს (ივრის ხეობა) და ნათელსცა ერწუთიანელთა და ყუარელთა ესმა და გარდაკრბეს თოშეთა”. ხოლო ამის შემდეგ წმ. ნინო “შთავიდა” (ანუ მდინარის დინების მიმართულებით დაეშვა) კხოეთა და დადგა კაწარეთს (ივრის მარჯვენა სანაპიროზე, უჯარმის მახლობლად) და მონათლა კხოელნი და სოჯნი ერთიურთ მათით. ჭელიშური ნუსხა ასე ამბობს: “ნინო კუალად წარვიდა კახეთით და მონათლა კაოხნი და სუჯნი ერთიურთ მათით”. ამგვარად, კხოელნი (კახნი) და სოჯნი (სუჯნი) სადღაც ივრის შუა და ქვემო წელში მცხოვრები ტომები უნდა იყვნენ. თ. პაპუაშვილი შემდეგნაირად ახდენს მათ ლოკალიზაციას: “ვფიქრობთ, არ შეეცდებით, თუ სუჯებისა და მათი ქვეყნის ლოკალიზაციას მოვახდენთ მდ. იორის შუა დინების აუზში... ჩანს, რომ IV საუკუნეში, ნინოს დროს, კაწარეთის რაიონი ყოფილა სოჯების განსახლების ტერიტორია” (პაპუაშვილი 1970: 68). კაწარეთი – იგივე მოგვიანო ხანების წყაროებში მოხსენებული “სამება” მდებარეობს მდინარე იორის მარცხენა სანაპიროზე სამების ხევის შესართავის ადგილას. ვახუშტის მიხედვით ირკვევა, რომ სამების ხევი არის საზღვარი ჰერეთისა და კახეთისა. რადგან კაწარეთი სამების მარცხენა ნაპირას მდებარეობს, იგი ჰერეთის საზღვრებში ექცევა (ყაუხნიშვილი 1941: 90). კაწარეთი ი. ჯავახიშვილსაც ჰერეთის საზღვრებში აქვს ნაჩვენები (ჯავახიშვილი 1948: 44), სადაც მდებარეობს, აგრეთვე დაბა ბოდინი (თანამედროვე ბოდბე სიღნაღის რაიონში). დ. მუსხელიშვილიც ამავე რაიონში ვარაუდობს სუჯების განსახლების ადგილს – ეს არის ივრის შუა დინება, მისი მარცხენა სანაპირო, ქართლი-ჰერეთის საზღვრიდან სამხრეთით. მკვლევარი დაბა ბოდს (რომელსაც იგი ისტორიულ დაბა ბოდბედ მიიჩნევს) სუჯების განსახლების არეალში ათავსებს. მართლაც, სოჯი “დედოფლის” ამბის მიხედვით “დაბაჲ დიდი ბოდინი” სწორედ სოჯების ტომის განსახლების ტერიტორიაზე მდებარეობს და სწორედ ეს ბოდინი (თანამედროვე ბოდბე) უნდა შეეწირა სოჯი დედოფალს სიონის კათოლიკე ეკლესიისათვის.

მაგრამ საკითხავია, რამდენად შეესაბამება ეს ფაქტი “მოქცევაჲსა” და “ქართლის ცხოვრების” მონაცემებს ნინოს გარდაცვალების ადგილის – დაბა ბოდბის ლოკალიზაციის შესახებ. აქ ჩვენ სრულიად სხვა სურათს ვაწვდებით. არაერთხელ არის აღნიშნული ამ წყაროებში, რომ ბოდი არა ჰერეთის, არამედ კუხეთის საზღვრებში მდებარეობს. მაგალითად: “ვიხილეთ ვარსკვლავი აქათ მომავალი და დაადგრა დაბასა ბოდესა კუხეთისასა” (ყაუხნიშვილი 1941: 129). ჯვარი აღმართეს არა ბოდში, არამედ უჯარმაში, როგორც “მეფეთა” ქალაქში, სადაც არის “ერისა

სიმრავლე”. თანაც ნათქვამია, რომ დაბა ბოდი “არა წინააღმდეგეს ქალაქსა მეფეთასა”. მაშასადამე, ეს ორი დასახლებული პუნქტი უჯარმა და ბოდი ერთ გეოგრაფიულ არეალშია ნაგულისხმები. უჯარმიდან ბოდში რევი და სალომე ნინოს სანახავად ჩადიან, მაშასადამე, ეს მათი საგამგებლო ტერიტორიაა. ნინო დამარხეს “ბოდს, დაბასა კახეთისასა” (აბულაძე 1963: 161ა).<sup>1</sup> ნინოს მიცვალების ადგილი უკვე მირიანის ანდერძით იქნა შეწირული განმანათლებლის სახელზე. მირიანი ნანა დედოფალსა და მთავარეპისკოპოსს ასეთ ანდერძს უტოვებს: “ხოლო შენ, ნანა, უკუეთუ გეცეს მოცალეობა ცხოვრებისა ჩემისა შემდგომად, განყავ სამეფოთა განძი ჩემი ორად, და მიიღე სამარხოსა ნინოდსა ჟამთა შეცვალებისათვის, რადთა არა შეირყოს უკუნისამდე იგი ადგილი. რამეთუ არა მეფეთა საჯდომი არს, არამედ მწირ არს ადგილი იგი. ეგრევე ვჰვედრებ მთავარეპისკოპოსსა, რადთა დადვას დიდება მის ადგილისად, რამეთუ ღირს არს პატივისცემისა” (აბულაძე 1963:162). ამიტომ ჩვენ ვიზიარებთ იმ მოსაზრებას, რომ ისტორიული დაბა ბოდი არის დღევანდელი “ნინოწმინდა” (კაკაბაძე 1928: 6; კიკნაძე 1988: 5), სადაც ვახტანგ გორგასალმა საეპისკოპოსო კათედრა დააარსა და ეკლესიაც ააგო. თანაც ცხადია, რომ ნინოს გარდაცვალების ადგილი მეფისა და სამეფო ოჯახის განსაკუთრებული ყურადღებით სარგებლობდა და ნაკლებ სავარაუდოა, რომ ის ვინმე სოჯი დედოფალს შეეწირა მისი ოჯახისა და მისი “ერის” გაქრისტიანების აღსანიშნავად. ამიტომ, ვფიქრობ, რომ კუხეთის დაბა ბოდისი და ჰერეთის ანუ სუჯეთის “დაბად დიდი ბოდისი” სხვადასხვა გეოგრაფიული პუნქტები უნდა იყოს. ჰერეთის ქვეყნის “დედოფალს” შეეძლო შეეწირა “დიდი ბოდისი” – დაბა სუჯეთის ტერიტორიაზე, რომელიც მისივე საგამგეო საზღვრებში იმყოფებოდა. ეს უნდა იყოს თანამედროვე ბოდბე. ხოლო ნინოს გარდაცვალების ადგილი – ისტორიული ბოდი – აწინდელი “ნინოწმინდაა”.

არაგვისა თუ ივრის ხეობაში და ძველი ჰერეთის ტერიტორიაზე ერთი და იგივე სახელწოდების სოფლებისა და დაბების არსებობა დიდი ხანია შენიშნულია. დ. მუსხელიშვილს ეს ფაქტი მიაჩნია იმ ისტორიული პროცესის ანარეკლად, როცა ხდებოდა ქართული ეთნიკური ელემენტის შეჭრა ჰერეთში. აი, ის მაგალითები, რომელსაც მკვლევარი გვთავაზობს:

ბუშატი – ივრის ხეობაში, სოფ. ორხევთან.

ბუშატი – შიგნიკახეთში წინანდალთან.

ბოდავი – ივერიის ხეობაში.

ბოდინი, ბოდბე – ქიზიყში.

არტანი – ივრის ხეობაში, თიანეთის ზემოთ.

არტანი – ალაზნის გაღმა, ნაფარეულთან და სხვა (მუსხელიშვილი 1966: 39).

ამგვარად, ჩვენ ვთვლით, რომ სუჯი დედოფლის მოქცევისა და მის მიერ ჰერეთის დაბა “დიდი ბოდისის” შეწირვა მცხეთის სვეტიცხოვლის ტაძრისათვის მართლაც ჰქონდა ადგილი. მაგრამ ეს მოვლენა უშუალოდ ნინოს გარდაცვალების ადგილს უნდა უკავშირდებოდეს. მაშ რა ისტორიული ვითარების ანარეკლია განსახილველი თხზულება?

უწინარეს ყოვლისა, უნდა ითქვას, რომ სახელწოდება წმინდა სიონის კათოლიკე ეკლესიისა მცხეთის სვეტიცხოვლის ტაძარს მხოლოდ ვახტანგ გორგასლის მოღვაწეობის დროს დაეჭვა. “ნინოს ცხოვრებაში” ის მოხსენიებულია, როგორც “ქვემო ეკლესია” და “წმიდა წმიდათა”. აქ ვახტანგ გორგასალმა ააგო დიდი ტაძარი და ცნობილი საეკლესიო რეფორმის – კათოლიკოსობის დაწესების შედეგად ამ ტაძარსაც წმ. სიონის კათოლიკე ეკლესია დაერქვა. თ. მაგალობლიშვილის არაერთგზის აღნიშნული აქვს, რომ მოცემულ ტექსტში წმ. სიონის ხსენება აქ გვიანდელი შრეების არსებობის დამადასტურებელია. ეს მართლაც ასეა, თხზულება, იმ სახით, როგორც მან ჩვენამდე



მოაღწია V ს-ის მიწურულზე ადრე ვერ დაიწერებოდა. თუმცა ამ გვიანდელ ლეგენდარულ გადმოცემაში სავსებით რეალური ისტორიული მოვლენა – ჰერების ერთი ტომის – სოჯებისა და მათი დედოფლის გაქრისტიანების ამბავი უნდა იყოს ასახული. და აი, რატომ. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, “მოქცევაჲ ქართლისაჲში” არის ცნობა, რომ წმინდა ნინომ მოაქცია “კხოვლნი და სოჯნი ერთიურთ მათით”. მაშასადამე, აქ სწორედ მათი “ერის” – ხალხის მოქცევაზეა საუბარი. სოჯი დედოფალი ხომ სწორედ ამ ტომსა და ამ წრეს განეკუთვნება.

ჰერეთის ერთი ნაწილის გამგებლის დედა, მართლაც, შეიძლება ყოფილიყო წარმომავლობით სივნიელი. ქართლის სამხრეთისა და სამხრეთ აღმოსავლეთის რეგიონებში ისტორიულად დადასტურებულია ქართულ-სომხური შერეული ქორწინებები. ამის მაგალითია თუნდაც იგივე სალომე უჯარმელი, ტრდატ სომეხთა მეფის ასული – უფლისწული რევის ცოლი, შუშანიკ დედოფალი – სომეხი სპასპეტის ვარდან მამიკონიანის ასული ქართლის პიტიახშის ვარსკენის ცოლი. ასევე შეიძლება, რომ ქართლის რომელიღაც ტერიტორიული დანაყოფის მმართველის – ერისთავის ცოლიც ან დედაც ყოფილიყო წარმომავლობით სივნიეთიდან.

პეროქავრ სივნიელი არის წმინდა ნინოს ერთ-ერთი მოწაფე და სალომე უჯარმელთან ერთად მისი “ცხოვრების” ჩამწერი. სალომეს მიერ შეგროვებული და მის მიერ შექმნილი წერილობითი ტრადიცია შემონახულია “ნინოს ცხოვრების” სახით. მაშასადამე, სავსებით დასაშვებია, რომ პეროქავრ სივნიელსაც ჰქონდა გარკვეული წერილობითი ვერსია თუ მთელი ნინოს “ცხოვრების” არა, ქართლის მოქცევის გარკვეული ეპიზოდებისა მაინც.<sup>2</sup> ეს ტრადიცია, ბუნებრივია, შეეხებოდა იმ სფეროს, რომელსაც დედოფალი სოჯი უფრო ახლოს იყო გაცნობილი ამგვარად თავად მისი მოქცევის ამბავი და ასტირონ გუასპურაგანელის ირგვლივ არსებული ეპიზოდები, შესაძლოა, სწორედ პეროქავრის მიერ შექმნილი წერილობითი ცნობებიდან მომდინარეობდნენ. ამას გვაფიქრებინებს ისიც, რომ სოჯი დედოფლის მონათხრობში ძალიან კარგად არის ასახული ებრაული თემის სოციალური სტატუსი (მცხეთელი მკვიდრობა), მათი ტრადიცია – რომ ეს საგვარეულო “ბაგინისნი” იყვნენ, ანუ მღვდლობის უფლების მქონე წარჩინებული ფენა იყო თვით მცხეთელ ებრაელთა შორის.<sup>3</sup> ამ ტრადიციით ირკვევა, რომ ებრაელთა ერთი მნიშვნელოვანი ტაღლის ქართლში მოსვლისა და დასახლების ზუსტი თარიღი (ძვ. წ. 169 წ.). “რამეთუ არიან წელნი, ვინათგან მამანი თქუენნი აქა მოვიდეს ფ-გ (503) და ბაგენისანი იყენით, არასადა ვის ასმია მათგანსა ქებაჲ ქრისტიანეთაჲ”. შემდგომ ტექსტიდან ირკვევა, რომ ეს სიტყვები თქმულა ჩვ. წ. 334 წ. და, მაშასადამე, ავტორს ებრაელთა ქართლში მოსვლის ზუსტ თარიღად ძვ. წ. 169 წ. მიაჩნია. თავად 334 წ. საინტერესო მონაცემია ნინოს ცხოვრებისა და ქართლის მოქცევის ქრონოლოგიისათვის. “ქართლის ცხოვრების” მონაცემებით ირკვევა, რომ ნინო ქართლში 318-19 წწ. უნდა იყოს მოსული.<sup>4</sup> თუ მხედველობაში მივიღებთ “მოქცევაჲს” ცნობას, რომ წმ. ნინო ქართლად მოსვლითგან მე-15 წ. გარდაიცვალა, მივიღებთ სწორედ სოჯი დედოფლის ტექტში მითითებულ თარიღს 333-334 წ.

ამგვარად, მიგვაჩნია, რომ სოჯი დედოფალი და სივნიელი პეროქავრი, ერთი და იგივე პიროვნება იყოს. თავად ტექსტი გვიანდელია (არა უადრეს V ს-ის მიწურულისა), მაგრამ აქ გამოყენებულია უფრო ადრეული წერილობითი ტრადიცია, რომელიც, სავარაუდოდ, თავად პეროქავრ სივნიელის კალამს ეკუთვნის. რაც შეეხება დაბა ბოდს, აქ ამ სახელწოდების ორი დაბის არსებობაა საფიქრებელი: კუხეთის – ნინოს გარდაცვალების ადგილისა და ჰერეთის (სუჯეთის) – პეროქავრის მიერ შეწირულისა.

**შენიშვნები**

- <sup>1</sup> ჭელიშური ვერსიის მიხედვით: “დაბასა კოხეთისასა” (აბულაძე 1963: 161ბ).
- <sup>2</sup> განმანათლებლის მოგონების ორი პარალელური ჩანაწერის გაკეთების თაობაზე, და იმაზე რომ პეროჟავრის ტექსტი ცალკე უნდა არსებებოდა, ყურადღება ადრევე იქნა გამახვილებული სპეციალურ ლიტერატურაში: ”ნინოს ნაამბობს იწერდნენ ორნი – სალომე და პეროჟავრი.. მიუხედავად ამისა თავების ზედწერილებში მარტო სალომეა მითითებული. ეს გარემოება ძველის ხარვეზიანობის საჩვენებლადაა გამოყენებული, რადგან პეროჟავრის აღწერილები აღარსად არის. მაგრამ ეს გაუგებრობაა, რომელიც აღმოცენდა იმის შედეგად, რომ წყაროს ცნობა ორი მწერლის შესახებ გაგებულ იქნა როგორც მორიგეობით წერა (მწერალი ორი ყოფილა, ალბათ, როცა ერთი დაიღლებოდა, მეორე დაიწებდა წერას’), სინამდვილეში კი წყარო მიგვითითებს, რომ ერთდროულად იწერდნენ.. იმ ორი ჩანაწერიდან განსახილველ ძეგლში ერთ-ერთი, კერძოდ, სალომესეულია წარმოდგენილი. სწორედ ეს იქცევს ყურადღებას: რატომ მიენიჭა უპირატესობა სალომესეულ ტექსტს. ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ ჩვენს ხელთ არსებული კრებული შემდგენელი სალომეა და საკუთარი ჩანაწერით წარმოადგინა მასში ნინოს ნაამბობი?! ამ აზრს გვიმტკიცებს მირიანის მონათხრობის ზედწერილიც” (ჩხარტიშვილი 1987: 72-73) (რედ. შენიშვნა).
- <sup>3</sup> დაწერილებით ამის შესახებ იხ. (პატარიძე 2004).
- <sup>4</sup> ამის შესახებ იხ. (პატარიძე 2000: 8-16).

**დამოწმებანი**

**აბულაძე 1963:** ი. აბულაძე. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბილისი: მეცნიერება (1963).

**კაკაბაძე 1928:** С. Какабадзе, Ниноцминдский памятник, Бюллетень Кавказского историко-археологического института в Тифлисе, №4. Тифлис (1928).

**კიკნაძე 1988:** ზ. კიკნაძე, თ. მირზაშვილი. ნინოწმინდას უჯარმის კარსა... გაზ. “ლიტერატურული საქართველო”, 1 ივლ. №27 (1988).

**მუსხელიშვილი 1966:** დ. მუსხელიშვილი. უჯარმა, თბილისი (1966).

**პაპუაშვილი 1970:** თ. პაპუაშვილი. ჰერეთის ისტორიის საკითხები, თბილისი: მეცნიერება (1970).

**პატარიძე 2000:** ლ. პატარიძე. ქართველთა გაქრისტიანება „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით. კრებ. ქრისტიანობა საქართველოში, თბილისი (2000).

**პატარიძე 2004:** ლ. პატარიძე “მცხეთის ებრაული დიასპორა I-IV სს-ში (სოციალური სტატუსი), ქართული წყაროთმცოდნეობა, X, თბილისი (2004).

**ყაუხნიშვილის 1941:** ს. ყაუხნიშვილი. ვახუშტი ბატონიშვილი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსი, თბილისი (1941).

**ჩხარტიშვილი 1987:** მ. ჩხარტიშვილი. ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები. ‘ცხოვრება წმიდისა ნინოჲსი’, თბილისი: მეცნიერება (1987).

**ჯავახიშვილი 1948:** ი. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, წ. II, თბილისი (1948).

**IDENTIFYING PEROZHAVR FROM SIVNIETI**

**Lela Pataridze**

The paper is devoted to the analysis of the “Life of Saint Nino”, namely, to the chapter which is available in the copy known in scientific literature as Chelishi Manuscript. Queen Sodji being one of the main actor of Georgian’s official conversion to Christianity attracts attention of the author. In particular, it is found out that Queen Sodji is same Perozhavr from Sivnieti. The “Life” contains some information on Perozhavr. She is presented as person who put down the memory of Illuminatrix of Georgians. Evidently she was disciple of Saint Nino. The memory by St Nino was put down by another person as well: Queen Salome Uzsharmeli - daughter-in-law of the first Christian King of Georgians Mirian. Just her compilation had survived. One can conclude that the text by Perzhavr contained many interesting details (i. e., information on timing of first Jewish settlements in Georgia) are missing in the text by Salome Uzsharmeli. It is clear that Sodji is designation of population ruled by Perozhavr originating from Sivnieti. Interethnic marriages when Queen had different from local population ethnic identity were common in ancient and medieval Georgia.

The chapter of the “life of Saint Nino” under the consideration was created not earlier than 5<sup>th</sup> c, however, the information it contains comes from authentic sources.

**მთის წმ. გიორგის მონასტრისადმი გაცემული**  
**XV საუკუნის საბუთის**  
**თარიღის დაზუსტებისათვის**

**ნიკოლოზ ჟღენტი**

XV საუკუნეში, ქართლ-იმერეთის მეფე ბაგრატ VI-ის (1466-1478 წწ) მიერ მთის წმ. გიორგის მონასტრისადმი გაცემულია საბუთი, რომელიც ფრიად საინტერესოა, როგორც მრავალმხრივი საისტორიო წყარო.<sup>1</sup>

ვიდრე საკითხის განხილვაზე გადავიდოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია ორიოდ სიტყვით შევეხოთ მთის წმ. გიორგის მონასტერს.

სად მდებარეობს ტერიტორიულად მთის წმ. გიორგის მონასტერი?

ვახუშტი ბატონიშვილის მიხედვით: “სამკრით წონიდამ წამოსული მთა დასავლეთად აღმოსავლეთიდან, ვიდრე არპანისა და დღნორამდე, გაჭრილი რიონისაგან მუნ. და მთასა ამას საერთოდ უწოდებენ რაჭის მთას, ხოლო განყოფით ზეით **წმიდის გიორგისას**, მერმე გაჭრილს ნაქერალას, ველევს...” (ვახუხიშვილი 1973: 769. საზი ჩვენია, – ნ. ჟ.).

მთის წმ. გიორგის მონასტერი, რომელიც დღეს ლეკნარის სახელწოდებითაა ცნობილი სამეცნიერო ლიტერატურაში, ქვემო რაჭაში, რაჭის ქედის უკიდურეს სამხრეთ კალთაზე, მაღალ კლდეზეა აღმართული და დაახლოებით თარიღდება პერიოდით IX საუკუნის II ნახევრიდან X საუკუნის I ნახევრამდე, მთავარი ნაგის ჩრდილოეთ მინაშენი X საუკუნის დასასრულით ან XI საუკუნის პირველი მესამედით, დასავლეთ მინაშენი კი უფრო მოგვიანო პერიოდით. მონასტრის ჩრდილო-დასავლეთით ხვამლის მთაა აღმართული. სამხრეთ-აღმოსავლეთით კი ნაქერალას მთაა, რომლის გაგრძელებასაც წარმოადგენს ლეკნარი (ბოჭორიძე 1995: 85-90; დვალი 1968: 155-165; ბერაძე 1983: 119-120; გობეჯიშვილი 2006: 38).

გუჯარი დიდად მნიშვნელოვანია მონასტრისადმი შეწირულობის გამღები, საბუთის განმახლებელი და ახლად დამამტკიცებელი პირების მიერ შესრულებული მინაწერებით, რასაც ჩვენ ვრცელი წერილი უკვე მიუძღვენით (ჟღენტი 2009ა: 89-104). იხ. ასევე, ჩვენი გამოკვლევა საბუთში მოხსენიებული ვინმე „მებართლომე“-ს ვინაობის შესახებ (ჟღენტი 2009ბ: 117-124).<sup>2</sup>

ჩვენი ნაშრომის მთავარი ამოცანა მდგომარეობს გუჯრის გაცემის თარიღის დაზუსტებაში.

გუჯრის ტექსტში, მისი გაცემის თარიღი არაა აღნიშნული. საბუთში მოცემულია ერთადერთი თარიღი: ქორონიკონი როთ ანუ 1491 წ. (სიგელი; ჟორდანია 1897: 30; კაკაბაძე 1913: 7; კაკაბაძე 1924: 251). ეს თარიღი არის ქართლის მეფე კონსტანტინე II-ის (1478-1505წწ) მიერ საბუთის განახლების აღმნიშვნელ დამტკიცებაში, რაც საბუთის გაცემის თანადროული ვერ იქნება და, ამგვარად, საბუთის დასათარიღებლად არ გამოდგება.

1491 წ. მოცემულია საბუთის დედნის XIX ს-ის ანოტაციის დასაწყისში, თუმცა ძნელია იმის თქმა ამ პერიოდით ათარიღებს თუ არა საბუთის დედნის აღმწერი მღვდელი გიორგი გაბადაძე ამ თარიღის ტექსტის თავშივე მოთავსებით (არქივი).

თ. ჟორდანია არ ამახვილებს ყურადღებას დოკუმენტის შექმნის თარიღზე. იგი მხოლოდ ათავსებს იგივე 1491 წელს, იგივე მიზეზის გამო, საბუთის პუბლიკაციის თავში. ამ შემთხვევაშიც ძნელია იმის თქმა, რომ მეცნიერი ამ წლით ათარიღებს საბუთის გაცემას (ჟორდანია 1897: 307).

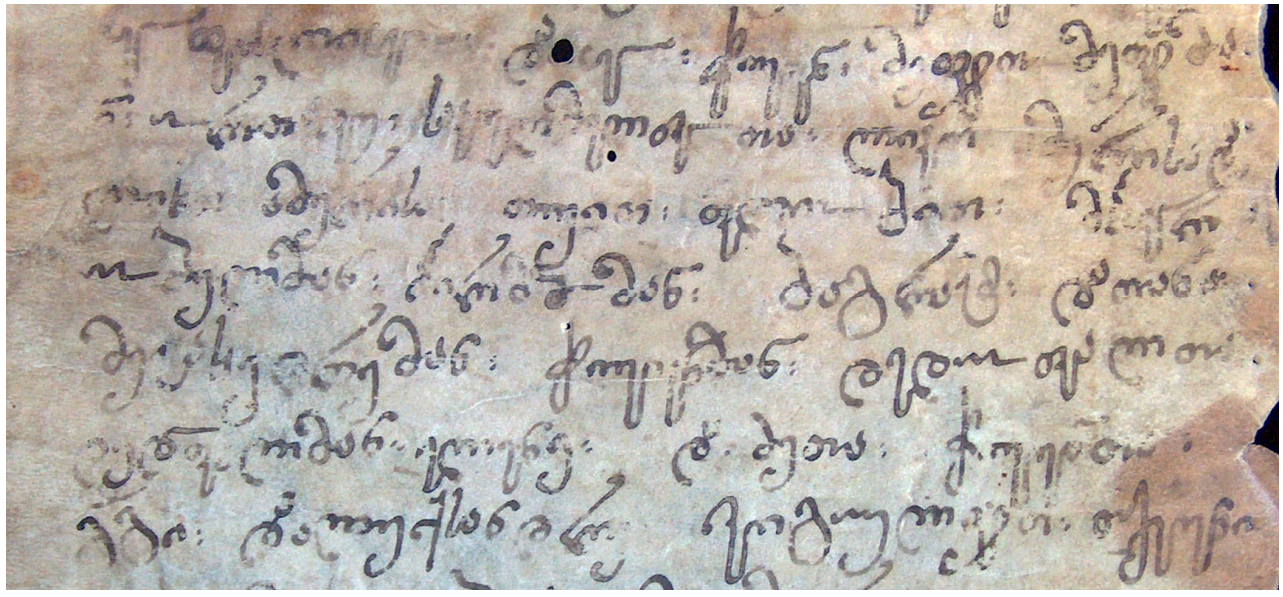
ს. კაკაბაძე საბუთის გაცემას თავდაპირველად ათარიღებდა XIV ს-ის მესამე მეოთხედით. 1913 წლის პუბლიკაციაში, გუჯრის ტექსტის გადმოტანის შემდეგ, მის მიერ საბუთის ამგვარი დათარიღება შემდეგ მსჯელობას ემყარება: “უხლა ჩვენ უნდა ვეცადოთ გამოვარკვიოთ, ვინ უნდა იყოს სიგელის მბოძებელი მეფე ბაგრატ. ეჭვს გარეშეა, ის უნდა იყოს აფხაზეთის სამეფო შტოსი, რადგან მთის წმიდა გიორგის მონასტერი რაჭაშია, ხოლო სიგელი წარმოადგენს არა უბრალოდ შეწირულობის საბუთს, არამედ ფრიად საინტერესო იურიდიულ აქტს. სიგელს შემდეგ ამტკიცებენ ქართლის მეფე კოსტანტინე 1491 წ. (ამ დროს მას ალბათ თუ მთლად იმერეთი არა, ნაწილად მაინც სჭერია) და აფხაზ-იმერეთის მეფე ალექსანდრე III (†1510 წ.) კოსტანტინე მეფე სწერს: “მას ჟამსა ოდეს მოკითხული ვქმენით და ძველათგან გამოდგება არ გვჭირდებოდა”... სიტყვა “ძველათგან” უნდა უჩვენებდეს, რომ ბაგრატ მეფე, სიგელის მბოძებელი, კოსტანტინე მეფეზე ბევრად უფრო ადრე ცხოვრობდა. ბაგრატ მეფის ცოლს სახელად ჰქვია ელენე, მათს ორ შვილს გიორგი და ალექსანდრე. ჩემი აზრით, ეს ბაგრატ მეფე უნდა იყოს აქამდის უცნობი მეფე მე-XIV საუკ., ვინაიდან არც ერთს მე-XV საუკუნის აფხაზ-იმერეთის სამეფო შტოს წარმომადგენელს ბაგრატს არ ყოლია შვილები სახელით გიორგი და ალექსანდრე. ვახუშტის მიერ პოვნილ ერთს ქრონიკულ ცნობაში მოხსენიებული ყოფილა: “ქრონიკონსა 54 (=1365-1366წ. 1 სექტემბ.) დიდი სიკუდილი იყო და მოკუდა დედოფალი ელენე, ცოლი ბაგრატ მეფისა”. რადგან ქრონიკაში ელენე ბაგრატ მეფის “ცოლად” იხსენიება, ამიტომ საგულისხმებელია, რომ თვით მეფე ამ დროს ჯერ კიდევ ცოცხალი ყოფილა. ქრონიკაში მოხსენიებული ბაგრატ არ შეიძლება იყოს ის ბაგრატ, რომელიც მოხსენიებულია იმავე ვახუშტის მიერ პოვნილ ქრონიკაში – “ქრონიკონსა 46 (=1357=1358 წ. 1 სექტემბერსა) მეფის მიქელის ძემ ბაგრატ ყვარყვარე ათაბაგის ქალი შეირთო”, – ვინაიდან ამ ბაგრატის ცოლსა და ყვარყვარე ათაბაგის ქალს სახელად ერქვა ნათელა. ჩემი აზრით ბაგრატ მეფე, რომლის ცოლი ელენე გარდაიცვალა 54 ქრონიკონს, უნდა იყოს ის, რომელსაც დაუწერინებია ზემოთ მოყვანილი მთის წმიდა გიორგის სიგელი. რადგანაც თვით მონასტერი რაჭაშია, ხოლო სიგელი იურიდიულ მნიშვნელობის აქტს წარმოადგენს, ამიტომაც ამ სიგელის მიმცემი მხოლოდ ადგილობრივი ბატონი იქნებოდა. მაშასადამე, მეფე ბაგრატ უნდა ეკუთვნოდეს ეგრედ წოდებულ რაჭა-არგვეთის სამეფო შტოს, რომელსაც ქართლის დასავლეთი ნაწილიც ემორჩილებოდა. ამ შტოს დამაარსებელია, როგორც მე უკვე აღნიშნული მქონია, მიქაელი, ძმა აფხაზთა მეფის კოსტანტინე IV-სა და ძე დავით ნარინისა. თათრების ეპოქის შემატანე გადმოგვცემს: “დაუტყვა (ნარინ დავითმა) სამნი ძენი: პირმშო ვიდრემე კოსტანტინე, და მეორე მიქაელ და უმრწემესი ალექსანდრე... ხოლო მიიღო მეფობად კოსტანტინემ პირმშოებისა ძლით, რომლისა მეფობასა წინააღუდგა ძმა მისი მიქაელ და დაიპყრა ქვეყანა რაჭისა და არგვეთი და დღეთა მათთა იშლებოდა ქვეყანა იგი, რომელთა საქმენი არღა მოხსენებულ არიან, და არა ყვეს მშვიდობა ვიდრე არა მიიცვალნეს, რამეთუ რომელსა ჟამსა დაიზაენიან, მყის შეიშაღნიან”. ბაგრატ მეფე, რომელიც მე-XIV საუკ. 60-იან წლებში რაჭა-არგვეთს ფლობდა, იქნებოდა ახლო მემკვიდრე ამ მიქაელ მეფისა, დავით ნარინის ძისა. ბაგრატ მეფეს ყოლია ორი ვაჟი გიორგი და ალექსანდრე. მისს მემკვიდრედ იქნებოდა უფროსი ვაჟი გიორგი და ეს გიორგი ის გიორგი მეფე უნდა იყოს, რომელიც 80 ქრონიკონს (=1391-1392წ. 1 სექტემბერი) მეგრელთ მოკლეს” (კაკაბაძე 1913: 7-8).

ამის შემდეგ, მეცნიერმა აზრი შეიცვალა და 1924 წლის პუბლიკაციაში საბუთი დაათარიღა 1455-1467 წლებით. საბუთის გაცემის ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარი (1455წ.) მკვლევარმა ბაგრატის იმერეთში გამეფების თარიღით განსაზღვრა. ხოლო ზედა ქრონოლოგიური ზღვარი (1467წ.) – ბაგრატის ძის გიორგის მოხსენიებით. მოგვიყავს ციტატა ს. კაკაბაძის 1924 წლის პუბლიკაციიდან:

“სიგელში მოხსენიებულია ბაგრატ-ელენეს შვილები გიორგი და ალექსანდრე. ხოლო რადგანაც ცნობილია, რომ ბაგრატს ყავდა შვილი ალექსანდრე, რომელიც მხოლოდ არის მოხსენიებული 1467 წლის სიგელში, ამიტომ ამ გარემოების გამო ჩვენ ვფიქრობდით მთის წმიდა გიორგის სიგელის მიმცემ ბაგრატ-ელენეს დაკავშირებას სხვა ხანასთან. მაგრამ მხედველობაში მისაღებია ის გარემოება, რომ ბაგრატის მამას, როგორც ეს ეხლა საბოლოოდ გამორკვეულია (კაკაბაძე 1912), გიორგი ერქვა და რადგანაც ჩვეულებრივ მეფის და მთავარ-თავადთა გვარში უფროსი შვილის შვილი ატარებდა პაპის სახელს, ამიტომ შესაძლებელია, რომ ბაგრატ მეფეს მართლაც ყოლოდა უფროსი შვილი გიორგის სახელის მატარებელი, რომელიც ადრე გარდაცვლილა. მაშინ ჩვენ მივიღებდით, რომ მთის წმ. გიორგის სიგელი მიცემული უნდა იყოს ბაგრატ გიორგის ძის მიერ და სახელდობრ 1455-1467 წლებში, რადგანაც უკანასკნელ წელს ბაგრატის შვილი გიორგი უკვე არ იხსენიება” (კაკაბაძე 1924: 251-252).

მოგვიანებით, საურმაგ კაკაბაძემ, ყოველგვარი არგუმენტაციის გარეშე, საბუთის გაცემა 1360-1365 წლებით დაათარიღა, გამცემად კი რაჭა-არგვეთის მფლობელი ბაგრატი დაასახელა (კაკაბაძე 1967: 209). ჩვენი აზრით, კი იგი ეყრდნობოდა სარგის კაკაბაძის 1913 წლის პუბლიკაციას, სადაც ზუსტად ეს ვარაუდია გამოთქმული (კაკაბაძე 1913: 7-8).

საბუთის გაცემის სარგის კაკაბაძისეულ დათარიღებაში, საბუთის გაცემის ზედა ქრონოლოგიური ზღვარი დამაჯერებლად არგუმენტირებული. მეფე ბაგრატი, ამ საბუთის ტექსტში, მართლაც, იხსენიებს თავის ძეებს – გიორგის და ალექსანდრეს. მოგვყავს ჩვენთვის საინტერესო ფრაგმენტი საბუთის K-608 პირიდან:



სურ. 1

...|ყოფილიყო და (ი)ყო, ჩვენ მეფეთ-მეფემა|[[ნ], ორთავე საკვლამწიფოთა, ლიხთ-იმერისა და| ლიხთ-ამერისა თუით ფლობით მპყრობელმან, პირმშომან ბაგრატ და თანა|მეცხედრემან ჩუენმან, დედოფალთ|-დედოფალმან ელენე და ძეთა ჩუენტა| გგი და ალექსანდრე, ვიგულვეთ თქუენი|... (პუნქტუაცია და ხაზი ჩვენია, – ნ. კ.)

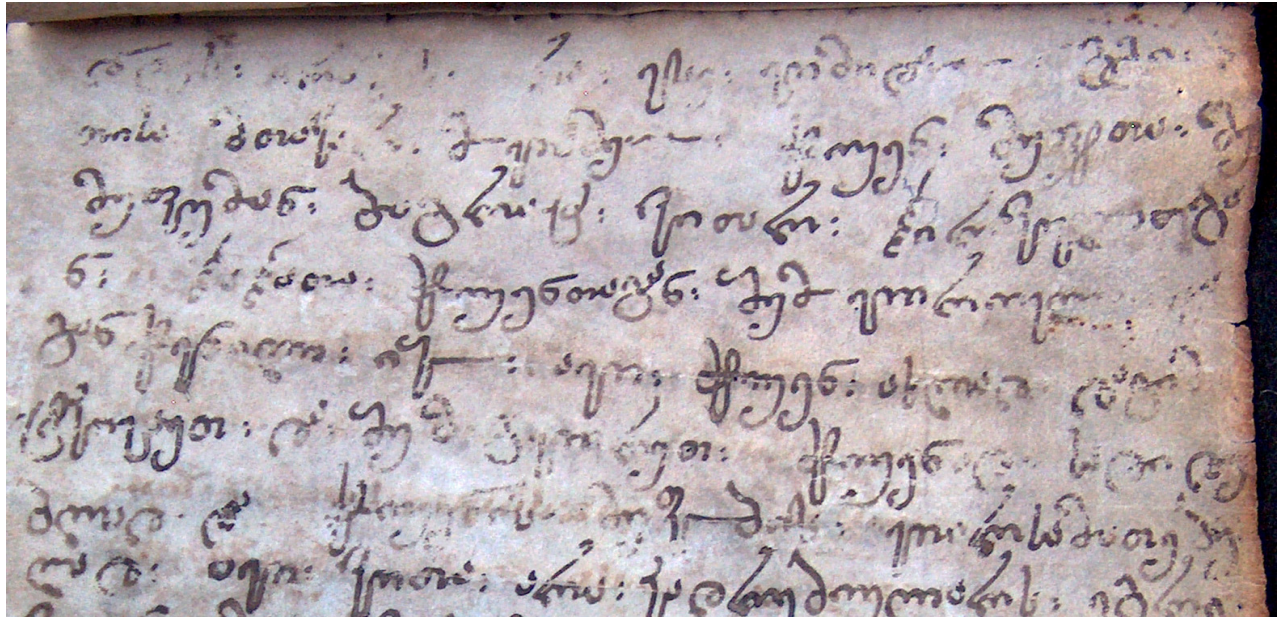
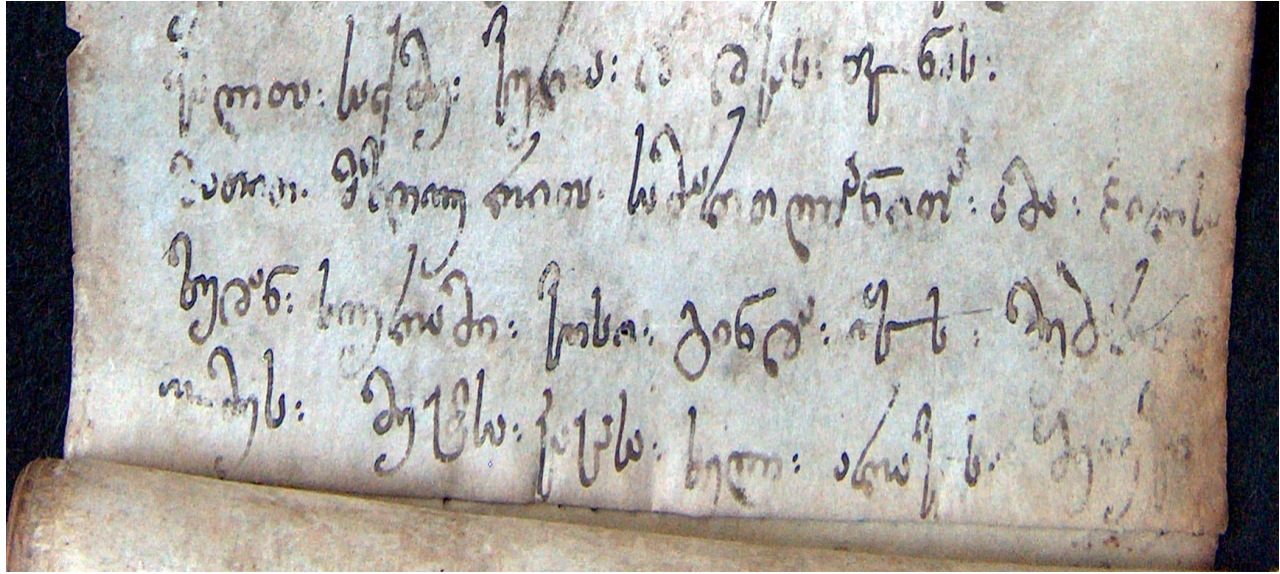
უდავოა, რომ გიორგის მოხსენიება ალექსანდრემდე ნიშნავს იმას, რომ გიორგი ბაგრატის პირმშო იყო.



ბაგრატის ძე გიორგი, მართლაც, აღარ იხსენიება ამ საბუთის გარდა არსად, ალექსანდრე კი მართლაც 1467 წელს ბაგრატის მიერ ელიოზიშვილებისადმი გაცემულ სიგელში უკვე მარტოდაა მოხსენიებული: “ჩვენ... მეფეთ-მეფემან ჩრდილოეთ-აღმოსავლეთ და დასავლეთის პატრონმან თვთ-მპყრობელმან ბაგრატ, თანამეცხედრემან... შვილმან ჩვენმან ალექსანდრე... გიბოძეთ თქვენ... ელიოზიშვილებს... ქორონიკონსა :რნე: იანვარსა :კ: ...” (ქორდანიი 1897: 288).

ამგვარად, ჩვენ სრულებით ვიზიარებთ ს. კაკაბაძის აზრს საბუთის გაცემის თარიღის ზედა ქრონოლოგიური ზღვარის შესახებ. მაგრამ ჩვენ ვერ ვიზიარებთ მეცნიერის აზრს საბუთის გაცემის თარიღის ქვედა ქრონოლოგიურ ზღვარის შესახებ, ანუ 1455 წელს, შემდეგი მიზეზის გამო:

საბუთის ტექსტში, ვრცელი შესავლის შემდეგ, ჩამოთვლილია მეფე ბაგრატ VI-ის მიერ მონასტრისადმი შეწირული უძრავ-მოძრავი ქონება. განსაკუთრებით საინტერესოა ამ ჩამონათვალის ბოლო ნაწილი. მოგვყავს ჩვენთვის საინტერესო ფრაგმენტი საბუთის K-608 პირიდან:



სურ. 2

...საქმე ვერა დაიდვას. **ფონას**(. . .) მათით მზღურითა სამართლიანითა. ამა პირსა| ზედან **სურამი ვისი გინდა იყოს**, მებართლ|ომეს მეტსა კაცსა ხელი არავის შეუვი||ლოდეს არა[ვის] [ა]რა.

ესე წმიდაო გ<sup>ე</sup>გი მითისა მთავარ მოწამეო, ჩუენ მეფეთა-მეფემან ბაგრატ, ვითარ პირველითგან პაპათა ჩუენთაგან შემოწირული და| განჩენილი იყო, აწ ჩუენ ახლად დაგიმტკიცეთ და შემოვწირეთ ჩუენად სადიდებლად და ჩუენის მეფობის წარსამა{რ}ებულად.

აწ ვითა არა კადრებულ არს ეგრე... (პუნქტუაცია და ხაზი ჩვენია, – ნ. კ.)

როგორც საბუთის ტექსტის ამ მონაკვეთიდან ირკვევა, ბაგრატ მეფე ფლობდა ფონას და გარკვეული უფლებები ჰქონდა ქალაქ სურამზე.

იმაში დასარწმუნებლად, რომ საბუთში მოხსენიებული სურამი მართლაც აღმოსავლეთ საქართველოში მდებარე ქალაქი სურამია, ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობები გვეხმარება: “ხოლო კუალად აღის-წყელის დასავლეთით არს წყალი სურამისა. გამოსდის ღიხის მთას, მიერთვის ჩრდილოდამ მტკუარს, ოსიაურს ზეით. აქა არს ჭალა სურამისა, მტკურის კიდესა, დაღალულადამ შოლამდე. არამედ გაჰკაფა ქ<sup>ე</sup>დ მეფემან ვახტანგ და ქმნა დაბნები. ოსიაურს ზეით, ხაშურს, ერთვის სურამის-წყალს ქემერტის-წყალი, აღმოსავლიდამ. გამოსდის ღიხის მთას. ამ ჭვეის შესართავის დასავლით, შინდარას დასავლით, არს **სურამი**, მცირე ქალაქი, მოსახლენი არიან ქართველნი, სომეხნი, ურიანი. არს საშუალს ციხე მაღალს კლდესა ზედა, მტკიცე. არს ჰავითა შუენიერი და მხიარული” (ყაუხჩიშვილი 1973: 377).

ამ ტექსტის შემდეგ კი მოდის “აღწერა მთას-იქითისა”: “ხოლო კუალად სურამის დასავლით, ღიხის მთის საშუალსა შინა, არს დაბა **ფონა**. ამ ფონას გასდის ჩხერიმელის მდინარე და მდის დასავლეთს-სამჭრეთს შუა მებოძირის ზეითამდე. მას ქუეით დაბის ქუაბამდე არს ქართლისა. მებოძირს ზეით ამ ჩხერიმელას ერთვის ჭვეი ჩდილისა. ამ ჩდილის-ჭვეს ერთვის ჭვეი ნუნისისა სამჭრიდან, ამისა და ჭეობის შუა მთის გამომდინარე. ჩდილის-ჭვეი გამოსდის მცირე ღიხის მთას, სად გადის იქით შოლა. ნუნისს არს ეკლესია-მონასტერი, შუენიერი, შუენიერს ადგილს. უზის წინამძღუარი. ხოლო ჭვენი ესენი არიან ვენახოვანნი, ხილიანნი” (ყაუხჩიშვილი 1973: 379, ხაზი ჩვენია, – ნ. კ.).

ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიის თანახმად “**ფონა**, სოფელი ორჯონიკიძის რ-ნში (წიფის სოფსაბჭო), რიკოთის უღელტ. დას. კალთაზე, მდ. ჩხერიმელას მარჯვ. ნაპირზე. ზ. დ. 940 მ, ორჯონიკიძიდან 33 კმ, წიფიდან (უახლესი რკინიგზის სადგ.) 7 კმ...” (ენციკლოპედია 1986: 360, ხაზი ჩვენია, – ნ. კ.).

ფონას შესახებ ინფორმაცია უახლეს ლიტერატურაშიც მოიძებნება: “**ფონა**—ხარაგაულის მუნიციპალიტეტი; უღელტეხილი ხარაგაულის და ხაშურის მუნიციპალიტეტების საზღვარზე, ღიხის ქედზე” (ლექსიკონი 2009: 170, ხაზი ჩვენია, – ნ. კ.).

საბუთის ტექსტის ჩვენთვის საინტერესო ნაწევების მიხედვით შეიძლება დაიბადოს კითხვა: რას გულისხმობს მეფე ბაგრატი ფრაზაში “სურამი ვისი გინდა იყოს”? ვრცელდებოდა თუ არა მისი გავლენა საბუთის გაცემის მომენტში სურამზე?

ამ ფრაზიდან იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ბაგრატი იმ დროისათვის სურამში ვერაა ფეხმოკიდებული და შესაძლებელია (ყოველ შემთხვევაში საბუთის გაცემის დროს თითქოს ამგვარი სიტუაცია ჩანს) მან სურამი დაკარგოს კიდევ.

თუ ამ მოსაზრებას გავიზიარებთ, ვის ხელში შეიძლებოდა გადასულიყო სურამი?

საქმე ისაა, რომ მთელი ეს პერიოდი მიმდინარეობს ბურუსით მოცული პროცესები. წყაროები ამ მოვლენების შესახებ ძალიან მწირია და დიდი სანდოობითაც არ გამოირჩევიან. ამ

წყაროების მიხედვით მიმდინარეობს მწვავე ბრძოლები მეფეებსა და ათაბაგს შორის. ამას დაემატა უზუნ პასანის მესამე ლაშქრობა საქართველოში<sup>3</sup> (კუცია 1979: 80-85).

ამგვარად, თუ ხემოსსენებულ მოსაზრებას გავიზიარებთ, რომ ბაგრატის სწორედ ამ აზრით იყენებს ფრაზას, ძალიან ძნელია იმის დადგენა, თუ ვის გულისხმობდა იგი ამ საბუთში სურამის შესაძლო მომავალ მფლობელად.

თუმცა, მიუხედავად ამ ვითარებისა, არაა აუცილებელი ეს ფრაზა გავიგოთ ამ კონტექსტში. სავსებით შესაძლებელია ბაგრატის ამით გულისხმობდეს მის მიერ სურამში დასმულ ხელქვეითს.

ფრაზა “სურამი ვისი გინდა იყოს” რომ მართლაც ნიშნავს სურამის ბაგრატის გავლენის ქვეშ ყოფნას კიდევ ერთი ფაქტი ადასტურებს.

მოგვყავს ციტატა 1464 წელს გაცემული სიგელიდან გელათისადმი, რომელსაც გასცემს მეფე გიორგი.<sup>4</sup> იგი გელათს სწირავს მღვიმის ეკლესიას და იქ მსხდომ გლეხებს ფანჯულისძეებს, რის შემდეგაც სწერია: “...ბეგარა რაც იყოს, თქვენ წინა მოვიდოდეს და არ დაგაკლდებოდეს და ჩვენ ჩუენი წირვა კურთხევა ღოცვა წირვა არა მოგვეშალოს და ვინც ვინ ჩხარისა პატრონი იყოს, რასაცა ყანასა მოჭნევდეს, მას ვერა სთხოვდეს და ვერც რა საქმე დაიგდოს...”. ს. კაკაბაძის აზრით, “ეს ადგილი ფრიად საინტერესოა. “ჩხარის პატრონი” ალბათ ეს სამეფო შტო ყოფილა და თვით ჩხარი ამ სამეფო გვარეულობის რეზიდენცია”<sup>5</sup> (კაკაბაძე 1912ა: 18-20, ხაზი ჩვენია, – ნ.ჟ.).

ამგვარად, რადგანაც საბუთიდან ნათლად ჩანს, რომ მეფე გიორგი ფლობს ჩხარს, რასაც ასევე ს. კაკაბაძე ადასტურებს, ჩვენი აზრით, ფრაზები “...სურამი ვისი გინდა იყოს... ხელი არავის შეუვიდოდეს არავის არა...” და “...ვინც ვინ ჩხარისა პატრონი იყოს, რასაცა ყანასა მოჭნევდეს, მას ვერა სთხოვდეს და ვერც რა საქმე დაიგდოს...” მნიშვნელობით იდენტურია და აღნიშნავს საბუთის გამცემის გავლენას ამ ტერიტორიებზე.

აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ ბაგრატ მეფე, რაღაც სახით, ფლობს სურამს საბუთის გაცემის მომენტში. როგორც ჩანს, ამავე აზრისაა ს. კაკაბაძე, რომელიც თავის 1913 წლის პუბლიკაციაში შემდეგ დასკვნას აკეთებს: “მეფე ბაგრატ უნდა ეკუთვნოდეს ეგრედ წოდებულ რაჭა-არგვეთის სამეფო შტოს, რომელსაც ქართლის დასავლეთი ნაწილიც ემორჩილებოდა” (კაკაბაძე 1913: 8, ხაზი ჩვენია, – ნ. ჟ.).

რადგანაც საბუთის გაცემის ზედა ქრონოლოგიური ზღვარი უდავოდ 1467 წელია, ლოგიკურად, ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარი უნდა იყოს ის პერიოდი, როდესაც ბაგრატ იმერთა მეფე აღმოსავლეთ საქართველოში, კერძოდ ქართლში, გადმოდის 1467 წლამდე.<sup>6</sup>

როდის მოხდა ეს მოვლენა? ამის დასადგენად უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ამ პროცესების თანადროულ წერილობით წყაროებს.

ჟ. ოდიშელი გვაწვდის შემდეგ ინფორმაციას: “შ. ონიანმა ვაჰანის ქვაბებში გიორგი მეფის წარწერა ამოიკითხა. წარწერა, მისი აზრით, პალეოგრაფიულად XV საუკუნისაა, გიორგი მეფის ტყვედ ყოფნაშია შესრულებული. დათარიღებულია წარწერა 1 აპრილით, აღდგომით, რაც 1464 წელზე მოდის (გიორგი მეფის მოხსენებასთან შეთანხმებით). ამრიგად, 1464 წ. გიორგი მეფე უკვე ტყვედქმნილი ჩანს საათაბაგოში” (ოდიშელი 1968: 82).

სავსებით შესაძლებელია, ყვარყვარე ათაბაგს გიორგი მეფე 1464 წ. შეეპყროს, რადგან ზემო მოყვანილ სიგელს, რომელსაც მეფე გიორგი გასცემს გელათის მონასტრისადმი, რომლითაც მღვიმის ეკლესიას სწირავს და ჩხარსაც იხსენიებს, უზის თარიღი “ქკს რნბ, ინდიქტიონს მეფობისა ჩუენისასა ით, იანვარსა ით” (კაკაბაძე 1912ა: 8). მგვარად, 1464 წ.-ის (ქკს რნბ) 19 (ით) იანვარს



მეფე თავისუფალია და მეტიც: დასავლეთ საქართველოშია. ვაჰანის ქვაბთა წარწერა კი 1 აპრილით თარიღდება.

პრობლემას ქმნის სხვა ფაქტი. ჯ. ოდიშელი მოცემულ ციტატაში არ უთითებს დამოწმებულ ლიტერატურას, ხოლო ჩვენ მიერ მოძიებული შ. ონიანის წერილთაგან აღნიშნული წარწერა არც ერთში არაა მოყვანილი, რის საფუძველზეც ვვარაუდობთ, რომ ეს ცნობა შ. ონიანმა ჯ. ოდიშელს ზეპირი სახით მიაწოდა. ეს კი საკმარისად არ მიგვანჩნია ცნობის ჭეშმარიტებაში დასარწმუნებლად.

პირდაპირ ცნობებს მეფე გიორგის დატყვევების თარიღზე გვაწვდიან სხვადასხვა კინკლოსები.

ამგვარია იკორთის ჟამნ-გულანის კინკლოსი, რომელიც შემდეგ ინფორმაციას გვაწვდის: “ქრონიკონსა რნდ (154) აქა მეფე დაიჭირა ყუარყუარემ ტყუედ” (ჟორდანიას 1897: 287). როგორც ვხედავთ, ეს ცნობა მეფე გიორგის დატყვევებას 1466 წლით (ქრონიკონსა რნდ) ათარიღებს, რაც ეწინააღმდეგება შემდეგ ცნობებს.

თ. ჟორდანიას მოყვანილი აქვს რამოდენიმე კინკლოსი, რომლებიც მეფე გიორგის დატყვევებას ეხება:

“ქკს :რნგ: აქა მეფე (გიორგი) [დაი]ჭირა ტყუ[მდ] ყუარყუარემ” (ეკ. მუხ. №85; იხ. 1465 და 1466 წლის ქვეშე).

ქკს :რნგ: აქა მეფე დაიჭირა ტყუმდ ყუარყუარემ (ჩხვიძის ქრონიკა).

ქკს :რნგ: გიორგი მეფე დაიჭირა ყუარყუარემ ტყუედ (ჟამნი №2 და ესვე ცნობა Chron. G., გვ. 3) (ჟორდანიას 1897: 284).

ამგვარად, ამ კინკლოსების თანახმად, ათაბაგს მეფე გიორგი შეუპყრია 1465 წელს (ქრონიკონსა რნგ).

თანადროული წყაროებიდან აღსანიშნავია ასევე სომხური ჰიშატაკარანებში დაცული ცნობები. ერთ-ერთი მათგანის მიხედვით, “სომხური წელთაღრიცხვის “ჯჰდ“-ს (1465), “ჟე” (15) აგვისტო. ამ წელს ქართველთა მეფე გიორგი შეპყრობილ იქნა ურჯულთ მთავრისაგან ყორყორესაგან, [ბორკილები დაადეს მას]. მის შემდეგ სამეფო ტახტზე დაჯდა მისი ძმისწული კოსტანტინე. კოსტანტინეს შემდეგ, გავიდა [რა] ერთი წელი, დაჯდა ბაგრატ<sup>7</sup>” (აბდლაძე 1978: 82-83).

ვითარებაში გასარკვევად, განსაკუთრებით საინტერესოა ამ მოვლენების თანადროული იურიდიული საბუთები, რომლებიც არაპირდაპირ, მაგრამ ძვირფას ცნობებს გვაწვდიან ჩვენთვის საინტერესო საკითხებზე, კერძოდ, მეფე გიორგის დატყვევებაზე და მეფე ბაგრატის ექსპანსიაზე ქართლის მიმართულებით. ერთ-ერთი ასეთი საბუთია მეფე კონსტანტინე II-ის მიერ 1466 წელს გაცემული სიგელი ჯავახიშვილებისადმი, რომელშიც ვკითხულობთ: “...მეფემან კონსტანტინემან... ესე წყალობის და საბოლოოდ გასათავებელი [სიგელი] ბიგოძეთ თქუენ ჩუენთა ერთგულთა და ჩუენსა ზედა მრავალ ფერად ჭირნახულთა ჯავახიშვილთა ზაქარიასა, კახასა და ზახას და შვილთა თქუენთა, ჯავახს, ხოლოსა თქუენსა შვილსა, მას ჟამს, ოდის ღთისა გარეგანმან ყუარყუარე პატრონსა ბიძასა ჩუენსა მეფესა გიორგის უღალატა და ჩუენსაცა ღალატსა და ავსა აპირებდა, ღმან მოგუარჩინა, წამოუყველთ და თქუენ დიდი ვალი და ნამსახური დაგუდეკით: გორის ციხეს შემოგუყვეით და დაგუამაგრეთ და ისრე დაჭირებულს ქუთათის ციხეს შეგუიდეკით და იქიცა დიდი გუმსახურეთ...დაიწერა მტკიცე პიტაკი ესე ქნსა რნდ...” (თაყაიშვილი 1909: 20-21, ხაზი ჩვენია, – ნ. უ.).

როგორც ვხედავთ, ამ საბუთის გაცემის დროს, ანუ 1466 წელს (ქწსა რნდ), მასში აღწერილი ამბები უკვე მომხდარი იყო.<sup>8</sup>

1468 წელს, მეფე ბაგრატ I-ის გაცემის სიგელს იგივე პიროვნებებისადმი, სადაც, სხვათაშორის, კოსტანტინე მეფეს იხსენიებს ძმად და პატრონად. სიგელის ტექსტი შემდეგია: “...ჩვენ ორისავე ტახტისა და სახელწიფოსა ღიხთ იმერისა და ღიხთ ამერისა ღთივ გვირგვინოსანმან, მეფეთ მეფემან ბაგრატ და ძმამან ჩვენმან პატრონმან კოსტანტინე, ნებითა მღთისითა აფხაზთა, ქართველთა, რანთა, კახთა და სომეხთა მეფის შანშა და შარვანშა და ყოვლისა აღმოსავლეთისა დასავლეთამდის თვით მფლობით კელმწიფედ მპყრობელისა, მოვიდეს წინაშე ჩვენსა ჩვენნი დიდათ ერთგულნი... ჯავახისშილნი ზაქარია, კახა და ზაზა... **დაიწერა სიგელი და პიტაკი ესე ინდიქტიონსა მეფობისა ჩვენისასა მესამესა ქქს რნგ...**”<sup>9</sup> (თაყაიშვილი 1909: 40-41, ხაზი ჩვენია, – ნ. კ.).

ამგვარად, 1468 წ. (ქქს რნგ) ყოფილა ბაგრატის მეფობის მესამე წელი, ანუ ქართლში იგი უნდა გამეფებულიყო 1465/6 წელს

საინტერესოა ასევე 1466 წლის ბაგრატ მეფის გაცემული საბუთი, რომლის ტექსტი შემდეგი შინაარსისაა: “მე... მპყრობელმან ორისავე ტახტისა ღიხთიმერისა და ღიხთამერისამან იესიან დავითიან სოლომონიან ბაგრატონმან მეფეთმეფემან ბაგრატ... ჩუენისა საპატრიარქო დედაქალაქისა მცხეთისა და მას შინა ღუთივადმართებულისა სუეტისა ცხოველსმყოფელისათუს და **შევსწირეთ და მოვახსენეთ ძველითგან მკუიდრნი დიდუამს გლეხნი ესაბერი... დაიწერა სიგელი ესე ინდიქტიონსა მეფობისა ჩუენისასა იბ, ქორონიკონსა რნდ...**”<sup>10</sup> (კაკაბაძე 1912:3-4, ხაზი ჩვენია, – ნ. კ.). ამგვარად, ჩვენ ვხედავთ, რომ 1466 წელს (ქორონიკონსა რნდ) ბაგრატ I უკვე თბილისამდეა მოსული და დილოში მკვიდრ გლეხებს სწირავს სვეტიცხოველს.

საინტერესოა ასევე 1460 წლის სიგელი, გაცემული მეფე გიორგი VIII-ის მიერ ქურულისადმი. ამ საბუთის განახლების აღმნიშვნელ 1472 წლის ბაგრატ VI-ის დამტკიცებაში ვკითხულობთ: “ქ. შემდგომად ამისა ჩუენ ღთივ გვირგვინოსანმან მეფეთ მეფემან ბაგრატ ნებითა ღთისათა დავიპყართ მეფობა ორისავე ტახტისა, ღიხთ იმერისა და ღიხთ ამერისა... **დაიწერა ბრძანება და ნიშანი ესე ჩუენი ინდიქტიონსა მეფობისა ჩუენისა :ზ: ქქწსა :რდ:** კელითა ყოლადვე ცოდვილისა ქართლისა მკწისა იწესითა (ხვეულად ამტკიცებს მეფე ბაგრატ)”<sup>11</sup> (ქორდანი 1897: 280. ხაზი ჩვენია, – ნ. კ.). როგორც ვხედავთ, 1472 წელს (ქქწსა :რდ:) იყო ბაგრატის ქართლში გამეფების მეშვიდე (ზ) ინდიქტიონი, ანუ ამ ცნობის თანახმად იგი გამეფებულა ქართლში 1465 წელს. ამავე აზრისაა ივ. ჯავახიშვილი, რომ “ამ წყაროზე დაყრდნობით ბაგრატის ქართლში გაბატონებას და მეფეთა-მეფედ ქცევაა ნაგულისხმევი” (ჯავახიშვილი 1982: 321).

XVIII ს.-ს ისტორიკოსი ვახუშტი ბატონიშვილი ამ მოვლენებს უფრო ვრცლად გადმოგვცემს.

“...შემოიკრიბნა მეფემან გიორგი სპანი ქართველნი, სომხითარნი და ჰერ-კახნი, მივიდა და დადგა ფანავარსა ზედა, რათა დაიმორჩილოს / სამცხე ყუარყუარე ათაბაგიურთ ქქს ჩუფე, ქართულსა რწნგ.

...დაესხა ყუარყუარე ათაბაგი ყოვლითა შემწითა თუსითა გიორგი მეფესა და აოტნა სპანი მეფისანი და შეიპყრა მეფე გიორგი, წარიყვანა სამცხეს და ჰყო პატიმრად პატივითა დიდითა.

ამისა შემდგომად მოკულა ათაბაგი / ყუარყუარე ქსა ჩუფე, ქართულსა რწნდ, იანვარსა შინა, და დაჯდა ძე მისი ბაადურ. არამედ ამასვე ქორონიკონსა იხილა რა შეპყრობა გიორგი მეფისა ბაგრატ იმერთა მეფემან, შემოიკრიბნა სპანი თვისნი, გარდმოვლო ღიხი და დაიპყრა

ქართლი ფებერვალსა შინა” (ყაუხნიშვილი 1973: 286-287). როგორც ვხედავთ, ვახუშტი ბატონიშვილი მეფე გიორგის დატყვევებას 1465 წლით ათარიღებს (ქქეს ჩუფე, ქართულსა რწნე), ხოლო ბაგრატის ქართლში გადმოსვლას—1466 წლით (ქქსა ჩუფე, ქართულსა რწნდ).

ამგვარად, ჩვენს ხელთ არსებული მასალა გარდა ა. აბდალაძის ზემომოყვანილი ვარაუდისა გიორგის დატყვევების 1464 წლით დათარიღების და იკორთის ჟამნ-გულანის ცნობისა მისი დატყვევების 1466 წლით დათარიღების შესახებ, გიორგი მეფის დატყვევებას 1465 წლით განსაზღვრავენ, ბაგრატის ქართლში გამეფებას კი - 1465-66 წლებით.

ქრონოლოგიური ზღვარი 1465 წელზე ქვემოთაც ვერ დაიწევს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, 1464 წელს ჩხართან განვითარებული ამბების გამო (იხ. ზემოთ).

მაშასადამე, ლოგიკურად, საბუთის გაცემის ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარი უნდა იყოს 1465 წელი. აღსანიშნავია ისიც, რომ 1465 წელს, ჯავახიშვილებისადმი გაცემული საბუთის მიხედვით (იხ. ზემოთ), კოსტანტინე ქართლის მეფე, გიორგი მეფის დატყვევების შემდეგ გორიდან მიემართება ქუთაისისკენ და ალყაში აქცევს მას. სავარაუდოდ, ამ პერიოდში ბაგრატი თავდაცვაზეა გადასული.<sup>12</sup>

რატომ არ შეიძლება, რომ საბუთის გაცემის ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარი იყოს 1466 წელი?

ამ წლის შესახებ ვარაუდს თითქოს მხარს უჭერს ვახუშტის ზემოთ მოყვანილი ცნობა, რომლის მიხედვითაც ბაგრატმა ღიხი 1466 წელს გადმოლახა. ლოგიკურად, ქ. სურამის ბაგრატის მფლობელობაში მოხსენიების გამო, ამავე დროს უნდა იყოს გაცემული მთის წმ. გიორგის საბუთი. მაგრამ რამდენად სანდოა ვახუშტის ცნობა, რომელიც საუკუნეებითაა დაშორებული ამ მოვლენებს? ჰქონდა კი მას რაიმე ხელჩასაჭიდი ცნობა, რომ ზუსტად 1466 წელს გადმოლახა ბაგრატმა ღიხი? მაგრამ ჩვენ ვახუშტის წყაროების შესახებ არაფერი ვიცით და ვერ დავუდგინებთ ბრძანდ ვახუშტის ცნობას ბაგრატის მიერ ღიხის გადმოლახვის 1466 წლით დათარიღებაზე, როდესაც ამ მოვლენის თანამედროვე წყაროებში ეს ფაქტი ცალკე არაა აღნიშნული.

აღნიშნულის გათვალისწინებით, ჩვენ მიერ ჩატარებული კვლევის შედეგად, მართებულად მიგვაჩნია, მთის წმ. გიორგის მონასტრისადმი ბაგრატ VI-ის მიერ გაცემული საბუთი დავათარიღოთ 1465-1467 წლებით.<sup>13</sup>

## შენიშვნები

<sup>1</sup> ნაშრომში არ განვიხილავთ საბუთის დედნისა და პირების ურთიერთმიმართების საკითხს, რადგან ეს თემა ძალიან ვრცელია და ამ მიმართულებით კვლევა ჩვენ მომავლის საქმედ გვესახება.

<sup>2</sup> აქვე შევნიშნავთ, რომ ჩვენ ვაგრძელებთ ამ თემაზე მუშაობას.

<sup>3</sup> ნაშრომში ჩვენ შეგნებულად არ განვიხილავთ ვრცლად ამ პროცესებს ორი მიზეზის გამო: 1. ნაშრომის მიზანი, საბუთის გაცემის თარიღის დადგენა, არ საჭიროებს პოლიტიკური სიტუაციის ვრცელ განხილვას. 2. ამ ძალიან რთულ და ამავე დროს საინტერესო პროცესებს ჩვენ შევეხებით მომავალ ნაშრომში, რომელიც მიეძღვნება მთის წმ. გიორგის მონასტრის მიწათმფლობელობის თავისებურებებს.

<sup>4</sup> ს. კაკაბაძის აზრით, ქ. ჩხარის მფლობელი დასავლეთ საქართველოს მეფეთაგანი (კაკაბაძე 1912ა; ნინიძე 1995), დ. ნინიძის აზრით, კი ეს გიორგი მეფე გიორგი VIII-ა (ნინიძე 1995:162). ჩვენ ამ უკანასკნელის აზრს ვეთანხმებით.

<sup>5</sup> ამასთან დაკავშირებით საინტერესო ცნობა აქვს გამოქვეყნებული თ. ჟორდანიას: “(?)—ქე ზ :უნბ: (?) [ამას ქორონი]კონსა სახლ ით (სიც) უხუცესს ჩხუტიძეს მეფე ბაგრატ გაუწყრა; და აბაშიძე და სრულა რაჭველნი მეფეს იახლენ და {აქი}დამ, სახლით უხუცესი ჩხ(ეტი)ძე მისის კერძით მოყვრით შეიყარა და მეფისა (გიორგი VIII) და იმათი იმედუელი იყო, და ჩხარს მივიდა და იქიდამ ელაპარაკა და ბევრი მოსისხლე კაცი ყვანდა და შერიგებით არ იქნა და შეიბენ ჩხარს და. . . (სხვა წაჭრილია). წარწერა სრულიად ახალს ცნობებს გვაძლევს. იგი წარმოდგენილია წარჩინებულის

ხუცურის ხელით ეკ. მუხ. ტყავზე ნაწერ ძილისპირის კინკლოსის არშიებზე № 45 (1233 წ. ხელნაწერი): ქვემო არშია წარწერითურთ წაგჭრიათ ყდაში ჩასვმის დროს”. ამ მინაწერში დამაბრკოლებელია ქორონიკონი :უნბ:, რადგან ამ შემთხვევაში 1764 წელი უნდა ვიგულისხმოთ, თუმცა თ. ჟორდანიას მოპყავს მრავალი არგუმენტი იმის დასამტკიცებლად, რომ “ამოწერილი ცნობა ძველს დროს, XV საუკუნეს ეკუთვნის, როდესაც ბაგრატ იმერთა მეფე და გიორგი ქართლისა გამწვავებულად ებრძოდნენ ერთმანეთს; 1462 წელს მეფე გიორგი დამარცხდა და ბაგრატი შურს აგებს სახლთუხუცესს ჩხეტიძეს ალბათ იმის გამო, რომ იგი მომხრე ყოფილა ქართლის მეფეთა. როგორც სწანს ბაგრატს ეს მტრის მომხრეც დაუმორჩილებია და, როგორც ვნახავთ, შემდეგ (1465-1466 წ.) თვით ქართლიც დაუპყრია. შეცდომა წარმომდგარა იმის გამო, რომ ქორონიკონის :რნბ-ის ამბავი თანამედროვეს შეცდომით :უნბ: თარიღზე მიუწერია მზა-მზარეულ ცხრილის არშიებზე” (ჟორდანია 1897: 281-282, ხაზი ჩვენია, – ნ. ჟ.). როგორც ვხედავთ, ზემო მოყვანილ ორ ცნობაში ჩანს შიდაპოლიტიკური ბრძოლა მეფე ბაგრატსა და მეფე გიორგის შორის, რომლის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მომენტს წარმოადგენდა ჩხარის მფლობელობისათვის მიმდინარე დაპირისპირება.

<sup>6</sup> ეს ფაქტი მჭიდრო კავშირშია ყვარყვარე ათაბაგის მიერ გიორგი VIII-ს დატყვევებასთან, რადგან სწორედ ამ მოვლენის შემდეგ იწყება მეფე ბაგრატის ექსპანსია ქართლის მიმართულებით.

<sup>7</sup> ჰიშატაკარანის ტექსტის გამომცემელს, ალექსანდრე აბდალაძეს, მიაჩნია, რომ ამ 1465 წლის ანდერძში, მისი დამწერი უნდა გულისხმობდეს ერთი წლის წინანდელ ამბებს, ანუ ათაბაგს მეფე გიორგი 1464 წელს შეუპყრიაო. მიხეზად კი მოპყავს კიდევ ერთი ანდერძი, რომლის ტექსტი შემდეგია: “...მრავალი შრომით//დასრულდა შემეობა “ჯჷზ” (1467) წელს. //განბაკის პარონი, ამავე წელს ქართველთა მეფე ხელთ//მამაცმა ყვარყვარემ და გამეფდა ბაგრატი, რომლის მხედრობა უფალმა ღმერთმა გააძლიეროს და გაამარჯვებინოს მტრებზე, თავად კი იმეფოს...” მეცნიერი, თავის ვარაუდს ამ ორი ცნობის შედარებაზე ამყარებს. მას ამ ვარაუდთან სქოლიოდ მოყვანილი აქვს ჯ. ოდიშელის წერილი “XIV-XVII სს რამდენიმე ისტორიული დოკუმენტი, აღმოსავლეთ საქართველოს პოლიტიკური ისტორიისათვის (ოდიშელი 1968: 83-170). თუმცა ჯ. ოდიშელი მოსაზრება გიორგი მეფის დატყვევებაზე შემდეგია: “ყვარყვარე ათაბაგის მიერ გიორგი VIII-ის შეპყრობის თარიღი (1465-1466 წწ) ი. ჯავახიშვილს ბაგრატ VI-ის ქართლში გამეფების თარიღიდან გამოპყავს. ამიტომ თარიღი ზუსტად ვერ ჩაითვლება. საქართველოს ცენტრალურ სახელმწიფო საისტორიო არქივში 1464 წ. 5 აპრილის თარიღით დაცულია კონსტანტინე მეფის მიერ დოლისძეთათვის მიცემული სახასო ზვრის წყალობის წიგნი (კარგად შესრულებული და შემონახული დედანი). დავგვებადა აზრი, რომ ამ დროს გიორგი VIII უკვე შეპყრობილი იყო და ქართლში კონსტანტინე I დიმიტრის ძე მეფობდა, მაგრამ საბუთის შესწავლამ დაგვანახა, რომ იგი 1474 წ. განეკუთვნება (“ქორონიკონსა რნობ”-ს ნაცვლად შეცდომით წაკითხული იყო “რნბ”) ” (ოდიშელი 1968: 82). ამგვარად, ეს საბუთი არ გამოდგება გიორგი მეფის დატყვევების დასათარიღებლად. ჩვენთვის სრულიად გაუგებარია ა. აბდალაძის ამგვარი დასკვნა ჰიშატაკარანებზე დაყრდნობით და ამის გამო ვერ ვიზიარებთ მის აზრს - გიორგის დატყვევების თარიღად 1464 წელს. თუმცა, შესაძლებელია, ა. აბდალაძე იზიარებს ჯ. ოდიშელის მიერ სქოლიოში მოყვანილ ცნობას, რომლის შესახებაც ჩვენ ზემოთ გვქონდა საუბარი (იხ. ზემოთ, შ. ონიანის მიწოდებული ცნობა).

<sup>8</sup> საბუთში არსებული ცნობა მოვლენების განვითარებაზე გიორგი მეფის დატყვევების შემდეგ ძალიან საინტერესო და მნიშვნელოვანია, თუმცა, ამჯერად ჩვენ არ გავამახვილებთ ყურადღებას ამ ცნობებზე და არ განვიხილავთ ვრცლად. ეს ჩვენი მომავალი კვლევის ობიექტია.

<sup>9</sup> ამ წყაროზე დაყრდნობით, მკვლევრები ვარაუდობენ გარკვეულ გარიგებას ბაგრატსა და კონსტანტინეს შორის (ჯავახიშვილი 1982: 321-323; ნინიძე 1995: 164-169).

<sup>10</sup> ამ შემთხვევაში ბაგრატის მეფობის ინდიკტიონი “იბ” (12) იგულისხმება ბაგრატის იმერთში გამეფებიდან, ანუ 1455 წლიდან.

<sup>11</sup> თ. ჟორდანიას მოყვანილი აქვს ქორონიკონი რო (170) რაც 1482 წ. გამოდის, ამასვე იმეორებს ი. ჯავახიშვილი. თუმცა ორივე მეცნიერს ეს თარიღი გაგებული აქვს, როგორც 1472 წელი. ამავე წელზე უნდა მიუთითებდეს ბაგრატის მეფობის ზ, ანუ მეშვიდე ინდიკტიონი, რომლის მიხედვითაც იგი ქართლში 1465 წელს გამეფდა. ბაგრატის დამტკიცებას ასევე მოსდევს ქართლის კათალიკოსის დავითის (1466-1479 წლებში იყო კათალიკოსი) დამტკიცება, რომელიც, თ. ჟორდანიას ცნობით, იქვეა მოთავსებული. მაშასადამე, ჩვენი აზრით, ეს გაუგებრობა ბეჭდისას გაპარული შეცდომაა და ქორონიკონი უნდა იყოს არა რო, არამედ რდ.

<sup>12</sup> ი. ჯავახიშვილს, ამ წყაროზე დაყრდნობით, გამოთქმული აქვს აზრი, რომ კონსტანტინეს მიერ ქუთაისის გარემოცვისას ბაგრატი ქართლშიაო გადმოსული (ჯავახიშვილი 1982: 313-314). ჩვენ, ამჯერად, არ ვეთანხმებით მეცნიერის აზრს, რადგან თუ ეს წყარო სანდოა, ძნელი წარმოსადგენია, ბაგრატი ქართლში გადმოსულიყო ისეთი გზით, რომ გორიდან ქუთაისში მიმავალ კონსტანტინეს არ შეხვედროდა. ასევე, უცნაურია, რომ თუ ორივე მეფე ერთმანეთის სამფლობელოებში ლაშქრობენ, რატომ ტოვებენ თავდაცვის გარეშე ზურგს?

<sup>13</sup> თარიღის დაზუსტება ამაზე მეტად ვერ შევძელით ცნობების სიმცირის გამო. მომავალი საფუძვლიანი კვლევა ამ საკითხების ირგვლივ იმედია უფრო მეტ ხელმოსაჭიდ მიზეზს მოგვცემს გუჯრის გაცემის თარიღის საბოლოო დაზუსტებისთვის.

## დამოწმებანი

- აბღალაძე 1978:** ა. აბღალაძე. სომხურ ხელნაწერთა XIV-XV საუკუნეების ანდერძების (ჰიშატაკარანების) ცნობები საქართველოს შესახებ, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, კომენტარები და შენიშვნები დაურთო აღექსანდრე აბღალაძემ, თბილისი (1978).
- არქივი :** საქართველოს იუსტიციის სამინისტროს ეროვნული არქივის ცენტრალური საისტორიო არქივი, ფონდი № 1451, საქმე № 16.
- ბოჭორიძე 1995:** გ. ბოჭორიძე. იმერეთის ისტორიული ძეგლები, თბილისი (1995).
- გობეჯიშვილი 2006:** ვ. გობეჯიშვილი. რაჭის მონასტრები, თბილისი (2006).
- ღვალაძე 1968:** მ. ღვალაძე. ლეკნარის წმ. გიორგის ეკლესია, საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების მაცნე. №4 (1968).
- ენციკლოპედია 1986:** ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 10, თბილისი (1986).
- თაყაიშვილი 1909:** ე. თაყაიშვილი. საქართველოს სიძველენი, II, ტფილისი (1909).
- კაკაბაძე 1912ა:** ს. კაკაბაძე. ვახტანგ, უცნობი XV საუკუნის აფხაზ-იმერეთის მეფეთაგანი და მისი მემკვიდრე მეფე გიორგი, ტფილისი (1912).
- კაკაბაძე 1912ბ:** ს. კაკაბაძე. გენეალოგია ბაგრატ VI აფხაზთა და ქართველთა მეფისა, ტფილისი (1912).
- კაკაბაძე 1913:** ს. კაკაბაძე. ბაგრატ უცნობი XIV საუკუნის რაჭა-არგვეთის მფლობელი, ტფილისი (1913).
- კაკაბაძე 1924:** ს. კაკაბაძე. სასისხლო სიგელების შესახებ, საისტორიო მოამბე, №2 (1924).
- კაკაბაძე 1967:** С.С. Какабадзе. Грузинские документы Института Народов Азии. Москва (1967).
- კუცია 1979:** კ. კუცია. აჰსან ათ-თავარიხის ცნობები საქართველოს შესახებ, საქართველოს ისტორიის აღმოსავლური მასალები, II, (1979).
- ლექსიკონი 2009:** საქართველოს გეოგრაფიული სახელების ორთოგრაფიული ლექსიკონი, თბილისი (2009).
- ნინიძე 1995:** დ. ნინიძე. “პროვინციის მეფეები” XIV-XV საუკუნის საქართველოში, თბილისი (1995).
- ოდიშელი 1968:** ჯ. ოდიშელი. XIV-XVII სს. რამდენიმე ისტორიული დოკუმენტი, აღმოსავლეთ საქართველოს პოლიტიკური ისტორიისათვის, თბილისი (1968).
- ჟორდანიას 1897:** თ. ჟორდანიას. ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი და ახსნილი თ. ჟორდანიას მიერ. II (1213 წლიდან 1700 წლამდე), ტფილისი (1897).
- ჟღენტი 2009ა:** ნ. ჟღენტი. მთის წმ. გიორგის მონასტრისადმი გაცემული XV საუკუნის გუჯარზე, მონასტრისადმი შეწირულობის გამგები. საბუთის განმარტებული და ახლად დამამტკიცებელი პირების მიერ შესრულებული მინაწერების შესახებ, ქრისტიანობის კვლევები, № 2 (2009).
- ჟღენტი 2009ბ:** ნ. ჟღენტი. მთის წმ. გიორგის მონასტრისადმი გაცემული XV საუკუნის გუჯარში მოხსენიებული “მებართლომე“-ს ვინაობის შესახებ, ქრისტიანობის კვლევები. № 3 (2009).
- სიგელი:** ქუთაისის ისტორიული მუზეუმი, სიგელი K-608.
- ყაუხჩიშვილი 1973:** ს. ყაუხჩიშვილი. ქართლის ცხოვრება, IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი (1973).
- ჯავახიშვილი 1982:** ი. ჯავახიშვილი. თხზულებანი თორმეტ ტომად, III, თბილისი (1982).

ON EXACT DATE OF 15<sup>TH</sup> C CHARTER GRANTED

## BY KING BAGRAT TO SAINT GEORGE MOUNT (MTIS) MONASTERY

Nikoloz Zhgenti

In the focus of our investigation is a document of 15<sup>th</sup> century, known in Georgian historiography as the charter granted to Saint George Mount (Mtis) Monastery. The document represents very valuable source for history of medieval Georgia, however there are no direct indicators for its dating .

The present paper aims at providing the exact date of the document in question.

The text under the consideration contains list of villages and peasants that were given to the monastery by King Bagrat. There is mentioned also the town Surami, that was in the Kingdom of Kartli (in eastern Georgia), near its border with Imereti Kingdom (western Georgia). At the time of creation of the document, king Bagrat owned this part of Kartli. The period, when king Bagrat started to conquer this part of Kartli before 1467, must be the one chronological term for creating of the document. This fact was already established in special literature.

On a ground of critical analysis of the sources and special literature in field we have concluded that the document was drawn up within 1465-1467 years.

**ბექდური მედია და ქართული ერთობის იდენტობის ფორმირება  
(“ივერია”, 1901 წელი)**

**ნატო სონღულაშვილი**

საქართველოს ისტორიის შეფასების და ანალიზის პროცესში მეტად მნიშვნელოვანია საზოგადოებრივ პერცეფციათა როლი. აღნიშნული პრობლემის შესასწავლად მნიშვნელოვანი წყაროთა ბაზა არსებობს ბექდური მედიის სახით. მოდერნულ ეპოქაში ბექდურმა მედიამ დიდი როლი ითამაშა ქართული ეროვნული ცნობიერების ფორმირებაში. ქართული კულტურული და პოლიტიკური ელიტა ბექდური მედიის საშუალებით ნაციონალური იდეების აქტიურ პროპაგანდას ეწეოდა. ბექდური მედია ზემოქმედებდა არა მარტო ელიტაზე, არამედ საზოგადოების ფართო ფენებზეც. სწორედ მედიის საშუალებით ხდებოდა ყველა სოციალური ჯგუფის, ჩვენ-ჯგუფის ყველა წევრის საერთო მოძრაობის პროცესში ჩართვა. ქართველი საზოგადო მოღვაწეები პრესას მნიშვნელოვან ფუნქციას აკისრებდნენ: “პრესა, ეს ისეთი მანქანაა ადამიანთა განვითარების, წინმსვლელობის და კეთილდღეობის საქმეში, რომელიც თავისთავად უკვლევს და უკაფავს ცხოვრებას დროთა შესაფერ გზას. ყოველ შემთხვევაში, ახალი დრო ჰქმნის ახალსავე მოთხოვნილებას, პრესა იკვლევს ამ ახალი მოთხოვნილების დამაკმაყოფილებელ რამეებთან მისასვლელ გზას და ცდილობს ამ უკანასკნელზე თავისი ერის დაყენებას. მისი მიზანია არ ჩამოარჩინოს თავისი ერი სხვა ერს, ამიტომაც საღი პრესა აძლევს თავის ერს ხელში ისეთ უტყუარ იარაღს, რომლის შემწეობითაც მას ადვილად შეუძლია სძლიოს ყოველნაირ დამაბრკოლებელ ნაკლულევანებას და გაუსწორდეს უკვე არსებულ ცხოვრების მოთხოვნილებას” (ართმელაძე 1904: 110-111).

ბენედიქტ ანდერსონი ეროვნული ცნობიერების არსებობას ბექდური მედიის ჩამოყალიბებას უკავშირებს და გადამწყვეტად მიიჩნევს მის როლს ერების ისტორიაში. “ბექდვითმა” ენებმა საფუძველი ჩაუყარეს ეროვნული შეგნების განვითარებას. ეს შესაძლებელი გახდა აზრთა ურთიერთგაცვლისა და კომუნიკაციის ერთიანი სივრცის შექმნის შემდეგ. ბექდური პროდუქციისა და ქალაქის საშუალებით კი მიღწეულ იქნა ურთიერთგაგება. ამ პროცესში, ადამიანებმა თანდათანობით შეიტყვეს ასი ათასობით, მილიონობით ადამიანის შესახებაც კი” (ანდერსონი 2003: 73).

საქართველოს ისტორიას თუ გავითვალისწინებთ, საერთო შიდა ჯგუფური ცნობიერების ჩამოყალიბება ბექდურ მედიას არ უკავშირდება. უკვე უხსოვარ დროში იწყება პროცესი იმ ერთობის ეთნიკური თვითგამორკვევისა, რომელიც იქცევა მოდერნულ დროში ქართული ერთობის ეთნიკურ ბირთვად. საქართველოში უკვე შუა საუკუნეებში არსებობდა გარკვეული ფასეულობათა სისტემა, რომელიც ქართველად მოაზრებას უწყობდა ხელს და ეროვნული თვითშეგნების განმტკიცებას ითვალისწინებდა. XIX-XX საუკუნეებში ბექდური მედიის საშუალებით ერთიან იდეოლოგიად წერილობით ჩამოყალიბდა საერთო, ნაციონალური იდეები, რომელსაც ისტორიული წარსულის, ეროვნული ფასეულობების შენარჩუნების დატვირთვა გააჩნდა. შექმნილი ვითარებიდან გამომდინარე აღნიშნული იდეოლოგია პოლიტიკური შინაარსის იყო და რუსული მმართველობის წინააღმდეგ იყო მიმართული.

გაზეთი "ივერია", რომლის რედაქტორი უდიდესი ეროვნული მოღვაწე ილია ჭავჭავაძე იყო, ერთ-ერთი პირველი და გამორჩეულია ეროვნული თემატიკის პროპაგანდის საკითხში. გაზეთი "ივერია" მნიშვნელოვან ინფორმაციას შეიცავს XIX საუკუნის II ნახევრისა და XX საუკუნის დასაწყისის საქართველოს ისტორიის შესახებ. აღნიშნული მედიის არაერთი პუბლიკაციაა გამოყენებული წყაროდ და საინტერესო გამოკვლევებია შექმნილი ამ მიმართულებით.

ჩვენი დაკვირვების ობიექტად ავირჩიეთ "ივერიის" 1901 წლის გამოცემები. რაც განპირობებულია შემდეგი გარემოებებით: 1. საინტერესოა, როგორ ხვდება საქართველო ახალი საუკუნის დასაწყისს და რა ცვლილებებია ქართველი ერის ცხოვრებაში. 2. რა ფასეულობათა სისტემა განსაზღვრავს ქართული ერთობის არსებობას.

გაზეთ "ივერიაში" ჩამოყალიბებულია ის იდეები, რომელსაც ეროვნული დატვირთვა გააჩნდა: "საძირკველს ნაციონალურის ძალისას შეადგენს ტერიტორია, მიწა-წყალი, მამული, სამშობლო. მიწა-წყალი მარტო ნივთიერი ფაქტორი არ გახლავთ. იგი ამასთან სულიერია, ცოცხალი არსებაა. თუ ერთი მხრივ იგი იპყრობს გვამთა მამა-პაპასათა, მეორე მხრივ მასში ტრიალებს წინაპართა დიდებული სული და ეს სული აცოცხლებს, ასუღდგმულებს, აცხოველებს თანამედროვე თაობას. წაართვით ერს მისი მიწა-წყალი, მისი ტერიტორია და იგი დაჰკარგავს არა მარტო ნიადაგს არსებობისა, არამედ მოსწყდება იმ დიდებულ ისტორიულს სულს, რომელიც სამშობლოში ტრიალებს" (ივერია 1901ა: 1). თითოეულ სტატიას, თითოეულ სიტყვას გააჩნდა გარკვეული დატვირთვა, როგორც ეროვნული, აგრეთვე პოლიტიკური. შემთხვევითი არ იყო, რომ პირველ ადგილზე სამშობლო, ტერიტორიაა დაყენებული. საჭირო იყო სახელმწიფოებადაკარგული ქართული ერთობის ცნობიერებაში დამოუკიდებელი მიწა-წყლის, საკუთარი სამშობლოს ქონის აუცილებლობის დამტკიცება: "სამშობლოს დამკარგავი ერი ვერ დაიცავს თავის არსებობას და თუნდაც გააგრძელოს, თუნდაც მოიპოვოს სიმდიდრე ვაჭრობით და მრეწველობით, მაინცდამაინც ყოველად უბედური იქნება. იგი დაემსგავსება ბოგანო მხვნელ-მთესველს, რომელსაც საკუთარი კერა არ გააჩნია. იგი ილაწლაწებს ერთი ქვეყნიდან მეორეში, ყველგან იგი იქნება უცხო, ყველგან მოძულეებული სტუმარი, ყველასაგან დაბრიყვებული ღობე, რომელსაც თელავს ყოველი გამკლავ-გამომკლავი. აი, რისთვის არის საჭირო, უკიდურესად საჭირო რომ ქართველობამ სავსებით შეირჩინოს თავისი მიწა-წყალი, მამული და სხვა ხალხის ხელში არ ჩააგდოს" (ივერია 1901ა: 1).

სამშობლოს შემდეგ ეროვნულობის ბურჯად "ივერია" მიიჩნევს ქართულ ენას, რომელიც ერის არსებობის აუცილებელი ნიშანია. ქართულ ენას საუკუნეების მანძილზე დიდი დატვირთვა გააჩნდა, თუმცა რუსეთის მიერ საქართველოს დაპყრობის შემდეგ, როდესაც მას განსაკუთრებული საფრთხე შეექმნა, ქართული კულტურული და პოლიტიკური ელიტის მიერ სისტემატიურად იბეჭდებოდა პრესაში ქართული ენის დანიშნულების შესახებ. ამ მხრივ გამონაკლისს არც "ივერია" წარმოადგენდა: "მეორე ბურჯი ერის აღორძინებისათვის გახლავთ სამშობლო ენა. ერის განვითარება პირდაპირ დამოკიდებულია ენის განვითარებაზე. თუ ენა ერთ წერტილზეა შეჩერებული, ერის წინმსვლელობაც მოსპობილია, თუ ენა უკანუკან მიდის და დატაკდება, აზროვნებაც ერისა ქვეითდება, უძლურდება, ვითარდება, მდიდრდება ფორმებითა, ერის აზროვნებაც ველში იმართება, ძალ-ღონეს იძენს, აყვავების ხანა უდგება" (ივერია 1901ა: 1).

მესამე სიბოლოდ მიჩნეულია სკოლა, ერთიანი საგანმანათლებლო სივრცის ჩამოყალიბება: "მესამე ბურჯი ერის წარმატებისა გახლავთ სკოლა. რომელ ქვეყანაშიაც კი უმრავლესიათ სკოლები, ყველგან მათ მოუხდენიათ საოცარი ძირითადი ცვლილება: ერი გამდიდრებულა ცოდნით, ამაღლებულა ზნეობით, აღვისილა დოვლათით. სკოლებს დიდი მნიშვნელობა აქვთ არა მარტო

გლესთათვის, არანედ კეთილშობილ წოდებისათვისაც, რადგანაც ჩვენში წერილმანი აზნაურობა მრავალრიცხოვანია და იგი თავის შვილებს სახალხო სკოლებში ზრდის" (ივერია 1901ბ: 1).

საინტერესოა, რომ მესამე ადგილზე სკოლა, სწავლა-განათლება დაყენებული, რაც შემდეგი გარემოებით არის განპირობებული: 1. როგორც ცნობილია, XIX საუკუნის 60-იანი წლებიდან ქართველთა ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობაში იწყება ახალი ეტაპი, რაც გულისხმობდა შეიარაღებული ბრძოლის ნაცვლად, მტკიცედ შემუშავებული ეროვნული იდეოლოგიის საშუალებით საზოგადოების ცნობიერების გაერთგვაროვნებას. 2. საზოგადოების ყველა წევრის თანასწორად ჩართვა განმათავისუფლებელი მოღვაწეობის პროცესში. 3. სკოლას, სწავლას განათლების გარდა, აღნიშნულ ეპოქაში ეროვნული ფუნქციაც მიენიჭა. სკოლის საშუალებით, ეროვნული ისტორიის ცოდნით უნდა მომხდარიყო საზოგადოების განათლების, ნაციონალური ცნობიერების დონის ამაღლება.

მეოთხე ადგილზეა დაყენებული ქრისტიანობა, რომელმაც, "ივერიის" პუბლიცისტების აზრით, მას შემდეგ რაც საქართველოში გავრცელდა და გამოცხადდა სახელმწიფო რელიგიად, ქართველი ერის ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა. *ქართველობა და ქრისტიანობა* საუკუნეების მანძილზე ერთიან კონტექსტში მოიაზრებოდა. "მეოთხე ბურჯი ერის წარმატებისა არის ეკლესია. წინად ჩვენი ეკლესია სასიქადულოდ აღასრულებდა თავისს მაღალს დანიშნულებას. მან ჩვენს ერში დანერგა ძლიერი სარწმუნოებრივი გრძნობა, მოჰფინა ველნი და მთანი მდიდარი ტაძრებით და მონასტრებითა, შექმნა სასულიერო ლიტერატურა, შეაერთა ქართველებში ერთად მაცხოვრის და მამულის მხურვალე სიყვარული და თვით კავკასიონის მთებიც კი გახადა ასპარეზად სახარების ძლევამოსილი ქადაგებისა. ეკლესია და სკოლა არის სათავე ხალხის ზნეობისა, კეთილისა, ხოლო თვითონ ეთიკა, სპეტაკი ზნე საძირკველია ხალხის არსებობისა, სიმტკიცისა, კეთილდღეობისა, წარმატებისა" (ივერია 1901ბ: 2).

ზემოთ აღნიშნული იდეების აქტუალიზაცია-პროპაგანდასთან ერთად გაზეთი "ივერია" ცდილობს წინა პლანზე წამოწიოს ისტორიული წარსული და ეროვნული ტრადიციები. ეს ფაქტი შემთხვევითი არ ყოფილა. მაგალითად, ცნობილი ბრიტანელი მეცნიერი, ეთნოსიმბოლისტური თეორიის ერთ-ერთი ფუძემდებელი ე. სმითი აღნიშნულ ფასეულობებს ერის არსებობის აუცილებელ პირობად მიიჩნევს (სმითი 2004).

გაზეთში ვკითხულობთ: "უბედურია ის ხალხი, რომელსაც შეგნებული და გამოკვლეული წარსული არა ჰქონია და უცხოვრია ველურად, მაგრამ კიდევ უბედური და სატირალია ის, რომელსაც ჰქონდა წარსული და ივიწყებს" (ივერია 1901დ: 1).

ისტორიული წარსულის და ტრადიციების როლზე საუბარი მედიის საშუალებით ეპოქის ერთ-ერთი აუცილებელ მოთხოვნას წარმოადგენდა. აღნიშნულ იდეათა მნიშვნელობა ქართველი ერის ცნობიერებაში ყოველთვის დიდი იყო და საუკუნეების მანძილზე ეროვნული თვითშეგნების განმტკიცების მთავარი იდეოლოგია სწორედ წარსულის მახსოვრობაა: "მოგონება იმ ტანჯვა-წამებისა, რომელიც ხალხს გამოუვლია მთელი ისტორიული ცხოვრების განმავლობაში, სურვილი მასთან ერთად წამებისა, გათვალისწინება და დაფასება მისის წარსულის გონებრივ და ზნეობრივ ნამოქმედარისა, შესწავლა ისტორიული ნაწარმოებისა, – აი, რა შეადგენს აუცილებელ შინაარსს ეროვნებისას, აი, რა ჰქმნის მას! ამისთვის იმ ხალხს, რომელსაც თავისი წარსული ისტორიული ცხოვრება დავიწყებია და მამა-პაპათა ღვაწლსა და ნამოქმედარს არ იგონებს, ერი არ ეწოდება. ის მხოლოდ ინდივიდუუმთა უბრალო კრებულია, ბრბოა. ასეთ ხალხს მომავალიც ვერ გაუღიმებს, ის მას ვერ გაახარებს. მას მომავალში სხვა ძლიერ ერების მორჩილება მოელის (ივერია 1901გ: 1);



“საკუთარი ქვეყნის ისტორიის, ტრადიციების, ეროვნული იდეალების გამგრძელებელი და დამცველი ერი შექმნებს დროის მსვლელობაში საკუთარი სახელმწიფოებრიობის შენარჩუნებას და განვითარებას” (ივერია 1901ე: 1).

ყველა სახელმწიფოში, ყველა ეპოქაში არსებობს სხვადასხვა სოციალური ფენები, სოციალური ჯგუფები, რომელთაც მათთვის გასაგებ ენაზე სჭირდებათ საუბარი. ძირითადად კი ეროვნული იდეოლოგია იქმნება კულტურული და პოლიტიკური ელიტის მიერ საზოგადოების ფართო ფენებისათვის. რამაც უნდა განაპირობოს მათი ჩართულობა ეროვნულ პროცესებში.

გაზეთ “ივერიის” მიხედვით ეროვნული თვითცნობიერების შენარჩუნებაში გადამწყვეტი როლი მართლმადიდებელ ეკლესიასთან ერთად ეკუთვნის სკოლას, ოჯახს და ინტელიგენციას.

### **დამოწმებანი**

**ანდერსონი 2003:** ბ. ანდერსონი. წარმოსახვითი საზოგადოებები, თბილისი: ენა და კულტურა (2003).  
**ართმელაძე 1904:** ტ. ართმელაძე. ბრძოლა ჩვენებურ პრესასა და საზოგადოებაში შეპარულ შეცდომა-ნაკლოვანებებთან, თბილისი (1904).

**ივერია 1901ა:** ქართული მიმართულება, №116 (1901).

**ივერია 1901ბ:** ნაცნობი. ქართული მიმართულება, №117 (1901).

**ივერია 1901გ:** ფელეტონი. ჩვენი ეროვნული თვითცნობიერება, №128 (1901).

**ივერია 1901დ:** ფელეტონი. ზოგიერთების დასაფიქრებლად, №257 (1901).

**ივერია 1901ე:** ყუმისთაველი. დროა ჩვენი ოჯახის გამოფხიზლება, №267 (1901).

**სმითი 2004:** ე. სმითი. ნაციონალიზმი – თეორია, იდეოლოგია, ისტორია. თარგმანი ინგლისურიდან მარიამ ჩხარტიშვილისა, თბილისი (2004).

## **PRINTED MEDIA AND PROCESS OF SHAPING OF GEORGIAN IDENTITY**

### **(“IVERIA”, ISSUES OF 1901)**

**Nato Songulashvili**

In the 19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> cc, to the printed media belonged an decisive role in the process of forging of Georgian community. The most important among the newspapers and journals issued within above period was „Iveria“, editor and founder of which was the eminent Georgian writer and national worker Ilia Chavchavadze.

The paper aims at considering data available in the issues of “Iveria” of 1901. The main targets for analysis are publications containing information on shaping of collective memory, foundation of traditions, fostering attachments to native land, language, religion. All these materials are well known and often used as sources for direct information they have accumulated. The present investigation the focus is shifted from direct information to on indirect information: the accent is made on subjective factors, perceptions as indicators of identity.

**ქართული ერთობის სოციალური “სიცოცხლის” ორი თვე ანუ  
დაკვირვება ქართველთა ნაციონალური კონსოლიდაციის პროცესზე 1878 წლის  
“ივერიის” 10 ნომრის მიხედვით**

**მარიამ ჩხარტიშვილი  
ქეთევან მანია**

**ანოტაცია**

სტატია არის ნაწილი რუსთაველის ფონდით დაფინანსებული პროექტის (G-02-08) ფარგლებში შექმნილი ნაშრომისა, რომელიც მიზნად ისახავს ქართული იდენტობის განვითარების დეტალურ რეკონსტრუქციას. კვლევის ფოკუსს წარმოადგენს ქართული ერთობა ნაციონალური დადგინების სტადიაზე, კერძოდ, XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, როცა კონსოლიდაციის პროცესი იყო საკმაოდ ინტენსიური, ხოლო შიდაჯგუფური სოლიდარობის სენტიმენტები – სათანადოდ გამოკვეთილი. დღემდე საქართველოს ისტორიის აღნიშნული პერიოდს ნაციონალური კონსოლიდაციის ისტორიის თვალსაზრისით არაერთი სპეციალისტი შეხება, მაგრამ საკითხი ოდნავადაც არ შეიძლება ამოწურულად ჩაითვალოს. არსებულ გამოკვლევათა უმეტესობა ემყარება მარქსისტულ სოციოლოგიას. ამიტომაც ისინი ნაციის ფორმირებაში ობიექტივისტურ ფაქტორებს ანიჭებენ გადამწყვეტ მნიშვნელობას, ხოლო სუბიექტივისტურ ფაქტორთა როლი ყურადღების მიღმა არის დატოვებული. შედეგად ქართული ნაციის ჩამოყალიბების ისტორიის არსებული რეპრეზენტაცია მოკლებულია სათანადო სიმკვეთრეს.

წინამდებარე გამოკვლევა არის ცდა ამ ხარვეზის ნაწილობრივი შევსებისა. ვინაიდან ნაშრომი შესრულებულია ნაციის ინტერპრეტაციის *ეთნოსიმბოლისტური პარადიგმის* ჩარჩოებში, იგი განსაკუთრებულ აქცენტს აკეთებს სუბიექტივისტურ ფაქტორებზე, როგორცაა ისტორიული მახსოვრობა, ღირებულებებისა და სიმბოლოების საზოგადოებრივი პერცეფცია.

გამოკვლევის წყაროა 1978 წლის “ივერიის” 10 ნომერი, რომელთა ანალიზი იდენტობის განმსახვრელი ინდიკატორების მიხედვით საშუალებას იძლევა აღვადგინოთ მოცემულ ქრონოლოგიურ მონაკვეთში ანუ 1978 წლის 5 იანვრიდან 10 მარტამდე ქართული ერთობის შიდასოციალური ბმების ჩამოყალიბების თუ მათი თანდათანობით გამყარების პროცესის დეტალური სურათი.

**პრობლემის აქტუალობა**

ტერმინით “იდენტობა” აღინიშნება იგივეობის გაცნობიერება: რომელიმე სოციალურ ჯგუფთან ინდივიდის მიერ თავის გაიგივება ნიშნავს ამ ჯგუფის იდენტობის ქონას. შესაბამისად, როცა ვსწავლობთ კოლექტიურ კულტურულ იდენტობაზე დაფუძნებულ ერთობებს (ასეთებს, როგორც ცნობილია, წარმოადგენენ ეთნიკური ერთობები და ნაციები) განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ეთნიკური თუ ნაციონალური იდენტობების ისტორიის კვლევა. იდენტობის ისტორიის ცოდნა ფაქტობრივ ერთობის ისტორიის სისტემატიზებულ ცოდნას ნიშნავს და აქედან გამომდინარეობს ამ საკითხის კვლევის განსაკუთრებული აქტუალობა.

საქართველოს ისტორიის არაერთი პრობლემა სათანადო სისრულით არის დღეისათვის დამუშავებული. სამწუხაროდ, ქართული იდენტობის ისტორიის შესახებ სპეციალური ლიტერატურა ჯერ კიდევ საკმაოდ მწირია. ჩვენ ჯერ კიდევ ძალიან ცოტა ვიცით იმის შესახებ, თუ როგორ

განიცდიდნენ ერთად ყოფნის ფაქტს სხვადასხვა ეპოქებში ქართული ერთობის წევრები. არსებულ გამოკვლევებში, როგორც ითქვა, უმთავრესი ყურადღება დათმობილი აქვს ერთობის კონსოლიდაციის ობიექტივისტური ფაქტორების კვლევას და თითქმის არ მახვილდება ყურადღება სუბიექტივისტურ მხარეზე, მაშინ როცა იდენტობა სწორედ სუბიექტივისტურ ფაქტორებს გულისხმობს: როგორც ითქვა, იგი სხვა არაფერია თუ არა მიმართება ინდივიდისა ჯგუფთან.

### საკითხის კვლევის მდგომარეობა

ზემოთქმული კარგად დასტურდება თუნდაც ზერედე ისტორიოგრაფიული მიმოხილვით ქართველი ერის კონსოლიდაციის პრობლემასთან დაკავშირებით. ჯგუფის კონსოლიდაცია წარმოდგენილია ჯგუფის თვითცნობიერების ანალიზის გარეშე. როგორც არსებული სპეციალური ლიტერატურის ანალიზი გვიჩვენებს, ამ მომენტის გათვალისწინება ქართველოლოგიაში თითქმის არ ხდებოდა.

ამჯერად განვიხილათ მხოლოდ რამდენიმე ისტორიოგრაფიულ ფაქტს. ისინი, ცხადია, არამც და არამც არ შეიძლება მიხნეულ იქნას არსებული სინამდვილის დეტალურ ასახვად, მაგრამ იმის გამო, რომ სიტყვა ესება განმაზოგადებელ ნაშრომსა და სახელმძღვანელოებს, ვფიქრობთ, შესაძლებელია მათში ჩვენი კვლევისათვის რეფერენციატული მასალის მოძიება.

ერთ-ერთი ამგვარი ფაქტი, რომელიც ჩვენს ყურადღებას იპყრობს, არის საქართველოს ისტორიის საუნივერსიტეტო სახელმძღვანელოს მაკეტი, რომელიც 1956 წელს გამოქვეყნდა სახელმძღვანელოს მთავარი რედაქტორი იყო ნ. ბერძენიშვილი. აღნიშნული წიგნის XXX თავს აქვს შემდეგი სათაური: ”ქართველი ერის ჩამოყალიბება და ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის გაფართოება. თერგდალეულთა მოღვაწეობა”.

ამ თავში არის პარაგრაფი “ქართველი ერის ჩამოყალიბება”, რომელიც, თავის მხრივ, დაყოფილია რამდენიმე ქვეგანყოფილებად: “ქართველი ერის ჩამოყალიბების პროცესი” (1), “ქართველი ერის ჩამოყალიბების დამთავრება XIX საუკუნის მეორე ნახევარში” (2), “ქართველი ერის შემადგენლობა” (3).

აღნიშნული თავი მოსდევს თავს “კაპიტალიზმის განვითარება საქართველოში XIX საუკუნის II ნახევარში”, კერძოდ კი, ამ თავის §3 “რუსეთ-თურქეთის ომი 1877-1878 წლებში და ქართველი ხალხის ბრძოლა თურქეთის მიერ მიტაცებული მიწა-წყლის განსათავისუფლებლად”, კონკრეტულად, ქვეპარაგრაფს “თურქეთის მიერ მიერთებული მიწა-წყლის ნაწილის შემოერთება”.

ჩვენთვის საინტერესო პარაგრაფის დასაწყისშივე გამოტანილია დასკვნა, კერძოდ, აღნიშვნა იმისა, თუ რისი შედეგია ქართველი ერის წარმოშობა: ეს ყოფილა შედეგი ფეოდალურ-ბატონყმური მეურნეობის დაშლისა და კაპიტალისტური წყობილების გამარჯვებისა. ამავე ფაქტორის შედეგი ყოფილა ქართული კულტურის რენესანსი.

ამას მოსდევს მსჯელობა თავად ერის კონსოლიდაციის პროცესის თავისებურებაზე. შენიშნულია, რომ ფეოდალურ ხანაშიც არსებობდა ელემენტები ქართველი ერისა, ისეთები როგორცაა ერთიანი ქართული ენა და საერთო ტერიტორია, აგრეთვე, ქართველების კულტურული ერთობა, მაგრამ ეს ელემენტები ჩანასახ მდგომარეობაში იყვნენ და არ შეეძლოთ ქართველი ერის შექმნა. ამის მიზეზი იყო ქართველთა დაქუცმაცება ცალკეულ სამთავროებად, საერთო ეკონომიკური და კულტურული ცენტრების არარსებობა, ნაციონალური ბაზრის არარსებობა. ეს არ იძლეოდა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეების ერთ ნაციონალურ მთელად გარდაქმნის შესაძლებლობას (ბერძენიშვილი 1956: 505). ვითარება ძირეულად შეიცვალა XIX საუკუნეში. რუსეთის დახმარებით საქართველომ თავი დააღწია ირანისა და თურქეთის ჩამორჩენილი

სახელმწიფოების გაგენას, შეწყდა თავდასხმები, ტყვეებით ვაჭრობა, ლეკთა თარეში. საქართველომ დაიბრუნა მიტაცებული ტერიტორიების ნაწილი და კაპიტალიზმა იწყო განვითარება. ამიტომ სათანადო პირობები ქართველი ერის წარმოქმნისათვის მომწიფდა მხოლოდ XIX საუკუნეში, კერძოდ, კი 60-70-იანი წლებისათვის:

“იმ დროს ქართველები უკვე წარმოადგენდნენ ისტორიის ქარ-ცეცხლში გამოვლილ ადამიანთა მყარ ერთობას, რომელსაც ახასიათებდა ერის ყველა ძირითადი ნიშანი: ენის ერთობა, ტერიტორიის ერთობა, ეკონომიკური ცხოვრების ერთობა და ფსიქიკური წყობის ერთობა, რომელიც თავს იჩენდა კულტურის ერთობაში” (ბერძენიშვილი 1956: 506).

ეს ქვეპარაგრაფი მთავრდება სტალინის სიტყვების ციტირებით: “საქართველო, როგორც ერი, მხოლოდ XIX საუკუნის II ნახევარში გაჩნდა, როცა ბატონყმობის გაუქმებამ და ქვეყნის ეკონომიკური ცხოვრების ზრდამ, გზების განვითარებამ და კაპიტალიზმის წარმოშობამ დაამყარა შრომის განაწილება საქართველოს ოლქებს შორის, საბოლოოდ შეარყია სამთავროთა სამეურნეო კარნაკტილობა და ერთ მთელად შეაკავშირა ისინი” (ბერძენიშვილი 1956: 508).

ამგვარად, ქართველი ერის ჩამოყალიბებაში გადამწყვეტად მიჩნეულია ეკონომიკური ფაქტორი, რომელმაც, თავის მხრივ, განაპირობა ბევრი სხვა ელემენტის გამოკვეთა. ამ ეკონომიკური ძვრის იმპულსი კი რუსეთიდან მომდინარედ არის მიჩნეული ამ წიგნში. რუსეთი განიხილება აგრეთვე როგორც საქართველოში პოლიტიკური სტაბილურობის გარანტი.

ყველა ფაქტორი არის ობიექტივისტური, მათ შორის, ფსიქიკური წყობაც. ამ პროცესების აღქმას თავად ერთობის წევრების მიერ ანუ ამ ინდიკატორების სოციალურ არსს რაიმე მნიშვნელობა არა აქვს მინიჭებული. ეს საკითხი საერთოდ არც კი ისმის.

ძალიან საინტერესოა, თუ როგორ არის წარმოდგენილი ქართველი ერის შემადგენლობა: მასში შესულან ქართველი ტომები, ასევე არაქართული წარმოშობის ეთნიკური ელემენტები. ქართველი ერის ბირთვი შეუდგენიათ მოძმე ქართველ ტომებს: ქართვეს, მეგრელებს, სვანებს. დასახელებულია ვინ შედიან ქართველებში: ქართლები, კახელები, იმერლები, გურულები რაჭველები, ლეჩხუმელები, თუშ-ფშავ-ხევსურები, მთიულ-მოხევეები და სხვები. სწორედ ეს ქართველი ტომები გადაიქცნენო ქართველ ერად.

გხედავთ, რომ დამოკიდებულება *ქართველის* ცნებისადმი პრიმორდიალურია. გარკვეულ ჯგუფებს მანამდე ეწოდებათ ქართველი, სანამ ქართველობა წარმოიშობოდა, სანამ ეს ჯგუფები ქართველი ერის ბირთვის შეადგენენ. თანაც გაურკვეველია რა სახის ერთობაა *ტომი*. ეთნიკური? თუ ეს ასეა, მაშინ გამოდის, რომ *ქართობა*, *სვანობა* და *მეგრელობა* განსხვავებული ეთნიკურობების აღმნიშვნელი სიტყვებია. თუ ეს ასეა, უნდა მითითებულ იქნეს ამ ჩვენ-ჯგუფებს შორის კულტურული განსხვავებანი, რადგან ეთნიკურობა, უპირველეს ყოვლისა, კულტურული კონსტრუქტია. ეს კი დაფიქსირებული არ არის.

ამ შემთხვევაში, უნდა ვიფიქროთ, სახელმძღვანელოს ავტორებს მხედველობაში ჰქონდათ თვალსაზრისი იმის თაობაზე, რომ მეგრული და სვანური, მართალია, ქართულთან ახლოს მდგომი, მაგრამ მაინც განსხვავებული ენებია. მაშინ ეს თვალსაზრისი საყოველთაოდ იყო გაზიარებული.

დღეს, სადავოა საკითხი იმის შესახებ, შეიძლება თუა არა აღნიშნული ლინგვისტური კოდების ენებად კვალიფიკაცია. ეს არის მეტად ემოციურად განსჯადი პრობლემა ქართველოლოგიაში და მისი აქ დეტალურად განხილვა შორს წაგვიყვანდა. მაგრამ ამჯერად ჩვენთვის ამ პოლემიკაში ჩართვა არცაა აუცილებელი. მიუხედავად იმისა, თუ როგორ გადაწყდება ეს საკითხი, ქართველობის ეთნიკური ბაზისის იმგვარად წარმოდგენა, როგორც ეს

სახელმძღვანელოშია, ჩვენი აზრით, კრიტიკას ვერ უძლებს. *მეგრელობისა* თუ *სვანობის* სხვა იდენტობრივი ინდიკატორების მითითება, ბუნებრივია, ვერ ხერხდება და მხოლოდ გამოყენებული ლინგვისტური კოდის მიხედვით ამ ერთობათა ტომებად ანუ ეთნიკურ ერთობებად კვლიფიკაცია, ცხადია, არაა მართებული. თანაც, როგორ ითქვას, ქართველი ერის ეთნიკური “ანატომიის” ხედვა პრიმორდიალურია: ტომებს მანამ ეწოდებათ ქართული, ვიდრე წარმოიქმნებოდა თავად *ქართველობის* ფენომენი. ჩვენი აზრით, ქართველი ერის ეთნიკური საფუძვლის გააზრება ამ სახელმძღვანელოში წარმოდგენილი ქართული ნაციის ჩამოყალიბების შესახებ კონცეფციის ყველაზე სუსტი ადგილია.

თეორიულად და ლოგიკურად კიდევ უფრო გაუმართავია მსჯელობა იმ ნაწილში, სადაც არაქართველთა ქართველ ერში შესვლას შეეხება სიტყვა: ქართველ ერში ერთ ტერიტორიაზე მოსახლე კულტურული კონტაქტების მქონე ხალხებიც შევიდნენ, – აღნიშნულია წიგნში. ასეთებად დასახელებულნი არიან სომხები, ებრაელები, ბერძნები და სხვები. ბევრმა ამ ხალხმა შეითვისა ქართული და ახლა ქართველები არიანო. ანუ აქ ლაპარაკია ქართულ ეთნიკურობაში უცხო ეთნიკური ელემენტების შემოსვლისას სრულ ასიმილაციაზე, და არა ნაციონალურ ერთობაზე თანამედროვე ევროპული გაგებით, რომლის მიხედვითაც ნაციონალური კონსოლიდაცია ეთნიკურობის ნიველირებას სულაც არ ნიშნავს, არამედ იდენტობრივ იერარქიულობას: ეთნიკურობა ერთი დონეა იდენტობისა, ნაციონალურობა მეორე. ნაციონალური არ შლის ეთნიკურს, ერთი და იგივე პიროვნება ერთდროულად ორივე იდენტობის მქონე შეიძლება იყოს. ეთნიკურობა კულტურით არის დეტერმინებული, ნაციონალურობა აგრეთვე განისაზღვრება კოლექტიური კულტურით (ოღონდ თვისებრივად სხვა სახის კულტურით, ვიდრე ეს ეთნიკური კულტურაა) და ამის დამატებით პოლიტიკური ლოიალობის ფაქტითაც.

XIX საუკუნე, მართალია, ქართველი ერის კონსოლიდაციის საუკუნედ არის მიჩნეული, მაგრამ მითითებულია, რომ ამ დროს უნდა კონსოლიდაციის პროცესი ჯერ კიდევ არ იყო დასრულებული. საქართველოში მცხოვრები რიგი ეთნოსებისა ჯერ არ იყო კონსოლიდებული ქართველ ერში, მეტიც: სახელმძღვანელოს ავტორთა აზრით, არც ყველა ქართველური ტომი იყო კონსოლიდებული. ამ უკანასკნელთა მაგალითად დასახელებულნი არიან აჭარლები, ანუ იმ კუთხის მცხოვრებნი, რომელიც, სახელმძღვანელოს ავტორთა აზრით, დედამამშობლოსაგან ხანგრძლივად მოწყვეტის გამო ეკონომიკურად ჩამორჩენილი იყო. როგორც ითქვას, სახელმძღვანელოს ავტორთათვის ერის კონსოლიდაციაში გადამწყვეტია ეკონომიკური ფაქტორის როლი. შესაბამისად, მათი ამ არგუმენტის ლოგიკა აჭარელთა კონსოლიდაციის მიღმა დარჩენის თაობაზე, გასაგებია. გასაგებია, მაგრამ არასწორი.

ეს კონცეფცია აშკარად იმ დროს არსებული პოლიტიკური რეალობის და იმდროინდელი საქართველოს ადმინისტრაციული დაყოფის გამართლებასაც ცდილობს. მაგალითად, აქ მითითებულია, რომ იმ დროისათვის ქართველ ერში აგრეთვე არ კონსოლიდებულან აფხაზები და ოსები. ეს მონაკვეთი მთავრდება აფხაზებისა და ოსების მომავალი ბედის შესახებ შემდეგი ორაზროვანი წინადადებით: “მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრიდან მოკიდებული, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეების – მათ შორის აგრეთვე აჭარის, აფხაზეთისა და სამხრეთ ოსეთის – ეკონომიური და კულტურული კავშირი სულ უფროდაუფრო მჭიდრო ხდებოდა” (ბერძენიშვილი 1956: 509).

ანუ წარმოდგენილი ლოგიკით ისე უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ კუთხეების ინტეგრირებაც მოხდება ქართველ ერში, რადგან ეკონომიკური კავშირები, როგორც აღნიშნულია, ღრმავდება. ეკონომიკური დეტერმინიზმი, რომელიც ახასიათებს მარქსისტულ სოციოლოგიას, საფუძვლად

უდევს პროცესის ამგვარ ხედვას. ანუ იგულისხმება, რომ ეკონომიკური გაერთმინებელი ფუნქციონირება და ამ თვალსაზრისით ჰომოგენურობა, რაც ერთ სახელმწიფოში ხანგრძლივი ცხოვრების შედეგად შეიძლება მოხდეს, საბოლოოდ გამოიწვევს ეთნიკური სხვაობების ნიველირებას და კოლექტიური კულტურული იდენტობის თვალსაზრისით ერთგვაროვანი ნაციონალური ერთობის ჩამოყალიბებას. აქ განსაკუთრებით ნათლად კარგად ჩანს, რაოდენ მცდარია ეროვნული კონსოლიდაციის პროცესის ეკონომიკურ პროცესებთან გაიგივება. მაგრამ ეს ცდომილება ლოგიკურად გარდაუვალია თუ კვლევას ვაწარმოებთ ნაციის ინტერპრეტაციის მარქსისტული პარადიგმის ჩარჩოებში.

ახლა ვნახოთ როგორ არის ქართველი ერის წარმოშობის საკითხი გაშუქებული “საქართველოს ისტორიის ნარკვევებში” (ანთელავა 1970).

აქაც შესაბამისი თავი, კერძოდ, თავი მეათე “ქართველი ერი და ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა XIX საუკუნის მეორე ნახევარში” (ავტორია მ. გაფრინდაშვილი) მოსდევს თავს რუსეთ-თურქეთის 1877-1878 წლების ომის შესახებ.

ეს თავი შედგება რამდენიმე პარაგრაფისაგან. პირველი პარაგრაფის სათაურია “ქართველი ერი”. ეს პარაგრაფი, თავის მხრივ, შედგება რამდენიმე ქვეპარაგრაფისაგან. პირველი ქვეპარაგრაფის სახელწოდებაა “ქართველი ერის ჩამოყალიბების პროცესი”; მეორე – “ქართველი ბურჟუაზიული ერი;” მესამე – “ქართველი ერის შემადგენლობა” (ანთელავა 1970).

პარაგრაფი იწყება იმის განმარტებით, რომ ქართველი ერის ჩამოყალიბება არის პროცესი. შემდეგ ყურადღება აქვს მიქცეული ერთიანი ქართული ენის ფუნქციონირებას VIII საუკუნიდან, მეორე XII საუკუნეში აღნიშნულია ამ პროცესის უფრო გაღრმავება. მეორე ტერიტორიულ ერთობაზე ყურადღება გამახვილებული, ეკონომიკაზე, რომ წარსულშიც არსებობდა გარკვეული ეკონომიკური ერთობა, ეს შენიშნულია. ასევე ყურადღება აქვს მიქცეული ფსიქიკური წყობას. ამ საკითხთან დაკავშირებით მსჯელობა ერთგვარად გავრცობილია და ახალი ნიუანსებით არის გამდიდრებული. შეჯამება კი ყოველივე ამისა, ისაა, რომ ყველა ეს ელემენტი არსებობდა კაპიტალიზმამდელ ხანაშიც, მიუხედავად ამისა, არ მოხდა ქართველთა გადაქცევა ერთად. მაგრამ ისტორიული აუცილებლობის განხორციელება გარდუვალი იყო, შენიშნულია აქ. მოცემულია ერთად კონსოლიდაციის რამდენიმე უფრო დეტალური ქრონოლოგია: XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან იწყება კონსოლიდაცია, რომელიც ახალი ძალით გაგრძელდა რუსეთთან შეერთების შემდგომ, განსაკუთრებით XIX საუკუნის 30-40-იანი წლებიდან გაძლიერდა, ხოლო XIX საუკუნის 60-90-ანი წლებიდან ბურჟუაზიული ერის წარმოქმნით დაგვირგვინდა. ყურადღება საერთოდ არაა გამახვილებული ევროპული იდეების გავლენაზე და ევროპაში ერების წარმოქმნის პროცესზე ანუ ქართველთა ნაციონალიზმის პროცესის გააზრება მთლიანად მოწყვეტილია ეპოქალურ კონტექსტს. აღნიშნული თვალსაზრისის ანალიზისას საინტერესო ნიუანსია ერისათვის ატრიბუტი *ბურჟუაზიული*. ამის შემდგომ განმარტებულია ეკონომიკური კონსოლიდაციის ყველა შედეგი, თუმცა აქცენტი კვლავ ენაზე არის გაკეთებული. მეორე ქართველი ერის შემადგენლობაზეა საუბარი. ქართველი ერის ბირთვი, აღნიშნული წიგნის პოზიციით, იყო ქართველი *ეროვნება*. ესაა დამატებითი ტერმინი განვითარების შუალედური ფაზის აღსანიშნავად, რომელიც ზემოთ განხილულ სახელმძღვანელოში ჯერ კიდევ არ იყო, რადგან იგი საბჭოურ მეცნიერებაში ამ მიმართებით შემდგომ ძიებათა შედეგია. აღნიშნული ტერმინი მიემართებოდა ერთობას წინარეკაპიტალისტურ ხანაში. ქართველთა ეროვნება შედგებოდაო ქართების, მეგრელების და სვანებისაგან. მაგრამ განსხვავებით ზემოთ აღნიშნული სახელმძღვანელოსაგან, არავითარი მაკვალიფიცირებული ტერმინი ამ ერთობებს აღარ მიემართებათ. *ტომის* გამოყენებას მორიდებია

ავტორი.. ამ თვალსაზრისით უკვე სიფრთხილეა გამომჩენილი, სიფრთხილეა გამომჩენილია აჭარლებთან დაკავშირებითაც ანუ აღარ ისმის მათი ქართველებში კონსოლიდაციის საკითხი. მარქსისტული მიდგომით, ცხადია, უფრო თანმიმდევრულია ზემოთ განხილულ სახელმძღვანელოში წარმოდგენილი დამოკიდებულება. მაგრამ “საქართველოს ისტორიის ნარკვევების” განსახილველი ტომი, რომელიც გამოდის თითქმის მეოთხედი საუკუნის შემდგომ, ამგვარ საკითხებს უკვე გარკვეული პოლიტიკური სიფრთხილით ეკიდება. არც უცხო ეთნიკურ ელემენტებთან მიმართებით არ ჩანს კონკრეტულად ანუ არ არის ნათელი თუ რომელია ის არაქართული ეთნიკური ერთობები, რომლებიც ქართველები გახდნენ მხოლოდ ზოგადად არის აღნიშნული, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე მცხოვრები ბევრი ასეთი ჯგუფი გაქართველდა. ოსებისა და აფხაზების შესახებ ავტორი ამბობს, რომ საქართველოში ერის წარმოქმნისა და კონსოლიდაციის პროცესში ისინი ეროვნებად ყალიბდებიან. აშკარად, მინიშნებაა აფხაზებისა და ოსების განვითარების ქართველთაგან განსხვავებულ დონეზე. ანუ ისინი ფაზით ჩამორჩებიან ქართველებს. მარქსისტული სოციოლოგიის ჩარჩოებში, როცა კოლექტიური კულტურული იდენტობის კატეგორიები (*ეროვნება, ერი*) ფორმაციულად დეტერმინებულია, აფხაზთა და ოსთა ეროვნებად კვალიფიცირება სოციალური განვითარებაში მათ დაბალ დონეს მიუთითებს. მარქსისტული ხედვით, *ეროვნება* ხომ პრემოდერნული ერთობის აღმნიშვნელი ტერმინია.

“საქართველოს ისტორიის ნარკვევებში” წარმოდგენილი თვალსაზრისი, როგორც ითქვა, ნაკლებად თანმიმდევრულია იმ თეორიულ ბაზისთან მიმართებით, რომელსაც ის ეფუძნება, ვიდრე ზემოთ უკვე განხილული სახელმძღვანელო. მაგრამ ეს კონკრეტულ ავტორს და წიგნს როდი ახასიათებს. ამ ხანის ქართველი ისტორიკოსები საზოგადოდ უკვე აღარ არიან ისეთი “ორთოლოქი” მარქსისტები, როგორებიც ქართული მარქსისტული ისტორიოგრაფიის ფუძემდებლები (მაგალითად ნ. ბერძენიშვილი, ს. ჯანაშია) იყვნენ. ამის მიზეზად ორი რამ შეიძლება ვივარაუდოთ: ისინი გაცილებით ცუდად, იცნობენ მარქსიზმს. ან შესაძლოა, არათანმიმდევრული ისტორიოგრაფიული პრაქტიკის გამომწვევია შეცვლილი სინამდვილე, რომელიც ცხადად აჩვენებს ისტორიკოსებს, რომ მარქსისტული სოციოლოგიის ჩარჩოებში ეროვნული კონსოლიდაციის პროცესის აღწერა შეუძლებელია.

ახლა განვიხილოთ კიდევ ერთი სახელმძღვანელო, რომელიც გამოდის “საქართველოს ისტორიის ნარკვევების” განხილული ტომის გამოსვლიდან ორი ათეული წლის შემდგომ. ესაა სასკოლო სახელმძღვანელო მეათე კლასისათვის (1861-1918) (ლომაშვილი 1990) ჩვენთვის საინტერესო საკითხს აქ ეძღვნება II თავი: “კაპიტალისტური წყობილების გამარჯვება და ქართველი ბურჟუაზიული ერის ჩამოყალიბება”.

ეს თავი მოიცავს §5 “კაპიტალიზმის განვითარება და საზოგადოების კლასობრივი სტრუქტურის შეცვლა”, რომელიც, თავის მხრივ, განიყოფება შემდეგ ქვეპარაგრაფებად: “კაპიტალიზმის განვითარება და საზოგადოების კლასობრივი სტრუქტურის შეცვლა”; “კაპიტალიზმის განვითარება მრეწველობაში”; “საქართველოს სამრეწველო ბურჟუაზიის წარმოშობა და მისი განვითარების თავისებურებანი”; “სამრეწველო პროლეტარიატის ჩამოყალიბება”.

§6 “საქართველოსთან აჭარისა და სამხრეთ-დასავლეთის სხვა ტერიტორიების კვლავ შეერთება და ქართველი ბურჟუაზიული ერის ჩამოყალიბება”. ეს პარაგრაფიც შედგება ქვეპარაგრაფებისაგან: “საქართველოსთან აჭარისა და სამხრეთ-დასავლეთის სხვა ტერიტორიების ხელახალი შეერთება”; “ქართველი ბურჟუაზიული ერის კონსოლიდაცია”.

მასალის ამგვარი წარმოდგენა უკვე აჩვენებს საკითხის გადაჭრის კონცეფციას. ეს ბოლო პარაგრაფი იწყება იმაზე მსჯელობით, რომ რუსეთის მიერ საქართველოს ტერიტორიების თანდათანობით დაპყრობის პროცესში ქართველი ხალხის ეროვნული კონსოლიდაცია თავდაპირველად ფეოდალური ურთიერთობების საფუძველზე მიმდინარეობდა, მაშასადამე, *ქართველი ფეოდალური ერის კონსოლიდაციის* განახლებით გამოიხატებოდა. მაგრამ ბატონყმობის გაუქმების და კაპიტალისტური წყობილების გამარჯვების შემდეგ ეს პროცესი ბურჟუაზიულ ურთიერთობათა საფუძველზე წარიმართა და *ქართველი ბურჟუაზიული ერის* ჩამოყალიბებით დაგვირგვინდა.

როგორც ვხედავთ, აქ გამოყენებულია ტერმინი *ქართველი ფეოდალური ერი*. ზემოთ განხილულ “საქართველოს ისტორიის ნარკვევებში” ამის შესატყვისად გამოყენებული იყო *ეროვნება*. შემდეგ აქ არის ასეთი მსჯელობა: ქართველი ხალხის ბურჟუაზიული ერთობა ფეოდალურ ერთობასთან შედარებით უფრო მყარი და სრულყოფილი იყო. მაღალ საფეხურზე ავიდა არა მარტო ერის არსებობისათვის ისეთი აუცილებელი პირობები, როგორცაა ენის, ტერიტორიის, ეკონომიკური და კულტურული ცხოვრების ერთობა, არამედ აგრეთვე ეროვნული თვითშეგნებაც, რომელიც ამ აუცილებელი პირობების კონცენტრირებულ გამოხატულებას წარმოადგენს (ლომაშვილი 1990: 38).

მართალია, თეორიული თვალსაზრისით რამდენადმე გაუმართავი მსჯელობით, მაგრამ მაინც აქ ვხდებით აქცენტს ეროვნული თვითშეგნებზე, როგორც კონსოლიდაციის უპირველეს ინდიკატორზე. ანუ სუბიექტივისტური ფაქტორიც არის აღნიშნული ობიექტივისტურ ფაქტორებთან ერთად. აქვეა შენიშნულიც ქართველთა ნაციონალური კონსოლიდაციის პროცესის განსხვავება დასავლეთ ევროპაში მიმდინარე პროცესებთან მიმართებით. საერთოდ, ადრე მხოლოდ რუსეთი იხსენებოდა. აქ, მართალია, დასავლეთ ევროპაში მიმდინარე პროცესების იმპულსი საგანგებოდ არ განიხილება, მაგრამ შედარება გაკეთებულია. რომ ერებად დასავლეთ ევროპაში იმთავითვე დამოუკიდებელი სახელმწიფოების სახით ჩამოყალიბდნენ, მაშინ როცა ქართველთა კონსოლიდაცია რუსეთის მრავალეროვანი იმპერიის ფარგლებში მოხდა. ამიტომ, შენიშნულია, მან ვერ მიიღო ნორმალური განვითარების ისეთი მნიშვნელოვანი აუცილებელი პირობა, როგორცაა დამოუკიდებელი ეროვნული სახელმწიფო. ანუ ეს სახელმძღვანელო ასახავს წინა პერიოდთან ერთგვარად წინწასულ სამეცნიერო პრაქტიკას ამ სფეროში. სამწუხაროდ, ეს ტენდენცია არ განვითარდა.

მკითხველის ყურადღებას მივაპყრობთ 14 წლის შემდგომ გამოსულ თსუ უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტის სტუდენტებისათვის განკუთვნილ სახელმძღვანელოს (გურული, კუპატაძე 2004).

სახელმძღვანელო იწყება შესავლით. უკვე მეორე აბზაცში გამოკვეთილია, ავტორთა აზრით, ეპოქის უმთავრესი შტრიხი: “XIX საუკუნის დამდეგი საქათველოს ისტორიაში აღინიშნა დიდი ეროვნული კატასტროფით – ქართული სახელმწიფოებრიობის მოსპობით” (გურული, კუპატაძე 2004: 3). ამის შემდგომ იწყება საუბარი რუსეთის კოლონიზატორულ პოლიტიკაზე საქართველოში. ამ პოლიტიკის რამდენიმე ეტაპი გამოუყვიათ ავტორებს. სწორედ ამ კონტექსტში ანუ რუსული კოლონიზატორული პოლიტიკისადმი დაპირისპირების კონტექსტში იწყება საუბარი ქართველთა ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობაზე. აქაც რამდენიმე ეტაპია გამოყოფილი. ისეთი შთაბეჭდილებაა, რომ არა რუსული პრესი, აღნიშნული მაკონსოლიდებელი პროცესი ვერ განვითარდებოდა. თანაც საუბარი სულაც არაა ერის ფორმირებაზე. საუბარია ეროვნულ-



განმათავისუფლებელ მოძრაობაზე, მაგრამ ერის ჩამოყალიბების ფაქტი აღნიშნული არაა. მხოლოდ შენიშნულია, რომ საუკუნის ბოლოდან ეროვნული მოძრაობის ისტორიაში ახალი ეტაპი დაიწყო (გურული, კუპატაძე 2004:5). როგორც ირკვევა, ეს ეტაპიც ავტორთა მიერ რუსეთთან არის დაკავშირებული: შიდა ჯგუფური კონსოლიდაცია მთლიანად განპირობებულია კვლავ რუსული გამოწვევით, პოლიტიკური რეაქციით. ეს ყველაფერი შუქდება XI თავში, რომლის სათაური კარგად წარმოაჩენს უმთავრეს იდეას: “XIX საუკუნის 80-90-იანი წლების პოლიტიკური რეაქცია და ეროვნული მოძრაობა”.

უშუალოდ ერის ფორმირების საკითხს შეეხება წინა ანუ X თავი: “რუსეთ-ოსმალეთის 1877-1878 წლების ომი და საქართველო, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს დედამამშობლოში დაბრუნება”, რომელიც შედგება პარაგრაფებისაგან: §1. “რუსეთ-ოსმალეთის 1877-1878 წლების ომი”; §2. აჭარისა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს სხვა ტერიტორიების დედამამშობლოში დაბრუნება”; §3. ”ქართველი ერის კონსოლიდაცია”.

ამგვარად, ერის ფორმირების საკითხი პარაგრაფის მსჯელობის საკითხია, იმის მაგიერ რომ მთელი წიგნის შინაარსის და სტრუქტურის განმსაზღვრელი იყოს, როგორც უმთავრესი საკითხი იმ ეპოქისა, რომელსაც სახელმძღვანელო ეხება.

აქაც, როგორც ადრე განხილულ ნაშრომებში, ხაზგასმულია ქართველთა ნაციონალური კონსოლიდაციისათვის ისტორიული ტერიტორიების დაბრუნების მნიშვნელობა და ამას მოსდევს საკმაოდ გაუგებარი ფრაზა: ”ამ დროიდან იწყება ქართველი ერის გაუცხოების დაძლევის და გამთლიანების პროცესი. იწყება ქართველი ერის კონსოლიდაცია. კონსოლიდაციის უმთავრესი პირობა იყო ენისა და ტერიტორიის ერთობა. ქართული ენა ერთიანობის უმთავრესი პირობა იყო ყველგან, საქართველოს ყველა კუთხეში. ენა ერთი იყო ყველა სარწმუნოების ქართველთათვის” (ვ. გურული, ბ. კუპატაძე, 2004: 192).

როგორ უნდა გავიგოთ “გაუცხოების დაძლევა”?

შემდგომი მსჯელობა გვიჩვენებს, რატომ ათავსებენ ავტორები ქართველი ერის კონსოლიდაციის ფაქტს ამგვარად უცნაურ ადგილას: ისინი მხედველობაში იღებენ ტერიტორიების შემოერთებას XIX ს. 70-იანი წლების დასასრულისათვის ამ მიზეზით საქართველოში დაწყებული ეროვნული მოძრაობის გავრცელებას საქართველოს ისტორიული ტერიტორიის უდიდეს ნაწილში მიიხსენებენ ფაქტად. ამით, ჩანს, თვლიან, რომ პასუხობენ ერის სტალინური დეფინიციის ერთ-ერთ პოსტულატს საერთო ტერიტორიის შესახებ. კულტურულმა პროცესმაც მიიღო საერთო ხასიათი. ერთიანი გახდაო ეკონომიკური და სოციალური პროცესები, ჩამოყალიბდაო ერთიანი ქართული ფსიქიკა. ეს მიდგომა, ცხადია, არის მთლიანად ობიექტივისტური. ფსიქიკასთან დაკავშირებითაც ეს ასეა.. ავტორები არ ახსენებენ ერთობის თვითცნობიერებას. იმიტომ მიგვანჩნია, რომ ეს სახელმძღვანელო უფრო მეტად არის დაცილებული იდენტობრივი კვლევების თანამედროვე დონეს, ვიდრე ფ. ლომაშვილის ზემოთ განხილული სახელმძღვანელო.

განსახილველ წიგნში შენიშნულია, რომ კონსოლიდაციის პროცესი სრულყოფილი არ ყოფილა. ქართველი ერის კონსოლიდაციის მოღწეული დონე არ აღმოჩნდაო საკმარისი კუთხურობის დაძლევისათვის. ქართული ერთობა ვერ იქცაო ერთიან ეკონომიკურ ორგანიზმად. ქართველი ერი ვერ გახდა საკუთარი ეკონომიკის ბატონ-პატრონი.

საბოლოო ჯამში გაუგებარი ხდება: ბოლოსდაბოლოს “შედგა” თუ არა ქართველი ერი. ეს კითხვა რეზონულია თუ გავითვალისწინებთ, რომ მარქსისტი ისტორიკოსებისათვის ერის არსებობის გადამწყვეტი პირობა არის ეკონომიკური ერთიანობა. ისინი ხომ ერის წარმოშობას

ცალსახად უკავშირებენ კაპიტალიზმის ეპოქას და მიიჩნიათ, რომ ქვეყნის სხვადასხვა კუთხეებს შორის ეკონომიკური კავშირების ის ინტენსივობა, რომელიც მოაქვს კაპიტალიზმს, არის გადამწყვეტი იმისათვის, რომ შიდა ჯგუფური კონსოლიდაციის პროცესმა მიაღწიოს ეროვნულ ნიშნულს.

მიუხედავად იმისა, რომ ქართველთა ნაციონალური კონსოლიდაციის დრო XXI საუკუნის დაწაწილი გამოსული სახელმძღვანელოში ზუსტად იგივეა, რაც 1956 წელს დასტამბულ ზემოსხენებულ მაკეტში, ავტორები მარქსისტები რომ აღარ არიან (ან ცუდი მარქსისტები არიან), აშკარაა: მიუხედავად ეკონომიკასთან დაკავშირებული მათი ამგვარი პესიმისტური დასკვნისა, აღნიშნული პარაგრაფის დასასრული საკმაოდ ოპტიმისტურია ქართველი ერის ჩამოყალიბების საკითხთან მიმართებაში: "ქართველი ერის კონსოლიდაცია, რა თქმა უნდა, დიდი ისტორიული მნიშვნელობის მოვლენა იყო, რომელმაც მნიშვნელოვანწილად განაპირობა ქართველებისა და საქართველოს გადარჩენისათვის ბრძოლის წარმატება" (გურული, კუპატაძე 2004: 192).

როგორც ვხედავთ, საკითხი ისეა წარმოჩენილი, რომ კონსოლიდაცია აძლიერებს ქართველ ხალხს. კონსოლიდაცია, ცხადია, აძლიერებს ერთობას, მაგრამ კონსოლიდაციის პროცესის ინტენსიურობა თავად არის შედეგი ერთობის და მისი იდენტობის მედეგობის და სიმტკიცისა.

ამგვარად, რაიმე კარდინალურ ცვლილებას, რაიმე განსაკუთრებულ სიღრმეს ვერ ვხდებით უახლეს სახელმძღვანელოშიც ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით.

ეს მიმოხილვა, რომელიც ეფუძნება საქართველოს ისტორიაში სამ სხვადასხვა ეპოქაში გამოსულ სახელმძღვანელოს და ერთ უმთავრესს განმაზოგადებელ ნაშრომს, გარკვეულ წარმოდგენას გვიქნის გასული საუკუნის 50-იანი წლებიდან ჩვენი საუკუნის დასაწყის წლებამდე ქართველთა ნაციონალური კონსოლიდაციისა შესახებ დისკურსის ხასიათზე. თანამედროვე მეცნიერების თვალსაზრისით საკითხის წვდომის დადასტურებული დონე აშკარად არაადაკმაყოფილებელია. ნაციონალური ფორმირების პროცესის გააზრება ძალიან ზერედე და სქემატურია და სავსებით უყურადღებოდ არის დატოვებული იდენტობის ფორმირების საკითხი. განსაკუთრებით დანაწილებით ეს შეიძლება ითქვას უკანასკნელად განხილულ სახელმძღვანელოზე, რომლის გამოქვეყნების დროისათვის ქართულ ისტორიოგრაფიას უკვე გარკვეული ნაბიჯები ჰქონდა გადადგმული იდენტობრივი კვლევების და ალტერნატიული თეორიული ჩარჩოს ძიების მიმართულებით, მაგრამ ეს არ აისახა სახელმძღვანელოში.

საქმე ისაა, რომ XXI საუკუნის დასაწყისიდან მოკიდებული ქართული იდენტობის კვლევას და ქართველთა ნაციონალური კონსოლიდაციის პროცესის აღწერას მიეძღვნა რამდენიმე ნაშრომი, კვლევითი პროექტი, სამეცნიერო კონფერენციები (ალასანია 2003; ჩხარტიშვილი 2002, 2003, 2004ა-ე, 2005ა-ბ, 2006ა-გ, 2007ა-დ, 2008ა-დ, 2009ა-ზ; ჩხარტიშვილი, ქადაგიშვილი 2010; ჩხაიძე 2009; ქერივიშვილი 2006; პატარიძე 2005). იდენტობის საკითხი სულ უფრო და უფრო მეტი მკვლევრის ყურადღებას იპყრობს. მკვლევართა ნაწილი ცდილობს უპასუხოს თანამედროვე გამოწვევებს და საგანგებო ყურადღებას უთმობს თეორიულ ჩარჩოს. თუმცა ამ პროცესში თავი იჩინა ახალმა საფრთხემაც: თუ ადრე მკვლევრები იგნორირებდნენ თეორიას, ახლა წარმოიქმნა ემპირიული მასალის იგნორირების საშიშროება, რის შედეგადაც შეიძლება საქართველოს ისტორიული ნარატივის რეკონსტრუქციის მაგიერ ხელში შეგვრჩეს თითო-ორი ქართული მაგალითით ილუსტრირებული სოციოლოგიური სქემა. საქმე ისაა, რომ ქართველ ისტორიკოსთა ნაწილი ჯერ კიდევ გაურბის თეორიული ჩარჩოს შერჩევის პრობლემას და ამიტომ მათი ნიშის დაკავებას ქართული ნაციის ისტორიის შესწავლის საქმეში უკვე შეეცადნენ სხვა დარგის ჰუმანიტარები,

რომელთა კვლევითი პრეფერენცია არ არის ემპირიული მასალის დეტალური, “ისტორიოგრაფიულად რუტინული” ანალიზი. უპირველეს ყოვლისა, მხედველობაში გვაქვს კრებული “ქართველი ერის დაბადება”, რომელიც ილია ჭავჭავაძისადმი მიძღვნილი ერთ-ერთი თემატური სამეცნიერო კონფერენციის მასალების პუბლიკაციაა (ზედანი 2009). ამბიციური სათაურის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, კრებულში უნდა წარმოდგენილი იყოს XIX საუკუნის საქართველოში ეროვნული კონსოლიდაციის პროცესის დეტალური ემპირიული აღწერილობა, ცხადია, ახალ თეორიულ ჩარჩოში. თეორიული ფონი ვრცლად არის წარმოდგენილი, ემპირია კი ძალიან მწირად. აქვე შევნიშნავთ ამ კრებულის მეორე უდავო ნაკლსაც: იგი არ სცნობს (თუ არ იცნობს?) იდენტობრივი კვლევების კუთხით ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამ საუკუნის დასაწყისიდან გამოქვეყნებულ გამოკვლევებს, რაც ნაწილობრივ იმ საზოგადო ვითარების გამოხატულება უნდა იყოს, რომელიც არსებობს დღეს ქართულ სინამდვილეში აკადემიური კომუნიკაციების თვალსაზრისით: როგორც აღინიშნა, ქართველ ისტორიკოსთა ერთ ბოლოდროინდელ შეკრებაზე (ჩხარტიშვილი, მაჭარაშვილი 2010), ამგვარი კომუნიკაციები ძალიან სპონტანური ხასიათისაა და ისტორიკოსთა ერთიანი სამეცნიერო საზოგადოება საქართველოში არ არსებობს.

#### **გამოკვლევის თეორიული ჩარჩო**

როგორც უკვე გვქონდა შესაძლებლობა მიგვეთითებინა (ჩხარტიშვილი 2002: 32-47), აღნიშნული ხარვეზის ერთ-ერთ უმთავრეს მიზეზად გვევლინება თეორია, რომლის საფუძველზე შესრულებულია ქართველთა ნაციონალური კონსოლიდაციის ისტორიის შესახებ არსებული გამოკვლევები. ესაა მარქსისტული სოციოლოგია, რომელიც თავისთავად არის საკმაოდ ფართო შესაძლებლობების მქონე ამხსნელობითი სისტემა, მაგრამ რომელსაც აქვს ის ხარვეზი, რომ ახდენს ჯგუფური კონსოლიდაციის პროცესში ობიექტივისტური ფაქტორების როლის აბსოლუტიზაციას და გამორიცხავს იდენტობრივი მიმართების შესწავლის შესაძლებლობას.

ეს გარემოება ქართული იდენტობის ისტორიის მკვლევარს უბიძგებს, რომ აღნიშნული საკითხის კვლევისათვის დაიწყოს განსხვავებული თეორიული მიდგომის ძიება, რომელიც საშუალებას მისცემს მას დააფიქსიროს კონსოლიდაციის პროცესის სუბიექტივისტური ფაქტორები. ასეთად, ქართულ ისტორიოგრაფიაში უკვე არის მითითებული ნაციის ინტერპრეტაციის ეთნოსიმბოლისტური პარადიგმა (ჩხარტიშვილი 2002; ჩხარტიშვილი 2009ა). ამ მიდგომის ერთ-ერთი ფუძემდებელია თანამედროვე ბრიტანელი მეცნიერი ე.სმითი აქ არ წარმოვადგენთ ამ მიდგომის ვრცელ დახასიათებას. ეს, როგორც ითქვა, უკვე გაკეთებულია ქართულ სინამდვილეში. ამჯერად ყურადღებას გავამახვილებთ მხოლოდ ეთნოსიმბოლიზმის ორ უმთავრეს ნიშანზე: აღნიშნული მიდგომით ნაციები უმეტესწილად მოდერნული ფენომენებია, მაგრამ ისინი წარმოქმნილი არიან არსებული ეთნიკური კულტურის ჩარჩოებში (1). როგორც ნაციონალური, ასევე კოლექტიური კულტურული იდენტობის ყველა სხვა ფორმის (მაგალითად, ეთნიკური) საფუძველზე აღმოცენებული ერთობების არსებობისათვის და ფორმირებისათვის გადამწყვეტია არა იმდენად ობიექტივისტური, არამედ სუბიექტივისტური ფაქტორები ანუ საზოგადოებრივი პერცეფციები (საზიარო მახსოვრობები, სიმბოლოები, ფასეულობანი) (2).

#### **წყაროთმცოდნეობითი ბაზის დახასიათება და დასაბუთება**

ქართული იდენტობის ახალ თეორიულ ჩარჩოში კვლევა მოითხოვს წყაროთა ბაზის ახლებურ განსაზღვრას. ვარკისიანად და საკმარისად შეიძლება ჩაითვალოს წყაროები, რომლებიც შეიცავს ინფორმაციას საზოგადოებრივი პერცეფციების შესახებ. ამიტომ იმ სახის ძეგლებია

განსაკუთრებით გამოსადეგი, რომელთა მომხმარებელი საზოგადოების უფართოესი ფენებია. შუა საუკუნეებისათვის ასეთი მწერლობა, უპირველეს ყოვლისა, არის ჰაგიოგრაფია (ჩხარტიშვილი 2002; ჩხარტიშვილი 2003; ჩხარტიშვილი 2004ა; ჩხარტიშვილი 2004ბ; ჩხარტიშვილი 2004გ; ჩხარტიშვილი 2006ბ), ხოლო ახალი დროისათვის – ბეჭდური მედია, რომელიც, ერთის მხრივ, თავად არის ახალი დროის პროდუქტი და ნაციონალური კონსოლიდაციის პროცესის კატალიზატორი, მეორე მხრივ, ამ პროცესის საუკეთესო ამსახველი.

XIX საუკუნის II ნახევრსა და XX საუკუნის დასაწყისში ქართული ბეჭდური სიტყვის ავანგარდს წარმოადგენდა ილია ჭავჭავაძის მიერ დაფუძნებული “ივერია”, რომელიც გამოდიოდა 1877 წლიდან 1906 წლამდე პერიოდში). ილია იყო მისი რედაქტორი და გამომცემელი.

დასახული მიზნის მისაღწევად აღნიშნული ტიპის წყაროს შერჩევისათვის საფუძველს გარკვეულად იძლევა *სოციალური კონსტრუქციონიზმიც*, რომელიც დიამეტრალურად განსხვავებულია უმთავრეს პოსტულატებში ჩვენ მიერ შერჩეული თეორიული საფუძვლისაგან ანუ ეთნოსიმბოლიზმისაგან, მაგრამ რომელიც სათანადოდ წარმოაჩენს ბეჭდური მედიის როლს ნაციონალური კონსოლიდაციის პროცესში და ამის გამო იგი გახდა ჩვენთვის მიმზიდველი. სოციალურ კონსტრუქციონიზმს შევეხებით მოკლედ.

სოციალური კონსტრუქციონიზმი დღეს სოციოლოგიური თეორეტიკების ერთ-ერთი მთავარი მიმართულებაა; მის ფარგლებში ადამიანები მოიაზრებიან საზიარო სოციალური რეალობის შექმნაში ჩართულ მეტად თუ ნაკლებად გაცნობიერებულ აგენტებად. უკანასკნელი წლები აღინიშნა სწორედ ამ მიმართულებისადმი განსაკუთრებული ინტერესით. სულ უფრო და უფრო თვალსაჩინო ხდება ტენდენცია, რომ ყველა უმთავრესი ადამიანური კატეგორია (სქესი, რასა, კლასი, ეთნიკური თუ ნაციონალური ერთობები, თაობები) წარმოჩენილ იქნეს, როგორც სოციალურად კონსტრუირებული ფენომენი.

კონსტრუქციონიზმის მთავარი თეზისი ისაა, რომ ქმნილებანი მუდმივად გამოდიან შექმნელთა კონტროლიდან და ამის გამო ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ ისინი ობიექტურად არსებული კატეგორიები არიან. ნაციები ამ თვალსაზრისით არ არის გამონაკლისი. ითვლება, რომ ისინი თავად მათი წევრების ნებელობით ქმნილებებს წარმოადგენენ ისევე, როგორც ადამიანური აქტივობის შედეგად მიღებული სხვა ფენომენები. მათი არსებობა შეიძლება ფაქტი გახდეს უბრალოდ სახელის მინიჭებითაც კი. ისინი შეიძლება წარმოგვიდგინონ ისეთ არსად, რომელნიც თითქოს რაღაც განსხვავებულია მათთაგან, ვისგანაც დასაბამი ჰპოვეს. ამ განცდიდან კი ერთი ნაბიჯია იმის აღიარებამდე, რომ ნაციები მარადიული და ადამიანური ნებისაგან დამოუკიდებლად არსებული ფენომენებია. კონსტრუქციონისტური ინტერპრეტაცია ცდილობს გააქარწყლოს ეს, საღი აზრის ლოგიკით შემავრებული, შეხედულება.

ნაციებთან, ნაციონალიზმთან, ნაციონალურ იდენტობასთან დაკავშირებით კონსტრუქციონიზმის ფართოდ გამოყენებას ვხედებით ბენედიქტ ანდერსონის “წარმოსახვით ერთობებში” (ანდერსონი 2005: 48-60). მისი მთავარი აზრი არის ის, რომ ნაციები არიან კულტურული პროცესების არტეფაქტები.

ბ. ანდერსონის მიერ შემოტანილი კონცეპტი “წარმოსახვითი ერთობები” გადაიქცა მეოცე საუკუნის მიწურულის დებატების ქვაკუთხედად. ის გახდა ნაციონალიზმის სოციალური მეცნიერების თვალსაზრისით კვლევის მთავარი მეტაფორა. ბ. ანდერსონი ამტკიცებს, რომ ნაციისთვის აუცილებელია ჩართულობა წარმოსახვის პროცესში. ამ გზით ადამიანები საკუთარი თავის იდენტიფიცირებას ახდენენ მათთან, ვინც არასოდეს უნახავთ რეალურ ცხოვრებაში. ეს

შესაძლებელია მხოლოდ ახალ დროში, მხოლოდ ახალი საკომუნიკაციო საშუალებების წარმოქმნის შედეგად. მაგალითად, ბეჭდური მედიის გაჩენას შეუძლია დააკავშიროს დროსა და სივრცეში დაშორებული ადამიანები. საყოველთაო გამტარად, რომელითაც ბაზარი მასობრივი და ყველასთვის მისაწვდომი ხდება, გვევლინება ყოველდღიური ხალხური (“vernacular language”) ენა.

ბ. ანდერსონი აღწერს, თუ როგორ ხდება მოსახლეობა ერთი და იმავე გაზეთების, რომანების და ა.შ. მკითხველი და ამის შედეგად როგორ ყალიბდება ღრმა პორიზონტალური თანამეგობრობა. იქნება დიდ ნაციონალურ ოჯახთან იდენტობის განცდა, ზოგჯერ იმდენად ძლიერი, რომ ადამიანს შეუძლია მისი იდეალებისათვის თავის გაწირვა. ბ. ანდერსენი თვლის, რომ ნაციები არიან მოდერნული დროისათვის დამახასიათებელი ფენომენები. მას ნაციები წარმოუდგენია, პირველ ყოვლისა, როგორც ენობრივი ერთობები. ენას ანდერსონის “წარმოსახვით ერთობებში” უკავია მთავარი ადგილი. მისი აზრით, ნაციების წარმოშობა უკავშირდება სახალხო ენაზე დაფუძნებული ნაციონალიზმის წარმოშობას, როცა ბეჭდური ენები ანაცვლებენ ადამიანთა მანამდე დამაკავშირებელ ვიზუალურ ხატებსა და სიმბოლოებს (დეი და ტომსონი 2004: 87-92).

ბ. ანდერსონის თვალსაზრისს ჰყავდა და ჰყავს ძალიან ბევრი გამზიარებელი, მას უდავოდ ჰქონდა ძალიან დიდი გავლენა მეცნიერების განვითარებაზე, თუმცა ბევრი კრიტიკოსიც გამოუჩნდა, რომლებიც მიუთითებენ აღნიშნული თეორიის ნაკლოვანებებზე.

ამ სტატიის ავტორებსაც ბევრი რამ სადავოდ გვეჩვენება კონსტრუქციონიზმში და ნაციის წარმოშობის თუ ისტორიაში მისი განვითარების საკითხში, როგორც ითქვა, ეთნოსიმბოლისტურ პარადიგმას ვემხრობით: მართალია, ნაციები არსებითად მოდერნული ფენომენებია (მხოლოდ როგორც გამონაკლისებზე შეიძლება საუბარი ნაციებზე პრემოდერნულ ეპოქაში), მაგრამ, ამის მიუხედავად, ისინი მარტოოდენ მოდერნულობის პროდუქტები როდია. ნაციები თუმცა წარმოქმნილია ახალ დროში, მაგრამ არსებული ეთნიკური სიმბოლოებისა და მახსოვრობების სელექციისა და რეინტერპრეტაციის შედეგად ანუ თანამედროვე ნაციებს აქვთ ღრმა ეთნიკური ფესვები. მიუხედავად იმისა, რომ წყობა და ხელისუფლება ენასთან, რელიგიასთან და ისტორიასთან ერთად მონაწილეობს სახელმწიფოს მოქალაქეთა ინტეგრაციაში, ნაციადქმნადობა მაინც არ არის პოლიტიკური ელიტების მიერ მართული ვოლუნტარისტული პროცესი, ის მიმდინარეობს გარკვეული კულტურის მიერ დადგენილი კანონზომიერებების ფარგლებში ეთნოსიმბოლისტური გადაწყობის შედეგად, რაც თაობათა ცვლილების მიუხედავად, ანუ ჩვენ-ჯგუფის წევრების ფაქტობრივი შეცვლის მიუხედავად, იდენტობის განგრძობადობასა და თვითიგიურობას უზრუნველყოფს საუკუნეებში. ნაცია, უპირველეს ყოვლისა, არის კულტურის ფორმა (და არა პოლიტიკური ინსტიტუციების ერთობლიობა ანუ სახელმწიფო, როგორც რიგი მკვლევარებისა მიიხსენებს), კონკრეტულად კი ეს არის საჯარო კულტურის მქონე ერთობა (ჩხარტიშვილი 2004გ).

მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარად ჩვენ მთლიანობაში ვერ ვეთანხმებით ანდერსონისეულ კონცეფციას, მისი თეზისი ნაციონალური კონსოლიდაციის პროცესის ინტენსიფიკაციისათვის ბეჭდური მედიის დიდი როლის შესახებ სავსებით დასაბუთებლად გვეჩვენება და ამიტომ მას ვიყენებთ ქართული სინამდვილის, კერძოდ, ილია ჭავჭავაძის რედაქციით გამომავალი ბეჭდური მედიასაშუალებების – “ივერიის” – მიმართ, მედიასაშუალებებისა, რომლის იმპულსით თითქმის სამი ათეული წლის განმავლობაში მიმდინარეობდა ქართული ჩვენ-ჯგუფის ნაციონალურ ერთობად ქცევის პროცესი.

ქართული გამოცდილებისათვის ბ. ანდერსონისეული “წარმოსახვითი საზოგადოების” კონცეპტის შუქზე განხილვის ერთ საინტერესო შემთხვევას ვიცნობთ საერთაშორისო კონფერენციაზე წაკითხული მოხსენების სახით (“Georgians, that is, readers of *Droeba*” by Paul Manning. Presented at the International Conference “Georgia: The Making of National Culture, May 15-18, 2008 organized by the Armenian Studies Program in Series “Armenia and its Neighbors” at the University of Michigan, Ann Arbor), რომელიც გაზეთ “დროების” რამდენიმე კორესპონდენციის ანალიზის მეშვეობით აღადგენდა ქართული ნაციონალური წარმოსახვითი ერთობის სამყაროს. ეს უაღრესად საინტერესო მოხსენება, როგორც ითქვა, ეხებოდა “დროებას” და რამდენიმე კონკრეტულ ფაქტს. იგივე საკითხი ოლონდ “ივერიის” მიმართ ჩვენ დაესვით ზემოთ აღნიშნულ საგრანტო პროექტში, რომელიც დაიწყო 2008 წელს. პროექტი მიმართულია სრულად გაანალიზოს “ივერია” და მოპოვებული მასალის საფუძველზე აღადგინოს მისი მკითხველი საზოგადოების ანუ ქართული ნაციონალური ერთობის პროფილი. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ამ პროექტის ძირითადი მიზნების ამსახველი ნაშრომების გამოქვეყნებამ უკვე გამოიწვია ამ მიმართებით კვლევა-ძიებათა პროვოცირება (სონდულაშვილი 2009; სონდულაშვილი 2010; ქადაგიშვილი 2009).

### კვლევის ამოცანები

გამოკვლევის თეორიული ჩარჩოდან გამომდინარეობს ჩვენი გამოკვლევის კონკრეტული ამოცანა. კერძოდ, ჩვენ დაგუკვირდებით ქართული ნაციონალური ნარატივის ჩამოყალიბებას, სოციალური ჰომოგენიზაციის პროცესის განცდას ერთობის წევრების მიერ და ავტონომიურობის იდეალის ფორმირებასა და ქართულ ერთობაში მის გაგრძელებას და დანერგვას ბეჭდური მედიის, ამჯერად “ივერიის” 10 ნომრის საშუალებით. ეს გამოკვლევა ორიენტირებულია ყველა დეტალის აღნუსხვაზე.

მართალია, “ივერია” ჩვენამდეც არაერთხელ ყოფილა გამოყენებული, როგორც ისტორიული წყარო, მაგრამ გამოიყენებოდა პირდაპირი ინფორმაციისათვის, რადგან ქართული ისტორიოგრაფიაში ტრადიციულად მნიშვნელოვნად ითვლება იმის რეკონსტრუქცია, თუ რა მოხდა და თითქმის არ ექცევა ყურადღება იმას, თუ როგორ აღიქმებოდა ის, რაც მოხდა. ანუ “ივერია” გამოიყენებოდა როგორც წყარო პირდაპირი ინფორმაციისათვის. ჩვენ კი, ეს ძველი პირველ რიგში გვინტერესებს ირიბი ინფორმაციისათვის: ანუ ჩვენთვის მთავარია არა მხოლოდ ის, რომ აღვადგინოთ ესა თუ ის მოვლენა, რომელთაც აღნიშნული მედიასაშუალებების ფურცლებზე ეთმობა ადგილი, არამედ დავაფიქსიროთ აგრეთვე ის, თუ როგორ ხდება ქართული საზოგადოების მიერ ამ მოვლენის აღქმა. ამ აღქმების ხასიათი წარმოდგენას გვიქმნის იმ ერთობაზე, რომელიც შეადგენს “ივერიის” მკითხველ საზოგადოებას. ეს კი საშუალებას იძლევა გავარკვიოთ “ივერიის” მკითხველთა ერთიანობის განცდა და შიდასოლიდარობის სენტიმენტები რამდენად გამომდინარეობს კოლექტიური კულტურული იდენტობიდან.

### 1878 წლის “ივერიის” იანვარ-მარტის ნომრების ზოგადი დახასიათება

ამ წლიდან გაზეთს აქვს სათაური მონოგრაფიის სახით, რომელიც უკვე გარეგნულად მკაფიო ინდივიდუალობას ანიჭებს მას. გაზეთი არის ყოველკვირეული, გამოდის ხუთშაბათობით. ყოველი ნომერი იწყება ფასის და დისტრიბუციის ადგილების აღნიშვნით. სწორედ ამ განცხადებიდან თავიდანვე ცხადი ხდება, რომ “ივერიას” ვრცელდებოდა საქართველოს როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ ნაწილებში. ანუ მკითხველი საზოგადოების ტერიტორიული განზომილება საქართველოა მთლიანად.

ყოველი ნომერი 16 გვერდიანია. დასაწყისში მოცემულია საძიებელი. ბოლოში ხშირად წარმოდგენილია სარეკლამო განცხადება წიგნების გაყიდვასთან დაკავშირებით. ეს ფაქტი აჩვენებს, რომ “ივერიის” მკითხველები პოტენციურად ერთი და იმავე წიგნების მკითხველებიც არიან. ჩვენ მიერ განხილულ რამდენიმე ნომერში სათავადაზნაურო ბანკის და სხვადასხვა ამხანაგობების ანგარიშებიცაა წარმოდგენილი. ეს მიუთითებს, რომ “ივერიის” მკითხველები შეადგენენ არა მარტო ერთგვაროვან სულიერ საზრდოზე ორიენტირებულ ერთობას; ისინი პოტენციურად ბიზნეს-პარტნიორებსაც წარმოადგენენ.

საძიებლების ანალიზიც საინტერესო სურათს იძლევა: მათ მიხედვით ჩანს, რომ “ივერიას” აქვს რამდენიმე მუდმივი რუბრიკა. ეს ფაქტი შეიძლება გაგებულ იქნას ასე: არის რამდენიმე თემა, რომლისადმი ინტერესი არსებობს საზოგადოებაში. ამ ინტერესის დაკმაყოფილება, მისი შემდგომი გაღვივება და კულტივაცია, არის რედაქტორ-გამომცემლის ანუ ილია ჭავჭავაძის უმთავრესი საზრუნავი. საერთოდ, გამოცემა კვალიფიცირებულია რედაქციის მიერ როგორც *სალიტერატურო* და *საპოლიტიკო*.

ზემოთ აღნიშნული განმეორებადი რუბრიკები შემდეგია:

“საქართველოს მატიანე” – ესაა კორესპონდენციები რეგიონებიდან;

“საპოლიტიკო მიმოხილვა” – ესაა საერთაშორისო მდგომარეობის ანალიზი;

საქართველო (ისტორიული და ეთნოგრაფიული გამოკვლევა) – აქ წარმოდგენილი საქართველოს ისტორიის რეკონსტრუქციის ცდა;

ომის ამბები – აქ სპეციალური ინფორმაციაა რუსეთ-თურქეთის 1877-1878 წლების ომის მიმდინარეობის შესახებ.

ყოველ ნომერში იბეჭდება აგრეთვე ლიტერატურული ნაწარმოებები ხან ქართული ორიგინალური, ხანაც ნათარგმნი.

“საქართველოს მატიანე” ჩვენ მიერ განხილულ ყველა ნომერს აქვს. ამით იწყება ყველა ნომერი. ესაა, როგორც ითქვას, კორესპონდენციები ადგილებიდან. დაახლოებით ათი დღის წინანდელ ამბებია ხოლმე წარმოდგენილი. 1 ნომერში კორესპონდენცია შეეხება ქართლს; მეორეში ოზურგეთს და ივრის ხეობას, მესამეში – საგარეჯოს, სურამს, მეოთხეში – თბილისს, კარდენას; მეხუთეში – საგარეჯოს, ოზურგეთს, კახეთს; მეექვსეში – გორს, ქუთაისს, კახეთს, სურამს; მეშვიდეში – ჯუგაანს, გურჯაანს, თიანეთს, სურამს, ხაშურს; მერვეში – თელავს, კახეთს; მცხრეში – თელავს, კახეთს, გურიას; მეთექვსეში – ქართლს, გურიას.

საინტერესოა კორესპონდენციების გეოგრაფია და თავად რუბრიკის სახელწოდებაც: აშკარაა, რომ ერთობას, რომელშიც ეს გახეთი ცირკულირებს აქვს ტერიტორიული განზომილება: ესაა საქართველოს ორივე ნაწილი, როგორც აღმოსავლეთი, ისე დასავლეთი. *საქართველო* არის ყველა დასახელებული კუთხის თუ ქალაქის, თუ სოფლის საერთო სახელწოდება. აქ არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს სტროფი: “ქართლ-კახეთი, იმერეთი, გურია და სამეგრელო, ყველა ჩემი სამშობლოა, საყვარელი საქართველო”.

ეს კორესპონდენციები არის “ივერიის” ყველაზე მიმზიდველი ნაწილი: ისინი თვალსაჩინოდ აჩვენებენ სოციალურ ბმას იმ ერთობას შიგნით, რომელსაც, როგორც ითქვას, “ივერიისავე” პოზიციით, *საქართველო* ეწოდება.

ახლა ვნახოთ, რას ეხებიან ეს კორესპონდენციები. ეს არის ჩვეულებრივი ამბები, სრულიად ბანალური ისტორიები: სიცივე, ანტისანიტარია ქალაქში, კრიმინალური შემთხვევა, საქონლის ჭირი, არჩევნები სოფლის მმართველობაში, რომელიმე კუთხის დახასიათება, სასწავლებლების

მდგომარეობა. ინფორმაციებს სასწავლებელთა გაუმართავი მუშაობის და არსებული ანტისანიტარიის შესახებ მსჯელობას უკავია განსაკუთრებით დიდი ადგილი. კორესპონდენტები წერენ არაჩვეულებრივად ცოცხლად, მიმზიდველად, იუმორით, სხვადასხვა კუთხისათვის დამახასიათებელი ნიშნების დაფიქსირებით. ეს კორესპონდენციები გვიჩვენებს, რომ ყოველდღიური ამბები, საქართველოს რომელ კუთხეშიც არ უნდა ხდებოდეს ისინი, “ივერიის” მკითხველებისათვის თანაბრად საინტერესოა. განსაკუთრებით მიმზიდველად მეჩვენა, მაგალითად, კორესპონდენცია გურიიდან, რომელიც ორ ნომერში, მეცხრე და მეათე ნომერში იბეჭდებოდა და გურიაში რუსეთ-თურქეთის ომის გამო შექმნილ ვითარებას აღწერს და საერთოდ გურიის მდგომარეობასაც. ეს კორესპონდენტი, რომელიც წერს გურულის ფსევდონიმით, ნამდვილი დიდოსტატია თავისი საქმით. მსუბუქი იუმორით აღწერს ავტორი ვითარებას ბრძოლის ხაზთან ახლო მყოფი კუთხისას. რად ღირს თუნდაც მისი მსჯელობა ჩალის შესახებ და მისი ორაზროვანი გამონათქვამები ამასთან დაკავშირებით. რომ გასაგები გახდეს, რას ეხება საქმე, ვიტყვით მოკლედ: რუსის ჯარის გურიაში მობილიზაციასთან დაკავშირებით საჭირო გამხდარა ჩალის დიდი რაოდენობით ქონა. ამიტომ გურიის ყველა მაცხოვრებელი ჩალის შეგროვებითა და გაყიდვით დასაქმებულია ამ დროს, თავად პოლიციის სეკრეტარი, რომელსაც მონოპოლიაც კი მოუპოვებია ჩალის გაყიდვაზე. მისი ეზო გაგსებულა ჩალის ზვინებით და ამ ეზოსაკენ მიმავალ ქუჩაზე ჩალით დატვირთული ურმები მოძრაობდნენ მუდმივად თურმე. გაჩნდნენ “ჩალის ვაჭრები”, “ჩალის პოდრიადნიკები”, “ჩალის ქუჩა” ეწოდა იმ ქუჩას, რომელზეც პოლიციის სეკრეტარი ცხოვრობდა. კორესპონდენტი ირონიით შენიშნავს, რომ ამ პერიოდს მომავლის ისტორიკოსი, ალბათ, “ჩალის პერიოდს” უწოდებსო. თავად გურულებს კი უკვე მაშინ “ჩალის ხალხს”. კორესპონდენტი ოხუნჯობს ასევე ხიდებზე, რომლებზეც ფეხის დადგმას ვერავინ ასწრებს, რადგან ყოველ წყალ-დიდზე წყალს მიაქვს ისინი. ძალიან სახალისოა შემდეგი პასაჟიც ამ კორესპონდენციაში: “ერთი ვაჭრის მანდილოსანი ეუბნება მეორეს: “ღღეი ერთია და ას ჯელ კი ვინატრევ, ნეტაი ერთი ასი წლის სიცოცხლე მომაკლოო და პაწაი რუსული ღაპარიკი მაცოდინაო. ორი რეგენი (ახალგაზრდას ეტყვიან ჩვენში) აფიცარი დადგა ჩემს სახლში, ჩამოვლიან წიპა-წიკუპით ყოველ ღღე ჩემთან, მეჭურღულებიან, მეჭურღულებიან რაცხას მათებურად, და ღმერთო გამაკეთეო, ერთ სიტყვას კი ვერ გევიგეფ! წაწყტება ჩემი დედ-მამა ამღონის ჩემის წყევლით! თურმე რა ყოფილა სტავლა!”

კორესპონდენტის გაკილეის საგანია, რომ სწავლის საჭიროებას მხოლოდ ეს ფაქტი აგრძნობინებს ხალხს.

არანაკლები იუმორით არის სავესე მეცხრე ნომერში დაბეჭდილი კორესპონდენცია კახეთიდან, რომელსაც ხელს ქართველი აწერს. აი, ერთი ნაწყვეტი ამ კორესპონდენციიდან: “სიმშრალეა კახეთის გზებზე. მაგრამ თელავში კი (კიდევ თელავი!) მომეტებულის ქუჩებში კი ადამიანს არ გაეგლება ტალახის გამო. მაშ, იტყვის მკითხველი, თელავის ხალხი როგორ დადის “იმ” ქუჩებზეო? ბატონებო, თელავის ხალხი რომ დადის, ესენი “ადამიანები” კი არა – “თელაველები” არიან”.

არაჩვეულებრივად ცხოველყოფელია კორესპონდენცია გორიდან, რომელიც დაბეჭდილი “ივერიის” მეექვსე ნომერში. ანტისანიტარია ისეა აღწერილი, რომ გაუსაძლის მდგომარეობას გვაგრძნობინებს აი, ერთი ნაწყვეტი ამ კორესპონდენციიდან: “ზემო ბაზრიდან დაწყობილი ციხის გვერდის ქუჩა ქვემო ბაზრამდე სულ მთლიანად მოკირწყლულია ადამიანის ფეხით, დამხვრევალი კატებითა და ძაღლებით. მთელი გორის ვაჭრებს ეს ქუჩა აქვთ ფეხის ადგილათ.. ქუჩებში ხოცავენ



საკლავს, იქცევა სისხლი.. სისხლი ირევა ტალახში, მერე აჭერს მზე და ისეთს შვენიერ სურნელთან ჰაერს აყენებს, ყნოსვით ვერ გაძლება კაცი”.

ეს ამონარიდები იმისათვის მოვიყვანეთ, რომ მკითხველს ნათელი წარმოდგენა შეექმნეს თუ რაგვარად ცხოველმყოფელ კორესპონდენციებთან გვაქვს საქმე.

ახლა გადავიდეთ ამ ნომრების უფრო დეტალურ ანალიზზე. პირველ ნომერი იხსნება ინფორმაციით საქველმოქმედო საქმის შესახებ. გორის ეპისკოპოსს ალექსანდრეს გაუღია თანხა თბილისის სასულიერო სემინარიისათვის. ეს მომხდარა ალექსანდრე I დღეობასთან დაკავშირებით. თანხა მოხმარებია გალობათა ნოტების დაბეჭვდას, ბიბლიოთეკას, სასულიერო ლიტერატურის რუსულიდან ქართულად თარგმნას. აი, ამ ფაქტს აღნიშნავს “ივერია”. კმაყოფილებაა გამოთქმული იმის გამო, რომ ჩვენის საქმისათვის ჩვენმა კაცმა გაიღო ფული. ისეა ეს ნათქვამი, რომ მიგვენიშნება: ამგვარი რამ ხშირად არ ხდებოდა. ანუ ინფორმაცია ამ შემთხვევის შესახებ მარტო იმისათვის არ არის, რომ რაღაც ფაქტი დადებითად შეფასდეს, არამედ იგი საზოგადოების გაკიცხვასაც ემსახურება. ამავე დროს თავისთავად ეს დადებითი მოვლენა იქცევა საბაბად იმისათვის, რომ გაჩაღდეს მსჯელობა ქვეყნის ცხოვრებაში სამღვდელოების როლის შესახებ.

შენიშნულია, რომ სამღვდელოების როლი ქართველთა ცხოვრებაში დიდია, მაგრამ არა ახლანდელი სამღვდელოებისა, რომელსაც სრულიად დავიწყებული აქვს უწინდელის სამღვდელოების ღვაწლი. კარგი ითქმის მხოლოდ მამა-პაპათა დროის სამღვდელოებაზე. ძველად ღვთის მსახური კაცი იყო ერის მსახურიც, ჭეშმარიტის მქადაგებელი. ასე იყო გაქრისტიანების დროიდან, სამღვდელოებას ხელთ ეყურა ქართველების განათლება და მეცნიერება, სამღვდელოება მიუძღოდა ერს წარმატების გზაზე.

ძალიან საინტერესოა ორი მომენტი: კერძოდ, წერილის ავტორის მიერ *ჩვენ* გამოყენება. *ჩვენი კაცი*, ცხადია, არის ქართული ჩვენ-ჯგუფის წევრის სახელწოდება. არსებობს ამ ჩვენ-ჯგუფის საერთო ინტერესიც, რომელსაც *ჩვენი საქმე* ეწოდება.

აღნიშვნის ღირსია შემდეგი გარემოებაც: წარსულის გაიდევლება. ამ კორესპონდენციის ერთ-ერთი უმთავრესი გზავნილია ის, რომ წარსულში ანუ მამა-პაპის დროს ქართველ ერს ჰყავდა სწავლით დაწინაურებული სამღვდელოება და ის მიუძღოდა მას წარმატების გზაზე.

სრულიად აშკარაა, რომ “ივერიის” მკითხველთა წრე არის მოაზრებული ქართული ერთობად. ანუ *მკითხველი* და *ერი* ერთმანეთს ემთხვევა.

ეს იდეები თავისებურ გაგრძელებას ჰპოვებს, ბალადაში დიმიტრი თავდადებულზე.

ეს ბალადა იწყება მიმართვით თანამედროვეთადმი, კითხვებით, რომელიც ნაციონალიზმის იდეოლოგიის უნივერსალიას (ჩხარტიშვილი 2007ა) წარმოადგენს: *ვინ ვართ, საიდან მოვდივართ, სად არის ჩვენი ფესვები?* როგორც მოსალოდნელიც იყო, ეს კითხვები აქტუალური გამხდარიყო ნაციონალური კონსოლიდაციის გზაზე მდგარი ერთობისათვის, რომლისათვის სასიცოცხლო მნიშვნელობა აქვს მათზე პასუხს ანუ საკუთარი თავის “ადმოჩენას”:

“მოდით შეიღწო, აქ მოგროვდით,

გეტყვით გულის გასათბობსა,

ვინ ვიყავით, რა ვიყავით,

ჩვენ ქართველნი წინა დროსა.”

აქ ვხდებით ტერმინს *მამულის შეიღობა*, რომელიც წარსულ დროში სასახელო ყოფილა, როგორც აღნიშნავს მეფანდურე. იდეალიზებულია წარსული, ყოველგვარი სოციალური

დაპირისპირება საქართველოს მოსახლეობის სხვადასხვა სოციალურ ფენას შორის გადალახულია სწორედ მამულის სიყვარულით:

“შვილის ყოლა გლეხს თუ თავადს,  
მარტო მისთვის გვიხაროდა,  
რომ მამულსა მეომარი  
მით ერთი ემატებოდა.”

აქაც გამოკვეთილია კოლექტიური მე ანუ ზეგნ, რომელიც გულისხმობს როგორც გლეხს, ისე თავადს. მამულისადმი მათ დამოკიდებულებაში განსხვავება არ არის. მათ თანაბრად უყვართ მამული. ამაში მათში სხვაობა არ არის. შვილი მხოლოდ მამულისათვის იყო, მისი სიცოცხლეც და სიკვდილიც დედას მამულისათვის ჰქონდა გამიზნული.

ამგვარად, “ივერიის” მკითხველი იყო (და ყალიბდებოდა) ერთობად, რომლის ფასეულობათა შკალაზე მამულს ეკავა ყველაზე მაღალი პოზიცია. ეს იყო საკრალურის დონე.

აქაც წარსულის იდეალიზაციასთან გვაქვს საქმე. მამულისათვის თავგანწირვა, ამ ბალადის მიხედვით, ძალიან კარგია, ადამიანურობის ფუნდამენტური მოთხოვნაა. ეს დადებითი თვისება ქართველებს წარსულში ჰქონდათ. ახლა აღარ აქვთ. ამიტომაც წარსული კარგი იყო. ამიტომაც ბალადის მთქმელის უმთავრესი სადარდელი ისაა, რომ რაც ვიყავით, ის აღარ ვართ; უმთავრესი ნატვრა კი ისაა, რომ რაც ვართ, ის აღარ ვიყავით. წარსულის იდეალიზაცია კი, როგორც ცნობილია, ნაციონალური კონსოლიდაციის პროცესისათვის არის დამახასიათებელი.

ეს ბალადა ძალიან საინტერესოა ერთობის აღმნიშვნელი ტერმინების თვალსაზრისითაც.

გამოყენებულია ტერმინები *საქართველო* და *ქართველის ერი*:

“ამით იყო საქართველო უძლეველი და ძლიერი,

ამით ედგა მტერს გულდაგულ ეს პატარა ქართველის ერი”.

თავად ეს ეპითეტიც *პატარა* ძალიან საინტერესოა. იგი ილიას სხვა ნაწერებშიც მეორდება და შემთხვევითი სულაც არ არის (ეს სახე დიდხანს რჩება ქართულ სინამდვილეში. გავისხენოთ ცნობილი პოეტის ცნობილი სტროფი:

“ვინა თქვა თითქოს პატარა იყოს  
ჩემი სამშობლო დიდების დირსი,  
ქართლში ვინ ნახა პატარა ციხე,  
ვინ მოიგონა სიმცირე მისი”.

ერთი შეხედვით, ლექსის ავტორი, თითქოს პოლემიკას აწარმოებს ილიასთან. სინამდვილეში იგი ავრცობს ილიას აზრს, უფრო ზუსტად, აფიქსირებს იმ იდეას, რომელიც პროვოცირებულია თავად ილიას მიერ: საქართველო მოცულობით პატარაა, მაგრამ საქართველო თავისი კულტურით არის დიდი. ამ განცდის კულტივირებას ცდილობდა “ივერიაც”. ეს განცდა კომპესაციას წარმოადგენდა იმ უარყოფითი ემოციისა, რომელსაც იწვევდა იმდროინდელი საქართველოს პოლიტიკური უძლურება.

აღნიშნული ეპითეტი ერთობის ინდივიდუალიზაციის საშუალებაც იყო. რუსეთის თვალუწვდენელი იმპერია და პატარა საქართველო. ეს რეალურად ასე იყო, მაგრამ ამ ფაქტს სოციალური საზრისიც მიენიჭა, ის იდენტიფიკაციის საშუალება გახდა.

განსახილველ ბალადაში ძალიან თვალსაჩინო ჩანს, რომ ქართული ერთობა ანუ ქართველი ერი საკრალიზებულია. მისთვის თავის დადება უკვდავების მომტანია. ყველანი უკან დახევას ურჩევენ მეფე დიმიტრის, მღვდელმთავარი კი ეუბნება:

“მეფევე თავი უნდა დაჰსდო  
ერისა და ქვეყნისათვის  
ვჰსტირ და გირჩევე ღვთის სახელით  
ხორცი დასთმო სულისათვის,  
უკვდავება არ დაჰკარგო  
წუთისოფლის გულისათვის”.

თუ პრემოდერნული ხანის საქართველოში საერო (*მხოვლიო*) და სასულიერო ერთმანეთს უპირისპირდებოდა, ახლა საერო საქმე, იგივე, სასულიერო საქმედ აღიქმება, მას მოაქვს უკვდავება. *თავის დადება ერისათვის* არის მეფის მოვალეობა.

დიმიტრიც პასუხიც ადეკვატურია:  
“წავალ და თუ ღმერთს სწადიან  
ერისათვის თავსა დადებ”.

ამ შემთხვევაშიც წარსულის იდეალიზაციისას ხაზი ესმევა სოციალური ფენათა შორის ჰარმონიას. მეფე თანაბრად ზრუნავს ყველა სოციალურ ფენაზე. (მეფე მზეა, მისი სხივი “ვარდთა და ნეხთა” თანაბრად მოეფინება).

აშკარაა, რომ ძველ საზოგადოებაში არსებულ სოციალურ ფენათაგან რომელიმეს მოსპობა არ არის “ივერის” იდეალი. შეთანხმებული თანაარსებობის საფუძველს წარმოადგენს ყველა ფენის მიერ მამულის თანაბრად სიყვარული.

აი, დემეტრე რას უბარებს დიდებულებს:  
“გლეს თუ თავადს, დიდს თუ მცირეს  
მადლი თანასწორ მოჰფინოთ,  
ობოლი, ქვრივი, უძღური,  
ძლიერს არ დამინაგვრინოთ”.

ესაა დიმიტრის საზრუნავი ქვეყნის დატოვებისას. იგულისხმება, რომ მისი ქვეყანაში ყოფნისას, ამ ჰარმონიას იგი თავადვე უზრუნველყოფდა. წარსულის პერცეფციაში, მის იდეალიზაციაში ეს თანაბრობა არის ერთ-ერთი უმთავრესი ნიშანი. ამ ნიშნით, ამას ყველა ხედავდა, რომ აწმყო სრულიად სხვაგვარად ხასიათდებოდა. ქონებრივი უთანასწორობა იყო, რჩებოდა წოდებრივი უთანასწორობის მნიშვნელოვანი ინერციაც. ეს კი მამულის სიყვარულის საფუძველზე ერთობის კონსოლიდაციას ხელს უშლიდა. ამიტომაც, რომ ილია ცდილობდა ამ უთანასწორობის არა მოსპობას (ამას, ჩანს შეუძლებლად თვლიდა), არამედ განეიტრალებას და დაბალანსებას.

მიუხედავად იდეალიზაციისა, ბალადაში არაა ნათქვამი, რომ წარსული მომავალში უნდა ზუსტად განმეორდეს, მაგრამ აწმყო რომ არ უნდა განმეორდეს, ამაზე ცალსახად უარყოფითი პასუხია.

ამ ნომრის შემდეგი პუბლიკაცია არის “წერილი პეტერბურგიდან”. ესაა გაგრძელება, კერძოდ, წერილი V. პუბლიკაციის მიზანს წარმოადგენს განხილვა წერილისა, რომელიც დაბეჭდილია ჟურნალში «Вестник Европы» და რომელიც შეეხება სლავებს. მისი სათაური ყოფილა «Будущность Славянства».

ამ წერილმა ჩვენი ყურადღება, როგორც ქართული იდენტობის ისტორიის მკვლევრებისა, მიიპყრო ორი გარემოების გამო: ჯერ ერთი, ქართული ერთობის კონტექსტუალიზებისაკენ

სწრაფვით, რაც ნიშნავს არა მარტო საკუთარი იდენტობის მკაფიო აღქმას, არამედ *სხვების*, განსაკუთრებით უშუალო კონტაქტში მყოფი *სხვების*, ადექვატურად დანახვის მცდელობას;

მეორეც, ინტერესს იწვევს სლავების ისტორიული ყოფიერების აღწერისათვის აქ გამოყენებული ტერმინები. ეს ტერმინები, ცხადია, ასახავს ნაციათა ჩამოყალიბების ეპოქის ქართული საზოგადოების პერცეფციებს.

ტერმინების შერჩევა იმგვარად რთული პროცესის, როგორც *ნაციონალური კონსოლიდაცია*, და იმგვარად რთული ფენომენის, როგორც *ნაცია*, აღსაწერად, დღესაც სირთულეს წარმოადგენს. მითუმეტეს, ეს პრობლემა იქნებოდა მაშინ, როცა აღნიშნული პროცესის რეფლექსია ახლად დაწყებული იყო. ილიას მიღწევები ამ სფეროში უდავოა. თუმცა რიგ შემთხვევებში გამოყენებული ტერმინები არაა ცალსახა და მათი ორაზროვნება, ცხადია, თავად პროცესების შემეცნების ხარვეზიანობის მაჩვენებელია. ტერმინები ამ პროცესის პარალელურად იქმნებოდნენ, უფრო ზუსტად იგებოდნენ სათანადო შინაარსით. ამიტომაც, რომ ილიას მიერ გამოყენებულ ტერმინებში ზოგჯერ ორაზროვნება შეინიშნება. ანუ მათი ცალსახა ინტერპრეტაცია ყოველთვის ვერ ხერხდება.

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ილიას მიერ *ტომის* გამოყენება და მისი შინაარსის განმარტება სხვადასხვა კონტექსტში. თავიდან ისე ჩანს, რომ *ტომი* ილიასათვის გენეტიური წარმომავლობის მაჩვენებელი ტერმინია. მაგალითად, იგი იყენებს ასეთ ფრაზას: “სლავიანის ტომის ხალხი”. ისე ჩანს, რომ აქ იგულისხმება სლავური წარმომავლობის ხალხები. არის ისეთი ადგილიც განსახილველ წერილში, რომ *ტომი* უნდა გავიგოთ *მოდგმად*, მაგალითად, იქ სადაც ლაპარაკია სლავიანის ტომის მომავალზე. ერთი წარმომავლობის, ერთი მოდგმის მრავალრიცხოვან ტრანსეთნიკურ ერთობაზეა საუბარი.

მაგრამ არის ამ წერილში ისეთი ადგილებიც, რომლებიც ტერმინ *ტომის* კულტურულ განზომილებას აჩვენებენ. *ტომი* თითქმის ეთნიკური ჯგუფის, *ეთნიკს* ეკვივალენტად არის გამოყენებული. ასე მაგალითად, აქ წარმოდგენილია მსჯელობა, რომლის მიხედვითაც *სლავიანის ტომის ხალხები* ცხოვრობენ რა სხვადასხვა სახელმწიფოებში, თანდათან კარგავენ თავიანთ დედათვისებას ანუ თავდაპირველ თვისებას და იძენენ იმ ხალხის *გვარტომობას*, რომლის ძლიერი გავლენის ქვეშაც იმყოფებიან. რა გამოდის: *გვარტომობის* შეცვლა, ახლის მიღება შესაძლებელი ყოფილა. ამგვარად, *გვარტომობა* არ შეიძლება მარტო ბიოლოგიური აზრის მქონე მოვლენის აღმნიშვნელად მივიჩნიოთ, მას აქვს კულტურული შინაარსიც. კულტურის ცვლილება, მიღება კი შესაძლებელია წარმომავლობისაგან განსხვავებით. ამგვარად, *ტომს* ზოგ შემთხვევაში აშკარად აქვს კულტურული კონოტაცია.

საინტერესოა აზრიც *ტომად* ყოფნის მდგომარეობის არსებობის დროზეც. იგი სრულიად არაა მიჩნეული მარადიულ კატეგორიად, თუმცა პრიმორდიულ ფენომენად კი. წერილში შენიშნულია, რომ ვინაიდან *სლავიანის ტომის ხალხნი* ვერ უმკლავდებიან უცხოტომთა გავლენას, ადრე თუ გვიან მათი *გვარტომობა* გაქარწყლდება. ამგვარად, *გვარტომობის* გაქარწყლება შესაძლებლად არის მიჩნეული. ჩვენი აზრით, აქ საუბარია ეთნიკურობის ანუ კულტურული ერთობის გაქარწყლებაზე და არა ერთობის ფიზიკური აზრით მოსპობაზე.

წერილში გვხვდება ასეთი აზრებიც: “სლავიანთა საგვარტომო მოძრაობა ყველაზე უწინარეს მწერლობაში გამოჩნდა. ყველა პაწაწინა ტომი დაადგა თვით საკუთარს ლიტერატურის დაარსებას და შემუშავებას. და გაჩნდა იმდენი მწერლობა, რამდენიც ცალკე ტომი მოიპოვებოდა”.

ამ კონტექსტში ტომი არის აშკარად ეთნიკური ეკვივალენტი და, შესაბამისად, კულტურული კონსტრუქტია.

მაგრამ *საგვარტომო* ანუ ეთნიკური სოლიდარობა ამ წერილში მიჩნეულია უფრო ნაკლები ძალის მქონედ, ვიდრე პოლიტიკური ლოიალობა. ნამდვილი ერთობა შეიძლება მიღწეულ იქნეს მხოლოდ საპოლიტიკო ასპარეზზე. მხოლოდ პოლიტიკურ სოლიდარობას შეუძლია ძირეული ცვლილებების გამოწვევა. ეს კარგად ეხმაურება იმდროინდელ ქართულ აზროვნებაში არსებულ თვალსაზრისს, რომ სახელმწიფო ქმნის ერს (იხ. მაგალითად, ა. ჯორჯაძე).

ამგვარად, სრულიადაც არაა შემთხვევითი, რომ “ივერია” ასე დიდ ყურადღება უთმობს სლავებს. ამ მოდემის გამოცდილება ძალიან საჭიროა კონკრეტული ისტორიის ფაქტების, საზოგადოდ ეთნიკურობის და ნაციონალური კონსოლიდაციის პროცესების გასაგებად.

როგორც ითქვა, განსაკუთრებული მნიშვნელობის რუბრიკა “ივერიაში” მოყოლებული 1877 წლის მეორე ნახევრიდან არის საქართველოს ისტორიის მეცნიერული კვლევის ამსახველი სტატიები.

ცხადია, საუკუნეზე მეტი ხნის შემდგომ, აქ წარმოდგენილ მოსაზრებათა დიდი ნაწილი უნდა მოძველებულიყო წესით. მაგრამ ჩვენი პირველი შთაბეჭდილება ისეთია, რომ, ბევრ საკითხში, და განსაკუთრებით კი ეთნოგენეზისის საკითხის კვლევაში, დიდად შორს თანამედროვე ქართული ისტორიოგრაფია წასული არ არის. ასე, მაგალითად: ამ პირველ ნომერში წარმოდგენილი კვლევა შეეხება ტომებს, რომლებსაც ასახელებენ უცხოური წყაროები. სულ ბოლო დრომდე ქართულ ისტორიოგრაფიაში არ იყო დასმული საკითხი იმის თაობაზე, რამდენად მართებულია ძველი ავტორების მიერ იდენტიფიცირება ერთობებისა რეალურად არსებული კოლექტიური კულტურული იდენტობებთან, რომლებიც ასახვას მათ მიერ სახელდების პრინციპში ჰპოვებს. “ივერიაში” კი ეს საკითხი გამოკვეთილად დაისმის: “ხსენებულ ტომთა საცხოვრებელი ადგილები და ერთი მეორის საზღვარი არეული უნდა იყოს. ჩვენ იმასაც ვფიქრობთ, რომ უცხო-ტომთ ძველი ცნობები ერთსა და იმავე ტომებს სხვადასხვა სახელს აძლევენ და წარმოგვიდგენენ სხვადასხვა ტომად. ამ გვარ შეცდომას უცხო ტომთ მხრივ ხშირად ვხდებით ძველ დროში და შემდეგაც”.

“ივერია” ეძიებს რა ქართული ერთობის ისტორიულ ფესვებს, ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მთელი რიგი ტომების, მაგალითად, თობალების, მოსოხთა ქართული წარმომავლობა არ ეჭვებათ უცხოელ მეცნიერებს. ატრიბუტ *ქართულს* იგი იყენებს პრიმორდიალური აზრით: ამ ტომთა გაერთიანების გზით კი არ მიიღება ქართული ერთობა, ქართული ერთობა ამ ტომთა უწინარესი რეალობაა. ამიტომ ხდება ასე იოლად ამ ტომთა კვალიფიკაცია, როგორც ქართველ ტომთა. ტომი ამ შემთხვევაში უფრო ვიწრო იდენტობას ნიშნავს, ვიდრე ეთნიკურობა გულისხმობს ამას.

1878 წლის “ივერიის” მეორე ნომერში რუბრიკაში “საქართველოს მატთანე” დიდი ყურადღება ეთმობა ოზურგეთის სასულიერო სასწავლებელს. საკმაოდ ვრცელი წერილია. განათლებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა და ენიჭება ყველა ქვეყნის ნაციონალიზმის პროგრამაში. განათლების სისტემის ქსელის განვითარება და მისი უნიფიცირება წარმოადგენს ერთობის სოციალური ჰომოგენიზაციის ყველაზე ქმედით საშუალებას ახალ დროში. ერთიანი საგანმანათლებლო სივრცე, განვითარებული საგანმანათლებლო არხები იძლევა ნაციონალური იდეების დაუბრკოლებლად ცირკულაციის შესაძლებლობას, რაც ერთობის შემდგომი კონსოლიდაციის კატალიზატორად გვევლინება. ამიტომაც ამ საკითხს განსაკუთრებული ყურადღება აქვს “ივერიაში” მიპყრობილი. კორესპონდენცია ოზურგეთიდან გამონაკლისი არ არის.

თავისი მამხილებელი ტონით მას არ ჩამორჩება მესამე ნომერში ამავე რუბრიკაში დაბეჭდილი წერილი “ზოგიერთი მასწავლებელი – კორესპონდენცია კახეთიდან. ამ კორესპონდენციიდან ვტყობილობთ, რომ კახეთშიც საკმაოდ უზნეო და უფიცი მასწავლებლები ჰყოლიათ.

რუბრიკაში “საქართველო (ისტორიული და ეთნოგრაფიული გამოკვლევა)” წარმოდგენილია კავკასიის მიმოხილვა, ჩანს იმისათვის, რომ საქართველოს კონტექსტუალიზება კარგად მოახერხოს მკითხველმა არა მარტო დროში, არამედ სივრცეშიც. აქვე არის აქცენტირებული ის გარემოება, რომ საქართველო წარმოადგენს ევროპისა და აზიის საზღვარს.

ამავე ნომერში ქვეყნდება წერილი “ფიქრები ახალი წლის გამო”.

საერთოდ იდენტობრივ პერცეფციებზე დაკვირვების თვალსაზრისით ძალიან საინტერესო წერილია, განსაკუთრებით ნიშანდობლივია დასაწყისი, რომელიც თვალნათლივ აჩვენებს, რომ “ივერიის” მკითხველი საზოგადოება და ქართული ერთობა ერთი და იგივეა. “ივერია” არის მედია საშუალება, რომელიც უკვე არსებული დიდი კოლექტივის შემდგომი კონსოლიდაციის საქმეს ემსახურება. ამ ერთობის სიმტკიცისათვის ზრუნვა არის არამარტო “ივერიის” მთავარი ამოცანა, არამედ უზენაესი ღირებულებაც მთელი ერთობისათვის და საზოგადოდ საკაცობრიო ფასეულობათა თვალსაზრისითაც. ასეთია “ივერიის” პოზიცია.

აი, ამ სტატიის დასაწყისიც:

“ჩემო მკითხველო, ბევრნი არიან ჩვენში მოტირალნიც და მოცინარნიც ამ ჩვენის დაერდომილის ცხოვრებისა. სწორედ გითხრა და საცინელიც არის და სატირელიც ეს ჩვენი ცხოვრება, ჩვენ-ქართველებისა”.

როგორც ვხედავთ, სრულიად ცალსახად არის გაცხადებული ილიას მკითხველი განეკუთვნება იმ “ჩვენს”, რომელსაც ქართველები ჰქვია.

ზემოთ ატრიბუტ პატარაზე მსჯელობისას ჩვენ შევნიშნეთ, რომ ამით ერთობის ინდივიდუალობის გამოკვეთა ხდებოდა. ახლა ეს ერთობა აშკარად კოლექტიურ პიროვნებად არის წარმოსახული, მის მიმართ გამოყენებულია სხვა ატრიბუტი, კერძოდ, “პირღია.”

ძალიან პესიმისტურია და ამის გამო მკითხველის თავმჯვარეობაზე დიდი ზემოქმედების მქონეა წერილის დასასრულიც: ათასი რომ დადგეს ახალი წელი, მაინც ახალს ვერაფერს ვერ გაგაკეთებთო. შენიშნავს, რომ ქართველები სხვებს თავს აქელვინებენ თავიანთი ნებით, თან იცინიან, ვითომ დემოკრატობენ. ამ *სხვებში*, ილია ალბათ სომხებს გულისხმობს. რადგან რუსების მიერ ქართველთა ქელვა ქართველთა ნების გამოსატყულებად, ცხადია, ვერ ჩაითვლებოდა.

რუსეთის ძალადობის წინააღმდეგ ქართველობას არაფრის გაკეთება არ შეეძლო. აი, სომხების წინააღმდეგ კი შეეძლო და, ჩანს, სწორედ ამ მიმართულებით უმოქმედობას საყვედურობს ავტორი ქართულ საზოგადოებას.

წერილში ყურადღება არის გამახვილებული იმ ფაქტზე აღმაშფოთებელ, რომ ზოგმა ქართველმა ქართული კითხვა არ იცის და კიდევაც თაკილობს ქართულის ცოდნას.. ამას სიავაზაკეს უწოდებს და აღნიშნავს საკუთარ ემოციასაც ამ ფაქტთან დაკავშირებით: “ისე ურცხვად ლაპარაკობენ ამ სიავაზაკეს, რომ ჟრუანტელი გამივლის ტანში, ეს სულით და გულით სრული მახინჯები, ეს არა კაცნი!”

ეროვნული ნიჰილიზმი, ამ წერილის მიხედვით, ადამიანს აყენებს ადამიანურობის ანუ კაცობის მიღმა. საკმაოდ მკაცრი განაჩენია, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ “ივერიის” მიხედვით მთავარი ფასეულობა მამული და მისი სიყვარულია, გასაგებია ეს სიმკაცრე.

წერილი მთავრდება მკითხველისადმი მიმართვით: ამდენი ხნით აღარ აგიღეღევე გულსო ლაპარაკით “ჩვენ უიმედო, უფსკრულზე მიმდგარ ცხოვრებაზე”.

ისევ “ჩვენ“-ის განცდა და ისევ საერთო ბედის განცდა. “ივერიის” მკითხველი და ქართველობა არის იმგვარი ერთი, რომ მას აქვს საერთო ბედისწერა.

ამავე ანუ მესამე ნომერში ტრადიციულ რუბრიკაში საქართველო (ისტორიული და ეთნოგრაფიული გამოკვლევა) გამოკვლევაში ყურადღება მახვილდება იმ მონაცემებზე, რომლებიც დაცულია “ქართლის ცხოვრებაში” ოსების შესახებ. მათი მიდიური წარმომავლობა არის აღნიშნული, მათი ენის ირანულ ენათა ოჯახისადმი კუთვნილება. ამგვარად, საქართველოს ისტორია და ეთნოგრაფია “ივერიის” მიხედვით არ არის მხოლოდ ეთნიკურ ქართველთა ისტორია და ეთნოგრაფია. საქართველო არის მულტიეთნიკური ცნება.

მეოთხე ნომერში წარმოდგენილი რუბრიკა “საქართველოს მატანე” იხსნება კორესპონდენციით გურჯაანზე. ძალიან საინტერესო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევია წარმოდგენილი, ნაჩვენებია გურჯაანის სპეციფიკა, ამავე დროს ხაზგასმულია, რომ რეგიონალური სხვაობა ვერ ფარავს კოლექტიურ კულტურულ იდენტობას, რომ გურჯაანელების ხასიათი ქართულია: “საკვირველი ხალხია ეს გურჯაანელები. ერთი სიტყვით ძნელად თუ გურჯაანელები ზომიერებას რამეში იწინამძღვრებენ. რათაო? მათაო, რომ ქართველები არიან”. კორესპონდენციას ხელს აწერს კორესპონდენტი ფსევდონიმით “ცხვილოელის თანამოაზრე”.

ეს ნარკვევი ერთგვარ შესავალს წარმოადგენს მე-5 ნომერში დაბეჭდილი კორესპონდენციისა. ამჯერად ფოკუსშია მამასახლისისა და მსაჯულთა არჩევის ფაქტი. იდენტობის ისტორიის თვალსაზრისით აქ წარმოდგენილი ამბავი ყურადღებას იქცევს *ჩვენ-სხვა* დიქტომიის კონტექსტში.. აღწერილია დაპირისპირება ქართველებსა და სომხებს შორის. ამგვარად, გურჯაანში მარტო ქართველები არ ყოფილან, თუმცა წინა კორესპონდენციაში, როგორც ითქვა, გურჯაანელობა და ქართველობა იგივედებოდა. ხასიათის საერთო შტრიხი, ერთ რეგიონში მცხოვრები ადამიანების შტრიხიდანაც წარმონხდებოდა. როგორც ირკვევა, აქამდე არჩევნების საკითხში უპირატესობდნენ სომხები, ამისათვის ფულსაც ხარჯავდნენ, რომ შემდეგ სასურველი მამასახლისისა და მსაჯულების მეშვეობით გარკვეული გამორჩენა ჰქონოდათ. ახლა, როცა არჩევნები წესიერად ჩატარებულა, ქართველებს გაუმარჯვნიათ. მამასახლისიცა და მსაჯულებიც სულ ქართველები აურჩევიათ. კმაყოფილებით შენიშნავს ამ ფაქტს კორესპონდენტი. დაპირისპირება წარმოდგენილია როგორც სოციალურ-ეთნიკური: ერთ მხარეს არიან სომეხი ვაჭრები, მეორე მხარეს – ქართველი გლეხები. თუმც ისიც ჩანს, რომ სოლიდარობის საფუძველი ყოველთვის კოლექტიური კულტურული იდენტობა არ იყო: რომ ზოგი ქართველი სომხების მხარეს იჭერდა. კორესპონდენტის განმარტებით ეს ის ქართველები იყვნენ, რომლებიც ვაჭრობას მისდევდნენ და ამის გამო სომეხთა ყმობაში იყვნენ თუ საქმით თუ აზრით.

სრულიად აშკარაა, რომ “ივერიის” სიმპათია არის არა უბრალოდ ქართველის, არამედ ქართველი გლეხის მხარეზე. როგორც ცნობილია, ეს დამახასიათებელი იყო ილიას სოციალური პერცეფციებისათვის. თავის მხრივ, ეს ანუ *გლეხობის* იდეალიზაცია ნაციონალიზმის უნივერსალიზების გამოვლინებაა ქართულ სინამდვილეში, რის შესახებაც ჩვენს ერთ-ერთ ზემოთ დამოწმებულ ნაშრომში აღვნიშნავდით. რახან სიტყვამ მოიტანა, აქვე ვიტყვით, რომ კომერციულ საქმიანობისადმი ერთგვარ უარყოფით დამოკიდებულებას იჩენს “ივერია” განხილული ნომრების მისედვით. ზემოთ უკვე აღნიშნული მეცხრე-მეათე ნომრებში დაბეჭდილი კორესპონდენცია გურიიდან ასევე საინტერესოა ამ თვალსაზრისით. ავტორი აღწერს, იმ ფაქტს, რომ გურულები

კარგად მოერგნენ იმ სიტუაციას, რომელიც გურიაში წარმოშვა იმან, რომ გურია რუსეთ-თურქეთის 1977-1978 წლების ომის დროს გადაიქცა ფრონტისპირა რეგიონად. ამასთან დაკავშირებით იგი იხსენიებს აზრს, რომლის მიხედვითაც, გურულები ურიებიდან არიან წარმოშობილი და შენიშნავს, რომ გურულები ურიებზე უფრო ურიულად მოიქცნენ. თუმც აქვე ამატებს, რომ ეს მანიკერება მხოლოდ ოზურგეთელებს შემოეპარათ, სხვა ხალხი კი კვლავინდებურად პატიოსანიაო: “მადლობა ღმერთს, რომ ეს ურიული ხასიათი მარტო ოზურგეთელ გურულებს დაეცყოთ, დანარჩენი გურიის ხალხი, აქაური გლეხ-კაცობა ისევ ის მართალი, პატიოსანი ხალხია, რაც ყოველთვის ყოფილა.. არიქა, ჩვენო ქალაქელო ვაჭრებო, გაიტენეთ ჯიბეები და მუცლები საცოდავის თქვენის ძმა-გლეხის ოფლით და სისხლით”.

გურიაში, რომ სომხებიც ყოფილან, ეს ამავე კორესპონდენციის სხვა ნაწილიდან ჩანს, მაგრამ ვაჭრები ოზურგეთში ქართველები ყოფილან, თუმც თავიანთი დაუნდობლობით ისინი ებრაელ ვაჭრებს არ ჩამოუვარდებოდნენ და თავიანთ თანამემამულეებს ყველფდნენ.

ამგვარად, კორესპონდენტის უარყოფითი დამოკიდებულება, მარტო ეთნიკურობით არაა ნასაზრდოები. უარყოფით დამოკიდებულებას განსაზღვრავს სოციალური პოზიცია და აქედან გამომდინარე ქონება. მაგრამ კორესპონდენტი ისე წერს, რომ აშკარაა: მისი აზრით, ეს ურიული ხასიათი საზოგადოდ ქართველებისათვის არა დამახასიათებელი, თუმც იძულებულია დააფიქსიროს ფაქტი, რომ გარკვეულ სიტუაციაში ქართველებიც “ურიულად” (ანუ კომერციული მოსაზრებებით მხოლოდ და არა ჰუმანურად) იქცევიან.

ახლა ისევ კორესპონდენცია კახეთიდან ოღონდ ამჯერად, წყაროს შეკეთებასთან დაკავშირებული, რომელიც გამოქვეყნებულია მეცხრე ნომერში. აქაც აღწერილია სომეხი ვაჭრისა და ტეტი ქართველი გლეხის სიტყვის გება. თუმც კორესპონდენციის მთავარი სათქმელიდან ერთგვარი გადახვევა იყო, მაინც კორესპონდენტს მაინც ჩაურთავს ეს დაპირისპირების მანქანებელი გაბაასება და სიტყვის გება, სადაც სომეხი დასცინის გლეხის ქართველობას, ხოლო ქართველი გლეხი სომეხ ვაჭარს სუელელს უწოდებს.

სომხებთან დამოკიდებულებას ასახავს მეექვსე ნომერში დაბეჭდილი ერთი კორესპონდენციაც სურამიდან: “რისგან არის, რომ სომხებს არცერთი სალდათი არ უდგათ სახლში, სულ ქართველებთან არიან?” ეს კითხვა ისეა დასმული, სომხებს უფრო ამტყუნებს (ისინი რაღაცას “ჩალიჩობენ” – ეს იგულისხმება), ვიდრე თავად ამ უბედურების წყაროს: რუს სალდათებს.

როგორც ითქვა, კორესპონდენციებში დიდი ადგილი უკავიათ, მსჯელობას სკოლების თაობაზე. ეს ჩანს, ქართული საზოგადოების უმთავრესი ინტერესის საგანი და, შესაბამისად, “ივერიისაც”. მეხუთე ნომერში ჩვენი ყურადღება მიიპყრო კორესპონდენტის ასეთმა შენიშვნამ ახალი სკოლის გახსნათან დაკავშირებით გაკეთებულმა: “ღმერთმა ინებოს, რომ ყველა საქართველოს სოფელში გაიხსნას სკოლები.”

ახლა ამ საკითხს მინდა შევეხოთ, კერძოდ, კორესპონდენციას დაბეჭდილს მეშვიდე ნომერში. სიტყვა ეხება თიანეთში ქალთა სასწავლებლის გახსნას. კორესპონდენტი ერთ-ერთი მშობელია, თავად გლეხი (ასე მოგვეწოდება, ყოველ შემთხვევაში, ეს ინფორმაცია). ჩვენ ეს ცნობა არა იმდენად სასწავლებლის გაუმართავი მუშაობის, მისი უზნეო მასწავლებლის თვალსაზრისით გვინტერესებს, არამედ გენდერული კუთხით: ქალების სწავლება აუცილებლად არის მიხნეული, თუმც შესასწავლ საგანთა ჩამონათვალი გვარწმუნებს, რომ სასწავლებელს მშობლები იმ მიზანს უსახავდნენ, რომ მათი ქალიშვილები ტრადიციული სოციალური როლის – ანუ ოჯახის დიასახლისის როლისათვის – შესაფერისად აღზრდილიყვნენ. აქვე გამოთქმულია



აზრები ქართველთა ბედზე (უფრო ზუსტად, უბედობაზე). საერთო ბედის, ისევე როგორც საერთო ხასიათის იდეა, დამახასიათებელია კოლექტიური კულტურული იდენტობისათვის:

“ჩვენ დიდის იმედი გვქონდა, რომ ახალგაზრდა განათლებული ქალი (იგულისხმება მასწავლებელი, – მ. ჩ.) გაგვიზრდიდა კარგ დედებს.. და საქმის გამკეთებელ ქალებს. ჩვენ იმის მოწადინე ვიყავით, რომ ჩვენ ქალებს ესწავლათ კარგი ჭრა და კერვა, რეცხვა, უთოობა, ქსოვა და ამ შკოლიდან გამოჰყოლოდათ პატიოსანი სინიდისი და მოყვრობა, რომელიც ქართველობაში დიდი საჭირო რამ გახლავსო. მაგრამ ვაი თქვენს მტერს. ჩვენი მოლოდინი არ მართლდება. ხომ მოგეხსენებათ, ქართველები რა უბედურები ვართ.”

ქართველთა უბედობაზე საუბარი მარტო ილიას გამონათქვამი არაა. ეს აზრი, როგორც ჩანს, კულტივირებული იყო მთელ ქართულ ერთობაში და ერთგვარ იდენტობრივ მარკერს წარმოადგენდა და თანაგანცდის მნიშვნელოვანი საფუძველიც იყო.

როგორც ითქვა, საერთაშორისო ვითარების მიმოხილვა ყველა ამჯერად ჩვენ მიერ განხილულ ნომერშია. ამ რუბრიკას ჰქვია “საპოლიტიკო საქმე”. თავისთავად ეს მიმოხილვა, რომელიც ევროპულ გაზეთებში დაბეჭდილი ინფორმაციების დაიჯესტს წარმოადგენს, კონკრეტული მონაცემების თვალსაზრისით შეიძლება არ იყოს იმდენად საინტერესო, რამდენადაც იმით, თუ რაზე მახვილდება ყურადღება და რა ტერმინებია გამოყენებული. მეხუთე ნომერში დაბეჭდილი მიმოხილვა ყურადღებას იპყრობს ტერმინ *ერის* გამოყენებით. აქ, მაგალითად მოყვანილია ერთ-ერთი იმდროინდელი პოლიტიკური მოღვაწის გამბეტას სიტყვა წარმოთქმული ბანკეტზე. ამ სიტყვაში ყურადღება მახვილდება ხალხის უფლებების დაცვაზე და არის ასეთი ფრაზაც “საყოველთაო არჩევანის განათლება ნიშნავს თვით *ერის* განათლებას და მის ზნეობის დამკვიდრებას, ნიშნავს აწმყოს დამკვიდრებას და მომავლის დაარსებას”.

როგორც ვხედავთ, ქართველ მკითხველს *ერის* საინტერესო დეფინიცია მიეწოდება. *ერის* ცხოვრებაში გადამწყვეტია საყოველთაო არჩევანი ანუ *ერი* არის პოლიტიკური ერთობა. ამავე დროს ეს ერთობა ხასიათდება ისეთი პარამეტრით, როგორც არის ზნეობრიობა. პოლიტიკური და ზნეობრივი განზომილება ახასიათებს *ერს* ამ მიმოხილვის მიხედვით.

მე-6 ნომერში არის საინტერესო ჩანახატი, რომელიც საერთაშორისო ვითარების უფრო ადაპტირებულ გადმოცემას წარმოადგენს, ვიდრე ეს კეთდება “საპოლიტიკო მიმოხილვაში”. ჩანახატი აღწერს ორი გლეხი ქალის საუბარს. ისინი შეხვედებიან ერთმანეთს სოფლის გზაზე. ერთი წყაროდან ბრუნდება, მეორე წყაროზე მიდის. ასე რომ, აღწერილი ვითარება ზედმიწევნით ნაცნობი და მშობლიურია უბრალო ხალხისათვის. ეს ქალბატონები საუბრობენ რუსეთ-თურქეთის ომზე და მის შესაძლო შედეგებზე საქართველოსათვის. ერთი ქალბატონი უფრო შეშინებულია, მეორე იმედიანი. კერძოდ, მას იმედი აქვს, რომ ურჯულო ვერ გაიმარჯვებს და მეგობარსაც ასე დამშვიდებულს უშვებს.

ეს აშკარად რუსეთის მხარდამჭერი პროპაგანდაა. თუმცა რუსეთი გამოკვეთით არც იხსენიება. როგორც ცნობილია, საქართველო სასიცოცხლოდ იყო დაინტერესებული ამ ომის შედეგებით. კიდევაც ნახა გარკვეული სარგებელი ტერიტორიების დაბრუნების თვალსაზრისით. ამ ჩანახატის გამოქვეყნება აჩვენებს რაოდენ აქტუალურია მართლმორწმუნეობის მარკერი, აგრეთვე იმასაც, რომ განათლების მიხედვით “ივერიის” მკითხველი სულაც არ არის ერთგვაროვანი. მას ეტანება ისეთი წრეც, რომელიც ამგვარად ადაპტირებულ საკითხავს საჭიროებს.

ამავე ნომერში არის გამოქვეყნებული რაფიელ ერისთავის “ახალგაზრდა გლეხის ნაამბობი (სცენისათვის).” ეს საკითხავიც აჩვენებს, რომ გლეხი ქართული ერთობის მნიშვნელოვანი პერსონაა.

თუმცა, არ ჩანს, რომ იგი ამ პროცესების სუბიექტი იყოს. უფრო მისი გაიდეალება ხდება თავადაზნაურთა განათლებული ნაწილის მიერ, რომელიც ეროვნული იდეის ჩამოყალიბებისათვის იყენებს გლეხის სახეს და უპირისპირებს მას ეთნიკურად არაქართველ ბურჟუაზიას. ევროპაში ხალხს სწორედ ბურჟუაზია წარმოადგენდა. საქართველოში ის ქართული ეროვნული იდეისადმი ცალსახად მტრულად განწყობილი ფენა იყო. ამიტომ კეთდება ასეთი აქცენტი გლეხზე. ამ სოციალურ ფენას ქართული კულტურული ელიტა, ძირითადად თავადაზნაურთა სოციალური კლასის წარმომადგენელი, “იწვევს” ეროვნულ ერთობაში. ამის მიზეზი ისაა, რომ გლეხი კოლექტივის უმთავრეს მასად მოიაზრება. ამიტომაც “ივერიის” ყურადღება ასე მიჯაჭვული გლეხზე.

ძალიან საინტერესოა ბავრელის კორესპონდენცია დაბეჭდილი მერვე ნომერში. აქ კვლავ კრიტიკულად არის მოხსენიებული ვაჭრები, რომლებიც ყველგან გლეხებს. არც გლეხს აკლია კრიტიკა. ისიც ვერ აკმაყოფილებს იდეალს. ის კარგავს თავის ქართველობას. ამ დასკვნას ავტორი გლეხის ტანისამოსის აღწერით აკეთებინებს მკითხველს: გლეხის ტანი რუსისაა, ფეხები და თავი ქართველისა: “იმის ტანს კარგა ხანია არ მიჰკარებია ქართული ჩოხა-ახალუხი, მისი შესამოსავი არის რუსული ფარაჯა”.

სხვათა შორის, ძალიან მუქ ფერებშია დახასიათებული სამღვდელთა. აი, როგორია ამ სოციალური ფენის კრებითი სახე იმავე ბავრელის მიხედვით: “მამა მღვდელიც ზის თბილ ოთახში, კმაყოფილი თავის ბედისა, ხან ემუსაიფება თავის ფოფოდიას, ხანაც ეხუმრება თავის თვალის ჩინს და მოელის როდის შემოადებს კარებს ვინმე, რომ მოუტანოს ან საწირველი ან მკედრის ამბავი”. სასულიერო წიგნებს კი მტვერი ადევს.

ამის ერთ-ერთი კონკრეტული მიზეზი ისაა, რომ რუსულმა მმართველობამ სრულიად გადააგვარა ქართული სამღვდელთა. იგი ოდნავადაც ვეღარ ასრულებდა ქართული ერთობის კულტურული ელიტის როლს. ამასთან, თუ საკითხს უნივერსალურ დონეზე განვიხილავთ, უნდა ხაზი გავუსვათ, რომ ნაციონალიზმი არის სეკულარული იდეოლოგია, ახალ დროში იგი ახდენს საზოგადო საქმეებში რელიგიის ჩანაცვლებას. ნაციონალიზმს თავისი იდეოლოგიები და მესტიცენი ჰყავს. მისი გავლენა მასებზე რელიგიის ანალოგიურია. ამიტომ ცხადია, რომ ნაციონალიზმი უტევს ანალოგიური გავლენის მქონე იდეოლოგიას და მის სოციალურ აგენტებს. ნაციონალიზმის მოძრაობის ლიდერებს სურთ, რომ ერთობის “გულთამხილავნი” ექსკლუზიურად თვითონ ისინი იყვნენ. ქართული შემთხვევა სწორედ ამ ზოგად კონტექსტშიც უნდა იყოს გააზრებული.

ბავრელის სარკაზმი შეეხება წერილ სახელმწიფო მოხელეებსაც: *აკაკი აკაკოვიჩები* – ესაა კრებითი სახელი ამ სოციალური ფენის მწერლების, რომლებიც დილაზე კრაზანებივით (საოცარი სახეა) მიჰქრიან სასამართლოსაკენ, მაგრამ სახელმწიფო სამსახურში ყოფნა არ შევლის მათ მატერიალურ მდგომარეობას: მობუზულები არიან, ზოგს პალტო არა აქვს, ზოგს კალოში, სამსახურში კლიენტის არყოლის გამო შიმშილისაგან ხან ქაღალდს დეჭავენ, ხან კალმის ნათაღს. ზაფხული მაინც იყოს, ბუზებით გაძღებიანო, – შენიშნავს ირონიულად კორესპონდენტი.

ამავე ანუ მე-8 ნომერში დაბეჭდილია ძალიან საინტერესო მასალა ტრადიციულ რუბრიკაში “საქართველო (ისტორიული და ეთნოგრაფიული გამოკვლევა)”. საუბარი შეეხება საქართველოს ისტორიის წყაროებს. კვლავ ქართველთა წარმომავლობაზეა მსჯელობა. ავტორი იმეორებს კლასიკურ ავტორებს და მიუთითებს, რომ ჩვენის ტომის მცოდნენი მოწმობენ, რომ იგი შეადგენს ერთს მონათესავე გრუპას, რომელიც შეიცავს სამ უმთავრეს შტოს დაყოფილს რამდენიმე მცირე ნაწილად: ესენი არიან კოლხნი, მუსკაი, მოსხნი (შემდეგ მესხნი), ტაბალნი, ტუბალნი ტიბარენები.

ამ სახელწოდებიდან წარმოდგარა იბერი. ამგვარად, აქ არსებითად დღეს ფართოდ გავრცელებული თვალსაზრისია დაფიქსირებული. ეს აზრი ნაციონალური ფესვების ძიების ეპოქაში წარმოიშვა. ის მარტო მეცნიერული აზრი არ არის. ის არის ქართული ერთობის მნემონიკური აქტივობის გამოხატულება. აქვე არის საუბარი წყაროთა ბაზის გაფართოების აუცილებლობაზე. კლასიფიკაციაც არის წარმოდგენილი: ნივთიერი და ხელნაწერი წყაროები. არქეოლოგიის განვითარებას ყურადღება ექცევა. როგორც ცნობილია, ინტერესი არქეოლოგიისადმი, ასევე დამახასიათებელია ნაციონალური იდეოლოგიის ჩამოყალიბების პროცესში. ამის მიზეზი ისაა, რომ ერთობა ცდილობს “ფესვები” ღრმად გაუშვას იმ ტერიტორიაზე, რომელზეც ის ცხოვრობს. ამ ტერიტორიის დაკანონება სწორედ ისტორიით ხდება. ამიტომაც, რომ ნაციონალური კონსოლიდაციის პროცესებს ახლავს ნაციონალური რენესანსები. და ამ პროცესში დიდ როლს თამაშობს ჰუმანიტარული ინტელიგენცია, მათ შორის, ისტორიკოსები და არქეოლოგები, “ივერია” ახდენს ამ ნაშრომების უმთვარესი იდეების ფართო საზოგადოებაში კულტივაციას.

“ივერია” მოუწოდებს თავის მკითხველებს, სათანადო ყურადღებით მოეკიდონ არქეოლოგიურ მონაპოვრების შენახვის საქმეს და არ გამოიჩინონ ამ საქმეში უდარდებლობა.

აქვე არის გადმოცემული “ქართლის ცხოვრების” დასაწყისი ნაწილის მოკლე შინაარსი.. სხვათაშორის, მიუხედავად ყოველდღიურ ცხოვრებაში ზემოთ აღწერილი მწვავე დაპირისპირებისა, მშვიდად და უკომენტაროდ არის გადმოცემული ლეონტის ცნობები კავკასიაში სომეხთა წინაპრების ანუ ჰაოსიანთა უპირატესობის შესახებ.

ძალიან საინტერესოა, პასუხები იმ ავტორებისადმი, რომელთა ნაშრომების დაბეჭდვა რედაქციამ ვერ მოახერხა სხვადასხვა მიზეზის გამო. ეს პასუხები მკითხველთან კომუნიკაციის მეტად საინტერესო ფორმას წარმოადგენს.

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნავდით ნაციონალიზმის იდეოლოგიებში გლეხების იდეალიზაციის ფაქტს. ასევე ხდება ხალხური სიტყვიერების იდეალიზაცია, მისი შეგროვებისათვის ზრუნვა იღებს ძალიან ინტენსიურ ხასიათს. მე-7 ნომერში ქვეყნდება, მაგალითად, “გლეხური სიმღერები”: ცხადია, ესაა ხალხური სიმღერები. ნაციონალურ იდეას ესაჭიროება *ხალხი*. საქართველოში *ხალხი* მესამე წოდება კი არაა, არამედ გლეხობა.

როგორც ცნობილია, ნაციონალიზმი ხშირად იღებს ლინგვისტური ნაციონალიზმის სახეს. თანამედროვე საქართველოს მაგალითზე უცხოელი მკვლევრები აკეთებენ დასკვნას, რომ ქართულ საზოგადოებაში ძალიან დიდი ადგილი უკავია ლინგვისტურ ნაციონალიზმს. ქართული ენის განდიდება, რომელიც ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებში დაიწყო და დღემდე გრძელდება, მაღალ ნიშნულს აღწევს XIX საუკუნეში. ენასთან ერთად, ხოტბის ობიექტია ქართული ანბანი, როგორც ენის მატერიალიზაცია. ამ თვალსაზრისით დიდ ინტერესს იწვევს მე-7 ნომერში გამოქვეყნებული წერილი “რამოდენიმე სიტყვა რიგიანის “საწერის დედნის” უქონელობაზე”. უძღვის ეპიგრაფები ბარათოვისა და უსლარის ქართული ანბანის განსაკუთრებულობაზე, უნიკალურობაზე გრაფიკული ნიშნების ქართულის ფონოლოგიასთან ზუსტ შესატყვისობაზე.

ამავე ნომერში დაბეჭდილია წერილი “ფიქრი და შენიშვნა. იგი ადგილობრივ რუსულ პრესას შეეხება. ილია ილაშქრებს “ობზორის” წინააღმდეგ. “კავკაზზე არას ვამბობო, იგი ისეთსავე აუცილებლობას წარმოადგენს, როგორც გუბერნიაში გუბერნატორიო. ანუ რუსული სახელმწიფოებრიობის წინააღმდეგ ილია არ ილაშქრებს. პოლიტიკის სფეროში არ ერევა. რუსული მწერლობა, რომელიც “ობზორს” მოაქვს, ახალი სტუმარია. ამიტომ აშფოთებს მისი არსებობა. საინტერესოა, რომ აქ იგი სომხურ “მშაკაც” კი სოლიდარობს. “მშაკის” რედაქტორს დაუჩივლია,

რომ სომხური საზოგადოება არ პატრონობს ამ გამოცემას. ”ობზორს” ეს აუტაცებია და ურჩევს “მშაკს” დაიხუროს, ეს იგი არ არის მოთხოვნილებაო. ამ რჩევას აღუშფოთებია “ივერია”. “მშაკის” მისამართით თქმული მის მისამართით თქმულადაც მიუჩნევია.

როგორც ცნობილია, ქართული პოლიფონიური სიმღერა ქართული კულტურის უმნიშვნელოვანესი ელემენტი და, შესაბამისად, მკაფიო იდენტობრივი მარკერიცაა. ამიტომ ეროვნული სენტიმენტების გამოკვეთის პერიოდებშიც, წინ წამოიწევს ქართული გალობის საკითხი. სულ ახლახან ქართულ სინამდვილეში ეს იყო ცხარე დებატების თემა (შილაკაძე, ბუბულაშვილი, ღამბაშიძე 2001). ძალიან საინტერესოა, რომ “ივერიის” ფურცლებზეც ამ თემას ადგილი ეთმობა. კერძოდ, წერილი, რომელიც შეეხება ქართული გალობის ნოტებზე გადაღებას. ეს წერილი წარმოდგენილია მე-8 ნომერში. კრიტიკულად არის შეფასებული ქართულ გალობის ოთხ ხმაზე გაკეთების ფაქტი იმ მიზეზით, რომ იგი არ არის დამახასიათებელი ქართული ხალხური გუნდური სიმღერისათვის, არც საეკლესიო სიმღერისათვის. ანუ ტრადიციას ენიჭება უპირატესობა ინოვაციასთან შედარებით. ტრადიციული კულტურაში გაიგივებულია ხარისხთან. ეს იდეაც ნაციონალიზმის უნივერსალიების რეპერტუარიდანაა.

როგორც თავშივე ითქვა, წინამდებარე სტატია არის ნაწილი ვრცელი ნაშრომისა, რომელიც სრულდება რუსთაველის მიერ დაფინანსებული პროექტის ფარგლებში. ამ პროექტით გათვალისწინებული კვლევის მიზანი მოკლედ შეიძლება ასე ჩამოყალიბდეს: კონკრეტული ფაქტებით იქნეს ნაჩვენები, თუ როგორ გადაიქცევიან “ივერიის” მკითხველები ქართული ნაციონალურ ერთობის წევრებად. აღნიშნული მიზნის მიღწევა შესაძლებელია რამდენიმე ურთიერთდაკავშირებული ამოცანის გადაწყვეტით. ნაციონალური დადგინების დონის მრავალი ინდიკატორი არსებობს, მათ შორის, უმთავრესია ისტორიული წარსულის, ტერიტორიულობის, რელიგიური და ენობრივი მარკერების და ა.შ. პერცეფცია ანუ კულტურა მთლიანობაში. შესაბამისად გამოკვეთილი ინდიკატორების მიხედვით ჯერ ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით უნდა იქნეს შესწავლილი “ივერიის” ფურცლებზე წარმოდგენილი მასალა. შეჯამებისას კი ეს მასალა უნდა გაანალიზდეს თემატური პრინციპით და ამის შედეგად აღდგეს “ივერიის” მკითხველი ქართული საზოგადოების სახე, ერთი მხრივ, ხოლო მეორე მხრივ, განისაზღვროს ზოგიერთი ის პრობლემა, რომელიც უკავშირდება ნაციონალურ და სახელმწიფოთა ფორმირებას ბეჭდური კაპიტალიზმის მეშვეობით მოდერნულ ეპოქაში.

როგორც თავშივე ითქვა, ჩვენ მიზნად დავისახეთ კონკრეტული ფაქტების დეტალური ანალიზით გაგვერკვია როგორ ვითარდებოდა ის პროცესი, რომელსაც მოდერნული ქართული ნაციის წარმოშობა მოჰყვა.

როგორც ცოცხლობს და როგორ დღითიდღე იძენს სიმწიფეს ქართული ერთობა კონკრეტულ ქრონოლოგიურ მონაკვეთში – აი, ამის ჩვენება იყო ზემოთ წარმოდგენილი ძიებების მთავარი ამოცანა და, ვფიქრობთ, ესაა ის არსებითი სიახლეც, რომელიც წინამდებარე სტატიის ფარგლებში ჩატარებულ კვლევას ახლავს.

## დამოწმებანი

**აღასანია 2003:** გაღასანია. თვითიდენტიფიკაცია შუა საუკუნეების საქართველოში (მთელისა და ნაწილის ურთიერთობა) ქართველური მემკვიდრეობა, ქუთაისი (2003).

**ანდერსონი 2005:** B. Anderson. Imagined Communities, in Nations and Nationalism. A Reader. Edited by P.Spencer and H. Wollman. Rutgers University Press. New Brunswick, New Jersey (2005).

- ანთელავა 1970:** საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტომი V, ტომის რედაქტორი ირაკლი ანთელავა, თბილისი: “საბჭოთა საქართველო” (1970).
- ბერძენიშვილი 1956:** საქართველოს ისტორია, I, მთავარი რედაქტორი ნ. ბერძენიშვილი, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა (1956).
- გურული, კუპატაძე 2004:** საქართველოს ისტორია, XIX საუკუნე: სახელმძღვანელო ისტორიის ფაკულტეტის სტუდენტებისათვის, რედაქტორები ვ. გურული, ბ. კუპატაძე, თბილისი: არტანუჯი (2004).
- დეი და ტომსონი 2004:** G. Day and A. Thomson. Theorizing Nationalism, Palgrave Macmillan (2004).
- ზედანია 2009:** ქართველი ერის დაბადება. ილია ჭავჭავაძისადმი მიძღვნილი კონფერენციის (26-27 ნოემბერი, 2007) მასალები. რედაქტორი გ. ზედანია, თბილისი: ილია ჭავჭავაძის უნივერსიტეტის გამომცემლობა (2009).
- ლომაშვილი 1990:** ფ. ლომაშვილი. საქართველოს ისტორია. II ნაწილი (1861-1918), X კლასის სახელმძღვანელო, თბილისი: განათლება (1990).
- პატარიძე 2005:** ლ. პატარიძე. ქართული იდენტობა, საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე. თბილისი: არტე (2005).
- სონღულაშვილი 2009:** ნ. სონღულაშვილი. ქართული ერთობა და მისი იდენტობა აჭარის მაგალითზე (გაზეთი სამუსლიმანო საქართველო) “ტბელობა” საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია “ტბელობა” 2009 წლის ოქტომბერ ნოემბერი მასალები. რედაქტორი: დ. მელიქიშვილი (2009).
- სონღულაშვილი 2010:** ნ. სონღულაშვილი. ქართული ერთობა და მისი იდენტობა XX საუკუნის პირველ ოცწლეულში, თბილისი: უნივერსალი (2010).
- ქადაგიშვილი 2009:** ს. ქადაგიშვილი. ქართული ეროვნული თვითცნობიერების ასახვა XIX საუკუნის ქართულ მედიაში – “ტბელობა” საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია “ტბელობა” 2009 წლის ოქტომბერ ნოემბერი (მასალები. რედაქტორი: დ. მელიქიშვილი (2009).
- ქვიციანი 2006:** მ. ქვიციანი. ქართველთა იდენტობის სტრუქტურები და იდენტოფიკაციის პროცესები XIX-XX საუკუნეთა მიჯნაზე. ცივილიზაციური ძიებანი, № 4, თბილისი: არტანუჯი (2006).
- შილაკაძე, ბუბულაშვილი, დამბაშიძე 2001:** ქართული საეკლესიო გალობა. ენა და ტრადიცია, რედ. მ. შილაკაძე, ე. ბუბულაშვილი, ნ. დამბაშიძე, თბილისი (2001).
- ჩხაიძე 2009:** ი. ჩხაიძე. ნაციონალიზმის მოდერნიზებული თეორია და ქართული ნაციონალური პროექტი (“თერგდალეულები”), თბილისი (2009).
- ჩხარტიშვილი 2002:** მ. ჩხარტიშვილი. ქართლის მოქცევის ისტორია ეთნიკურობის კვლევის პრობლემატიკის თვალთახედვით. ეთნიკურობა და ნაციონალიზმი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიასთან არსებული ინსტიტუტთაშორისი სემინარის მასალები, რედ. დ. მუსხელიშვილი და მ. ჩხარტიშვილი, თბილისი: ინტელექტი (2002).
- ჩხარტიშვილი 2003:** M. Chkhartishvili. Informative value of hagiographical sources for study of ethnic identity. *Caucasica* (The Journal of Caucasian Studies), №7 (2003).
- ჩხარტიშვილი 2004ა:** მ. ჩხარტიშვილი. წმინდა მამა გიორგი მთაწმინდელის ღვაწლი ქართული იდენტობის ისტორიის კონტექსტში. საერთაშორისო კონფერენცია “რელიგია და საზოგადოება – რწმენა ჩვენს ცხოვრებაში” (საქართველო, თბილისი, 4-7 თებერვალი, 2004). მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბილისი: მემატანე (2004).
- ჩხარტიშვილი 2004ბ:** მ. ჩხარტიშვილი. ათონური ჰაგიოგრაფიის მონაცემები ქართული იდენტობის ისტორიისათვის. ი. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი. საინსტიტუტო სამეცნიერო სესია (თბილისი, 31 მაისი – 4 ივნისი, 2004). მოხსენებების მოკლე შინაარსები, თბილისი: მემატანე (2004).
- ჩხარტიშვილი 2004გ:** მ. ჩხარტიშვილი. ენტონი დ. სმითი. ნაციონალიზმი: თეორია, იდეოლოგია, ისტორია (თარგმანი ინგლისურიდან, ქართული ტექსტის რედ. რ. ამირეჯიბი-მალენი). თბილისი: ქესც (2004).
- ჩხარტიშვილი 2004დ:** მ. ჩხარტიშვილი. სახელდება, როგორც ქართული იდენტობის მარკერი, დისციპლინათაშორისო რესპუბლიკური კონფერენცია “ეროვნული და სარწმუნოებრივი იდენტობა” (თბილისი-მანგლისი, 4-10 ოქტომბერი, 2004). მოხსენებების თეზისები, თბილისი: სტუ გამომცემლობა (2004).
- ჩხარტიშვილი 2004ე:** მ. ჩხარტიშვილი. ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროების პუბლიკაციის ისტორიიდან (მიხაილ საბინინის “საქართველოს სამოთხე”). ქართული წყაროთმცოდნეობა X, თბილისი: მემატანე (2004).

**ჩხარტიშვილი 2005ა:** მ. ჩხარტიშვილი. ქრისტიანობა, როგორც ქართული იდენტობის მარკერი, მეორე საერთაშორისო სიმპოზიუმი “ქრისტიანობა ჩვენს ცხოვრებაში: წარსული, აწმყო, მომავალი” (საქართველო, თბილისი, 24-26 ნოემბერი, 2005), მოხსენებათა მოკლე შინაარსები. თბილისი: მემატიანე (2005).

**ჩხარტიშვილი 2005ბ:** მ. ჩხარტიშვილი. ქართული იდენტობის მთავარი მარკერი, საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე, თბილისი: არეტე (2005)

**ჩხარტიშვილი 2006ა:** M. Chkhartishvili. Идеология национализма и его универсалии в грузинской среде. Национализм (Популярная книга для чтения), Тбилиси: ГФСМИ (2006)

**ჩხარტიშვილი 2006ბ:** მ. ჩხარტიშვილი. წმიდა მამა გიორგი მთაწმიდელი და ქართული იდენტობის საძირკე XI საუკუნეში, ქართული წყაროთმცოდნეობა XI, თბილისი: მემატიანე, (2006).

**ჩხარტიშვილი 2006გ:** მ. ჩხარტიშვილი. თვითდასახელება როგორც ქართული იდენტობის მარკერი. ქართული წყაროთმცოდნეობა XI, თბილისი: მემატიანე (2006).

**ჩხარტიშვილი 2007ა:** მ. ჩხარტიშვილი. ნაციონალიზმის იდეოლოგიის უნივერსალიები ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებასა და საზოგადოებრივ მოღვაწეობაში. ილია ჭავჭავაძე 170 (საიუბილეო კრებული), თბილისი: ქლი (2007).

**ჩხარტიშვილი 2007ბ:** მ. ჩხარტიშვილი. ქრისტიანობა, როგორც ქართული იდენტობის მარკერი, ლოგოსი IV, თბილისი: მემატიანე (2007).

**ჩხარტიშვილი 2007გ:** M. Chkhartishvili. Forging Georgian ethnics. Materials of the First International Congress of Caucasiologists. Tbilisi: Universal (2007).

**ჩხარტიშვილი 2007დ:** მ. ჩხარტიშვილი. ნაციონალიზმის იდეოლოგიის უნივერსალიები ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებასა და საზოგადოებრივ მოღვაწეობაში, საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია “ილია ჭავჭავაძე და მისი ეპოქა” (თეზისები), თბილისი: სგმს (2007).

**ჩხარტიშვილი 2008ა:** M. Chkhartishvili. Catholicism and identity: Georgian case. Studies in medieval history of Georgia IX, Tbilisi: Universal, (2008).

**ჩხარტიშვილი 2008ბ:** M. Chkhartishvili. On Georgian identity religious marker. Studies in medieval history of Georgia IX, Tbilisi: Universal (2008).

**ჩხარტიშვილი 2008გ:** მ. ჩხარტიშვილი. “წმინდა ნინოს ცხოვრება” და ისტორიული მეცნიერების თანამედროვე პრობლემატიკა: ეთნიკურობა, ჰიეროტოპია, გენდერი. წმინდა ნინო I (სამეცნიერო კრებული), თბილისი: არტანუჯი (2008).

**ჩხარტიშვილი 2008დ:** მ. ჩხარტიშვილი. ქართული იდენტობის წრთობის პროცესი და სომხური გამოწვევა. ი. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი – ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი – საფაკულტეტო სამეცნიერო კონფერენცია II: შალვა ნუცუბიძე – 120, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა (2008).

**ჩხარტიშვილი 2009ა:** მ. ჩხარტიშვილი. ქართული ეთნიკ რელიგიური მოქცევის ეპოქაში. თბილისი: კავკასიური სახლი (2009).

**ჩხარტიშვილი 2009ბ:** M. Chkhartishvili. On Georgian identity and culture (Nine international presentations by Professor Mariam Chkhartishvili). Tbilisi: Universal (2009).

**ჩხარტიშვილი 2009გ:** მ. ჩხარტიშვილი. ნაცია, დიასპორა, ისტორიული მახსოვრობა: ქართული გამოცდილების კვლევის ძირითადი ასპექტები. კონფერენცია “დიასპორას როლი კულტურათა დიალოგში (ქართული დიასპორის მაგალითზე)”, თბილისი (2009).

**ჩხარტიშვილი 2009დ:** M. Chkhartishvili. Holy men and making of Georgian identity. L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 54 Boul. Raspail (2009).

**ჩხარტიშვილი 2009ე:** M. Chkharishvili & K. Mania. Printed media and the process of shaping of the Georgian national identity according to the newspaper “Iveria” (January -March, 1878). 4<sup>th</sup> International Conference “Via Egnatia: Peoples and States – Cultural, Political, Regional Identities in the Past and Today” (Abstracts of Papers). Tbilisi: Universal (2009)

**ჩხარტიშვილი 2009ვ:** მ. ჩხარტიშვილი. ქართული იდენტობა: როგორ იწრთობდა იგი. ეთნიკური რჩეულობის იდეოლოგია. კავკასიოლოგიური ძიებანი I. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა (2009).

**ჩხარტიშვილი 2009ზ:** მ. ჩხარტიშვილი. ნაციონალური იდენტობა: საკითხის თეორიული ასპექტი და ქართული გამოცდილების კვლევის ძირითადი პრობლემები. კულტურათა დიალოგი და დიასპორა (საერთაშორისო კონფერენცია “დიასპორას როლი კულტურათა დიალოგში”), თბილისი: (2009).

**ჩხარტიშვილი, მაჭარაშვილი 2010:** ვორქშოუი “ისტორიული კვლევების განვითარება საქართველოში – რა არის საჭირო?” (2010 წლის 26 მაისი, თბილისი) – წინამდებარე კრებული.

**ჩხარტიშვილი, ქადაგიშვილი 2010:** M. Chkhartishvili and S. Kadagishvili. Perception of ethnicity in medieval Georgia at the time of Georgian national consolidation. An International Symposium “The Balkans and Caucasus.

Parallel processes on the opposite sides of the Black sea. Past, present, and prospects" (Abstracts). Bucharest: New Europe College – Institute for Advanced Study, 12 (2010).

## **PRINTED MEDIA AND THE PROCESS OF SHAPING OF GEORGIAN NATIONAL IDENTITY ACCORDING TO "IVERIA" (JANUARY – MARCH, 1878)**

**Mariam Chkhartishvili  
Ketevan Mania**

The national community, currently referred to as Georgian and the ethnic roots of which date back to the far past, has had a long history of its development. A number of particular stages can be identified within this history. The 19<sup>th</sup> century has been distinguished among them. This was the epoch of the birth of the modern Georgian nation. The idea, that, in the establishment of the Georgian nation, the totally particular role of Ilia Chavchavadze, as a writer and a public figure, has been widely recognized in scholarly circles. However, this a priori correct standpoint has not always been reinforced with the argumentation meeting the needs of contemporary scholarship. The goal of the paper is to fill up this drawback, specifically, by means of demonstrating of the significant a certain aspect of Ilia's activities, viz. the newspaper "Iveria", for the sake of the consolidation of the Georgian nation, to make up a firm empirical foundation, and, on the other hand, by means of considering of the historical experience, to demonstrate a probable development of a nation in the contemporary globalized world.

The theoretical foundation of the goal in question has been provided by social constructionism, as one of the principal directions of sociological theorizing today, within which humans have been viewed as more or less conscious agents, involved in the creation of a shared social reality. Recent years saw particular concern to this direction. The tendency, according to which all principal human categories (gender, race, class, ethnic or national communities, generations) should be viewed as socially construed phenomena, has been becoming more and more salient.

The principal tenet of constructionism is that creatures permanently come out of the control of creators, and, thus, they are conceived as objectively existing categories. With respect to this, nations are no exceptions. They are considered to be volitional creatures of their members like other phenomena as results of human activities. The existence can come into being by even just giving them names. They can emerge as an essence as if somewhat distinct from what they have originated from. This leads to the recognition that nations are phenomena, existing independently of eternal and human volition. With respect to nations, nationalism, national identity, constructionism has been widely applied by B. Anderson in his book *Imagined Communities*. Its subject-matter has been that nations are artifacts of cultural processes.

The concept 'Imagined communities,' introduced by B. Anderson, turned into a milestone of the debates at the end of the 20th century. It became a principal metaphor in study of nationalism from the standpoint of social science. B. Anderson asserts that, for a nation, the involvement in the imagination process is necessary. By means of this, humans identify themselves with those, they have never seen in their real lives. This is possible only in modern times, after the emergence of new communications means. For instance, the emergence of printed media can associate people distanced in time and space. B. Anderson describes how a population become readers of one and the same newspapers, novels, etc., and how thus a deep horizontal commonwealth has been created.. He considers nations primarily as linguistic communities.

B. Anderson's opinion had very many followers; it unarguably greatly influenced the development of scholarship; however, it attracted a number of critics. We also question some of aspects of constructionism and, with respect to the emergence of a nation or to the history of its development, support the ethno-symbolic paradigm. The essence of this approach, the most principal representative of which is a British scholar Anthony Smith, is as follows: it is true that nations are essentially modern phenomena, however they are not products of only modernity. Although nations are created in modern times, as a result of the selection and reinterpretation of existing ethnic symbols and memories, they have deep ethnic roots. Nation-making is in no way a voluntary process governed by political elites; it occurs in the confines of the regularities established by a certain culture. Nations, first of all, is a form of culture, specifically, this is a unity with a public culture.

Despite of the fact that we do not completely agree with Anderson's conception, we think that the provision about the great role of printed media for the intensification of the process of the national consolidation has been rather reliable, and, therefore, we apply it to the Georgian reality, viz. to the newspaper "Iveria", published and edited by Ilia Chavchavadze, to the media, by means of which, the process of the transformation of the Georgian community into a society was under way for almost three decades.

Our paper provides detailed analysis of ten issues (from January 5, 1878 until March 10, 1878) of the newspaper "Iveria", and, basing on the collected data, reconstructs the profile of its readers, that is, of the Georgian national community. The consideration of the already well known sources within a distinct theoretical framework has yielded in the detection of many new historical facts, having been either obscured or not visible at all.

The present research is a part of the project, implemented with the support of the Grant received from the LEPL Foundation for Georgian Studies, Humanities and Social Sciences (Rustaveli Foundation).

## პაატა ბატონიშვილის შემთხვევა: ისტორიის უცნობი ფურცლები

### ნიკო ჯავახიშვილი

ქართლის მეფის ვახტანგ VI-ის უმცროსი ვაჟის – პაატა ბატონიშვილის (1720-1765) შეთქმულება – XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთ ნაკლებად შესწავლილ მოვლენათა რიცხვს განეკუთვნება.

მართალია, პაატა ბატონიშვილისა და მისი შეთქმულების შესახებ ცნობები დაცულია რამდენიმე საისტორიო წყაროში, კერძოდ, საქართველოს ისტორიის ქრონიკებში (იოსელიანი 1980), პაპუნა ორბელიანის (ცაგარეიშვილი 1981), ალექსანდრე ამილახვრის (კიკნაძე 1997), უფლისწულების დავითის, ბაგრატიისა (ლომოური 1941) და თეიმურაზის (მიქიაშვილი 1983) თხზულებებში და ასევე მკვლევრების: ნიკო ბერძენიშვილის (ბერძენიშვილი 1965), ალექსანდრე ფირცხალაიშვილის (ფირცხალაიშვილი 1970), მამია დუმბაძის (დუმბაძე 1973), ავთანდილ იოსელიანის (იოსელიანი 1966), ლოვარდ ტუხაშვილის (ტუხაშვილი 1983), შოთა ხანთაძისა (ხანთაძე 1984) და სხვათა ნაშრომებში, მაგრამ აღნიშნული პრობლემა ამომწურავად ჯერაც არ არის შესწავლილი.

წინამდებარე სტატიაში შევეცდებით ყურადღება გავამახვილოთ ზემოხსენებული შეთქმულების უცნობ დეტალებზე.

× × ×

ცნობილია, რომ აღნიშნული შეთქმულება მიზნად ისახავდა ქართლის სამეფოს აღდგენას და ტახტზე უფლისწულ პაატა ვახტანგის ძის დასმას.

ქართულ საბჭოთა ისტორიოგრაფიაში ეს შეთქმულება შეფასებული იყო, როგორც ცალსახად უარყოფითი მოვლენა, კერძოდ, “ერეკლე II-ის გამაერთიანებელი პოლიტიკის წინააღმდეგ თავადაზნაურთა რეაქციული ნაწილის ხანგრძლივი ბრძოლის ერთ-ერთი ეპიზოდი” (ხანთაძე 1984: 630).

სამეფო ლეგიტიმიზმის საყოველთაოდ აღიარებული პრინციპებიდან გამომდინარე, ამა თუ იმ მონარქის ტახტის კანონიერი მემკვიდრეა იმავე მეფის უფროსი ძე. თუ ეს უკანასკნელი ცოცხალი აღარ არის, მაშინ მისი უფროსი ძე. თუ ცოცხალი არც ის არის, მაშინ მისი მომდევნო ძმა. იმ შემთხვევაში, თუ ტახტის მემკვიდრე ქმედუნაროა, კერძოდ, იმყოფება ტყვეობაში ან სხვადასხვა მიზეზთა გამო, ვერ ახერხებს თავის სამშობლოში დაბრუნებას, მაშინ მის კუთვნილ ტახტზე შეიძლება ავიდეს მისივე მომდევნო ძმა, ან ძმისწული, ან უკიდურეს შემთხვევაში, უახლოესი ნათესავი მამრობითი ხაზით. როდესაც ცოცხალია მონარქის თუნდაც ერთი შთამომავალი მამაკაცი (მამრობითი ხაზით), მას ტახტზე მეტი უფლება გააჩნია, ვიდრე მდედრობითი ხაზის წარმომადგენელს.

ზემოხსენებული პრინციპებიდან გამომდინარე, ვახტანგ VI-ის გარდაცვალების (1737) შემდეგ, ქართლის სამეფო ტახტის კანონიერი მემკვიდრე იყო ჯერ ბაქარ ვახტანგის ძე (1700-1750), ხოლო მისი გარდაცვალების შემდეგ, ამ უკანასკნელის უფროსი ვაჟი – ალექსანდრე ბაქარის ძე (1723-1791). ეს უფლება გათვალისწინებული იყო რეშითის ხელშეკრულებითაც (ფირცხალაიშვილი 1970: 88).



საინტერესოა, როგორ დასრულდა ქართლის მეფობის ამ ორი ძირითადი პრეტენდენტის მცდელობანი სამეფო ტახტის დაბრუნების მიზნით. მათი გახსენება აუცილებლად მიგვაჩინა ამ სტატიაში დასმული პრობლემის ფართო კონტექსტში გააზრებისათვის.

სამშობლოში დაბრუნება სხვადასხვა მიზეზთა გამო ვერ მოახერხა რუსეთის საიმპერიო არმიის გენერალ-პორუჩიკმა, წმ. მოციქულ ანდრია პირველწოდებულის ორდენის კავალერმა ბაქარ ვახტანგის ძემ, რომელიც 1750 წლის 1 თებერვალს რუსეთში გარდაიცვალა (დუმინი 1996: 48).

საქართველოში წამოსასვლელად ფარულად ემზადებოდა იზმაილის პოლკის ლაიბ-გვარდიის ოფიცერი ალექსანდრე ბაქარის ძე, მაგრამ მან ეს ვერ მოახერხა. როგორც ჩანს, რუსეთის საიმპერიო ხელისუფლება ტახტისმაძიებელ ბატონიშვილს ამის ნებას გარკვეულ დრომდე არ აძლევდა, რითაც ფაქტობრივად თეიმურაზ II-ისა და ერეკლე II-ის მხარდამჭერის როლში გვევლინებოდა.

1761 წელს, როდესაც ქართლის მეფე თეიმურაზ II მოსკოვსა და სანკტ-პეტერბურგში იმყოფებოდა, მას ალექსანდრე ბაქარის ძე არ შეხვედრია (მაჭარაძე 1968: 91-143).

1766 წელს ეკატერინე II-ის ბრძანებით, ალექსანდრე ბატონიშვილს სამშობლოში დაბრუნების ნება დართეს (სიხარულიძე 1997:100). მანამდე მას აპყარეს სამხედრო წოდება, ჩამოართვეს მუნდირი და გადასცეს საგზაო თანხა – 1.000 რუბლის ოდენობით (დუმინი 1996: 48).

სხვა ცნობის თანახმად, 1765 წელს ალექსანდრე უკვე მოზდოკში იყო, მაგრამ საქართველოში მან ვერ შემოაღწია, რადგან პაატა ბატონიშვილის შეთქმულების ჩახშობისა და მის მონაწილეთა სასტიკად დასჯის გამო, ახალი შეთქმულების მოსაწყობად ქვეყანაში ფრიად არახელსაყრელი ვითარება სუფევდა (დუმბაძე 1973: 635).

რუსეთის ხელისუფლების მიერ ალექსანდრე ბაქარის ძის საქართველოში გამოშვება საეჭვოდ დაემთხვა ერეკლე II-ის დაახლოებას ოსმალეთის სულთანთან. როგორც ჩანს, ქართულ-ოსმალურმა აღიანსმა რუსეთის საიმპერატორო კარი დიდად შეაშფოთა.

ნიკო ბერძენიშვილის მოსაზრებით, ალექსანდრე ბაქარის ძის სამშობლოში გამოშვება და მისი აქტიურობა წარმოადგენდა რუსეთის საიმპერიო ხელისუფლების მიერ მიღებულ ერთ-ერთ კონტრზომას მეფე ერეკლე II-ის მცდელობაზე – შესულიყო ოსმალეთის სულთნის მფარველობაში (ბერძენიშვილი 1967: 169).

ამ მოსაზრებას სხვა ქართველი ისტორიკოსებიც იზიარებენ (დუმბაძე 1973: 683-684; ჭეიშვილი 1982: 7-8).

მამია დუმბაძე წერდა: “რუსეთში მყოფი ტახტისმაძიებელი ალექსანდრე ბაქარის ძე განსაკუთრებით აქტიურობდა, მომხრეებს ეძებდა და ქართლისაკენ მოიწვედა. ეკატერინეს მთავრობა ოფიციალურად თითქოს “აკაეებდა” მას, მაგრამ ძალზე საეჭვოდ გამოიყურებოდა იმპერატრიცას 1764 წლის 13 თებერვლის ბრძანებულება” (დუმბაძე 1973: 635), რომლითაც ბატონიშვილს სამშობლოში დაბრუნების ნება დართეს.

ტახტისმაძიებელი ალექსანდრე თავს აფარებდა სხვადასხვა ქვეყანაში და ერეკლე II-ის წინააღმდეგ გალაშქრების გეგმებს აწყობდა. ერთხანს ის იმყოფებოდა სპარსეთის ვაქილთან (რეგენტთან) ქერიმ-ხან ზენდთან, ერთხანს – ჩრდილო კავკასიის სამფლობელოთა მმართველებთან (ბოცვაძე 1963: 117), ერთხანს კი იმერეთის მეფესთან სოლომონ I-თან. ეს უკანასკნელი იმიტომ მფარველობდა ალექსანდრე ბაქარის ძეს, რომ მას აფიქრებდა ქართლ-კახეთის მეფის დაახლოება ოსმალეთის სულთანთან. სოლომონი ეჭვობდა, რომ ერეკლე II თავისი სამეფოსათვის იმერეთის შეერთებას გეგმადა.

1779 წელს, როდესაც ერეკლე II-მ ერევანზე გაილაშქრა, ალექსანდრემ ქართლის თავადაზნაურობას აჯანყებისაკენ მოუწოდა. ლაშქრობიდან დაბრუნებულმა მეფემ გადამჭრელ ზომებს მიმართა და მის წინააღმდეგ შეიარაღებული გამოსვლის მცდელობა ამჯერადაც წარუმატებლად დასრულდა (ბერძენიშვილი 1965: 227).

1782 წლიდან ალექსანდრე ბაქარის ძემ თავის ერთგულ თავადთან ალექსანდრე დიმიტრის ძე ამილახვართან (1750-1802) ერთად, თავი შეაფარა დერბენტის მმართველ ფათ-ალი-ხან იბნ ჰუსაინს (სიხარულიძე 1997: 100).

იმხანად შექმნილ ვითარებაში ერეკლე II-ის წინაშე მთელი სიმწვავეით დადგა ქართლის სამეფოს დაკარგვის საშიშროება. ქართლ-კახეთის მეფემ გადაწყვიტა, რომ შესულიყო რუსეთის იმპერატორის მფარველობაში, ოღონდ ამის ერთ-ერთ წინაპირობად, საიმპერატორო კარს ხელი უნდა აეღო ალექსანდრე ბაქარის ძის მხარდაჭერაზე.

გიორგი პაიჭაძისა და ვახტანგ ჯავარიძის შეფასებით: “ვახტანგის მემკვიდრეობის მაძიებელთა პოზიციების ასეთი დასუსტება, თავის მხრივ, არსებითად შეარყევდა ბაგრატიონთა კახური შტოსადმი მტრულად განწყობილი ქართლელი თავადების ოპოზიციას” (პაიჭაძე, ჯავარიძე 1974: 6).

მფარველობითი ტრაქტატის დადებამდე, ერეკლე II-ის თხოვნით, რუსეთის საიმპერიო მთავრობამ დერბენტის ხანს მოსთხოვა ქართლ-კახეთში გასალაშქრებლად შეგროვილი ჯარის დათხოვნა და მასთან მყოფი ქართლის უფლისწულის რუსეთში დაბრუნება. ფათ-ალი-ხანმა ალექსანდრე აიძულა, რომ რუსეთში გაბრუნებულიყო. იგი გზაშივე დააპატიმრეს (ბერძენიშვილი 1965: 229-230).

ამისათვის, ფათ-ალი-ხანმა რუსეთის ხელისუფლებისაგან გარკვეული თანხა მიიღო.

ბატონიშვილი გადაასახლეს სმოლენსკში, სადაც იგი შინაპატიმრობაში იმყოფებოდა და მიმოწერა ეკრძალებოდა. ასეთივე პირობებში ჩააყენეს მისი თანამოაზრე ალექსანდრე ამილახვარიც, რომელიც ვიბორგში გადაასახლეს (ფირცხალაიშვილი 1970: 89).

სმოლენსკში მცხოვრები ალექსანდრე ბაქარის ძის სახლში მუდმივად იმყოფებოდა მთავრობისაგან ყარაულად მიჩენილი ოფიცერი, რომელიც მის ყოველ ნაბიჯს თვალ-ყურს ადევნებდა. იმედგაცრუებული ბატონიშვილი იქვე გარდაიცვალა (დუმინი 1996: 48).

იმხანად განვითარებული მოვლენების ანალიზი მოწმობს, რომ რუსეთის ხელისუფლებამ ალექსანდრე ბაქარის ძის ფაქტორი საკმაოდ მარჯვედ გამოიყენა ერეკლე II-ზე ზემოქმედებისათვის. საშიში კონკურენტის ნეიტრალიზაციის სანაცვლოდ (სხვა ობიექტურ მიზეზებთან ერთად), მეფე ერეკლემ უარი თქვა ოსმალურ ორიენტაციაზე და დააჩქარა ქართლ-კახეთის სამეფოს რუსეთის იმპერიის მფარველობაში შესვლის იურიდიულად გაფორმება, რაც 1783 წლის 24 ივლისს, გეორგიევსკში განხორციელდა.

მას შემდეგ, რაც რუსეთის მესვეურებმა თავიანთ მიზანს მიაღწიეს, ქართლის ტახტისმაძიებელი ბატონიშვილი პოლიტიკურ არენას დაუყოვნებლივ ჩამოაცილეს.

ასე რომ, ალექსანდრე ბაქარის ძის მრავალწლიანი მცდელობა ქართლის სამეფო ტახტის დაუფლებისათვის პირადად მისთვის სრულიად უშედეგოდ დასრულდა.

ახლა, რაც შეეხება ვახტანგ VI-ის ნაბოლარა ვაჟს, მხეველისაგან შობილ პაატას. მართალია, თავის უფროს ძმასთან – ბაქართან და ძმისწულთან – ალექსანდრესთან შედარებით, პაატას ნაკლები უფლებები გააჩნდა მამის მემკვიდრეობაზე, მაგრამ ლეგიტიმიზმის პრინციპიდან

გამომდინარე, ქართლის ტახტი მას უფრო მეტად ეკუთვნოდა, ვიდრე მის დისწულს, ბაგრატიონთა კახეთის შტოს წარმომადგენელს – ერეკლე II-ს.

საგულისხმოა, რომ მეფე ვახტანგ VI-ის შთამომავალ მამაკაცთაგან ერთადერთმა პაატამ მოახერხა, რომ რუსეთის საიმპერიო ხელისუფლების სურვილის საწინააღმდეგოდ, ამ ქვეყნიდან გაქცეულიყო და ქართლში დაბრუნებულიყო.

საინტერესოა, რამ აიძულა უფლისწულ პაატას რუსეთიდან გაქცევა?

პაატა თავისი დროისათვის საკმაოდ განათლებულ პიროვნებას წარმოადგენდა. რუსეთში მან საფუძვლიანად შეისწავლა სამხედრო ხელოვნება, საფორტიფიკაციო საქმე, არტილერია და ზარბაზნების ჩამოსხმის საქმეშიც დახელოვნდა (დუმბაძე 1973: 633).

მამის გარდაცვალების (1737) შემდეგ, უფლისწული ფინანსურ გასაჭირში ჩავარდა.

1745 წლის მაისში პაატამ რუსეთის იმპერატრიცას ანა იოანეს ასულს სთხოვა, რომ შესაფერის სამსახურში აეყვანათ, ანდა საქართველოში გამგზავრების ნებართვა მიეცათ. ამის პარალელურად, მან ითხოვა თანხა ვალების გასასტუმრებლად.

იმპერიის ხელისუფალნი შიშობდნენ, რომ საქართველოში დაბრუნებული უფლისწული სპარსეთის სამსახურში არ ჩამდგარიყო და თავისი სამხედრო განათლება იქ არ გამოეყენებინა. ამის გამო, მათ პაატას შესთავაზეს ქვეით პოლკში ჩარიცხვა პოდპოლკოვნიკის წოდებით და ფულადი დახმარება, რითაც შესაძლებელი იქნებოდა მისი ვალის მხოლოდ მცირე ნაწილის გასტუმრება.

ამ შეთავაზებით უკმაყოფილო უფლისწულმა გადაწყვიტა, რომ რუსეთი საიდუმლოდ დაეტოვებინა. 1749 წლის 22 იანვარს იგი ქართველი აზნაურის ვასილ ეგოროვის პასპორტით ეწვია ჯერ რივას, ხოლო შემდეგ მიტავას (ელგავა), საიდანაც მემელში ჩავიდა (ფირცხალაიშვილი 1970: 71-77).

იმავე წლის 5 მაისს რუსეთის იმპერიის სენატში ქართველი უფლისწულის საქმე განიხილეს. იმ დღეს შედგენილი დოკუმენტის სახელწოდებაა: “Протокол собрания правительствующего Сената об отказе в отпуске на родину грузинского царевича Пааты, о принятии на службу подполковником, а также о тайном отъезде его с подложным паспортом в Мемель” (სენატის არქივი 1895: 519).

პროტოკოლში ნათქვამი იყო: “Царевич Паата подложным паспортом, под именем грузинского дворянина Егорова, с одним человеком приехал в Ригу из Петербурга и объявляя об себе, отпросился до Митавы, откуда тайно в Мемель приехал” (სენატის არქივი 1895: 519-520).

მემელიდან კენიგსბერგში ჩასულმა პაატამ პრუსიის მონარქს ფრიდრიხ II-ს ქვეშევრდომობაში მიღება და სამხედრო სამსახურში ჩარიცხვა თხოვა, რასაც შედეგი არ მოჰყვა. როგორც ჩანს, რუსეთიდან გაქცეული ქართველი უფლისწულისათვის თავშესაფარის მიცემას პრუსიის ხელისუფლება მოერიდა.

ამის გამო, უფლისწული პაატა ევროპის სხვა ქვეყნებისა და კონსტანტინოპოლის გავლით, მოგვიანებით (1752 წ.) საქართველოში დაბრუნდა (ხანთაძე 1984: 629).

მისი მოგზაურობის მარშრუტი ასეთი იყო: სანკტ-პეტერბურგი – რივა – მიტავა – მემელი – კენიგსბერგი – ვარშავა – კამენეცი – ბუქარესტი – კონსტანტინოპოლი – ერზურუმი – თბილისი (ფირცხალაიშვილი 1970: 79).

პაპუნა ორბელიანი მოგვითხრობს: “მოვიდა პაატა ბატონიშვილი, ძე მეფის ვახტანგისა, ხარჭა სტამბოლით. რუსეთს სასწავლოში ყოფილიყო, ესწავლა არტილერია, საქმე თოფხანისა. მეფე ვახტანგ რომ მიცვლილიყო, რუსეთს აღარ დამდგარიყო, იქიდან გაპარვით წასულიყო, საფრანგეთის

ქვეყანა მოველო, სტამბოლს მისულიყო და იქიდან მოვიდა ქალაქსა თბილისისასა. ნახა მეფემ თეიმურაზ და მეფემ ერეკლემ, ვითაც ბიძა იყო მეფის ერეკლესი და მისცეს პატივი, დააყენეს მიწნევით ქალაქში” (ცაგარეიშვილი 1981: 191).

ასე რომ, სამშობლოში დაბრუნებული უფლისწული დიდი პატივით მიიღეს მეფეებმა თეიმურაზ II-მ და ერეკლე II-მ. ეს არც უნდა იყოს გასაკვირი, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ პაატა წარმოადგენდა თეიმურაზისათვის – ცოლისძმას, ხოლო ერეკლესათვის – ბიძას (დედის ძმას).

ქართლისა და კახეთის მეფეები შეეცადნენ, რომ პაატას დახმარებით, საკუთარი არტილერია შეექმნათ (ხანთაძე 1984: 629). მათ თავიანთი ნათესავი ჯერ სამხედრო მრჩეველად, ხოლო შემდეგ თბილისის მოურავად დანიშნეს (დუმინი 1996: 48).

პაატას დაეკისრა ქვემეხების ჩამოსხმის საქმის მოგვარება, რასაც მან თავი საკმაოდ წარმატებით გაართვა (დუმბაძე 1973: 633).

ქართლელ ბატონიშვილს თავისი მამისეული ტახტის დაუფლება სურდა. როგორც ჩანს, მისი ეს სურვილი შეუმჩნეველი არ დარჩენია მის დისწულს – ერეკლე II-ს, რომელიც რუსეთიდან ჩამოსული ბიძის “პიროვნებაში თავიდანვე იყო დაეჭვებული” (იოსელიანი 1980: 22).

საგულისხმოა, რომ ტახტისმაძიებელი უფლისწული თავის მკვეთრ ანტირუსულ განწყობას არ მალავდა.

ამასთან დაკავშირებით მამია დუმბაძე მიუთითებდა: “არის საფუძველი ვიფიქროთ, რომ პაატა ბატონიშვილი რუსეთის ორიენტაციის წინააღმდეგი უნდა ყოფილიყო. თავისი ძმისადმი – გიორგი ბატონიშვილისადმი გაუზავნილ ერთ წერილში იგი რუსეთის თვითმპყრობელურ მთავრობას ეძახის “მატყუარას” და “სამართლებრივ ნორმათა უარმყოფელ სახელმწიფოს”, სადაც “კაცი კაცად არაა მიჩნეული”. პაატას ასეთ გულაცრუებას რუსეთის თვითმპყრობელობაზე სუბიექტური მიზეზები ჰქონდა (მცირე პენსია, სამშობლოში დაბრუნების აკრძალვა და სხვ). რუსეთში მყოფ მუხრანელ ბაგრატიონთა ნაშვილების უკმაყოფილება იმ დროს საკმაოდ გახმაურებულა. ამასვე აღნიშნავდა პეტერბურგში მყოფი ფრანგი ელჩი” (დუმბაძე 1973: 633).

ხსენებული წერილი პაატამ თავის ძმას 1751 წლის 20 აგვისტოს, კონსტანტინოპოლიდან გაუგზავნა. წერილი – რუსული თარგმანითურთ დაცულია რუსეთის საგარეო პოლიტიკის არქივში (რუსეთის საშინაო პოლიტიკის არქივი 1751: 6-8).

წერილის რუსულ თარგმანში ვკითხულობთ: “Дай бог, чтобы народ всех наших грузинских земель так освободился, как я освободился от османского министерства. Вы рассудите: в таком великом государстве такие большие министры такого человека, как я, ложным ответом четыре года промучили...”

И в таком государстве как можно человеку, жить, ежели человек за человека себя не признает? А мое требование, как вам известно, неважное было. Но, славу богу, что безвредно освободился” (ფირცხალაიშვილი 1970: 80).

ტახტისმაძიებელი უფლისწულის გარშემო ქართლის თავადაზნაურობის მრავალი წარმომადგენელი დაირაზმა. მათი თავშეყრის ადგილს “მარკოზაშვილის დარბაზი” წარმოადგენდა (ხანთაძე 1983: 446).

1765 წლის 5 დეკემბერს შეთქმულება გამჟღავნდა. გაიმართა უზენაესი საერო სასამართლო, რომლის მიერ დადგენილი განჩინება ხელისუფლებამ სისრულეში ათი დღის შემდეგ მოიყვანა (იოსელიანი 1980: 121) და შეთქმულებაში მხილებული პირები სასტიკად დასაჯა.

15 დეკემბერს, რიყეზე, ანჩისხატის პირდაპირ, დამნაშავეთა სახალხო დასჯა შედგა.

მთავარ დამნაშავედ ცნობილ პაატა ბატონიშვილს თავი მოჰკვეთა ყულარადასმა გიორგი რევაზის ძე ქსნის ერისთავმა (იოსელიანი 1980: 121).

აქვე დავსძენთ, რომ როგორც ჩანს, გ. ერისთავს დიდად აფასებდა ქართლ-კახეთის მეფე, რომელმაც ეს გავლენიანი თავადი ორმაგად დაინათესავა. კერძოდ, ერეკლე II-ის ვაჟმა ფარნაოზ ბატონიშვილმა ცოლად შეირთო ანა გიორგის ასული ერისთავი, ხოლო მეფის ასული ანასტასია ბატონიშვილი მისთხოვდა რევაზ გიორგის ძე ერისთავს (დუმინი 1998: 270-275).

ქართლის მეფის იესეს (მეფობდა 1714-1716 და 1724-1727 წლებში) შვილიშვილს დავით არჩილის (აბდულა-ბეგის) ძეს ხმლით თავი მოჰკვეთა მარტყოფელმა ნაზირმა ბარამ გურგენიძემ, ელიზბარ თავთაქიშვილი – კოცონზე დაწვეს, გლახა ციციშვილს – ენა მოაჭრეს, დიასამიძეს – ცალი თვალი დათხარეს და მარჯვენა ხელზე ცერა თითი მოჰკვეთეს, სახლთუხუცესი დიმიტრი ამილახვარი საჯაროდ შეარცხვინეს (ვირზე შესმული ჩამოატარეს), ხოლო მის ძეს ალექსანდრეს ცხვირი მოჰკვეთეს და ფეხის ძარღვები გადაუჭრეს და ა. შ. (იოსელიანი 1980: 121).

ალექსანდრე ამილახვრის ცნობით, მათი ერთი აზნაური, რომელმაც ძალდატანებით მიცემული პირვანდელი ჩვენება მოგვიანებით შეცვალა – მოკლეს, ხოლო ელიზბარ თავთაქიშვილის ვაჟს – ხელი მოჰკვეთეს და თვალები დასთხარეს (კიკნაძე 1997: 83-84).

ა. ფირცხალაიშვილი მიუთითებდა: “Печальная судьба Пааты и Александра Бакаровича говорит о том, что имигрировавшие в Россию Багратионы Мухранские и их потомки не хотели отказываться от своего права на картлийский престол и неоднократно пытались овладеть им...”

С другой стороны, мы видим, что русское правительство, оказывая мухранским Багратионам в России гостепримство, не хотело помогать им в их намерении, чтобы не вовлекать в эту борьбу Персию и Турцию. В соответствии с интересами России, оно поддерживало в Грузии Кахетскую династию, стараясь не выпускать из России ее соперников. Этим объясняется, например, нежелание русского правительства отпустить в Грузию Бакара Вахтанговича, установление за ним секретного наблюдения и угроза, в случае самовольного отъезда, отнять у него имя. Надо полагать, что и нежелание выпустить из России Паату могло быть отчасти вызвано этим же соображением” (ფირცხალაიშვილი 1970: 89-90).

შეთქმულთა შორის, ზემოხსენებულთა გარდა, იყო ქართლის თავადაზნაურობის მრავალი სხვა წარმომადგენელიც, რომელთა ვინაობის შესახებაც თითქმის არაფერი ვიცით. ცნობილია მხოლოდ, რომ მათი მამულების ნაწილი მეფემ ნასისხლად აიღო (ხანთაძე 1984: 630).

“მეფემ სწრაფად დააჭერინა შეთქმულების მეთაურები. ერეკლეს კარგად ესმოდა ამ საქმის საზოგადოებრივი აზრი. მან იცოდა, რომ შეთქმულებს სხვა მომხრეებიც ჰყავდათ. მეფემ დარბაზის სხდომა მოიწვია, საქმე გასარჩევად მას გადასცა და თვითონ კი მომჩივარის როლში გამოვიდა. დარბაზმა საქმე განიხილა, დამნაშავეებს ქონება ჩამოართვა და მეფეს ნასისხლად მისცა, შეთქმულების მეთაურები კი კანონის თანახმად დასაჯეს” (ბერძენიშვილი 1965: 210)

“შეთქმულთა რაოდენობა გაცილებით მეტი იყო. სამწუხაროდ, დაწვრილებითი ცნობები მათ შესახებ ჩვენ არ მოგვეპოვება” (დუმბაძე 1973: 634).

შდრ.: “Возглавлявший заговор кн. Дмитрий Амилахвари мстил Ираклию за развод своего сына Георгия с сестрой царя Елизаветой; участниками заговора были князья Цицишвили, Тактакишвили, Диасамидзе и др. К ним примкнули многие дворяне” (ფირცხალაიშვილი 1970: 84).

საინტერესოა, ვინ იგულისხმებიან ზემოხსენებულ სიტყვების: “многие дворяне” ქვეშ, რომელთა შესახებაც ჩვენს ისტორიოგრაფიაში ფაქტობრივად არაფერია ცნობილი?

ამ კითხვაზე საყურადღებო პასუხს ვპოულობთ ცნობილი ქართველი საზოგადო მოღვაწის, თერგდალეულთა მიერ წამოწყებული ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ერთ-ერთი აქტიური მონაწილის ნიკო იაკობის ძე ავალიშვილის (1844-1929) მოგონებებში. აქვე დავსძენთ, რომ იგი იყო მწერალი, მთარგმნელი, პუბლიცისტი, რეჟისორი და მსახიობი, რომელიც მესვეურობდა განახლებულ ქართულ თეატრს (1878-1879) და რედაქტორობდა ჟურნალ “მნათობს” (1869-1872). მან ქართულ ენაზე თარგმნა მსოფლიო ლიტერატურის შედევრები, კერძოდ, სერვანტესის “დონ კიხოტი”, ბომარშეს “ფიგაროს ქორწინება”, ფ. შილერის “ფიესკოს შეთქმულება გენუაში”, “ვილჰელმ ტელი”, “ყაჩაღები”, “მგზავრი”, ჰ. სენკევიჩის “ვიდრე ჰხვალ” და სხვ. (ენციკლოპედია 2002: 272). მას თარგმნილი აქვს ასევე ალ. სუმბათაშვილ-იუჟინის დრამა “ღალატი”, ს. ურბანოვსკაიას მოთხრობა “თავადის ქალი, შრომა და ფუფუნება” და სხვ. (ხუციშვილი 1997: 61).

ამ მრავალმხრივი მოღვაწის შვილიშვილი იყო გამომჩენილი მოქანდაკე, საქართველოს სახალხო მხატვარი ბიძინა გიორგის ძე ავალიშვილი (1922-2002), ხოლო შვილთაშვილი – ცნობილი არქეოლოგი, პროფესორი გიორგი ბიძინას ძე ავალიშვილი (1941-2004).

ნ. ავალიშვილის ცხოვრება და მოღვაწეობა მონოგრაფიულად შეისწავლა სოლომონ ცაიშვილმა (1900-1957), რომელიც სხვა საკითხებთან ერთად, საფუძვლიანად იკვლევდა XIX საუკუნის ცნობილ ქართველ მოღვაწეთა ცხოვრება-მოღვაწეობას.

ს. ცაიშვილი წერდა: “ნიკოლოზ იაკობის ძე ავალიშვილი დაიბადა 1844 წლის 4 (ახალი სტილით 16) ივლისს, გარეკახეთში, სოფელ საგარეჯოში, მცირე შექმლების მქონე აზნაურის ოჯახში... ძირეულად ავალიშვილები ქართლის მკვიდრნი იყვნენ, რომელთაგან მომდინარეობს კახეთის შტოც... გარეკახელ ავალიშვილთა ოჯახში დღემდე დაცულია ერთი მნიშვნელოვანი გადმოცემა, რომელიც მათი გვარის აქ დასახლებაზე მიგვითითებს და ამიტომ, ინტერესს მოკლებულიც არ იქნება მისი მოყვანა. ამ გადმოცემიდან ირკვევა, რომ მეფე ერეკლე მეორის წინააღმდეგ მოწყობილ ე. წ. “პაატას შეთქმულებაში” მონაწილეობდნენ სამი ძმა – თავადი ავალიშვილები: ქაიხოსრო, დავითი და ზაქარია. შეთქმულების გამომჟღავნებისა და შეთქმულთა განადგურების დღეებში ცოცხლად გადარჩენილი ეს ძმები თეთრაძის გვარშერქმეული თბილისის განაპირა, ე. წ. ძაღლის უბანში შეფარებულან და ქალაქისათვის შეშის დამზადებით თურმე ირჩენდნენ თავს, მაგრამ მათი ეს ყოფა თანდათან კიდევ გაუარესებულა, მათს თეთრაძეობაზედ ეჭვი აუღიათ და როცა ძალზე შეუვიწროებიათ ისინი, უდაბნოში გადასახლებულან და იქ დავით გარეჯის მონასტერში შეფარებულან.

ერეკლეს გარდაცვალების (1798) შემდეგ, უფროს ძმას ქაიხოსროს მოუხერხებია მონასტრიდან გამოსვლა და საზოგადოებაში შერევა, დავითი და ზაქარია კი იმის შიშით, რომ მამულების სიხარბით გატაცებულ ნათესაებს არ გაეცათ, საგარეჯოში დასახლებულან, თუმცა, აქაც რამდენიმე ხანს მალავდნენ ნამდიდრ გვარს. მხოლოდ საქართველოს რუსეთთან შეერთების შემდეგ, როცა პრივილეგიური წოდების მქონე გვართა რეგისტრაცია დაწყებულა, მათაც თავიანთი საბუთი და ნამდიდრი გვარი გამოუჩენიათ და ავალიშვილობა აღუდგენიათ. ამგვარად, საგარეჯოელი ავალიშვილები სწორედ ამ ორი ძმის – დავითისა და ზაქარიას ჩამომავლები არიან...

როგორც საგულისხმო მომენტი, ნათქვამს ისიც უნდა დავუმატოთ, რომ ნიკო ავალიშვილის აზრით, ერეკლეს წინააღმდეგ შეთქმულებაში აქტიური მონაწილეობის გამო დაქვეითებული, ე. ი. თავისი ძველი წოდებაწართმეული გვარები დღეს საგარეჯოსა და მის მიდამოებში საკმაო რაოდენობით მოსახლეობენ. ასეთებია: ჯავახიშვილები, მხარგრძელები, ფავლენიშვილები,

ყარალაშვილები, თულაშვილები, ფურცელაძეები, საგინაშვილები, ყორღანაშვილები და სხვ.” (ცაიშვილი 1955: 5-7).

ახლა ვნახოთ, თუ რას მოგვითხრობს თვით ნ. ავალიშვილი თავის თხზულებაში “ქართული თეატრის ისტორიისათვის”, რომლის ხელნაწერიც დაცულია თეატრის, მუსიკის, კინოს და ქორეოგრაფიის სახელმწიფო მუზეუმში.

სსენებულ ნაშრომში ვკითხულობთ: “ჩემს ოჯახში თაობიდან თაობაში ასოცდაათი წელიწადია ერთი გადმოცემა ინახება. იგი მოგვითხრობს, რომ მეფე ერეკლეს გარდაწვევტილებამ საქართველოს რუსეთისადმი გარდაცემისამ – მრავალი უკმაყოფილო-მოწინააღმდეგე გაუჩინა მას. შეითქვენ, რომ ერეკლე ტახტიდგან ჩამოეხდინათ და... აეყვანათ ტახტზედ... ქართლის მეფის ვახტანგის შვილი, რათა მით საქართველო გაერთიანებულიყო. ამ შეთქმულების მონაწილე, სხვათა შორის, სამი ავალიშვილი იყო, სახელით:

ფუროსი – ქაიხოსრო, ორი უმცროსი (შვილები თუ ძმები) – დავითი და ზაქარია. შეთქმულება გამჟღავნდა, შეთქმულნი დაიქსაქსნენ...

საგარეჯოში ქართლ-კახეთ-ბორჩალოს მაზრის თავადაზნაურთა გვარეულობის ჩამომავალი ბევრია და აქ მხოლოდ ზოგს მოვიხსენიებ: ჯავახიშვილი, მხარგრძელი, ფავლენიშვილი, ავალიშვილი, ფურცელაძე, ყარალაშვილი (რუსული დაბოლოებით – ყარალოე), ჯაფარიძე, თულაშვილი, ყორღანაშვილი, საგინაშვილი და სხვ. უეჭველია, ამათი მამამთავარნიც სსენებული შეთქმულების გამო იყვნენ იქ გადახვეწილნი” (ავალიშვილი 215-216).

აქ მოყვანილ ციტატში ჩამოთვლილ წარჩინებულ გვართაგან ქართლში სახლობდნენ (ჩამოთვლილია ანბანურად): **ავალიშვილები** (თავადები), **თულაშვილები** (თავად ქსნის ერისთავის აზნაურები), **საგინაშვილები** (ტახტის აზნაურები), **ფავლენიშვილები** (თავადები და თავად ქსნის ერისთავის აზნაურები), **ფურცელაძეები** (ტახტის და თავად ციციშვილის აზნაურები), **ყორღანაშვილები** (ტახტის აზნაურები), **ჯავახიშვილები** (თავადები და ტახტის აზნაურები), **ჯაფარიძეები** (თავად ქსნის ერისთავის აზნაურები) (კაცველაშვილი 1997; ჭუმბურიძე 2005).

დასახელებული წყაროდან ჩანს, რომ პაატა ბატონიშვილის შეთქმულებაში მონაწილეობისათვის, ქართლის ზემოხსენებულ წარჩინებულ საგვარეულოთა ერთი ნაწილისათვის წოდებები ჩამოურთმევიათ და გარეკახეთში გადაუსახლებიათ. მათი უმეტესობა (როგორც ჩანს, გადმოსახლებულთა აზნაურული ნაწილი) ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებამდე სახასო ყმად ირიცხებოდა, ხოლო აღმოსავლეთ საქართველოს რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში შესვლის შემდეგ, ისინი სახაზინო (ანუ სახელმწიფო) ყმებად ჩარიცხეს. აქვე დავსძენთ, რომ სახასო ყმები უშუალოდ მეფეს ექვემდებარებოდნენ და გაცილებით უკეთეს მდგომარეობაში იმყოფებოდნენ, ვიდრე სამონასტრო-საეკლესიო, ხოლო განსაკუთრებით კი – საბატონო, კერძოდ, თავადთა და აზნაურთა გლეხები.

აქ შეიძლება გავიხსენოთ ერთი საყურადღებო ფაქტი საქართველოს ისტორიიდან. 1810 წლის ზაფხულში, როდესაც ოსმალეთში გადახვეწილი სოლომონ II, ტახტის დაბრუნების მიზნით, იმერეთში დაბრუნდა და აჯანყებას სათავეში ჩაუდგა, რუსეთის საიმპერიო ხელისუფლებამ ამბოხებულ გლეხობას აღუთქვა: ის, ვინც რუსთა წინააღმდეგ მებრძოლთა რიგებს დატოვებდა, ბატონისაგან გათავისუფლდებოდა და სახაზინო ანუ სახელმწიფო გლეხად ჩაირიცხებოდა (რეხვიაშვილი 1989: 378).

ასე რომ, სახაზინო გლეხად ჩარიცხვა სხვა კატეგორიის გლეხობისათვის ფრიად სასურველად ითვლებოდა.

ამრიგად, როგორც ზემოთ განხილული საისტორიო წყაროებიდან და ლიტერატურიდან ირკვევა, პაატა ბატონიშვილის შეთქმულებაში (1765 წ.) მონაწილეთა რიცხვი იმაზე გაცილებით დიდია, ვიდრე დღემდე იყო ცნობილი. ამ შეთქმულების გამჟღავნების შემდეგ, მასში გარეული ქართლელი თავადაზნაურობა მკაცრად დაისაჯა, კერძოდ, მათი ნაწილი ფიზიკურად გაანადგურეს, ნაწილი – დაასახინრეს, ხოლო ნაწილს – წოდებები და მამულები ჩამოართვეს და ისინი გარეკახეთში, ამჟამინდელი საგარეჯოს რაიონის ტერიტორიაზე გადაასახლეს.

**დამოწმებანი**

**ავალიშვილი:** ნ. ავალიშვილი. ქართული თეატრის ისტორიისათვის (ავტოგრაფი). თეატრის, მუსიკის, კინოს და ქორეოგრაფიის სახელმწიფო მუზეუმი. ხელნაწერთა და საარქივო დოკუმენტთა ფონდი III. ხელნაწერი № 5127, № 2.

**არქივი 1751:** Архив внешней политики России. Ф. Сношения России с Грузией. Оп. 110/1, д. 14 (1751-1753 гг.).

**ბერძენიშვილი 1965:** ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, წიგნი II, თბილისი (1965).

**ბერძენიშვილი 1967:** ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, წიგნი IV, თბილისი (1967).

**ბოცვაძე 1963:** თ. ბოცვაძე. საქართველო-ყაბარდოს ურთიერთობის ისტორიიდან (XVI-XVIII სს.), თბილისი (1963).

**კაცელაშვილი 1997:** ი. ბაგრატიონი. შემოკლებით აღწერა საქართველოსა შინა მცხოვრებთა თავადთა და აზნაურთა გვარებისა (მასალა ისტორიისათვის), თბილისი (1997).

**ენციკლოპედია 2002:** ენციკლოპედია “თბილისი”, თბილისი (2002).

**მიქიაშვილი 1983:** თ. ბაგრატიონი. ახალი ისტორია. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო ლ. მიქიაშვილმა, თბილისი (1983).

**დუმბაძე 1973:** მ. დუმბაძე. ქართლ-კახეთის საგარეო და საშინაო ვითარება XVIII საუკუნის 60-იან წლებში. წიგნში: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტომი IV, თბილისი (1973).

**დუმინი 1996:** Т. Ш. Думин. Дворянские роды Российской империи. Т. III. Князья. Под редакцией С. Думина, Москва (1996).

**დუმინი 1998:** Т. Ш. Думин. Думин С. Гребельский П. Дворянские роды Российской империи. Т. IV. Князья Царства Грузинского. Под редакцией С. Думина и Ю. Чиковани, Москва (1998).

**იოსელიანი 1966:** ა. იოსელიანი. პაატა ბატონიშვილის შეთქმულებისადმი საიათნოვას დამოკიდებულების საკითხისადმი. კრებული: “კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები”, თბილისი (1966).

**იოსელიანი 1980:** საქართველოს ისტორიის ქრონიკები XVII-XIX სს. ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები, შენიშვნები და განმარტებები დაურთო ა. იოსელიანმა, თბილისი (1980).

**კიკნაძე 1997:** ა. ამილახვარი. ბრძენი აღმოსავლეთისა. გამოსაცემად მოამზადა, შენიშვნები და ბიოგრაფიული ნარკვევი დაურთო ვ. კიკნაძემ, თბილისი (1997).

**ლომოური 1941:** დავით ბატონიშვილი. ახალი ისტორია. ბაგრატ ბატონიშვილი. ახალი მოთხრობა. თ. ლომოურის გამოცემა, თბილისი (1941).

**მაჭარაძე 1968:** ვ. მაჭარაძე. მასალები XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიისათვის. ნაწილი II. თეიმურაზ მეორის ელჩობა რუსეთში, თბილისი (1968).

**პაიჭაძე, ჯაფარიძე 1974:** გ. პაიჭაძე, ვ. ჯაფარიძე. ქართული ისტორიული ძეგლები ქალაქ ასტრახანში, თბილისი (1974).

**რეხვიაშვილი 1989:** მ. რეხვიაშვილი. იმერეთის სამეფო (1462-1810 წწ.), თბილისი (1989).

**სიხარულიძე 1997:** ფ. სიხარულიძე. აღექსანდრე ბაქარის ძე, ენციკლოპედია “საქართველო”. ტომი I, თბილისი (1997).

**სენატის არქივი 1895:** Сенатский архив. Т. 7. Протоколы Правительствующего Сената. Санкт-Петербург, (1895).

**ტუხაშვილი 1983:** ლ. ტუხაშვილი. რუსეთი და საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოძრაობა აღმოსავლეთ საქართველოში, თბილისი (1983).

**ფირცხალაიშვილი 1970:** А. Пирцхалайшвили. Царевич Паата (сын царя Вахтанга VI-го). В сборнике: «Вопросы истории Грузии феодальной эпохи». Т. II, Тбилиси (1970).

**ცაგარეიშვილი 1981:** პ. ორბელიანი. ამბავნი ქართლისანი. ტექსტი დაადგინა, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ე. ცაგარეიშვილმა, თბილისი (1981).

**ცაიშვილი 1955:** ს. ცაიშვილი. ნიკო ავალიშვილი, თბილისი (1955).



**ჭეიშვილი 1982:** ა. ჭეიშვილი. ერეკნის ხანების მიერ საქართველოში გამოგზავნილი წერილები (XVIII საუკუნის მეორე ნახევარი), თბილისი (1982).

**ჭუმბურიძე 2005:** ქართლ-კახეთის თავადთა და აზნაურთა ოჯახები. ფოტოტიპირი გამოცემა ზ. ჭუმბურიძის რედაქციით, თბილისი (2005).

**ხანთაძე 1983:** შ. ხანთაძე, მარკოზაშვილის დარბაზი, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. ტომი 6, თბილისი (1984).

**ხანთაძე 1984:** შ. ხანთაძე, პაატა ბატონიშვილი. პაატა ბატონიშვილის შეთქმულება. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. ტომი 7, თბილისი (1984).

**ხუციშვილი 1997:** ს. ხუციშვილი. ავალიშვილი ნიკოლოზ იაკობის ძე, ენციკლოპედია “საქართველო”. ტომი 1, თბილისი (1997).

## PRINCE PAATA’S CONSPIRACY: UNKNOWN PAGES OF HISTORY

**Niko Javakhishvili**

Conspiracy (1765) of Prince Paata (1720-1765) – younger son of Vakhtang VI, King of Kartli (central part of Georgia), is one of the least known events of the period of the second half of 18<sup>th</sup> c in the history of Georgia.

In result of investigation of historical sources and special literature it is ascertained that the number of participants of the conspiracy, in fact, is higher than it had been previously known. After the failure of the conspiracy many representatives of Georgian nobility were severely punished, part of them were physically liquidated, part of them – mutilated, others lost their titles and lands and were exiled to south-west part of Kakheti (east part of Georgia) – Gare Kakheti region, in nowadays territory of Sagarejo district.

ისტორიობრაჟიული და მეთოდოლოგიური ძიებანი



**სომხური მემკვიდრეობის ისტორიოგრაფიის ქანრული და  
სტრუქტურული მახასიათებლები**

**ეკა კვაჭანტირაძე**

ისტორიული თხზულების სტრუქტურა გამოხატავს მისი ავტორის უნარსა და ნიჭს კომპოზიციურად სრულყოფილი, ერთიანი და დასრულებული თხრობა მიაწოდოს მკითხველს. ისტორიული თხზულების სტრუქტურა და მასში მოცემული ისტორიული ფაქტების განლაგების თავისებურებანი გამოავლენს ისტორიული პროცესის ავტორისეულ ხედვას. ის არის სამყაროს ან რომელიმე ცალკეული სახელმწიფოს დროში არსებობის ერთგვარი მოდელი. საინტერესოა იმ ისტორიული თხზულებების სტრუქტურის კვლევა, სადაც ავტორისეული ჩარევა ტექსტში მინიმალურია, სადაც ის თავად არ მსჯელობს ისტორიის საზრისის მისეულ კონცეფციაზე. მაგალითად, ანტიკური ისტორიოგრაფიის წარმომადგენლები და მათი ტრადიციის გამგრძელებლები (საეკლესიო ისტორიის ავტორები) თხზულებათა თეორიულ ექსკურსებში თავად გამოთქვამენ მათ ისტორიულ კონცეფციას, მსჯელობენ ამ საკითხზე საკუთარი შეხედულების ირგვლივ. მაშინ როცა ქრონიკები და ქრონოგრაფიული საისტორიო ქანრები, როგორც “ანონიმურობის ზღვარზე” შედგენილი ნაწარმოებები, საკუთარ ისტორიოსოფიულ ხედვას სწორედ ძეგლის სტრუქტურის მეშვეობით გამოხატავენ.

სომხეთში ქრისტიანობის აღიარებასთან ერთად იზრდება მოთხოვნა ისტორიაზე. ქრისტიანობა მნიშვნელოვანი ბიძგი აღმოჩნდა საისტორიო მწერლობის ჩამოყალიბებისათვის. იწყება, ერთი მხრივ, საეკლესიო, მეორე მხრივ, კი ეროვნული ისტორიების შექმნა, რომელთა მსოფლმხედველობრივი, ისტორიულ-ფილოსოფიური და ესთეტიკური პრინციპები განპირობებულია ეპოქის რთული და სპეციფიკური საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და რელიგიური ცხოვრებით. შუა საუკუნეების სომხური წერილობითი ძეგლების კვლევა, როგორც ცდა მთელი ისტორიოგრაფიული პროცესის მთლიანობაში გააზრებისა წარმოშობს საკითხს ისტორიოგრაფიის გარკვეული ტიპების, ქანრების განსაზღვრისა, რომელთა გამოყოფის კრიტერიუმები, ვფიქრობთ, თვითონ ისტორიულ თხზულებებშია საძიებელი. ეს რთული ამოცანაა და საბოლოოდ, უდავოდ მისი გადაწყვეტა ალბათ შეუძლებელია. ქანრი ისტორიული კატეგორიაა, რომელიც იქმნება ისტორიოგრაფიის განვითარების გარკვეულ ეტაპზე და შემდეგ მუდმივი ცვლილების პროცესშია (ლიხაჩოვი 1986: 57). ყურადსაღებად გვეჩვენება არა მხოლოდ ის საკითხი, რომ ქანრული სპეციფიკა ცვალებადია და არც ერთი ქანრი არ არის ისტორიოგრაფიისათვის მარადიული, არამედ ის, რომ განვითარების სხვადასხვა დონეზე იცვლება თვითონ პრინციპები ცალკეული ქანრების გამოყოფისა, იცვლება ქანრების ტიპოლოგია და ხასიათი, მათი ფუნქციები. ამიტომ ჩვენს წინაშე დგება პრობლემა შევისწავლოთ არა მხოლოდ ქანრები, არამედ ის პარამეტრები, რომლებსაც ემყარება ქანრული დაყოფა, არა მხოლოდ თითოეული ქანრის ისტორია, არამედ ერთიანი ქანრული სისტემა, გავარკვიოთ რა სამწერლობო ტრადიციებს ეყრდნობოდა ეს ქანრები, რამდენად იყო დამოკიდებული “ისტორიის” აღქმა საისტორიო თუ ქანრულ ტრადიციებზე, შევისწავლოთ ისტორიულ თხზულებათა სტრუქტურის საკითხი (დროის მოცულობა, მოვლენათა დალაგების პრინციპი, იქნება ეს ქრონოლოგიური, სამეფო თუ მოვლენათა ლოგიკური განვითარების ჯაჭვი), გავარკვიოთ ქანრული და სტრუქტურული

ურთიერთმიმართების საკითხი – განსაზღვრავდა თუ არა ჟანრული მახასიათებელი თხზულების სტრუქტურას. ეს საკითხები წარმოადგენს ჩვენი კვლევის საგანს.

ისტორიოგრაფიული ჟანრების შესწავლისას მეცნიერები უმეტესად “ქრონიკის” და “ისტორიის” ურთიერთმიმართების საკითხებს იხილავენ. არსებობს მოსაზრება, რომ ქრონიკა გარდაიქმნება ისტორიად (გრინი 1972: 41), რომელიც მომდინარეობს ძველი გრამატიკოსის მარი ვიქტორინის ფორმულიდან: “ჯერ იყო ანალები, შემდეგ შეიქმნა ისტორიები”. კ. კრუმბახერის სკემით, ბიზანტიური ისტორიოგრაფიის მახასიათებელია მკაცრი ჟანრული განსხვავება “ისტორიასა” და “ქრონიკას” შორის, რომლებიც არასდროს არ “გადადიოდა” ერთმანეთში (კრუმბახერი 1897: 16, 219). ბ. კრონეც მიჯნავს ერთმანეთისაგან “ისტორიას” და “ქრონიკას”. მასთან ეს არის არა ისტორიოგრაფიის ორი ფორმა, არამედ ორი განსხვავებული სულიერი მიდგომა: ისტორია – ცოცხალი, ქრონიკა – მკვდარი, ისტორია ყოველთვის თანამედროვე, ქრონიკა მიდის წარსულში (კრონე 1998: 13). ბ. გენეს მტკიცებით, შუა საუკუნეებში “ისტორიკოსი” და “ქრონიკტი” ურთიერთცვლადი ტერმინები იყო, ჟანრები კი “ანალები”, “ქრონიკა”, “ისტორია” საერთო ნიშნებით ხასიათდებოდა და თანაბრად შეეძლოთ ერთ თხზულებაში თანაარსებობა (გენე 2002: 51-52, 239-240). ისტორიულ თხზულებებში ჟანრის ამოცნობა არის ის უნიკალური წყარო, რომელიც იძლევა საშუალებას შევისწავლოთ განსხვავება თხზულების ამოცანებსა და შესრულებულ ნაწარმოებს შორის (იერუსალიმსკი 2003: 366). ანალიზის საგანი ხდება ისტორიკოსის რეფლექსია, აზრები, რომლითაც დატვირთულია ისტორიული ლექსიკონის სიტყვები, კონტექსტები, რომლებშიც ეს სიტყვები გამოიყენება მედიევალურ სომხურ ისტორიოგრაფიულ ნიმუშებში.

შუა საუკუნეების სომხური ისტორიოგრაფია ჟანრული მრავალფეროვნებით ხასიათდება და ასეთი სისტემით წარმოგვიდგება: ცხოვრებათა ჟანრი, მოქცევის ისტორია, ეროვნული ისტორია (სომხეთის ისტორია), საგვარეულო მატრიანები, ქრონოგრაფია, მსოფლიო ისტორია. ეს ჟანრები სხვადასხვა საისტორიო ტრადიციით საზრდოობს. მაგალითად, ეროვნულ ისტორიებში საერო ბიზანტიური ისტორიოგრაფიისა და საეკლესიო ისტორიის კვალი შეიმჩნევა. მაშინ როცა მსოფლიო ისტორია და ქრონოგრაფია აშკარად ბიზანტიური ქრონოგრაფიული ჟანრის მიმდევარია (პატარიძე და კვაჭანტირაძე 2005: 22-23). ყოველი ჟანრი სპეციფიკური სტრუქტურული თავისებურებებით ხასიათდება. განვიხილოთ თითოეული ჟანრი და მისი რამდენიმე წარმომადგენელი ზემოთ შემოთავაზებული პარამეტრების მიხედვით.

**ცხოვრებათა ჟანრის** ნიმუშია კორიუნის თხზულება. “მაშტოცის ცხოვრების” შესავალში კორიუნი გამოსატყავს თავის შეხედულებებს ცხოვრების ჟანრის შესახებ. წერს რა ამ ჟანრის პირველ ნაწარმოებს, ავტორი საჭიროდ თვლის თეორიულად დაასაბუთოს როგორც თავისი მიზანი მაშტოცის ცხოვრების აღწერა, ასევე ჟანრისათვის დამახასიათებელი ნიშნებიც. კორიუნის თხზულებას ორი შესავალი აქვს: ერთი მოკლე, რომელშიც კორიუნი ამჟღავნებს თავის ძირითად თემას – სომხური ანბანის შექმნას. მეორე, უფრო ვრცელ შესავალში ის სვამს საკითხს: შეიძლება თუ არა ასეთი სრულყოფილი და უმწიკლო ადამიანების ცხოვრება დაიწეროს? მას მოჰყავს ციტატები ბიბლიიდან და ასკვნის, რომ არა მხოლოდ შეიძლება, არამედ აუცილებელიცაა. ბოლოს კი წერს, რომ თვითონ გაბედავს და დაწერს მაშტოცის ცხოვრებას (კორიუნი 1913: 1-5).

კორიუნის “მაშტოცის ცხოვრება” პანეგირიკის რიტორიკული კანონების მიხედვით შექმნილი თხზულებაა. ძველ ბერძნულ-რომაულ სამყაროში არსებობდა რიტორიკის სახელმძღვანელოები ე.წ. “ხრიას წიგნი”, რომელშიც დადგენილი იყო ხერხები და წესები ამა თუ იმ საკითხზე სიტყვის შედგენისა. ეს წესები მთლიანად ემთხვევა კორიუნის წერის მეთოდს, თხზულების სტრუქტურას

(მელიქოპანჯანიანი 1962: 26-31). პანეგირიკის ანუ სიკეთეზე ნათქვამი სიტყვის შედგენა მოიცავს შემდეგ საკითხებს:

- 1) შესავალი – დაწერის მიზეზი
- 2) გმირის წარმომავლობა, მისი წინაპრების შექება
- 3) გმირის დაბადება, აღზრდა, სწავლა-განათლება
- 4) გმირის მოღვაწეობის განდიდება (ეს მთავარი ნაწილია)
- 5) გმირის შედარება ცნობილ პიროვნებასთან და გმირის უპირატესობის ჩვენება
- 6) გმირის ხელახალი განდიდება და პანეგირიკის დასასრული.

ახლა ვნახოთ როგორ იყენებს ამ მეთოდს კორიუნი.

1) თხზულება იწყება შესავლით, რომელშიც გაცხადებულია თხზულების დაწერის მიზეზი და მიზანი.

2) გმირი არის მაშტოცი ტარონის გაგარის სოფ. ხაცეკაციდან, წარჩინებული კაცის ვარდანის ვაჟი. პანეგირიკის მოთხოვნა აქაც დაკმაყოფილებულია, ოღონდ ძალიან მოკლედ. მითითებულია მხოლოდ გმირის სახელი, ოჯახი, დაბადების ადგილი. ამ ნაწილში კორიუნი მეტად ლაკონურია, რადგან აზრი არა აქვს განადიდოს ცნობილი ტარონის გაგარი და მისი პატარა სოფელი, რომელიც უკვე სახელგანთქმულია იმის გამო, რომ იქ მაშტოცი დაიბადა.

3) სწავლულობა – ბავშვობაში ის ბერძნულ მწიგნობრობას სწავლობდა, შემდეგ კი სამეფო კანცელარიაში მსახურობდა.

4) ძირითად ნაწილში კორიუნი განადიდებს მაშტოცის საქმეებს. ამ ნაწილშიც კორიუნი მთლიანად მიყვება პანეგირიკის კანონებს.

5) გმირის შედარება გამოჩენილ პიროვნებასთან. “ხრიას წიგნში” განდიდებულია მოსე. კორიუნი ამტკიცებს მაშტოცის უპირატესობას.

6) გმირის ხელახალი განდიდება, რომელიც აგრეთვე ემთხვევა პანეგირიკის სტრუქტურულ მოთხოვნას (კორიუნი 1913: 6-66).

**მოქცევის ჟანრის** ნიმუშია აგათანგელოსის ნაშრომი. აგათანგელოსის მიზანია აჩვენოს სომხეთის ადგილი და მნიშვნელობა სომხეთის მთელი ისტორიის კონტექსტში. ეს ამოცანა აახლოებს მას მსგავსი მიზანდასახულების ისტორიულ შრომებთან, როგორცაა ევსები კესარიელის “საეკლესიო ისტორია” და ქართული “მოქცევაჲ ქართლისაჲ”. როგორც ქართული, ისე სომხური წყარო, უნდა ვიფიქროთ, იცნობენ ევსებიუსულ კონცეფციას, მაგრამ სხვაგვარად, მათი შესაძლებლობების, მათ ხელთ არსებული წყაროებისა და ქვეყნის ისტორიის საკუთარი ხედვის შესაბამისად აგებენ თავიანთ თხზულებებს.

აგათანგელოსის თხზულება შესავლის და სამი ნაწილისაგან შედგება. I ნაწილი – წმინდა გრიგოლის ცხოვრება და ისტორია (თავი 1-12), აქვე შეტანილია რიფსიმეანთა წამება (თავი 13-22). II ნაწილი – წმინდა გრიგოლის მოძღვრება (თავი 23-98). III ნაწილი – სომხეთის მოქცევა (თავი 99-127) (ტერ-მიკირტიჩიანი და კანაიანი 1909: 15-474). თხზულების შესავალში ავტორი იძლევა ინფორმაციას ავტორისა და მისი ბიოგრაფიის შესახებ, დასახელებულია თხზულების დამკვეთი – სომეხთა მეფე თრდატ არშაკუნი (ტერ-მიკირტიჩიანი და კანაიანი 1909: 1-14).

თხზულების კითხვისას იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ის რამდენიმე დამოუკიდებელი ნაწილისაგან შედგება. რედაქცია მეტად ხელოვნურია და ჩანს სხვადასხვა წყაროდან ამოღებული მოთხრობა. ნაწილები არ არის დაწერილი ერთი და იმავე სტილით, რაც სხვადასხვა ავტორის ხელწერას ადასტურებს. ბევრ ადგილას მოვლენათა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი არ ჩანს, იწყება

ერთი წყაროდან და გრძელდება მეორედან. თხზულებისთვის დამახასიათებელია ერთი და იგივე ამბის განმეორება წიგნის სხვადასხვა ადგილას. ავტორი თითქოს რაღაც ახალს გვიამბობდეს. ეს იმის მაჩვენებელია, რომ ავტორი (ან, შესაძლოა, რედაქტორი) რამდენიმე წყაროდან იღებს ინფორმაციას და ვერ ან არ აერთებს მათ. აგათანგელოსი აგებს თავის თხზულებას უკვე მზა სიუჟეტური და სტილისტური კლიშეებით. ავტორი არ ცდილობს განსაკუთრებული და ახალი სიუჟეტი შექმნას, არამედ მხოლოდ ახლებურად გადმოგვცემს ამბავს.

აგათანგელოსის თხზულება შერეული ნარატივის მაგალითია, სადაც ერთმანეთს გადაეჯახვა საეკლესიო და საერო ისტორია. აქ ერთმანეთის შენაცვლებითაა აღწერილი ხან თრდატ არშაკუნის, ხან კი გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრების ისტორია. მასში ჩართულია რიფსიმიათა წამება, გრიგოლის ხორ-ვირაპში ყოფნა, წმ. გრიგოლის სწავლება და ბოლოს სომეხთა გაქრისტიანება. აგათანგელოსის მიერ მასალის დალაგების პრინციპი განსხვავებულია “მოქცევაჲ ქართლისაჲ”-სგან, სადაც I ნაწილში წარმოდგენილია ქართლის გაქრისტიანება, მეორეში – “წმ. ნინოს ცხოვრება”. აქ კი ჯერ წმ. გრიგოლის ცხოვრებაა, შემდეგ კი სომეხთა მოქცევის ქრონიკა.

ფავსტოს ბუზანდიც, რომელიც საერო ბიზანტიელი ისტორიკოსების მსგავსად დროის შეზღუდულ მონაკვეთს აღწერს (330-387), გამომხატველია საერო და საეკლესიო ტენდენციების შერწყმისა სომხურ ისტორიოგრაფიაში. ორიენტაცია უპირატესად პოლიტიკური ამბების აღწერაზე ან წმინდა რელიგიურ საკითხებზე იძლევა თხზულებაში ორი ტიპის თხრობას: საერო და საეკლესიო. ნაშრომში ისინი ვითარდება ზოგჯერ პარალელურად, ზოგჯერ გადახლართულია ერთმანეთში, ხან კი ერთი პრევალირებს მეორეზე. ერთი მხრივ, ესაა მეფეთა ცხოვრება (ხოსრო II, ტირანი, არშაკი, პაპი, ვარაზდატი, არშაკი), მეორე მხრივ, საეკლესიო ისტორია (წმ. გრიგოლის და არისტაკესის სიკვდილი, მათი შემდეგდროინდელ სომეხ კათალიკოსთა მოღვაწეობა) (ფავსტოს ბუზანდი 1914). პარალელურადაა მოცემული საეკლესიო და საერო თხრობა მოვსეს კალანკატუაცის “აღვანთა ქვეყნის ისტორიაშიც”, რომელიც იწყება ქვეყნის დასაბამიდან და მოდის X საუკუნის ბოლომდე (ლ. დავლიანიძე 1985). ასეთი შერეული ნარატივის პრინციპი ბიზანტიური საეკლესიო ისტორიის ჟანრიდან მომდინარეობს. სოკრატე სქოლასტიკოსმა შეიმუშავა ეკლესიისა და იმპერიის პოლიტიკური ისტორიის პარალელური თხრობის ფორმა. ამიერიდან ეკლესიის ისტორია ორგანულად დაუკავშირდა სახელმწიფოს (კრიუშინი 1998: 227).

**ეროვნული ისტორიის ჟანრს** განეკუთვნება მოვსეს ხორენაცის “სომხეთის ისტორია”. ხორენაცი პირველი სომეხი ისტორიკოსია, რომელსაც ეკუთვნის სომხეთის მთელი ისტორიის შემცველი თხზულება, იწყება ქვეყნის დასაბამიდან და მოდის არშაკუნიათა სამეფოს დამხობამდე. აქამდე არ არსებობდა ასეთი მასშტაბის სახელმწიფოს ისტორია.

ხორენაცი ეყრდნობა ანტიკურ ტრადიციას. მასვე ეყრდნობა ბიზანტიური საეკლესიო ისტორიოგრაფია, მაგალითად, ევსები კესარიელი, რომელსაც ხორენაცი ხშირად ასახელებს თავისი ნაშრომის წყაროდ. თხზულების დასაწყისშივე ევსები აყალიბებს კონცეფციას თხზულების საგნის და მეთოდის შესახებ. ის წერს, რომ მისი მიზანია აღწეროს ისტორია მოციქულთა დროიდან მის დრომდე, ანუ კონსტანტინეს მეფობის ჩათვლით, ანუ ეკლესიის ისტორია მისი წარმოქმნიდან განსახელმწიფოებამდე. განსხვავება ის არის, რომ ხორენაცის მიზანია არა საეკლესიო, არამედ საერო ისტორიის შედგენა. ის ამბობს, რომ ეკლესიის ისტორიები არსებობს “დავიწყოთ (იმით), რითაც იწყებენ საეკლესიო და ქრისტიანი (ისტორიკოსები), მიჩნეულია რა ზედმეტად წარმართი მწერლების ლეგენდების განმეორება შესაქმის შესახებ” (აბდალაძე 1984: 59).

მოვსეს ხორენაცი თხზულებას სამ ნაწილად ყოფს, რომელშიც გამოყოფს თავებს და თითოეულს ასათაურებს. I წიგნს ეწოდება “სომხეთის დიდ-დიდთა თესლ-ტომთა შესახებ”, რომელიც 32 თავისაგან შედგება. ეს ნაწილი იწყება ადამიდან, მასში წარმოდგენილია სომხეთის ეთნარქთა და ჰაიკიდი მეფეების გენეალოგია. II წიგნი, რომლის სათაურია “ჩვენი წინაპრების ისტორია შუა ხანაში” 92 თავს მოიცავს, იწყება ალექსანდრე მაკედონელიდან, მოთხრობილია პირველი არშაკუნი მეფეების ისტორია და მთავრდება თრდატ III, გრიგოლ განმანათლებლისა და მისი ვაჟის არისტაკესის გარდაცვალებით (ე. ი. სომხეთში ქრისტიანობის აღიარებით). III წიგნი “ჩვენი სამშობლოს [ისტორიის] ბოლო ნაწილი” შედგება 68 თავისაგან, გადმოგვცემს არშაკუნი მეფეების ისტორიას და მეფობის გაუქმებით მთავრდება (428 წ.) (აბდალაძე 1984).

ლაზარ ფარპეცის “სომხეთის ისტორია”, რომელიც ასევე ეროვნული ისტორიის ჟანრს განეკუთვნება, შესავლისა და სამი ნაწილისაგან შედგება. შესავალში ავტორს მოჰყავს ისტორიის გააზრების გეგმა, მიზანი და მეთოდები (ტერ-მიკირტიჩიანი და მალხასიანი 1904: 1-7). პირველი ნაწილი იწყება 387 წლიდან. აქ საუბარია სომხური ანბანის შექმნაზე, სომხეთში მეფობის გაუქმებაზე და მთავრდება 440 წლით. მეორე ნაწილი ორჯერ დიდია პირველზე, გადმოგვცემს ვარდანელთა აჯანყების ისტორიას სპარსეთის წინააღმდეგ 450-451 წწ. III – მოცულობით ისეთივეა როგორც მეორე, აღწერს ქართლისა და ალბანეთის აჯანყებას ირანის წინააღმდეგ 482-484 წწ ეს ავტორის თანამედროვე ამბებია (ტერ-მიკირტიჩიანი და მალხასიანი 1904: 8-182).

**საგვარეულო მატრიანები** გარკვეული მიზნით დაწერილი საისტორიო თხზულებებია. სომხეთის ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე სხვადასხვა საგვარეულოთა აღზევების შედეგად გაჩნდა მოთხოვნა ამ საგვარეულოთა ბატონობის იდეოლოგიური დასაბუთების, მათი უწყვეტი გენეალოგიური ხაზის დადგენის, ამ საგვარეულოთა წარმომადგენლების მოღვაწეობის უმნიშვნელოვანესი ფაქტების დაფიქსირების. ამ ჟანრის ნაშრომები ქრონიკისა და ისტორიის ზღვარზე იმყოფებიან, აქვთ მკაცრად შემოსაზღვრული დროის მონაკვეთი (საგვარეულოს წარმოშობის, აღზევების, ხელისუფლებაში (სამთავროს სათავეში) ყოფნის პერიოდი) და შეზღუდული სივრცე (ამა თუ იმ სამთავროს ისტორია მოცემული საგვარეულოთი სათავეში).

სომხურ ისტორიოგრაფიაში ამ ჟანრის ერთ-ერთი ნიმუშია თომა არწრუნის “არწრუნთა სახლის ისტორია”. თხზულების შესავლიდან ირკვევა, რომ თხზულების დამკვეთები არიან ვასპურაკანის მთავრები გრიგოლ და გაგიკ არწრუნები. ნაშრომი შედგება 4 კარისაგან, რომლებიც თავებადაა დაყოფილი. პირველი კარი ეხება სომხეთის თავგადასავალს ადამიდან არშაკუნიანთა დინასტიის დასასრულამდე. მეორეში მოცემულია ისტორია ვარდანელთა ომიდან ბუღა თურქის შემოსევამდე. მესამე კარი ეხება სომხეთის თავგადასავალს IX საუკუნის შუა ხანებიდან – 30 წლის ისტორია. დაბოლოს, მეოთხე თავში ავტორი მოგვითხრობს თავის თანამედროვე ამბებს (X ს.). ფაქტობრივად კი მასალის დალაგებით თხზულებაში ორი ძირითადი ნაწილი აღიქმება: ძველი ისტორია – ადამიდან 850 წლამდე და ახალი ისტორია – 850 წლიდან X საუკუნის ჩათვლით. ყველა დიდი ისტორიული მოვლენის მონაწილეები არიან არწრუნები – აშოტი, მისი ვაჟი გრიგოლ დერენიკი, მისი მემკვიდრეები – აშოტი, გაგიკი და გურგენი (პატკანიანი 1917).

**ქრონოგრაფია** მედიევალური სომხური ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი ჟანრია, რომელიც სრულიად სხვა ისტორიოგრაფიულ პრინციპებს ემყარება. აქ ანტიკური ისტორიოგრაფიის თითქმის ყველა ტრადიცია დარღვეულია. უპირველეს ყოვლისა კი ეს ამ თხზულებათა კომპოზიციასა და სტრუქტურაში ვლინდება. ისტორია აქ დროში იშლება და არა სივრცეში, ქრონოლოგიის დადგენას და მისი სიმბოლური მნიშვნელობის გამომჟღავნებას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. ქრონოგრაფიის



ავტორები ბევრ წყაროს ეყრდნობიან და იყენებენ, ხშირად უბრუნდებიან უკვე განხილულ მოვლენებს, ერთი და იგივე წლის რუბრიკის ქვეშ ხშირად სხვადასხვა დროის ამბებს აერთიანებენ, ეპიზოდებს შორის ახალ ლოგიკურ და დროულ კავშირებს ამყარებენ. ისტორიული ნარატივის შემაკავშირებელი ერთადერთი პრინციპი და თხრობის მორგანიზებელია წამყვანი ძალა აქ, ისევე როგორც ბიზანტიურ ქრონოგრაფიაში არის დრო, როცა ერთმანეთის გვერდზე აღმოჩნდება ფაქტები და მოვლენები ყოველგვარი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების გარეშე. მოვლენათა აღწერა და დალაგება მკითხველზე იწვევს განცდას ერთი თვალის გადავლებით დაწერილისა. ვფიქრობთ, ამის ძირითადი მიზეზი ის არის, რომ როგორც წესი ავტორი არც თვითმხილველი არ არის აღწერილი მოვლენებისა და არც ინტერპრეტატორი, დიდი ხნის წინანდელ ამბებს წერს და განზრახ არჩეულია თხრობის ფართო მასშტაბი. ეს თხზულებები ხშირ შემთხვევაში აგრძელებენ ერთი მეორეს, რაშიც ასევე მსგავსია ბიზანტიური ქრონოგრაფიის ჟანრისა (გიორგი სვინგელოზი, თეოფანე აღმსარებელი, გიორგი ამარტოლი, თეოფანეს გამგრძელებელი).

XI საუკუნის II ნახევრიდან სომხეთის ფეოდალური სამეფო-სამთავროები მოექცნენ მეზობელ დიდ სახელმწიფოთა მფლობელობის ქვეშ. რიგი სომხური პოლიტიკური ერთეულებისა (ანისის, ტაშირ-ძორაგეტის, სუნიქის) საქართველოს შემადგენლობაში შევიდნენ. სომეხთა პოლიტიკური ცენტრი შორეულ კილიკიაში გადავიდა. მიუხედავად ამისა, სომხური საისტორიო მწერლობა პარტიკულარიზმის ნიშნის ქვეშ არ ვითარდება. ისტორიოგრაფიაში ცოცხალია ერთიანობის იდეა. ასეთ სიტუაციაში ის მიზნად ვერ დაისახავდა ამა თუ იმ კუთხის, თუ ცალკეული სამთავროს ისტორიის დაწერას, არამედ წამოაყენა ამოცანა სომეხთა ქრონოგრაფიის დადგენისა უკანასკნელი საუკუნეების ფარგლებში მაინც. ამ მიზანს ისახავს და ახორციელებს სომეხ ისტორიკოსთა ანელთა თაობა XII საუკუნეში მათეოს ურჰაეცის, გრიგოლ ხუცესის, სამუელ ანეცის და მხითარ ანეცის სახით.

XII საუკუნის ქრონოგრაფი მათეოს ურჰაეცი მესოპოტამიის ქალაქ ურჰას მცხოვრებია, ქალაქისა. როგორც მისი ნაშრომიდან ირკვევა, რომ ის წლების განმავლობაში კრებდა სხვადასხვა წყაროთა მონაცემებს, მოიძია და დააზუსტა ბევრი მოვლენის თარიღი და შემდეგ ქრონოლოგიურ რიგზე დაალაგა. მათეოს ურჰაეცის “უამთააღმწერლობა” მოიცავს 952-1136 წლების ისტორიას. თხზულება არ არის დაყოფილი თავებად, მაგრამ გამოიყოფა სამი ნაწილი. პირველი – 952-1051 წწ მეორე – 1051-1101 წწ მესამე – 1101-1136 წწ უკანასკნელ ათწლეულებს ავტორი წერს, როგორც თანამედროვე (მათეოს ურჰაეცი 1973).

XIII საუკუნის ძეგლია მხითარ აირივანეცის “ქრონოგრაფიული ისტორია”, მოიცავს პერიოდს უძველესი დროიდან 1289 წლამდე. თხზულებას მეტად საინტერესო სტრუქტურა აქვს. ავტორი მას სამ ნაწილად ყოფს. ორი მოკლე შესავლის შემდეგ პირველ ნაწილში მოცემულია სამყაროს ექვს დღეში შექმნის ამბები, შემდეგ მოყვანილია ქრონოლოგიურად დალაგებული სიები დაწყებული ბიბლიური მეფეებიდან, იმდროინდელი მსოფლიოს თითქმის ყველა სახელმწიფოს მმართველებისა, დასრულებული სომეხ ისტორიკოსთა ჩამონათვალით. თხზულების მეორე ნაწილში თხრობა იწყება ადამ და ევადან და სრულდება ქრისტეს დაბადების დროით. თხზულების ძირითადი მესამე ნაწილი, მცირე შესავლის შემდეგ, მოიცავს სომხეთის ისტორიას ქრისტეს დაბადებიდან 1289 წლამდე, მოტანილია ცნობები მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა შესახებ. შრომის თითოეული ნაწილი დამოუკიდებელი ნაწარმოების შთაბეჭდილებას ტოვებს, მაგრამ მათ ერთიან აქმას ხელს უწყობს თხზულების საერთო აგებულება. “ქრონოგრაფიული ისტორია” თანმიმდევრობით ასახავს მოვლენებს, მეტად ლაკონურად და მოკლედ, ისტორიული ფაქტები მხოლოდ თარიღებით

უკავშირდება ერთმანეთს, აქ არ არის გაბმული თხრობა სხვადასხვა თემებზე, მთელი ნაშრომი მოკლედ გადმოცემული ცალკეული ფაქტების თანმიმდევრული კრებულია (დავლიანიძე 1990: 12-14).

შუა საუკუნეების სომხური ისტორიოგრაფიის კიდევ ერთი ჟანრია **მსოფლიო ისტორია**. XII საუკუნეში სომხური საისტორიო მწერლობის განვითარებამ მაღალ დონეს მიაღწია. ამ პერიოდის ისტორიოგრაფიას ავტორთა ინდივიდუალურ თავისებურებებთან ერთად საერთო, ეპოქალური ნიშნები ახასიათებს. ისტორიკოსთა ნაშრომებში შეინიშნება საკუთრივ სომხეთის წარსულისა და აწმყოს მსოფლიო ისტორიის კონტექსტში გააზრების ცდები. გვხვდება ერთი მხრივ მსოფლიო ისტორიის ტიპის თხზულებები, ხოლო მეორე მხრივ სომხეთის ისტორიები განხილული მსოფლიო პროცესებთან მჭიდრო კავშირში (კვაჭანტირაძე 2004: 7). ამ პერიოდის ძეგლია ვარდან არეველცის “მსოფლიო ისტორია”. თხზულება იწყება ქვეყნის დასაბამიდან და მთავრდება 1267 წლით. ის სტეფანოზ ტარონეცის თხზულების შემდეგ მსოფლიო ისტორიის ტიპის მეორე ნაწარმოებია სომხურ ისტორიოგრაფიაში. “მსოფლიო ისტორია” იწყება შესავლით, სადაც მოცემულია სამყაროს შექმნის ბიბლიური სქემა. ვარდანი თავის ნაშრომში არ გამოყოფს თავებს, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ის “მსოფლიო ისტორიის” წერისას წინასწარ დასახულ გეგმას ემყარება. ავტორი იწყებს თხრობას მსოფლიოს ხალხთა წარმომავლობით, მოცემული აქვს მათი წარმოშობის ბიბლიური სქემა.

ვარდანი თხზულებას იმგვარად აგებს, რომ მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნის ისტორიას ცალ-ცალკე არ გამოყოფს, არამედ ყველა ხალხის თავგადასავალი საერთო თხრობაშია ჩართული ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით. ვარდანი სომხეთის ისტორიასაც მოხერხებულად უფარდებს საერთო თხრობას. ცალკეულ მომენტებს კი არ რთავს, არამედ მსოფლიოს სხვადასხვა სახელმწიფოთა გვერდით, დროისდა მიხედვით გადმოსცემს თავისი ქვეყნის ისტორიას.

ვარდანი დიდ ყურადღებას აქცევს მოვლენათა დროში განსაზღვრას. დათარიღებას ის გარკვეული დროიდან იწყებს. ყოველი ფაქტი თუ მოვლენა მას მეტ-ნაკლებად ზუსტ ქრონოლოგიურ საზღვრებში აქვს მოქცეული. ერთი და იმავე თარიღის ქვეშ ვარდანი გადმოსცემს არა ერთ, არამედ რამდენიმე ქვეყანაში მომხდარ ფაქტსა თუ მოვლენას.

ვარდანი იყენებს დათარიღების სამ წესს: 1) შედარებითი ქრონოლოგია – გამოჩენილ ადამიანთა მოღვაწეობის მიხედვით; 2) ქრისტეს დაბადებიდან; 3) სომხური წელთაღრიცხვა. შედარებით ქრონოლოგიას და ქრისტეს დაბადებიდან დათარიღებას ავტორი უმეტესად თხზულების დასაწყისში იყენებს. ქრისტეს დაბადებიდან დათარიღების შემთხვევები შედარებით ნაკლებია. თხზულებაში ყველაზე ხშირად გვხვდება დათარიღება სომხური წელთაღრიცხვით (კვაჭანტირაძე 1989: 77-82).

ამგვარად, მედიევალური სომხური ისტორიოგრაფიის ჟანრული თავისებურებების კვლევამ და მისი სტრუქტურის სპეციფიური ნიშნების გამოყოფამ გვიჩვენა, რომ სომხური თხზულებების ჟანრული კუთვნილება ძირითადად განსაზღვრავს მის სტრუქტურულ მახასიათებლებს. ყოველი ჟანრისათვის კარგად გამოხატული და ჩამოყალიბებულია მისთვის დამახასიათებელი სტრუქტურა. სომხური ისტორიოგრაფია წარმოადგენს ბიზანტიური საეკლესიო ისტორიისა და მსოფლიო ქრონიკების ჟანრების ერთგვარ შერწყმას.

ცხოვრებათა ჟანრში (კორიუნი) მკაფიოდაა განსაზღვრული სტრუქტურა, რომელიც ბერძნულ-რომაული რიტორიკის სახელმძღვანელოს ხერხებსა და წესებს მიყვება.

სომხური ისტორიოგრაფიის ჟანრული სისტემა ბიზანტიური საისტორიო მწერლობის ტრადიციების მიმდევარია. სომხური საერო ისტორიები იწყება შესავლით, სადაც ძირითადად

გაცხადებულია ისტორიის ავტორისეული გააზრება (აგათანგელოსი, ლაზარ ფარპეცი). ბიზანტიური საეკლესიო ისტორიებიც ტრადიციულად იწყება შესავლით – პროიმონით, სადაც ჩამოყალიბებულია ავტორის ისტორიული კონცეფცია. ისტორიულ ნარატივში ავტორისეული თვითგამოვლენის ხარისხის ერთ-ერთი მახასიათებელია ტექსტში თავების გამოყოფა და მათი დასათაურება. სომეხი ისტორიკოსები საერო ბიზანტიური ისტორიოგრაფიისა და საეკლესიო ისტორიის მსგავსად თხრობაში გამოყოფენ თავებს, ქვეთავებს და ასათაურებენ მათ (აგათანგელოსი, ლაზარ ფარპეცი, მოვსეს ხორენაცი). თავებად დაყოფა და დასათაურება თემატურ და შინაარსობრივ პრინციპს ემყარება.

სომხური ისტორიოგრაფიის სტრუქტურული მახასიათებელია შერეული ნარატივი, როცა თხზულებაში შერწყმულია საერო-პოლიტიკური და საეკლესიო ისტორიის საკითხები. ისინი ვითარდება ზოგჯერ პარალელურად, ზოგჯერ გადახლართულია ერთმანეთში, ხან კი ერთი პრევალირებს მეორეზე (აგათანგელოსი, ფავსტოს ბუზანდი, მოვსეს კალანკატუაცი). სომეხი ისტორიკოსების თხრობის ეს ფორმა ბიზანტიელი საეკლესიო ისტორიკოსის სოკრატე სქოლასტიკოსის პარალელური თხრობის პრინციპს ემყარება.

განსხვავებულია სომხური ისტორიოგრაფიული ჟანრები თხრობის ორგანიზების კუთხით. თუ საერო ისტორიებსა და მოქცევათა ჟანრში თხრობა დაფუძნებულია უმეტესად ტერიტორიულ-თემატურ პრინციპზე, თხრობის მორგანიზებელი სივრცეა, ქრონოგრაფიებში პირიქით, დრო განსაზღვრავს თხრობას, ისტორიული ნარატივი იშლება დროში და არა სივრცეში. სომხური ქრონოგრაფიის ზოგიერთი ავტორი აგრძელებს მისი წინამორბედის შრომას, ისევე როგორც ბიზანტიელი საეკლესიო ავტორები ითვალისწინებენ უფრო ადრეულ თხზულებებს, მაგრამ “ერთი წიგნის” პრეტენზია მათ არა აქვთ. სომხური მსოფლიო ისტორიის ჟანრიც, სადაც თხრობა ქვეყნის დასაბამიდან იწყება, ბიზანტიური ქრონიკის ჟანრულ კანონებს მიყვება.

**დამოწმებანი**

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

**გენე 2002:** Б.Гене. История и историческая культура средневекового запада, Москва (2002).

**გრინი 1972:** L. Green. Chronicle into History. An essay on the interpretation of history in Florentine fourteenth century chronicles, Cambridge (1972).

**დავლიანიძე 1985:** მოვსეს კალანკატუაცი. ალვანთა ქვეყნის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლ. დავლიანიძემ, თბილისი (1985).

**დავლიანიძე-ტატიშვილი 1990:** მხითარ აირივანეცი. ქრონოგრაფიული ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლ. დავლიანიძე-ტატიშვილმა, თბილისი (1990).

**იერუსალიმსკი 2003:** К. Ерусалимский. Понятие история в русском историописании XVI века. Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала нового времени, Москва (2003).

**კვაჭანტირაძე 1989:** ე. კვაჭანტირაძე. ვარდან არეველცის “მსოფლიო ისტორიის” წყაროთმცოდნეობითი დახასიათების ზოგიერთი საკითხი. წყაროთმცოდნეობითი ძიებანი, თბილისი (1989).

**კვაჭანტირაძე 2004:** ე. კვაჭანტირაძე. ვარდან არეველცი და მისი “მსოფლიო ისტორია”, ვარდან არეველცი. მსოფლიო ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნეს ნ. შოშიაშვილმა და ე. კვაჭანტირაძემ, შესავალი, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ე. კვაჭანტირაძემ, თბილისი (2004).

**კორიუნი 1913:** Koriwn. Patmow]jwn Mesropay, Jiflis (1913).

**კრივუშინი 1998:** К. Кривушин. Ранневизантийская церковная историография, Санкт-Петербург (1998).

კროჩე 1998: Б. Кроче. Теория и история историографии, Москва (1998).

კრუმბახერი 1897: К. Krumbacher. Geschichte der byzantinischen literatur von Justinian bis zum ende des oströmischen Reiches (527-1453), München (1897).

ლიხაჩოვი 1986: Д. Лихачев. Исследование по древнерусской литературе, Ленинград (1986).

მათეოს ურჰაეცი 1973: Mat]eos [w'haɣe%i [amanakagrow]ɣown. Erevan (1973).

მელიქ-ოჰანჯანიანი 1962: К. Мелик-Оганджаниян. Корюн и его «История Маштоца». Корюн. История Маштоца. пер. К. Мелик-Оганджаниян, Ереван (1962).

პატკანიანი 1917: յովայ Արցրowniw Արցրownea% tan patmow]ean. A}x. Patkaneani, Peterbowrg (1917).

ტერ-მიკირტიჩიანი და კანაიანი 1919: Aga]angeuay Patmow]iwn Hayo%. A}x. G. Ter-Mkrt]Sean ev St. Kanayean%. T]fuis (1919).

ტერ-მიკირტიჩიანი და მალხასიანი 1904: Աazaray Farpe%woy Patmow]iwn Hayo% ev ]owu] a' Vahan Mamikonean. A}x. G. Ter-Mkrt]Sean ev St. Malxasean, T]fuis (1904).

ფავსტოს ბუზანდი 1914: Favstos Bowzand. Patmow]iwn Hayo%. Venetik (1914).

## GENRE AND STRUCTURAL CHARACTERISTICS OF THE MEDIEVAL ARMENIAN HISTORIOGRAPHY

Eka Kvachantiradze

Medieval Armenian historiography is characterized with wide range of genres and comprises of the following system: genre of Lives; genre of Conversion; National history, Family histories; Chronography; World history. These genres are fed from different historical traditions. The present article considers each genre with several representatives thereof (genre of Lives – Koryun; genre of Conversion – Agathangelos; National history – Pavstos Byzand, Lazar Pharpetsi, Movses Khorenatsi; Family history – Thoma Artsruni; Chronography – Matheos Urhaetsi, Mkhitar Airivanetsi; World history – Vardan Areveltsi).

Study of the genre characteristics of medieval Armenian historiographic tradition and distinguishing of the specific features of its structure showed that genre of the Armenian works determine their structural characteristics. For each genre, the structure characteristic for it is well determined and shaped. Armenian historiography is some kind of combination of the Byzantine Church history and World Chronicles.

The genre of Lives (Koryun) clearly determines the structure with the techniques and rules similar to those in Roman-Greek rhetoric manual.

Genre system of Armenian historiography is follower of traditions of Byzantine historical literature. Armenian National histories commence with the introduction, basically describing the author's understanding of the history (Agathangelos, Lazar Pharpetsi). Byzantine Church histories commence with the introduction as well – Prooimion, providing formulation of the author's historical conception. One of the characteristic features of the degree of author's self-revealing in the historical narrative is dividing into the chapters and titling of them. Armenian historians, similar to general Byzantine Secular historiography and Church history divide the chapters, sub-chapters and give titles to them (Agathangelos, Lazar Pharpetsi, Movses Khorenatsi). Dividing into chapters and giving titles is based on the contents.

Structural characteristic feature of Armenian historiography is mixed narrative, combining the general political and church history issues. Some times they develop simultaneously and sometimes they are interrelated and in some cases one of them prevail (Agathangelos, Pavstos Byzand, Movses Kalankatuatsi).

Genres of Armenian historiography differ with respect of narration organization as well. While in the genres of National history and Conversion narration is based mostly on the territorial-thematic principle, narration organizer is the space. In the Chronographies are different, narration is time-based, historical narration is evolved in time and not in space. Some authors of Armenian Chronography continue the works of their forerunners, similar to Byzantine authors, who take into consideration the earlier works, though they do not claim to produce “one whole book”. The genre of Armenian World history, where narration commences from the creation of the world, follows the genre canons of Byzantine Chronicles.

**ისტორიული მეხსიერების ცნება და სამეცნიერო პრობლემა ევროპულ  
ისტორიობრაფიაში**

**ეკა კვაჭანტირაძე**

*ისტორიული მეხსიერება* ევროპული ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხია. ისტორიული მეხსიერება არის ხალხების, ქვეყნების წარსული გამოცდილების დაფიქსირების, შენახვისა და აღდგენის ორგანიზებული პროცესი. ისტორიული მეხსიერება შერჩევითია, როცა ხშირად აქცენტები კეთდება ცალკეულ ისტორიულ მოვლენებზე და იგნორირდება სხვები. ასეთი შერჩევითობა დაკავშირებულია პირველ რიგში ისტორიული ცოდნის და ისტორიული გამოცდილების მნიშვნელობასთან თანამედროვეობისათვის, იმ პერიოდში მომხდარი მოვლენებისათვის და ამ პროცესების გავლენისათვის მომავალზე. ამ სიტუაციაში ისტორიული მეხსიერება ხშირად პერსონიფიცირებულია და კონკრეტული ისტორიული პიროვნებების მოღვაწეობის შეფასების შემდეგ იქმნება შთაბეჭდილებები, აზრები, დასკვნები იმის შესახებ, რაც განსაკუთრებულ ფასეულობას წარმოადგენდა კონკრეტულ ისტორიულ პერიოდში ადამიანის მოქმედებებისა და თვითშეგნებისათვის. (ტოშენკო 2000: 4). ისტორიული მეხსიერება არის არა მხოლოდ წარსულზე ინფორმაციათა ერთობლიობა, არამედ წარსულის მიზანმიმართული გააზრება, რომელიც მნიშვნელოვანია ცალკეული ინდივიდის თუ საზოგადოებისათვის. ისტორიული მეხსიერების სტრუქტურის მთავარი შემადგენელი ელემენტია ინდივიდის ან სოციუმის თვითიდენტობის მოთხოვნილება (კონოვალოვა 2003: 321).

ისტორიული მეხსიერებას იკვლევენ ანთროპოლოგები, ფსიქოლოგები, ლიტერატურათმცოდნეები, ფილოსოფოსები. ისტორიკოსები გვიან ჩაერთნენ ამ კვლევაში, მაგრამ მათი მონაწილეობა სულ უფრო მნიშვნელოვანი ხდება. მეხსიერების ისტორიული სტატუსის საკითხი აქტუალური გახდა და ფრანგმა მეცნიერმა ნატან ვაქტელმა დააყენა საკითხი დააწეროს მეხსიერების ისტორია (ვაქტელი 1986: 43).

ისტორიული მეხსიერების მკვლევრები განასხვავებენ ისტორიულ და სოციალურ მეხსიერებას, გამოყოფენ ისტორიული მეხსიერების რამდენიმე მახასიათებელს: 1) სოციუმის საერთო წარსულის შესახებ ცოდნის რამდენიმე თაობის განმავლობაში შენარჩუნების მეტი მედეგობა; 2) მეხსიერებით გამოხატული წარსულის ისტორიული აქტუალობა და ეროვნული ფასეულობა ანუ გარკვეული სახით ფოკუსირებული ისტორიული თვითშეგნება; 3) ფრაგმენტულობა და შერჩევითობა. აღინიშნება მეხსიერების მრავალპლანიანობა, მრავალსახეობა და ამბივალენტობა (რეპინა 2001: 5-7).

არსებობს მეხსიერების ორი ფორმა – არქაული, ანუ ტრადიციული საზოგადოების მეხსიერება და თანამედროვე საზოგადოების მეხსიერება ანუ მოდერნმეხსიერება. არქაული მეხსიერება უპირველეს ყოვლისა კოლექტიურია. მას არა აქვს მკვეთრად გამოხატული დასაწყისი და დასასრული. აქ მოქმედებს წრიული დრო, წარსული არსებითად უცვლელია, საკრალურია. ის ზეპირი და რიტუალურია. თანამედროვე მეხსიერება სუბიექტურია. ესაა მეხსიერება მოგონებების, რეკონსტრუქციის, გაგრძელების, მაგრამ არა განმეორების. ის უპირატესად წერილობითია. თუ არქაული მეხსიერების შემთხვევაში მეხსიერების “ინსტიტუტებია” ტრადიციები და ზნე-ჩვეულებები, თანამედროვე მეხსიერების შემთხვევაში - წერილობითი წყაროები, საარქივო დოკუმენტები (კოზნოვა 2003: 27-8).

ისტორიკოსების ინტერესის ფოკუსირება მეხსიერების პრობლემებისადმი დაკავშირებულია ფრანგი მეცნიერების სახელთან. ერთ-ერთი პირველი მათ შორის იყო სოციოლოგი მორის

ჰალბვაქსი (1877-1945), რომელიც წერდა კოლექტიური მეხსიერების ბუნებაზე ბევრად ადრე, ვიდრე ამ თემით ისტორიკოსები დაინტერესდებოდნენ. ჰალბვაქსის მთავარი იდეა მდგომარეობს იმაში, რომ მეხსიერება მდგრადია დროში მხოლოდ სოციალურ კონტექსტზე დაყრდნობით. წარსულის ინდივიდუალური სახეები არ არის მარადიული. ჯგუფის სისტემატური მხარდაჭერის გარეშე ინდივიდუალური მოგონებები ქრება (ჰალბვაქსი 1950: 22-6). სწორედ ჰალბვაქსის ეს არგუმენტი კოლექტიური მეხსიერების სოციალური კონტექსტის შესახებ აღიარებულია როგორც სახელმძღვანელო პრინციპი მეხსიერებისა და ისტორიის კავშირების კვლევისას. დიდი ხნის განმავლობაში უარყოფილი ჰალბვაქსის ნაშრომები დღეს თეორიული საფუძველია ისტორიული მეხსიერების მკვლევართათვის.

მ. ჰალბვაქსის მოსაზრებით, მეხსიერება წარმოადგენს ურთიერთქმედებას განმეორებისა და მოგონებებისა. ამასთან განმეორებებისას მეხსიერება არ რჩება უცვლელი. რამდენადაც მოგონებების გადასინჯვა ხდება მუდმივად. დროთა განმავლობაში ინდივიდუალური მოგონებების სხვადასხვა ვარიანტები ერთიანდებიან სტერეოტიპულ სახეებში, რომლებიც ქმნიან კოლექტიური მეხსიერების ფორმას. ყოველი განმეორებისას ინდივიდუალური მოგონებების განმასხვავებელი თავისებურებანი იშლება, რისი დამახსოვრებაც ხდება განმეორებული გამოცდილებიდან ქმნიან კონცეპტუალურ სქემებს, ანუ როგორც ჰალბვაქსი უწოდებს “სოციალურ ჩარჩოებს”, რომელშიც ინდივიდუალური მოგონებები იძულებულია განთავსდეს. (ჰალბვაქსი 1950: 106-20). კოლექტიური მეხსიერების მედეგობას დროში ჰალბვაქსი ჯგუფის საზოგადოებაში გავლენას უკავშირებს – მოგონებებში ჩვენ არ აღვადგენთ წარსულის სახეებს ისე, როგორც ისინი თავდაპირველად აღიქმებოდა, არამედ ისე, რომ ისინი შეესაბამებოდნენ ჩვენს დღევანდელ წარმოდგენებს. კონკრეტული ჯგუფის სოციალური როლის გავლენა ერთგვარად განაპირობებს კოლექტიური მეხსიერების მდგრადობას (ჰალბვაქსი 1950: 120-24).

მეხსიერებისა და ისტორიული შემეცნების ურთიერთობის პრობლემებს მ. ჰალბვაქსი ეხება მხოლოდ თავის უკანასკნელ ნაშრომებში. მის ცნობილ მონოგრაფიაში “მეხსიერების სოციალური ჩარჩოები”, რომელიც 1925 წელს გამოვიდა, ჰალბვაქსი ამ საკითხებს არ ეხება. ამ თემით დაინტერესება დაკავშირებულია მისი ცხოვრების ბოლო წლებთან, როცა 1945 წელს იმყოფებოდა ბუხენვალდის საკონცენტრაციო ბანაკში. სწორედ მისი გარდაცვალების შემდეგ გამოქვეყნებულ ნაშრომში “კოლექტიური მეხსიერება” მ. ჰალბვაქსი ფართოდ იხილავს მეხსიერების პრობლემას ისტორიული თვალსაზრისით. მ. ჰალბვაქსის დაინტერესებას ისტორიული ინტერპრეტაციის პრობლემებით ხელი შეუწყო მისმა პროფესიულმა ურთიერთობამ მარკ ბლოკთან და ლუსიენ ფევრთან 20-იან წლებში სტრასბურგის უნივერსიტეტში, სადაც პირველად გამოსცეს ცნობილი ჟურნალი “ანალები”. ჰალბვაქსი იყო ამ ჟურნალის პირველი სარედაქციო კოლეგიის წევრი (ჰატონი 2003: 195).

საყურადღებოა მ. ჰალბვაქსის შეხედულებები ისტორიას და მეხსიერებას შორის დისტანციაზე. მისი განმარტებით, მეხსიერება ამტკიცებს მსგავსებას წარსულსა და აწმყოს შორის. მეხსიერება მოქმედებს ემოციებზე. ისტორია პირიქით, ამტკიცებს განსხვავებას წარსულსა და აწმყოს შორის. ის ადადგენს წარსულს კრიტიკული დისტანციიდან და გადმოსცემს მის კავშირს აწმყოსთან ემოციური დატვირთვის გარეშე. მეხსიერება ეხება ჩვეულებრივ მოვლენებს, რომელიც ყოველთვის ხდება. ისტორიას კავშირი აქვს განსაკუთრებულ მოვლენებთან, რომლებიც მხოლოდ ერთხელ ხდება. მეხსიერებაში აღდგენილი სახეები ცვალებადი და უჩინარია, მაშინ როცა ისტორიული მონაცემები სანდო და სარწმუნო. ისტორია ეხება წარსულს, რომელიც უკვე გაწმენდილია ცოცხალი მეხსიერებისაგან. მ. ჰალბვაქსი ამტკიცებს თუ როგორი არასანდოა მეხსიერება რეალური წარსულის გარკვევისათვის. ისტორიკოსის უპირველესი ამოცანაა მეხსიერება ხელუხლებელი დატოვოს, რადგან მეხსიერება არა მხოლოდ ქმნის წარსულის არასწორ სურათს,

არამედ ყოველმხრივ იცავს მას ცვალებადი რეალობისაგან. მისგან განსხვავებით ისტორია ესაა წარსულის შესახებ რეალური სურათი განმტკიცებული დოკუმენტური მონაცემებით (ჰალბვაქსი 1950: 105-7). მას სჯეროდა, რომ ისტორია იწყება იქ, სადაც მთავრდება ცოცხალი მეხსიერება (ჰალბვაქსი 1950: 31-3).

მ. ჰალბვაქსი აყალიბებს კოლექტიური მეხსიერების თეორიას, როგორც “მეხსიერების სოციალური ჩარჩოების” პროგრამას. მოგონებებში ჩვენ განვათავსებთ წარსულის სახეებს სპეციფიკურ სივრცეში. თავისთავად მეხსიერების სახეები ყოველთვის ფრაგმენტული და პირობითია. მათ არა აქვთ მთლიანი ან დამაკავშირებელი მნიშვნელობა, ვიდრე ჩვენ არ მოვათავსებთ მათ კონკრეტულ გარემოებებში. ეს გარემოებები გვევლინება მნემონიკურ ადგილებთან ერთად. ამიტომ მოგონებებს შეიძლება ვუწოდოთ წარმოდგენითი რეკონსტრუქციის პროცესი, რომელშიც აღვადგენთ აწმყოში შექმნილ სპეციფიკურ სახეებს. ასე შექმნილი სახეები არ წარმოაჩენს რეალურ წარსულს, მხოლოდ გამოხატავს დღევანდელ წარმოდგენას, თუ როგორი იყო წარსული. კოლექტიური მეხსიერება ესაა რთული ნაკრები იდეალების, ღირებულებების, ჩვეულებების, გამოხატავენ მათ იმ სოციალური ჯგუფების მიხედვით, რომელსაც თავად ეკუთვნიან. ამ სახეების ურთიერთკავშირის შედეგად იქმნება კოლექტიური მეხსიერების სოციალური ჩარჩოები და მხოლოდ მის შიგნითაა განთავსებული ინდივიდუალური მეხსიერება (ჰალბვაქსი 1925: 6-17).

“ტოპოგრაფია” მ. ჰალბვაქსის ერთ-ერთი საინტერესო ნაშრომია, ამავედროულად ბევრ საკითხში საკამათო. ესაა გამოკვლევა მენტალური რუკის ტოპოგრაფიულ დონეზე გადასვლის შესახებ, ისტორია იმის შესახებ, თუ როგორ გადიოდა იესოს ცხოვრების შესახებ კოლექტიური მეხსიერების ლოკალიზაციის პროექტი საუკუნეთა განმავლობაში ახალი აღთქმის მნემონიკური ადგილების შექმნით, დახვეწით, მოდიფიკაციით, შეცვლით სხვადასხვა სტადიებს. მ. ჰალბვაქსი ამტკიცებდა, რომ ბიბლიური წმ. მიწა იყო წარმოსახვითი ლანდშაფტი წარმოშობილი შუა საუკუნეების ევროპაში და გადატანილი პალესტინის რეალურ ტერიტორიაზე. მისი აზრით, IV ს-ის დასაწყისში ევროპელმა მომლოცველებმა შექმნეს წმ. მიწა სალოცავებით, რომელიც მთლიანად შეესაბამებოდა მათ წარმოდგენებს იესოს მიწიერი ცხოვრების შესახებ. შესაბამისად წმ. მიწა იყო არა აღმოჩენა, არამედ ლოკალიზაცია იმ მენტალური სტრუქტურებისა, რომლებიც მოჰქონდათ თან მოგზაურობისას. იმ დროისათვის, როცა ისინი მოვიდნენ, ქრისტიანულმა რელიგიურმა ტრადიციამ უკვე დიდი ცვლილებები განიცადა. ისტორიული იესოს პერიოდში არსებული არქიტექტურა უკვე გამქრალიყო. ამიტომ სახარებებში ფაქტობრივად არ არის მითითებები პალესტინის გეოგრაფიაზე. მაშასადამე, იესოს ცხოვრების შესახებ ტრადიციით განმტკიცებული კოლექტიური მეხსიერება ემიჯნებოდა მხოლოდ წარმოსახვით წარმოდგენებს და არა ფიზიკურად არსებულ ტერიტორიებს. ასეთ წარმოდგენებს ეყრდნობოდნენ მომლოცველები. ქრისტიანობის მნემონიკური ადგილები იყო წარმოდგენების პროექცია, რომელიც იღებდა სათავეს ტრადიციაში და შესაძლოა წარმოშობილიყო იმ დროს, როცა იესოს ცხოვრება ჯერ კიდევ ცოცხალი მეხსიერების საკუთრება იყო, მაგრამ დროთა განმავლობაში უკვე შეცვლილი (ჰალბვაქსი 1941: 69, 151-161). მ. ჰალბვაქსის მტკიცებით, წმ. მიწის შექმნა იყო როგორც კულტურული, ისე ტერიტორიული კოლონიზაცია IV ს-მდე, ვიდრე ქრისტიანობას ოფიციალურად მხარი არ დაუჭირა რომის იმპერატორმა მეხსიერების ამ ლანდშაპტის მშენებლობა არ დაწყებულა. პროექტი შეჩერდა VII საუკუნეში მუსლიმთა შემოსევების მიზეზით. ბევრი წმინდა ადგილი დაინგრა და ისლამის საკუთრებად იქცა. მხოლოდ ჯვაროსნების სამხედრო გამარჯვებების შედეგად წმინდა მიწის ტოპოგრაფიული მოხაზულობის დამუშავება კვლავ დაიწყო, თუმცა მეხსიერების ლანდშაფტი რუკაზე ხშირად ნებისმიერად დაიტანებოდა. ამასთან აქ მცხოვრები ქრისტიანებისა და ებრაელების სალოცავები რეიდენტიფიცირებული გახდა, შეიცვალა სახე და მოერგო ევროპული ქრისტიანიზაციის

კონცენტრაციას. ამ თვალსაზრისით, ასკენის პალბუაქსი კომემორაცია იყო კოლონიზაციის მნიშვნელოვანი პოლიტიკური მეთოდი (პალბუაქსი 1941: 128-9).

მ. პალბუაქსის მტკიცებით, წმინდა მიწის შექმნამ გარკვეული როლი ითამაშა თვით ქრისტიანობის პოლიტიკაში. კონსტანტინე დიდის მოქცევისა და ნიკეის საეკლესიო კრების შემდეგ ქრისტიანულმა ტრადიციამ ოფიციალური სახე მიიღო. ალტერნატიული ვერსიები იესოს ცხოვრებისა და სწავლების შესახებ ან აიკრძალა ან გარდაიქმნა საეკლესიო ინტერპრეტაციის შესაბამისად. თაყვანისცემის ადგილები წმ. მიწაზე მხარს უჭერდა ამ ოფიციალურ ტრადიციას. გაერთიანდა რა იესოს ფიზიკური აღდგომის შესახებ დოგმატის გარშემო, ეკლესიამ გამოიყენა რომის იმპერიისაგან მიღებული პალესტინაზე ძალაუფლების უპირატესობა, რათა მოენიშნა ადგილები, რომლებიც მეხსიერებაში იესოს წამებას, ჯვარცმას და აღდგომას უფრო კონკრეტულებსა და სიცხადეს შემატებდა. ეს სალოცავები იყო სტრატეგიის ნაწილი მიმართული თვით ქრისტიანობის შიგნით ცვლილებების შეჩერებისაკენ. ქვაში დაფიქსირებულმა მეხსიერების ლანდშაპტმა, რომელმაც უკვდავო ხალხის წარმოდგენაში იესოს ცხოვრება, გაამყარა ის რელიგიური რწმენა, რომლის სიმბოლოსაც ის წარმოადგენდა. ამრიგად, ასკენის მ. პალბუაქსი ეს სალოცავები სარგებლობდნენ ქრისტიანული ღვთისმოსაობის ინერციის ძალით. სამყაროში, სადაც წარსულის სიბრძნე უფრო ფასდებოდა, ვიდრე მომავლის შესახებ იმპროვიზაცია, კომემორაცია ხელს უწყობდა ოფიციალური რელიგიური ტრადიციის არა მხოლოდ მემკვიდრეობითობას, არამედ სტაბილურობასაც (პალბუაქსი 1941: 150).

წმინდა მიწა მოფენილი იყო სახარებისეული მოვლენებისადმი მიძღვნილი სალოცავებით, მნემონიკური ადგილებით. ეს იყო მეხსიერების ადგილობრივი თეატრები, რომლებიც კარგად ხსნიდნენ კავშირს მეხსიერების ხელოვნებასა და კომემორაციას შორის. მათ შორის ყველაზე ცნობილია შვიდი მნემონიკური ადგილი: ბეთლემი; ადგილი, სადაც გაიმართა საიდუმლო სერობა; პილატეს სასახლე; გოლგოთას გზა; ელიას მთა; ნახარეთი; ტიბერიადის ზღვა. რადგანაც ამ ბიბლიური ადგილების ფიზიკური ნიშნები ამ დროისათვის უკვე აღარ არსებობდა. მლოცველებმა განალაგეს ისინი იქ, სადაც ამისთვის ხელსაყრელი პირობები იყო, მხედველობაში მიიღეს ადგილმდებარეობის ხელსაყრელობა, გზებთან სიახლოვე და სხვა. ლანდშაპტის შემოსვა ასეთი ადგილებით ნელა ხდებოდა და ზოგიერთი მათგანი ძალზე გვიან აღინიშნა. მაგ.: გოლგოთას გზა არ იყო ლოკალიზებული XVI საუკუნემდე, როცა ფრანცისკანელებმა მსვლელობის რიტუალი მოაწვეეს ამ გზებზე. თანდათან გოლგოთას გზა თავისი შეჩერებებით აღდგა რელიგიურ წესჩვეულებებში მთელი ქრისტიანული სამყაროს მასშტაბით. ამგვარად, ათასწლიანი განვითარების შედეგად წმინდა მიწა გახდა მეხსიერების ლანდშაფტი, რომელიც მოითხოვდა უფრო მეტ მნემონიკურ ლოგიკას (პალბუაქსი 1941: 66-8, 116).

კომემორაციული ლანდშაპტის გეოგრაფიულ ცენტრში იერუსალიმის განთავსება, მ. პალბუაქსის აზრით, აჩვენებს, თუ როგორ გადაიჭრა იესოს ცხოვრების შესახებ ფუნდამენტური კამათი ადრეულ ქრისტიანულ პოლიტიკაში. იერუსალიმის მნემონიკური ადგილები, რომლებიც იესოს ცხოვრების ბოლო დღეების ამსახველია უფრო მნიშვნელოვანია, შესამჩნევია წმ. მიწის ტოპოგრაფიაში, ვიდრე ადგილები გალილეაში, სადაც იესო უფრო დიდხანს მოღვაწეობდა. იესოს ცხოვრების დიდი პერიოდის უგულვებელყოფა გვიჩვენებს მეხსიერების დაქვემდებარებაზე ორთოდოქსური ქრისტიანული ეპისტოლესადმი ქრისტეს ჯვარცმისა და აღდგომის შესახებ. გნოსტიკური ქრისტიანობის ტრადიცია ვერ გადარჩა, რამეთუ ვერ ჰპოვა ოფიციალური ადგილი ქრისტიანულ კომემორაციაში (პალბუაქსი 1941: 37-8, 46-7, 121-4, 137-9).

მ. პალბუაქსის დაკვირვებით, ის მნემონიკური ადგილები, რომლებსაც მლოცველები აკავშირებდნენ იესოს ცხოვრებასთან, თითქმის ყველა მათგანი სიწმინდეებს წარმოადგენდა ებრაელთა მეხსიერებისათვის. ეს იყო კოლექტიური მეხსიერების საიდუმლო ისტორია, რომელსაც



მ. ჰალბვაქსი თავის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან აღმოჩენად თვლიდა. იესოს დაბადების ადგილი იყო დაკავშირებული ბეთლემთან იმის გამო, რომ ეს იყო დავით წინასწარმეტყველის ქალაქი, თუმცა იესო უნდა დაბადებულიყო სხვა ადგილას. ადგილი, სადაც გაიმართა საიდუმლო სერობა და ქრისტეს მოწაფეები შეიკრიბნენ მისი აღდგომის შემდეგ განთავსებული იყო დავითის საფლავზე, ადგილზე, რომელსაც თავყანს სცემდა იუდაისტური ტრადიცია, როგორც სიონის მთას. სასახლე, სადაც იესო წარსდგა პილატეს წინაშე განთავსებული იყო იერემიას ჭის თავზე (ჰალბვაქსი 1941: 46, 58, 77). იუდაისტური სიწმინდეები რეინდენტიფიცირდებოდნენ და გარკვეულად იცვლიდნენ სახეს, რათა შესაბამისობაში ყოფილიყვნენ ქრისტიანულ შეხედულებებთან. ახალი კომემორაცია იყო მეხსიერების გადამუშავების შედეგი, როცა ძველი ადგილები იმოსებოდა ახალი სახეებით. სხვა შემთხვევებში ეს ლოკალიზაციები მხოლოდ ხაზს უსვამდა, თუ რას ნიშნავდა ადრეული ქრისტიანული ეპოქის მომლოცველებისათვის ებრაული წინასწარმეტყველების აღსრულება იესოს ცხოვრების და სიკვდილის შესახებ. ასე იქმნებოდა მჭიდრო კავშირები იუდაისტურ ტრადიციასთან. მთავარი იდეა რისი დამტკიცებაც სურდა მ. ჰალბვაქსს ამ კვლევის შედეგად მდგომარეობს იმაში, რომ იუდაისტური ტრადიციის სოციალურმა ჩარჩოებმა შექმნა სიღრმისეული სტრუქტურა, რომელმაც წინასწარ განსაზღვრა ქრისტიანობის მემონიკური ადგილების არჩევანი.

ისტორიული მეხსიერების კვლევაში მნიშვნელოვანია ცნობილი ფრანგი მეცნიერისა და გამომცემლის პიერ ნორას მოღვაწეობა. ის იყო გამომცემლობა “გალიმარის” და ჟურნალ “დისკუსიის” რედაქტორი. 1984-1992 წლებში მან გამოსცა სამტომეული “მეხსიერების სივრცეები”, რომელიც საფრანგეთის კოლექტიური მეხსიერების ისტორიას წარმოადგენს. პ. ნორა განასხვავებს ერთმანეთისაგან კოლექტიურ და ისტორიულ მეხსიერებას. კოლექტიური მეხსიერება არის ყველაფერი ის, რაც წარსულიდან არის შემორჩენილი, რასაც სოციალური ჯგუფები იღებენ წარსულიდან და რომელიც ამ ჯგუფებთან ერთად ვითარდება. ისტორიული მეხსიერება კი სპეციფიკური ჯგუფის - ისტორიკოსების მეხსიერებაა. ისტორიული მეხსიერება ანალიტიკური და კრიტიკულია. ის გროვდება, გადამუშავდება, გადაიცემა და წერილობითი სახით ყალიბდება (ნორა 1994: 5-7). საზოგადოება მოიპოვებს და ინახავს ისტორიულ მონაცემებს „მეხსიერების ადგილებში“, რომლებიც შეიძლება იყოს ისტორიული ან ლეგენდარული, მაგრამ ყოველთვის, როგორც თვით მეხსიერება საკრალური. “მეხსიერების ადგილების” გაჩენა ნიშნავს იმას, რომ მეხსიერების უზარმაზარი ფუნდამენტი ინგრევა. მეტიც, პ. ნორას აზრით, ზოგადად ისტორიის მიზანი და ამბიციია არა განადიდოს, არამედ გაანადგუროს მეხსიერება. (ნორა 1994: 287-9).

ფრანგი ისტორიკოსი ფილიპ არიესი (1914-1984) ითვლება კოლექტიური მენტალობის ისტორიის ერთ-ერთ დამფუძნებლად. ფ. არიესის გამოკვლევებმა სათავე დაუდო ისტორიული მეცნიერების ახალი ჟანრის გაჩენას 80-იან წლებში, რომელსაც კომემორაციის პოლიტიკის ისტორია ჰქვია. ის თავიდანვე დაინტერესდა სხვადასხვა სოციალური ჯგუფის მიერ ფარულად მიღებული ტრადიციებით, რომელიც ეყრდნობოდა უფრო ფსიქოლოგიურ, ვიდრე ბიოლოგიურ და მატერიალურ რეალობას. ტრადიციების კვლევა მისთვის ნიშნავდა კოლექტიური მეხსიერების მექანიზმებთან მიახლოებას, რადგანაც ტრადიცია ეყრდნობა აზროვნების სტერეოტიპებს, რომელიც თაობიდან თაობაში გადადის დროის უზარმაზარ ინტერვალში. ფ. არიესის ნაშრომები “ბავშვი და ოჯახური ცხოვრება”, “სოციალური ტრადიციები საფრანგეთში” (1923), “ისტორიის დრო” (1954) მეტად მნიშვნელოვანია თანამედროვე ისტორიოგრაფიისათვის.

ფ. არიესი იხილავს თანამედროვე ფრანგული ისტორიოგრაფიის ჩამოყალიბებას შუა საუკუნოვან ტრადიციებთან კავშირში. შუა საუკუნეებში, მისი განმარტებით, ისტორია ემყარებოდა მხოლოდ კერძო ხასიათის ქრონოლოგიებს, რომლის მასშტაბები შორს ვერ მიდიოდა ცოცხალი მეხსიერების შესაძლებლობებისაგან. მათ არ ჰქონდათ კოორდინატთა საყოველთაოდ მიღებული სისტემა დროის აღსარიცხად. ისტორიოგრაფიის რთული მოდელები ინტერესთა სრულ

შესაბამისობაში იყო საერო და საეკლესიო ხელისუფლებას შორის კულტურული გავლენების გაყოფასთან. საეკლესიო პირები, ისევე როგორც მეფეები და დიდებულები იწერდნენ წარსულის საკუთარ ვერსიებს და თითოეულ ჯგუფს უყალიბდებოდა თავისი შეხედულებათა სისტემა. მხოლოდ საუკუნეების შემდეგ დროის სხვადასხვა ხაზები, რომელთა საშუალებით ხდებოდა წარსულის მოდელირება, ჩაჯდა ერთიანი ქრონოლოგიის ჩარჩოებში, მხოლოდ XVIII საუკუნეში, როცა საფრანგეთის მეფეებმა განიმტკიცეს ძალაუფლება, მათ ეს სხვადასხვაგვარი ტრადიციები ერთიან სამეფო ისტორიოგრაფიაში მოათავსეს. ფ. არიესის აზრით, მთავარი მოვლენა XVII საუკუნის ფრანგულ ისტორიოგრაფიაში იყო დიდი ქრონიკის შექმნა, პომის, რომელიც აბსოლუტური მონარქიის განსაზღვრებად დაიწერა. ამიერიდან ისტორიული თხზულებები საფრანგეთში ამ ქრონოლოგიურ პროტოტიპზე იგებოდა. ამგვარად გახდა პოლიტიკა ისტორიულ თხზულებათა საფუძველი. ქრონიკებში წამოწეული მნემონიკური ადგილები სამეფო დინასტიის ცხოვრების უმნიშვნელოვანეს მომენტებთან იყო დაკავშირებული. ამ მიზეზით ფრანგული ისტორიოგრაფიის ქრონოლოგიამ გადმოიღო კოორდინატთა სისტემა, რომელიც გამოიყენებოდა ისტორიული დროის დემარკაციისათვის სამეფო დინასტიების თაობათა ცვლილების შესაბამისად. მაშინაც კი, როცა ქრონიკა XIX საუკუნეში გადავიდა მომავლის კონცეფციაზე, ანუ გაფართოვდა და მასში ჩაერთო საფრანგეთის რევოლუცია და მისი სხვადასხვაგვარი ტრადიციები, ისტორიული დროის დემარკაციის სტრუქტურა სამეფო დინასტიის თაობათა ცვლის მიხედვით არ მოშლილა და გაგრძელდა XX საუკუნემდე (არიესი 1954: 194-201). XVII საუკუნეში უნივერსალური ქრონოლოგიის შექმნამ ისტორიული შემეცნება მყარ ნიადაგზე დააყენა. მაგრამ ეს იყო გამარჯვება ალტერნატიული ისტორიოგრაფიული კონცეფციების ხარჯზე. როცა XVIII საუკუნის განმავლობაში სამეფო ისტორიოგრაფია გახდა ფრანგული სახელმწიფოს განდიდების შესახებ ოფიციალურ მეხსიერებად, ცხადია, დაიკარგა რეგიონალური ისტორიული კონცეფციები წარსულის შესახებ. ისტორიკოსების სურვილმა შეეცნოთ ისტორიის მთელი სივრცე დროის ახალი ხაზით, გამოიწვია წარსულის პეიზაჟის ნაწილის დაკარგვა. ამასთან, მაშინ შექმნილმა ისტორიოგრაფიამ გაწყვიტა კავშირი კოლექტიურ მეხსიერებასთან, რომელიც ეპოქიდან ეპოქას გადაეცემოდა ცოცხალი ხალხური ტრადიციების სახით (არიესი 1954: 268-290).

XIX საუკუნეში წარსულის ასეთი ისტორიოგრაფიული რელუქცია გაბატონებული პოლიტიკური ძალების ისტორიისადმი კიდევ უფრო მკვეთრად გამოხატული გახდა. XIX საუკუნემ გახსნა ისტორიული დროის მნიშვნელობა. ისტორიკოსებს სურდათ განემტკიცებინათ კავშირი წარსულსა და აწმყოს შორის, მაგრამ პროგრესისათვის მზად იყვნენ დაეტოვებინათ წარსულის ტრადიციები, დაევიწყებინათ მათი ინერციის ძალა აწმყოზე. ამ დროიდან ისტორიის საფუძველი იდეოლოგიური გახდა დიდი ხნით. პოლიტიკური ქრონოლოგია თანამედროვე ისტორიოგრაფიისთვის აბსოლუტურ ორიენტირად იქცა (არიესი 1954: 91-3, 259).

კომემორაციის მკვლევართა კონცეფციით, ისტორია იწყება იქ, სადაც მთავრდება მეხსიერება. ფ. არიესისათვის კი მთავარი ამოცანა იყო არა განცალკევებინა ისტორია მეხსიერებისაგან, არამედ გაეგო მათი ურთიერთკავშირი, მათი ურთიერთმოქმედება. ამიტომ ის უწოდებს თავის სიყვარულს ისტორიისადმი ჰორიზონტის ცვალებად ხაზთან შეხვედრას. ჰორიზონტი ნიშნავს ისტორიკოსის ძალისხმევის საზღვრებს აწმყოში წარმოადგინოს წარსული. არსებობს საზღვარი მათ შორის რაც ცნობილია და უცნობია, ანუ უფრო ზუსტად, იმ წარსულს შორის, რომელიც უკვე გახდა ისტორიკოსის ინტერპრეტაციის ობიექტი და იმ წარსულს შორის, რომელიც ჯერ კიდევ ელოდება ისტორიკოსის ყურადღებას. ფ. არიესისთვის ისტორია უფრო მეტია ვიდრე ისტორიკოსის მიერ შეგროვებული სახეები წარსულის რეპრეზენტაციისათვის. მისი ინტერესია, რაც დევს ისტორიკოსის ხედვით მიღმა. ფ. არიესისათვის ისტორია მეხსიერების ხელოვნებაა, რამეთუ ის არის გზასაყარზე ტრადიციასა და ისტორიოგრაფიას შორის. ასეთი

მიდგომა უბრუნებს ისტორიულ გამოკვლევას შუამავლის როლს. ის იცავს დავიწყებისაგან წარსულს, რომელიც ვერ გახდა მეხსიერების საკუთრება. ფ. არიესი ხაზს უსვამს ტრადიციის მნიშვნელობას, რომელსაც მოაქვს აწმყოში შეუსწავლელი წარსული (ჰატონი 2003: 78-9).

მოგონებისა და განმეორების მომენტის ურთიერთქმედებას იკვლევდა ფრანგი ფილოსოფოსი და ისტორიკოსი მიშელ ფუკო (1926-1984). ისტორიული მეხსიერების კონცეფცია მან გადმოსცა თავის ორ თეორიულ გამოკვლევაში: “სიტყვები და საგნები” (1966) და “ცოდნის არქეოლოგია” (1969). მ. ფუკო უარყოფს ტრადიციას, როგორც ისტორიული გამოკვლევის საფუძველს, ამასთან უპირატესობას ანიჭებს რიტორიკულ და იკონოგრაფიულ ფორმებს, რომლებსაც ყოველი ისტორიული ეპოქა აყენებს, როგორც სამყაროს მისეული აღქმის ნიშნებს. ფუკოს უფრო მეტად აინტერესებს ფორმა, ვიდრე შინაარსი, უფრო აღმნიშვნელი, ვიდრე აღნიშნული (ფუკო 1996: 46-62). მ. ფუკოს ნაშრომებმა ისტორიკოსების ყურადღება იღებოდა სახეებზე გადაიტანა. ნაშრომში “შეშლილობის ისტორიები” (1961) მ. ფუკო აღწერს შუა საუკუნოვანი ლაზარეთის ნანგრევებს, როგორც არქეოლოგიურ ფორმას, რომელიც ათვისებული და გარდაქმნილი იქნა ადგილობრივ ხელისუფალთა მიერ საგიუეთად. ეს მათი სტრატეგიის ნაწილი იყო, ეს იყო მეხსიერების ფიქსაციის მომენტი - საზოგადოებისათვის არასასურველი წევრების იზოლირება. პირველ შემთხვევაში ესენი იყვნენ კეთროვნები, შემდეგ გვიან საუკუნეებში კი სულიერად დაავადებულნი. როგორც XIII საუკუნის ლაზარეთი, ისე XVII საუკუნის საავადმყოფო წარმოადგენს მდგრად სიმბოლურ სივრცეს ადამიანთა იზოლაციისათვის. ამიტომ საგიუეთის სურათს ფუკო უწოდებს მეხსიერების თეატრს, რომელიც ახდენს შტაბეჭდილებას დავიწყებული მოგონებების გამო, რომელიც ოდესღაც ხდებოდა ამ კედლებში (ფუკო 1997: 7-36).

განმეორებას, როგორც მეხსიერების მომენტს, არ იზიარებს მ. ფუკო. მისთვის ტექსტებში დაფიქსირებული სახეები უფრო მდგრადია, იღებენ კი, რომლებიც ტრადიციას უკავშირდება, დინამიური და ცვალებადია. ასეთი სტატიკური რეპრეზენტაცია ანიჭებს ისტორიას სტაბილურობას, რომელსაც ტრადიციები ვერასდროს ვერ აღწევს. მ. ფუკო იზნორირებას უკეთებს ტრადიციას ისტორიული მეხსიერების კვლევაში (ფუკო 1997: 135-40).

მ. ფუკოსგან განსხვავებული მოსაზრებები აქვს ჯამბატისტა ვიკოს, რომელიც აქცენტს აკეთებს ზეპირ ტრადიციაზე, არა მოგონებაზე, არამედ განმეორებაზე, როგორც მეხსიერების მომენტზე. ვიკო იკვლევდა რაფსოდიების დატვირთვას საბერძნეთის ისტორიისათვის და აღნიშნავდა, რომ ისინი იყვნენ წარმოსახვის ჯადოქრები. ისინი გადმოსცემდნენ მეხსიერების ფორმას, რომლის სახეები არქეტიპული იყო. ისინი გამოხატავდნენ კონკრეტული ეთნოსის წარმოდგენებს, რომელიც ზეპირი ტრადიციიდან მომდინარეობდა. როგორც საბერძნეთის ტრადიციების მატარებლები რაფსოდები ქებას ასხამდნენ მეხსიერებას, რომელიც აწმყოში განასახიერებდა წარსულის მემკვიდრეობას. რაფსოდები ცნობილნი იყვნენ თავიანთი ფენომენალური მეხსიერებით, ციტირებას უკეთებდნენ უზარმაზარ ეპიკურ თხზულებებს, მაგრამ ისინი პრაქტიკაში თავიანთ მეხსიერებას იყენებდნენ იმ ზეპირი კულტურის ფარგლებში, რომელშიც თავად ცხოვრობდნენ. ისინი თავისუფლად იყენებდნენ მნემონიკურ ტექნიკას. ეპიკური სიმღერებიდან ისინი თხზავდნენ ისტორიას, ყოველჯერზე სხვადასხვაგვარად. ეს იყო რაფსოდებში გაცოცხლებული ისტორიული მეხსიერება (ვიკო 1994: 38-41).

ისტორიული მეხსიერების კვლევის ერთ-ერთი ფუძემდებელია თანამედროვე ბრიტანელი მეცნიერი პატრიკ ჰატონი. მისი ვრცელი ნაშრომი “ისტორია, როგორც მეხსიერების ხელოვნება” (2003) ფუნდამენტური გამოკვლევაა და ისტორიკოსის სამეცნიერო გზის ერთგვარი შეჯამება. წიგნში ნაჩვენებია, თუ როგორ გახდა ისტორიკოსი ჰატონი მენტალობის ისტორიის მკვლევარი, გამოტანილია ადრეული იდეები და თეორიები, რომლებსაც შთაბეჭდილება მოუხდენიათ ავტორზე, მოთხრობილია მისი მონაწილეობის შესახებ სხვადასხვა სამეცნიერო საზოგადოებებსა და

ფონდებში, კონტაქტი ავტორიტეტულ მკვლევრებთან. ყველაფერმა ამან მიიყვანა მეცნიერი ისტორიული მეხსიერების თემამდე, რომელსაც ისტორიული კვლევის საფუძვლად მიიჩნევს. ჰატონი ხშირად მიმართავს გზაჯვარედინის მეტაფორას. ისტორიული მეხსიერების კვეთა ისტორიულ ცოდნასთან და შესაბამისი პრობლემები არჩეულია ნაშრომში საკმაოდ თავისუფლად: მნემონიკური ტექნიკა, ისტორიული “მე“-ს პრობლემა, სოციალური მეხსიერება, ტრადიცია და კოლექტიური მეხსიერება, მეხსიერების პოლიტიკა.

ჰატონი იხილავს მეხსიერების ორი მომენტის გადაკვეთას: განმეორებების და მოგონებების. განმეორება არსებობს წარსულის თანდასწრებით. ეს მეხსიერების ის მხარეა, რომლის მეშვეობითაც ჩვენ გადაგვაქვს მომავალში წარსულის სახეები, რომლებიც არაცნობიერად განაგრძობენ ჩვენი დღევანდელი გაგების ფორმირებას. მოგონება კი არის ჩვენი ცდა აწმყოში გავადვიოთ წარსული. ეს მეხსიერების ის მხარეა, რომლის მეშვეობით ჩვენ შეგნებულად აღვადგენთ წარსულის სახეებს, ვირჩევთ მათ, რომლებიც მისაღებია ჩვენი დღევანდელი სიტუაციისათვის. მეხსიერების ამ ორ მხარეს შორის დაშორება ქმნის შესაძლებლობას ისტორიული აზროვნებისათვის - წერს ჰატონი (ჰატონი 2003: 23). ისტორიის თითოეული სტადიის ცვალებადი კომუნიკაციის ხერხები დაკავშირებულია მეხსიერებაზე განსხვავებულ ისტორიულ შეხედულებებთან: ზეპირი კულტურა - ცოცხალი მეხსიერების აღდგენა, წერილობითი კულტურა - დაკარგული სიბრძნის აღდგენა, ბეჭდვითი კულტურა. შორეული წარსულის რეკონსტრუქცია, მედია კულტურა - ფორმათა დეკონსტრუქცია, რომელთაგან შედგენილია წარსულის სახეები. ასეთი სქემა არა მხოლოდ მოკლედ აღწერს მეხსიერების ისტორიას, არამედ შესაძლებლობას გვაძლევს დაინახოთ მეხსიერებისაგან ისტორიული ცოდნის წარმოშობა, რომელიც, თავის მხრივ, დაფარულია ისტორიკოსთა აბსტრაქციებში. მეხსიერების ისტორიის კვლევა მიმართულია მეხსიერებასა და ისტორიას შორის ისტორიოგრაფიული კავშირების ანალიზზე, რადგან მეხსიერება განუყოფელია ისტორიული ცოდნისაგან. ისტორიკოსების ამოცანაა გამოარკვიონ როგორ იცვლებოდა ეს კავშირი (ჰატონი 2003: 62). ისტორიკოსების პრობლემა ამ საკითხის კვლევისას მდგომარეობს იმაში, რომ თუ როგორ გაემართონ დაკარგული ტრადიციების საძიებლად და როგორ შეუსაბამონ ისინი ასეთ შორეულ ისტორიოგრაფიულ პოზიციებს (ჰატონი 2003: 15).

მეხსიერების ხელოვნებას იკვლევს ინგლისელი ისტორიკოსი ფრენსის იეიტსი (1899-1981). იეიტსი დაინტერესებული იყო მეხსიერების ხელოვნების აღორძინებით რენესანსის ეპოქაში. წიგნის ბეჭდვის გამოგონება ამ ხელოვნებას არასაჭიროდ ხდიდა. კვლევის პროცესში აღმოჩნდა მნემონიკის სათავეები, როგორც მეხსიერების განვითარების სისტემები ძვ. წ. V ს. საბერძნეთში. მეხსიერების ხელოვნება გამოიყენებოდა სხვადასხვა ფილოსოფიურ სკოლებში. ბერძნებთან და რომაელებთან ის ავითარებდა რიტორთა მჭევრმეტყველებას. გვიან შუა საუკუნეებში გამოიყენებოდა გართულებული ეტიკური სქემების კლასიფიკაციისათვის. რენესანსის ეპოქაში ის შერწყმულია ნეოპლატონიზმის მეტაფიზიკასთან. თუმცა აღნიშნავს იეიტსი ყველა ამ კულტურულ ტრანსფორმაციაში მეხსიერების ხელოვნების მეთოდები პრინციპში უცვლელი იყო (იეიტსი 1997: 145-148).

ასეთია ისტორიული მეხსიერების საკითხისადმი სხვადასხვაგვარი მიდგომა ევროპულ სამეცნიერო წრეებში. თუ ისტორიული მეხსიერების შესწავლა დასავლური ჰუმანიტარული მეცნიერებისათვის დღეისათვის ფაქტობრივად ამოწურულად ითვლება (ამ საკითხის კვლევის პიკი მოდის XX ს. 70-80-იან წლებზე), ხოლო რუსული ისტორიოგრაფიისათვის აქტუალური გახდა 80-იანი წლების II ნახევრიდან, ჩვენში ეს საკითხი ახალია და მოითხოვს როგორც კონკრეტულ, ისე განზოგადებით ანალიზს. ქართული წყაროები საინტერესო მასალაა ისტორიული კუთხით გაანალიზებისათვის. ვფიქრობთ, ასეთი კვლევები უფრო ანალიტიკურობასა და კომპარატიულობას შესძენს ჩვენს ისტორიოგრაფიას.

## დამოწმებანი

- არიესი 1954: P. Aries. *Le temp de l'Histoire*, Monaco (1954).
- ვაქტელი 1986: N. Wachtel. *Memory and history. An introduction – history and anthropology* (1986).
- ვიკო 1997: Дж. Вико. *Основание новой науки об общей природе наций*, Москва (1994).
- იეიტსი 1997: Ф. Иейтс. *Искусство памяти*, Санкт-Петербург (1997).
- კოზნოვა 2003: И.Кознова. *Историческая память и основные тенденции ее изучения. Вестник социологического центра, №2, Москва* (2003).
- კონოვალოვა 2003: И. Коновалова. *Избирательность памяти. Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала нового времени*, Москва (2003).
- ნორა 1994: P. Nora. *Between memory and History. History and memory in African-American culture*, Oxford (1994).
- რეპინა 2001: Л. Репина. *Социальная память и историческая культура, Альманах интеллектуальной истории. вып. 7, Москва* (2001).
- ტოშენკო 2000: Ж. Тощенко. *Историческое сознание и историческая память, Новая и Новейшая история. №4, Москва* (2000).
- ფუკო 1996: М. Фуко. *Археология знания*, Киев (1996).
- ფუკო 1997: М. Фуко. *История безумия в классическую эпоху*, Санкт-Петербург (1997).
- ჰალბვაქსი 1925: М. Halbwachs. *Les cadres sociaux de la memoire*, Paris (1925).
- ჰალბვაქსი 1941: М. Halbwachs. *La topographie legendaire des evangilis en Terre sainte*, Paris (1941).
- ჰალბვაქსი 1950: М. Halbwachs. *The collective memory*, New-York (1950).
- ჰატონი 2003: П. Хаттон. *История как искусство памяти*, Санкт-Петербург (2003).

## CONCEPT OF HISTORICAL MEMORY AND STATE OF ITS STUDY IN EUROPEAN HISTORIOGRAPHY

Eka Kvachantiradze

The article displays for Georgian reader brief overview of main achievements of European scholars in study of historical memory.

Contribution of Morris Halbwax, the French sociologist in research of historical memory is really significant. He has formulated the theory of collective memory. The main idea of Halbwax is that the memory is stable only if it is based on the social context. Individual images of the past are not eternal. Without regular support of the group the individual recollections disappear.

Pierre Nora, French scientist and editor has published the three-volume edition “Spaces of Memory” which is the history of collective memory of France. P. Nora distinguishes collective and historical memories. Collective memory comprises all, remained of the past, what is taken by social groups from the past while historical memory is the memory of specific group – the historians.

Studies of French historian, Philip Aries caused creation of new genre of historical sciences – the history of commemoration politics. Ph. Aries studies the history of French historiography; he considers formation of contemporary French historiography in relation with the medieval traditions. His major objective is determination of interrelations, interaction of history and memory.

French historian and philosopher Michel Foucault rejects the tradition as the basis for historical research and gives preference to the rhetoric and iconographic forms, created by each historical epoch, as the signs of its comprehension of the world.

Jambattista Vico has different opinion, emphasizing the verbal traditions, repetitions and not recollections, as the point of memory.

The article considers the work of one of the founders of historical memory researches, contemporary British scientist Patrick Hutton: “History, as an Art of Memory”. Hutton regards history as the art of memory, as this is the cross-section of two points of the memory – repetitions and recollections. Repetition exists in the presence of the past. By its means we pass the images of the past into the future and the recollections are our attempt to enliven the past in the present. By its means we intentionally restore the images of the past. Distance between these two sides of memory creates opportunity for the historical thinking.

Works of Frances Yates, English historian are dedicated to study of art of memory. He studied the art of memory during Renaissance.

## **HIEROTOPY. THE CREATION OF SACRED SPACES AS A NEW FIELD OF CULTURAL HISTORY**

**Alexei Lidov**

The problematic of sacred space has been touched upon in many research projects, yet gradually from a supplementary subject it became a focus of studies. It has become clear that the development of the Eastern Christian culture was conditioned by creation of numerous and diverse sacred spaces, in the framework of which miracle-working icons and relics, iconographic programs and liturgical devices (such as iconostasis), as well as all possible “jeruselems”, big and small, found their genuine sense. At this point the problem looked really unstudied, as it sort of disappeared behind innumerable descriptions of artifacts. The absence of methodical approaches and adequate scholarly terms also became apparent.

The activity aimed at creation of sacred spaces did not have a name and was not regarded as a particular type of creativity. It is this form of creativity that was named “hierotopy” in 2001, the term mainly destined to intellectually fix a special stratum of historical phenomena, which eluded attention of scholars because of the lack of a particular notion. According to the initial design, hierotopy should become a special section of humanities. It is important for different fields of research, but has particular significance for art history, since the creativity itself consisted in forming of spatial imagery, where architectural forms and sacred images, liturgical vessels and ritual gestures, dramaturgy of light and organization of fragrance, resounding words and recollections of miracle-stories were all woven together into one single whole. The concept was offered to the scholarly community as a developed research proposal and was intensely discussed over the period of nine years in international symposia, seminars, and particular books and papers. Remarkable is the intention to work on the edge of different traditional disciplines: art history and ethnology, archeology and liturgics, theology and classical studies of written sources. Hierotopy is obviously a fruitful field for interdisciplinary research that allows scholars to discuss problems interesting for all of them, which go far beyond strictly specialized subjects.

The widespread term “sacred space” did not function well because of its too general character, describing almost the entire realm of the religious. Therefore I have proposed a new term “hierotopy”, which became the name and the core of the long-term international research project <sup>1</sup>.

The term “hierotopy” (ierotopia) consists of two Greek roots: hieros (sacred) and topos (place, space, notion). In that respect it resembles many other words already established in our vocabulary in the last hundred years - the term “iconography” is one of them. The meaning of the notion might be formulated as follows: **Hierotopy is creation of sacred spaces regarded as a special form of creativity, and a field of historical research which reveals and analyses the particular examples of that creativity.** The intention of the project is to realize the existence of special and quite large phenomenon, for which boundaries of the research field have to be established and specific methods are to be worked out.

The most serious problem of hierotopy is probably the category of the sacred itself, which surmises actual presence of God and cannot be separated from the miraculous, in other words, something that is not created by human will. The outstanding anthropologist Mircea Eliade, who dedicated several works to the phenomenon of the sacred, introduced a special notion of “hierophany”, making a clear statement: “Every sacred space implies a hierophany, an irruption of the sacred that results in detaching a territory from the surrounding cosmic milieu and making it

qualitatively different (Eliade 1959: 26). As an example of hierophany Eliade provides the famous biblical story of Jacob's Dream about the Ladder connecting the Earth and the Heaven, about Lord speaking from Heaven and the construction of an altar at the holy spot (Gen.28: 12-22).

Using the same subject, let us try to separate "hierophany" and "hierotopy", articulating the specificity of our approach. In the biblical story the description of the hierotopic project starts with Jacob's awakening. Inspired by his dream-vision, he, begins to create a sacred space, which would convert a particular place into "the house of God and the gate of heaven". He takes the stone that has been his pillow, sets it up as a monument, and pours oil on it. Jacob also renamed the place and took special vows. So, Jacob, and all his successors - creators of churches and shrines, created a particular spatial milieu. That making differs from hierophany as a creation by human hands from God's will. Communion with the miraculous inspired the concept of a spatial image, but itself remained beyond the realm of human creativity. This creativity, nevertheless, was intended to actualize the memory of a hierophany by all possible means, embodying an image of the divine revelation. As it seems, the permanent relation and intensive interaction between hierophany (the mystical appearance) and hierotopy (actually created space) determined the specificity of creation of sacred spaces as a form of creativity. One may note that Eliade's approach, analyzing the structure of the myth and its profound symbolism, has a principally different focus which, however, can be used in some hierotopical reconstructions.

Hierotopy as a type of creativity is deeply rooted in human nature. In the process of self-identification as a spiritual being, the Man, first spontaneously and then deliberately, creates a concrete milieu of his connection with the transcendental world. Creation of sacred spaces can be compared with pictorial creativity, which also belongs to visual culture and appears spontaneously at a very early stage of shaping of personality. However, in contrast with the creation of pictures, where an entire infrastructure is present from first drawing lessons to academies, criticism and the art market, creation of sacred spaces simply has not been included in the cultural context of modern European civilization. The positivist ideology of the 19<sup>th</sup> century, when contemporary disciplines took their shape, did not see in the ephemeral 'sacred space' an independent subject of research. Most disciplines were linked to concrete material objects, either pictures or architectural monuments, folk rituals or written texts. Creation of sacred spaces did not receive its place in the established scheme of humanities, whose structure was determined by the "object-centered" model of description of the universe. As a logical consequence of this fact the subject was not formulated, a discipline did not appear, and the special terminology was not elaborated.

At the same time it is not possible to say that the problematic of sacred space has not been touched by the humanities. Various aspects of the topic in question have been discussed by archeologists, anthropologists, art historians and historians of religion. However, they, as a rule, tried to solve the problems of their own respective disciplines, emphasizing particular aspects without consideration of the whole. No doubt hierotopical studies will use some traditional approaches of art history, anthropology and liturgics. At the same time one may claim that hierotopy does not coincide with any of them. Hierotopy can not be reduced neither solely to the world of artistic images, nor to the combination of material objects, organizing a sacred milieu, nor to the rituals and social mechanisms that determine them. The ritual plays a great role in hierotopical projects but purely artistic, theological and liturgical aspects usually neglected by anthropology seem no less important. Furthermore, a hierotopical concept could not be interpreted in terms of the so-called *Gesamtkunstwerk*, or synthesis of arts, which acquired enormous significance in the age of Baroque, and later in the *Art Nouveau*. Medieval sacred space cannot be considered as just a combination of artifacts and various ephemeral effects creating a particular artistic milieu. This modern approach seems to be a result of the great transformation that happened in Western European mentality after the Renaissance when aesthetical values began

to be perceived as a substitute of the sacred ones.<sup>2</sup> Though sometimes similar, hierotopy deals with a principally different matrix.

Hierotopical vision can be practically useful for many humanities. Characteristically, entire forms of creativity could not be properly discussed beyond the hierotopical framework, which is not connected with the positivist classification of objects. For instance, such an enormous phenomenon as the dramaturgy of lighting goes beyond the boundaries of the traditional disciplines. At the same time we know for sure from written sources (Byzantine Monastic Typika) how detailed was the practice of lighting, dynamically changing during the services according to a sophisticated scenario.<sup>3</sup> In particular moments light accentuated concrete images or holy objects, organizing a perception of the entire space of the church as well as the logic of reading its most significant elements.<sup>4</sup> Dramaturgy is an appropriate word in this context since the artistic and dramatic element in that field of creativity was no less important than the ritual and symbolic one.<sup>5</sup>

The same concerns the realm of fragrance, which presents every time new combinations of incense, smells of wax candles and aromatic oils in lamps. Christian culture inherited the great traditions of the Ancient East through the Roman imperial cult as well as through the sophisticated worship of the Old Testament Temple (Caseau 1994). Jewish and Ancient Roman sources do not leave doubts that individual dramaturgies of lighting and fragrance were practically always an integral part of a particular concept of the sacred space (Heger 1997; Barker 2006). Hierotopical approach allows us to create an adequate research framework for such phenomena, in which different cultural artifacts could be studied as interacting elements of a single project.

A project of this kind was a matrix, or structural model, of a particular sacred space, subordinating all visual, audio and tactile effects. It seems important to realize that practically all objects of religious art were originally conceived as elements of a hierotopical project and included in the “network” of a concrete sacred space. However, with some exceptions, we do not ‘ask’ our artistic monuments about this pivotal peculiarity, which was crucial for their external appearance. In order to solve this apparently simple problem one should get rid of a fundamental stereotype of the consciousness. The basis of the positivist universe is the object itself, around which the whole process of research is being constructed. However, it becomes more and more clear now that the centre of the universe in medieval religious minds was immaterial but real space around which the world of objects, sounds, smells, lights and other effects came to being. Hierotopical approach allows us to see artistic objects in the context of another model of universe and to read them anew.

Without denying any options of iconographical or stylistic approaches, hierotopy helps to reveal an unknown source of information, existing in our art objects. If our efforts lead just to posing questions about the spatial aspect of a concrete monument and introduce one more dimension in traditional art historical discourse, the initial part of the project would be accomplished. We should repeat, however, that Hierotopy does not coincide with traditional art history, though it might considerably renovate its methodology.

Thinking further on the boundaries of art history, one may ask why the history of medieval art has been reduced to making of objects and the role of artist was limited by more or less high artistry. May be the time has come to extend the context by introducing a special figure of the creator of sacred space (Lidov 2006a).

Some projects of sacred space were of high artistic value though realised on a different level in comparison with the creation of art objects and architectural forms. Such figures are well known though their true role has remained



hidden behind the general name of donors or commissioners. However, not all the donors were creators of the sacred space though there are examples when their functions coincided.

A representative figure in the West is the Abbot Suger, who created a concept of the first Gothic space in the cathedral of St Denis (Panofsky 1979).

His functions could not be reduced just to the endowment of the project, or to the casting of masters, or to the theological program, or to elaboration of new rituals, artistic modeling, iconographic or stylistic innovations. He was engaged in all these activities. His role can be compared with the role of film-directors, who coordinate efforts of various masters, which we have long agreed to regard in the context of art history.

In the Byzantine tradition emperors quite often played the role of creators of sacred space, following the example of Justinian as the saint “concepteur” of the Great Church. Justinian himself competed with the King Solomon - a renown builder of the Old Testament Temple (Koder 1994: 135-142).

Solomon in his creation of the Temple space was inspired by the Lord himself, who conveyed to Moses on Mount Choreb the entire project of the Tabernacle from the general structure of the space to details of the sacred vestment production (Ex. 25-40). God has chosen the master Bezalel for the practical realization of his plan, creating for centuries a model relationship between creators of sacred space and creators of objects (Ex. 35-36). Creation of sacred spaces by earthly rulers can be considered as iconic behavior in relation to the Ruler of the universe. That activity went far beyond ordinary commission and should become a subject of intensive research, based on a sequence of historical reconstructions of particular projects of sacred space.

I have recently discussed one of these concepts in detail in a special paper concerning Leo the Wise’s project in Hagia Sophia and his spatial program of the Imperial Door (Lidov 2004a: 393-432).

As one may judge from direct and indirect evidence, the emperor Leo combined in one program venerable relics and miraculous icons, mosaic murals and accompanying verse inscriptions, special rites and images of the miracle stories, which appeared in minds in front of the concrete shrines. All together they created a spatial milieu of the Main Entrance to the Great Church of the Empire. An invisible part of this milieu were repeated miracles, as numerous pilgrims inform us. To some extent, the boundaries of the milieu were mystically marked by the zone of specific miracles. The protagonist of this spatial dramaturgy was Jerusalem icon of the Virgin who spoke to St Mary of Egypt and gave her salvation after her deep penitence in front of the icon. Noteworthy is, that this icon, originally situated at the entrance to the Basilica of the Holy Sepulchre, was installed by Leo the Wise at the same place beside the Imperial Door of Saint Sophia of Constantinople. Thereby a mystical link was established between sacred spaces of two great churches. Jerusalem relic with its own aureole of literary associations and symbolic connotations was translated into the Constantinopolitan church, becoming a part of another spatial image.

That spontaneous aspect undoubtedly played a considerable role in the creation of any particular sacred space. Every spatial phenomenon should be perceived as a result of creative efforts of several masters. We do not want to fall back into the rut of an old-fashioned art-historical deification of the individual maestro: Solomon; Justinian; Leo the Wise, or Suger of St-Denis. Creation of an environment conducive to the eruption of the sacred (Eliade’s hierophany) is always complex, and not merely reducible to the genius of a single patron. But at the same time we might want to think about a “concepteur”, a particular creator of the sacred space, whose role could be initiative, fundamental, and multifunctional. Like future film directors he was responsible not merely for the general spatial imagery but for complex links of various arts subordinated into a single sacred milieu. Without revealing this figure, or better to say,

without keeping in mind a possibility of this cultural function, we will not be able to understand properly numerous phenomena of medieval culture.

As we have noticed before, translation of sacred space was key element in the project of Leo the Wise, presenting just one example in a large practice, which consists of a main direction of the medieval hierotopy. A complex problem of the definition of the “holy place” as distinct from the “sacred space” emerges in this context (Smith 1987).

Translation of a spatial image did not mean disappearance of the locus, moreover, topographical material concreteness stimulated the power and miraculous efficacy of a spatial image. Hierotopical creativity established a sophisticated system of interaction between the static place-matrix and the flying space, which at any moment could be materialized at a new place. In this context a set of projects on the recreation of the Holy Land in various countries of the East and the West comes to mind. Among them one might recall the Pharos chapel in Constantinople, which functioned not merely as an imperial storage of main Passion relics, but as the Byzantine Holy Sepulchre – the sacred centre of the Empire (Lidov 2005: 79-108 ).

In the West the most striking example is famous Campo Santo in Pisa? for which in the 13th century the crusaders brought the real "Holy Land" by ships from Jerusalem and covered a large field, later surrounded by the gallery-cemetery. Finally, a glorious Russian project should be mentioned. I mean the seventeenth-century New Jerusalem complex near Moscow, which was the largest project for a recreation of the Holy Land in world history. Creators of that enormous sacred space combined in their project an iconic image and a precise replica, presenting both Byzantine and Western hierotopical traditions (Ousterhout 1998: 402-404).

It is interesting that in the framework of one “large space” some projects belonging to different periods could co-exist. Thus, the concept of Leo the Wise at the beginning of the tenth century was inscribed into the space of the Great Church created by Justinian in the sixth century. It was not the only alteration. The whole environment of Hagia Sophia was filled out by concrete projects of sacred spaces. It concerns the space around the altar-table, with its various crosses, votive crowns, liturgical covers and the *catapetasma*, which had to be perceived within a single spatial image-installation, which should not be reduced to any flat picture. Typologically similar spatial images, every time in new forms, appeared in other parts of the building: at the Samaritan’s well in the south-east compartment, or around the icon-reliquary with the chains of St Peter in the northern aisle, or near the north-west pillar with relics of St Gregory the Wonderworker inside. The latter was covered by gilded brass plates and adorned by a venerated icon of this saint. In particular days a movable altar-table was installed in front of the pillar and special services took place. Deliberately modeled micro-spaces were activated in particular moments of the daily or annual liturgical services, becoming temporary protagonists in a grandiose spatial performance.

The dynamic characteristic was of principal importance in hierotopical projects. We usually do not consider it in our discussions of Byzantine art since we are mostly operating with archeological remains. However, we should recognize that the material forms were just a part, and not always the most important one, of a spatial whole which was in permanent movement. Performativity, dramatic changes, the lack of strict fixation shaped a vivid, spiritually intensive, and concretely influential environment. It is noteworthy, that in Byzantium, as it becomes clear, this phenomenon had a special system of notions describing such performative paradigms.<sup>6</sup>

Sometimes they were reflected in iconographical programs as, for a example, the early fourteenth-century mosaics of the Kariye Camii (the Chora Monastery in Constantinople) suggest. As we know, the concept of the sacred space as well as of the iconographic program belonged to Theodore Metochites, who clearly pointed out the origins of his imagery, symbolically connected with the dedication of the monastery to the “*Chôra*”. Along the axis of the West to

the East, over the entrance and to the right of the sanctuary barrier, there are different images of the Virgin with the Child inscribed by the same words «*Chôra tou achôrêtou*» ("container of uncontainable", or "the space of what exists beyond the space") (Ousterhout 1995: 91-109; Isar 2000: 56-73).

The inscription indicated the miracle of the Incarnation, when the earthly Virgin contained uncontainable God, and at once established a spatial dimension of the divine being. The images of the Mother of God were co-related with two images of Christ above the entrances to the narthex and to the naos, in both cases inscribed as «*Chôra tôn zôntôn*» («space of the living»).

It seems clear that the “*Chôra*” here does not mean country, land or village, but the most important theological notion and one of the names of God. It went back to Plato’s fundamental category,<sup>7</sup> which was developed by neo-Platonism and from there came to the Church Fathers. In the theology of icon worshippers (such as the Patriarch Nikephoros in the early ninth century) the notion of *Chôra* became a kind of cornerstone in the argument against iconoclasts, explaining the principal difference between the “icon” and the “idol”. According to this view, the ideal icon is always spatial, and at the same time absolutely concrete, like Christ at the same time eternally dwells in Heaven, and offers His flesh in every Eucharist sacrament. The *Chôra* as the spatial being of God is a link connecting these two rationally opposite phenomena. The entire church and all its images are intended to represent this “divine space”. Highly educated Theodore Metochites emphasized that all-embracing symbolical meaning in his iconographical program, which was an integral part of the special hierotopical project of the Chora monastery. The example proves not merely deep roots of the hierotopical approach in medieval minds, but the existence of quite well articulated system of notions, which we sometimes ignore in our discussions.<sup>8</sup> It concerns, however, the pivotal principle of Byzantine “theology in images”.

The “paradigm of the flat picture”, still dominating in our minds, does not help to establish an adequate perception of the spatial imagery and of hierotopical projects. It seems, that crucially significant in that respect is to recognize the spatial nature of iconic imagery as a whole: in Byzantine minds the icon was not merely an object and a flat picture on panel or wall, but a spatial vision emanating from the depiction into the environment in front of it and existing between the picture and its beholder. This basic perception determined iconic character of space in which various media were interacting. So, it is important to emphasize that creation of a sacred space is making of concrete spatial imagery that typologically, according to the type of representation and its perception, can be considered as something quite similar to Byzantine icons (Lidov 2006b).

This connection became evident in some late medieval projects, such as the Palm Sunday ceremony, or the “Procession on a donkey” in the sixteenth-seventeenth century Moscovy. The tsar led the patriarch, seated on a donkey in remembrance of Christ’s entrance into Jerusalem, from the Kremlin to St Basil cathedral on the Red Square. The hierotopical concept seems quite obvious and can not be reduced to a well-known phenomenon of urban processions. It concerns reproduction in the centre of Moscow of the space of Jerusalem according to the Gospels. Some scholars have already posed a problem of the iconography of the ritual, which should be interpreted as a “living picture” and a dynamic (one may add, and spatial) re-enactment of the icon with “The Entrance into Jerusalem” – a very popular subject in Byzantine and Russian Medieval art (Flier 1992: 66).

All figures of the iconography became real participants of the Moscow rite, creating a kind of performance in space and illustrating the festive icon. This eloquent example clearly demonstrates, how deep the connection was between the spatial imagery and icons, which late medieval Russian masters of hierotopy used to present in more illustrative and narrative way than their Byzantine predecessors.

In Byzantium the relations could be more sophisticated, when a miraculous icon with its own image and iconographical program participated in the creation of a sacred space, as it happened in the miraculous Tuesday performance with the Hodegetria of Constantinople and many others (Lidov 2004b: 291-321).

In these cases the image on the panel was perceived as animated, it became an inseparable part of the iconic spatial milieu, in which the miraculous icon was actively participating and interacting with beholders. One might notice that an artistic phenomenon, that we are trying to reveal, creates a methodological trouble, a contradiction with a basic principle of the history of art - the opposition “image versus beholder”. The relationship between the image and the beholder could be most complicated, however, their structural opposition presents a kind of pivot of all art-historical discussions. Yet the most characteristic feature of Byzantine hierotopy is the participation of the beholder in the spatial image. The beholder acts inside the image, as its integral element together with various depictions, lights, odours, gestures, and sounds. Furthermore, the beholder, possessing collective and individual memory, spiritual experience and knowledge, in a way participates in the creation of the spatial imagery. At the same time, the image exists in objective reality as a kind of dynamic structure, changing its elements according to an individual perception - some aspects of the spatial entity could be accentuated, or temporally hidden. Creators of sacred spaces kept in minds the factor of prepared perception, connecting all intellectual and emotional threads of the image-concept. Maybe because of this a spectator from outside does not perceive that Byzantine spatial imagery, while sometimes adoring the decorative beauty of "flat icons".

It is noteworthy, that Byzantine “spatial icons”, most unusual in modern European context, have a typological parallel in the contemporary art of performances and multi-media installations, which have nothing to do with the Byzantine tradition historically or symbolically. What they share is the basic principle of absence of a single source of images, the imagery is created in space by numerous dynamically changing forms. The most significant is the role of the beholder, who actively participates in the re-creation of the spatial imagery. All the differences of the contents, technologies and aesthetics notwithstanding, one may speak about one and the same type of the perception of images. The aspect, just touched upon here, shows how far we can go in our analysis of the hierotopical approach.

As we have tried to demonstrate, in many cases discussion of visual culture can not be reduced to a positivist description of artifacts, or to the analysis of theological notions. It requires change of vision and of the language of description. Some phenomena can be properly interpreted only on the level of images-ideas: I prefer to term them “image-paradigms”, which do not coincide with the illustrative pictures or ideological conceptions.<sup>9</sup> This special notion seems a useful *instrumentum studiorum*, which helps to explain a certain layer of historical sources. That image-paradigm was not connected with illustration of any specific text, though it included a lot of literary and symbolic meanings and associations. It is hard to see in this paradigm just an embodiment of a theological concept, although the depth and complexity of its structure is quite obvious. The image-paradigm belonged to the visual culture, it was visible and recognizable, but at the same time it was not formalized in any stable state, either in a pictorial scheme or in a mental structure. In this respect the image-paradigm looks similar to the metaphor that loses its sense in re-telling, or in its division into parts. For the Byzantines, such an irrational and at once “hiero-plastic” (See note 8) perception of the world could be the most adequate reflection of its divine essence. It does not involve any mystic but a special type of consciousness, in which our categories of the artistic, the ritual, the intellectual were interwoven in the inseparable form of vision.

The absence of the image-paradigm as a notion in contemporary scholarship does not allow us to reveal a number of phenomena which determined both symbolic structures and concrete pictorial motifs. One point seems clear – this phenomenon is quite distinct from what one may call an iconographic device. It seems significant in this respect

that in references to most glorious model-shrines, like the Holy Sepulchre, Hagia Sophia or the Cathedral of the Kiev-Cave monastery, medieval “concepteurs”, as a rule, reproduced not planning, architectural forms or decoration, but the image-idea of the particularly venerated sacred space, recognized by contemporaries and included into the new context. We still do not have a proper language to operate with image-paradigms that challenge our fundamental methodological approach to the image as illustration and flat picture. In my view, beyond the image-paradigms our discussion will remain foreign to the medieval way of thinking and any analysis of style, iconography or hierotopy would be limited to a simple external fixation of artifacts of the visual culture. However, the recognition is important in and of itself, and further studies in this direction may reveal some practical approaches and renew our vision of medieval phenomena.

It is quite obvious that the hierotopical problematic cannot be limited to the Byzantine tradition only. Ancient and medieval, and in general, the entire history of religious cultures in various countries consists of numerous hierotopical projects, which might become a subject of comparative studies. In this connection it seems correct to pose a question of different layers or levels existing in each sacred space. This concerns archetypal background shared by all traditions. For instance, the archetype of the Holy Mountain exists in absolutely different cultures, historically unrelated to each other.

One may pose the question of hierotopical groups, as it was done many years ago for language families. Elucidation of the Indo-European tradition in creation of sacred spaces looks as a quite fruitful direction of studies. At least, the existence of such a tradition makes it possible to explain very similar structure of the inner space in Hindu temples and Christian churches, that could not be understood in terms of historical influences.

No less important is the issue of religious and national models of hierotopy. The Islamic approach is quite distinct from the Christian one, though both religions, having roots in Judaism, are much closer to each other than to Buddhism.

The first thing, that comes to my mind, is the striking problem of the "temple consciousness", recently exposed by some scholars. It presupposes discussion of different models of the temple space in the framework of the so called “Abraham’s tradition.”<sup>10</sup>

Some striking typological differences might be noticed through comparative analysis of Christian hierotopy in the West and in the East. As has been already mentioned, in Byzantium we see iconic vision of the spatial imagery, destroying the barrier between the stable church (its material body) and the dynamic external milieu outside any physical borders. The inner space of the church could be displayed and re-created in squares and streets, in fields and mountains, which should, at least temporarily, be transformed into an icon of the sacred universe, created by God himself. This re-creation of the spatial proto-image contains one of the most essential meanings of all rites and processions happening outside the church. It is noteworthy that the church itself is considered as a transparent structure and moving spiritual substance: one may recall about the relics inlaid in walls, pillars and cupolas of Byzantine churches (Teteriatnikova 2003: 74-92)

A kind of manifestation of that vision we can see in post-Byzantine churches in Romania, where the altar iconography is reproduced on the facades and the most sacred liturgical program is open to the external world which is conceived in this way as a church-cosmos.

Byzantium created basic models of the arrangement of sacred spaces, which in different countries were adopted and transformed according to their national characteristics and even climatic conditions. It is quite clear, that the ice architecture, which framed Russian hierotopical projects for the Epiphany and other winter festivals, simply could not exist in Constantinople or in the Balkans (Beliaev 2004: 39-47).

This also demonstrates how sublime Constantinopolitan patterns were being re-worked in the folk milieu: the well established, “academic” hierotopy was naturally combined with spontaneous sacralization of the human environment.

As a living being, a hierotopical project could change in time: the original concept-matrix was subject to developments and additions, the concept itself was sometimes transformed according to new ideologems. Cathedrals of the Moscow Kremlin provide a good example: their spatial imagery considerably changed in different periods. As recent studies of some late medieval inventories have shown, by the late seventeenth century the most liturgical textiles, which used to cover icons and great parts of walls, were removed from the cathedrals. This created a principally different image of sacred space that we sometimes wrongly consider as an ancient one (Sterligova 2003: 63 -78).

Careful research of different historical layers of sacred space may be compared with the restoration of an icon. As in such case, quite often just small remains of original hierotopical projects are available to us, yet they should be recognized as a unique source of historical information, which is capable to give a clue to understanding of the surviving elements of the ancient complex - architectural forms, frescoes, icons, liturgical vessels or particular rites.

The hierotopical approach relates not merely to the sacred spaces of churches, cities or landscapes but to the research of spatial imagery in minor art forms and in written texts. In the present introductory article we can but touch upon some aspects of this large topic. The problematic of sacred space in Byzantine manuscripts looks nearly unexplored. On the one hand, the spatial concept is quite evident: in several manuscripts frontpieces are conceived as a solemn gate to the sacred space of the book, sometimes they represent an icon of the heavenly city made up of churches (e. g., the twelfth-century Homilies of James of Kokkinobaphos from Vatican and Paris, and the Sermons of St Gregory of Nazianzus from Sinai, of the same century (Lidov 1998: 351-353. Vatican, gr. 1162, f.2r and Sinai, gr.339, f.4v.).

On the other hand, a method to describe this phenomenon has not been elaborated. The creator of a manuscript did not represent just a flat ornamentation and the so called iconographical program, but tried to establish a certain system of interrelations between the miniatures on double-pages of a manuscript, making the image of sacred space which recalled the sacred milieu of the church (it is not accidental that the image of the church appeared on Byzantine covers). In many cases we probably may speak about a particular concept that generated individual spatial imagery and connected the manuscript with its liturgical function and its concrete environment - specific rituals, lightings, sounding words and various liturgical vessels. A comparison with liturgical vestments can be adduced here I mean primarily the well-known fourteenth and early fifteenth-century embroidered Byzantine sakkoi of the Metropolitan Photios of Moscow (Piltz 1991: 38-51; Catalogue 1991: 38-51, no 9-10).

Bearing a sophisticated system of images, these liturgical robes created a micro-cosmos of the church space, which was included into the sacred milieu of the real huge church (the Moscow cathedral) and revealed their true meaning in the liturgical movement. Gold-embroidered icons were permanently changing on the moving clothes, becoming a kind of living beings in the atmosphere of unstable lighting of natural sources, various fires, reflections of gold and silver vessels, in the multi-layered environment of smoking incenses. In general, it concerns a dynamic, performative, spatial imagery, including officiating person as well as the entire liturgical context. It should be made clear, that the traditional approach, limited just to studies of technology, style or iconography, without consideration of the spatial background of this imagery, which was connected with a particular hierotopical project, will keep us far away from proper understanding of original concepts of the so called museum objects.

The same is true for liturgical vessels and numerous reliquaries. In the tenth-century Constantinopolitan stone chalice from the treasury of San Marco in Venice (the “Chalice of Patriarchs”) there is a gold medallion with an enamel

Pantocrator, which appears on the bottom of the semi-transparent bowl made of sardonyx (Treasury 1986: 167-173, cat. no 16).

At the moment of communion the image had to appear in the fluctuating liquid as a visible testimony of the Eucharistic miracle of the transubstantiation of wine into the blood of Christ. However, a more striking indication to the spatial context of the image one might find in the eloquent juxtaposition of the liturgical chalice and the cupola of the Byzantine church, that also bore Pantocrator image. In the space of a particular church these two images of the Pantocrator had to be perceived as interrelated parts of one and the same hierotopical concept.

Another example is the famous Limburg *staurothek* (968-985 гг.) (Ševčenko 1994: 289-294, pls.166-167):the central part with a piece of the True Cross is framed by fragments of ten other relics, most of which were kept in the church of the Virgin of the Pharos - the major reliquary, belonging to the Byzantine emperors. The complex of relics created a kind of icon of the Passions.<sup>11</sup> As known from the “Book of Ceremonies” by Constantine Porphyrogenitus, reliquaries of the True Cross used to be carried on battle fields during special imperial rituals (Ceremonies 484.24-485.6; Haldon 1990: 124 ).

A *staurothek* was carried in front of the emperor on the breast of an imperial chamber person. The link of a reliquary with the emperor personally was stressed by all means. It was not merely a demonstration of imperial omnipotence and the direct connection with the Ruler of universe, but a reference to the sacred space of the Pharos chapel, from where the relics were borrowed.<sup>12</sup> In such a ritual the whole army before the battle shared the most sacred space of the empire that was embodied in the icon-reliquary.

If the hierotopical concept of the Limburg *staurothek* needs some additional evidence for its proper understanding, in some cases we should just look carefully at objects themselves. Thus, Byzantine reliquaries of St Demetrios reproduced not merely the iconography of the saint (Grabar 1950: 3-28), but the arrangement of his shrine in Thessaloniki, which is represented by sequence of flat and volume images, gradually appearing in the process of the opening of a reliquary. It aimed at the creation of an image of venerated sacred space, widely known because of the miracles that regularly happened there. A pendant reliquary invisibly connected its owner with the St Demetrios’ basilica in Thessaloniki. This sort of objects is not possible to interpret as just a relic decorated with images. They should be considered as spatial icons, which achieved their miraculous power through combination of the relic, the imagery, and its holy milieu.

The number of examples can be easily extended, and the brief analysis considerably developed. However, seems much more important to us here to evaluate a possibility of hierotopical approach to objects of minor arts, not to monumental spaces only. Intention to re-create in small forms iconic concept of a particular sacred space reflects, in my opinion, a fundamental principle of the Eastern Christian visual culture.

It seems correct in this context to pose a question of sacred spaces in literary texts.<sup>13</sup> In medieval writings, and particularly in hagiographic texts, there is quite often a description of a sacred milieu - a dwelling place of the saint, partly created by himself. In some cases there is a chance to compare these descriptions with archaeological remains and characteristics of the natural environment.<sup>14</sup> All common positive features, i.e. distances, become invalid. A medieval author presents recognizable but iconic image of the space, which exists beyond our system of values. Such a hierotopical approach to the modelling of space by words-images was recently named “chorotope” by Peter Brown, who had in mind the classical notion of the “chronotope” proposed by Mikhail Bakhtin (Brown 2006).

It is not merely about any direct description of sacred spaces (the Paradise, a monastery or a church), but about an attempt to present by literary means an image of specific sacred milieu, which, looking from outside, could not have common “sacred” characteristics.<sup>15</sup> In large spaces of the church and the city, in minor arts, and in literary texts there is one and the same type of creativity, determined by the idea of spatial imagery and iconic perception of the world.

In this brief introductory article I have just attempted to pose a problem. Naturally, not all the aspects have even been touched upon, a lot of them should be exposed and analysed properly. I did not deliberately make a strict distinction between “hierotopy as a form of creativity” and “hierotopy as subject of cultural history”. It seemed more important to me to reveal the phenomenon in general, leaving for the future certain structural and terminological corrections of the subject and the method. As a conclusion, one might notice, that hierotopy is not a philosophical concept, which needs a sophisticated theory. It can be considered, in my view, as a form of vision that helps to recognize the presence of a special stratum of cultural phenomena, which should be historically reconstructed in detail.

### Notes

<sup>1</sup> This paper presents a theoretical framework of the international project initiated in 2001. To the present moment it has been realized in a series of books: Lidov 2009, Hierotopy 2006, Hierotopy. Comparative Studies 2009, New Jerusalem 2009, Spatial Icons 2009. I would like to use once more this opportunity and express my deep and sincere thanks to colleagues and friends who could evaluate and support this concept from the very beginning. I mean, first of all, professors Peter Brown, Slobodan Ćurčić, Herbert Kessler, Oleg Grabar, Nicoletta Isar and Gerhard Wolf. The discussions we had around the Hierotopy concept and their moral support were not just stimulating but actually priceless.

<sup>2</sup> This topic has been discussed in the paper by Mikhail Sokolov at the Hierotopy conference in Moscow (Sokolov 2009: 177-206).

<sup>3</sup> A characteristic example is the Typikon of the Pantokrator monastery in Constantinople (Congdon 1996: 169-175, 182-184) on the kindling in Byzantine churches see: (Theis 2001: 53-64).

<sup>4</sup> On the use of natural light see: (Potamianos 1996).

<sup>5</sup> On the symbolic and liturgical aspects as reflected in the Byzantine ekphrasis see: (Isar 2004: 215-242).

<sup>6</sup> It concerns, first of all, notions of Chôra and Chorós. See (Isar 2006).

<sup>7</sup> In the dialogue Timaeus, describing the creation of the universe, Plato names Chôra as one of three major categories which appeared separately before the birth of the heaven.

<sup>8</sup> In this context one may pay attention to an interesting term “hieroplastia”, which appears in the texts of Pseudo-Dionisius Arepagite and denotes visual presentation of spiritual phenomena: (Lampe 1961: 670). From the hierotopical point of view, this term could reflect creation of spatial imagery.

<sup>9</sup> Heavenly Jerusalem was perceived as such an image-paradigm changing its external forms every time but surviving as a recognizable matrix, see: (Lidov 1998: 341-353). Some other examples have been recently revealed (Lidov 2006c). Lidov 2006d) The latest article offers a striking example and reveals that the Mandylion, Christ’s Letter to Abgar and the Sacred Gate of Edessa, where these two relics were displayed, were perceived as a single whole - an established image-paradigm which existed in minds of medieval artists and their beholders.

<sup>10</sup> I mean, first of all, some works by Henry Corbin and his conception of “themenology”. See also a fundamental monograph by Sharif Shukurov (Shukurov 2002). The author suggests an approach, different from the hierotopical one, to the discussion of the temple space: his attention is focused on the phenomenology and poetics of the temple, developing Corbin’s ideas.

<sup>11</sup> On an iconic representation of the transportable "Pharos Chapel", see: (Wolf 2003: 285-286).

<sup>12</sup> A more detailed discussion of this aspect, see: (Lidov 2005: 87).

<sup>13</sup> Spatial aspects of Russian literature became a subject of several important studies by an outstanding philologist Vladimir Toporov (Toporov 1994).

<sup>14</sup> A good example has been provided by Nicholas Bakirtzis (Bakirtzis 2006).

<sup>15</sup> A hierotopical approach has been applied to modern literature. See: (Blank 2009).

### References

**Bakirtzis 2006:** N. Bakirtzis “The Creation of an *Hierotopos* in Byzantium: Ascetic Practice and its Sacred Topography on Mt. Menoikeion” in: The creation of sacred spaces in Byzantium and Medieval Russia / Ed. A. Lidov, Moscow



(2006).

**Barker 2006:** Barker M. Fragrance in the making of sacred space: Jewish Temple paradigms of Christian worship // Hierotopy. Comparative Studies of Sacred Spaces / ed. A. Lidov (2009).

**Beliaev 2004:** Beliaev. The Hierotopy of the Orthodox festival. On the national traditions in the making of sacred spaces // Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia / ed. A. Lidov, Moscow (2006).

**Blank 2009:** Blank K. Hierotopy in Dostoevsky and Tolstoy // Hierotopy. Comparative Studies of Sacred Spaces / ed. A. Lidov (2009).

**Brown 2006:** Brown P. Chorotope: Theodore of Sykeon and His Sacred Landscape // Hierotopy. The creation of sacred spaces in Byzantium and Medieval Russia / Ed. A. Lidov, Moscow (2006).

**Caseau 1994:** Caseau B. Euodia: The Use and Meaning of Fragrance in the Ancient World and their Christianization (100-900). Ann Arbor (1994).

**Catalogue 1991:** Medieval Pictorial Embroidery. Byzantium, Balkans, Rus'. A catalogue of the exhibition. Moscow (1991).

**Ceremonies :** De Ceremoniis, I .

**Congdon 1996:** Congdon E. Imperial Commemoration and Ritual in the Typikon of the Monastery of Christ Pantokrator // Revue des études byzantines, 54 (1996).

**Eliade 1959:** Eliade M. The Sacred and the Profane. The Nature of Religion. New York (1959).

**Flier 1992:** Flier M. The Iconology of Royal Ritual in Sixteenth-Century Moscow // Byzantine Studies. Essays on the Slavic World and the Eleventh Century. New York (1992).

**Grabar 1950:** Grabar A. Quelques reliquaires de Saint Démétrios et le Martirium du saint à Salonique // DOP, 5 (1950).

**Haldon 1990:** Haldon J. Constantine Porphyrogenitus. Three Treatises on Imperial Military Expeditions. Vienna (1990).

**Heger 1997:** Heger P. The Development of Incense Cult in Israel. Berlin-New York (1997).

**Hierotopy 2006:** Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia / ed. A. Lidov. Moscow (2006).

**Hierotopy. Comparative Studies 2009:** Hierotopy. Comparative Studies of Sacred Spaces / ed. A. Lidov (2009).

**Isar 2000:** Isar N. The Vision and its 'Exceedingly Blessed Beholder': Of Desire and Participation in the Icon // RES: Anthropology and Aesthetics, 38 (2000).

**Isar 2004:** Isar N. Choros of Light: Vision of the Sacred in Paulus the Silentiary's poem Descriptio S. Sophiae // Byzantinische Forschungen, 28 (2004).

**Isar 2006:** N. Isar Chora-Choros. A performative paradigm of creation of sacred space in Byzantium in: Hierotopy. The creation of sacred spaces in Byzantium and Medieval Russia / ed. A. Lidov, Moscow (2006).

**Koder 1994:** Koder J. Justinians Sieg über Solomon // Thymiamia, Athens (1994).

**Lampe 1961:** Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexikon, Oxford (1961).

**Lidov 1998:** Lidov A. Heavenly Jerusalem. The Byzantine Approach // The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art / ed. B. Kuehnel Jerusalem (1998).

**Lidov 2003:** Lidov A. Relics as a pivot of Eastern Christian culture // Eastern Christian Relics / Ed. Alexei Lidov. Moscow (2003).

**Lidov 2004a:** Lidov A. Leo the Wise and the Miraculous Icons in Hagia Sophia // The Heroes of the Orthodox Church. The New Saints, 8th to 16th century / ed. E. Galaki-Kountoura, Athens (2004).

**Lidov 2004b:** Lidov A. The Flying Hodegetria. The Miraculous Icon as Bearer of Sacred Space // The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance / ed. E. Thunoe and G. Wolf. Rome (2004).

**Lidov 2005:** Lidov A. The Theotokos of the Pharos. The Imperial Church-Reliquary as Constantinopolitan Holy Sepulchre // Византийский мир. Искусство Константинополя и национальные традиции (Byzantine World: The Art of Constantinople and National Traditions). Moscow (2005) (in Russian with English resume).

**Lidov 2006a:** Lidov A. The Creator of Sacred Space as a Phenomenon of Byzantine Culture // The Artist in Byzantium / Ed. M. Bacci. Pisa (2006).

**Lidov 2006b:** Lidov A. Spatial Icons. The Miraculous Performance with the Hodegetria of Constantinople (The creation of sacred spaces in Byzantium and Medieval Russia / Ed. A. Lidov. Moscow(2006).

**Lidov 2006c:** Lidov A. The Miracle of Reproduction. The Mandylion and Keramion as a paradigm of sacred space // L'Immagine di Cristo dall' Acheropiita dalla mano d'artista / ed. C. Frommel, G. Morello, G. Wolf. Citta del Vaticano, Rome (2006).

**Lidov 2006d:** Lidov A. Holy Face-Holy Script-Holy Gate: Revealing the Edessa Paradigm in Christian Imagery // Mandylion. Intorno al Sacro Volto / Ed. G. Wolf. Firenze (2006).

**Lidov 2008:** Lidov A. Eastern Christian 'Image-Paradigms'. A hierotopic dimension of medieval art history // Georgian Art in the Context of European and Asian Cultures. Tbilisi (2008).

- Lidov 2009:** Лидов А.М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы парадигмы в византийской культуре (Hierotopy. Spatial Icons and Image-Paradigms in Byzantine Culture). Moscow (2009).
- Lidov 2009a:** Lidov A. 'Image-Paradigms' as a Notion of Mediterranean Visual Culture: a Hierotopic Approach to Art History // Crossing Cultures. Papers of the International Congress of Art History. CIHA 2008. Melbourne (2009).
- Lidov 2008:** Lidov A. Eastern Christian 'Image-Paradigms'. A hierotopic dimension of medieval art history // Georgian Art in the Context of European and Asian Cultures, Tbilisi (2008).
- New Jerusalem 2009:** New Jerusalem. Hierotopy and Iconography of Sacred Spaces / ed. A.Lidov. Moscow (2009).
- Ousterhout 1995:** Ousterhout R. The Virgin of the Chora: the Image and its Contexts // The Sacred Image. East and West / ed. R. Ousterhout, L. Brubaker. Urbana and Chicago (1995).
- Ousterhout 1998:** Ousterhout R. Flexible Geography and Transportable Topography // The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art / Ed. B. Kuehnel, Jerusalem (1998).
- Panofsky 1979:** Panofsky E. Abbot Suger and Its Art Treasures on the Abbey Church of St.-Denis. Princeton, 1979.
- Piltz 1991:** Piltz E. Trois sakkoi byzantins. Analyse iconographique. Stockholm (1976).
- Potamianos 1996:** Potamianos I. Light into Architecture. Evocative Aspects of Natural Light as Related to Liturgy (Ph.D. Diss. University of Michigan (1996).
- Smith 1987:** Smith Z. To Take Place. Toward Theory in Ritual. Chicago and London (1987).
- Ševčenko 1994:** Ševčenko N. The Limburg Staurothek and its Relics // Thymiana. Athens (1994).
- Shukurov 2002:** Шукуров Ш.М. Образ Храма / Imago Templi. М (2002).
- Sokolov 2004:** Sokolov M. Ab arte restaurata. On the sacralization of aesthetical values in modern "hierotopy" // Hierotopy. Comparative Studies of Sacred Spaces / ed. A. Lidov (2009).
- Spatial Icons 2009:** Spatial Icons. Textuality and Performativity / ed. A.Lidov. Moscow (2009).
- Sterligova 2003:** Стерлигова И.А. Драгоценный убор икон Царского храма // Царский храм. Святые Благовещенского собора в Кремле (The Royal Church. Holy Relics of the Annunciation Cathedral in the Kremlin). Moscow (2003).
- Teteriatnikova 2003:** Teteriatnikova N. Relics in Walls, Pillars and Columns of Byzantine Churches // Eastern Christian Relics / ed. A.Lidov, Moscow (2003).
- Theis 2001:** Theis L. Lampen, Leuchten, Licht // Byzanz – das Licht aus dem Osten: Kult und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4. bis zum 15. Jahrhundert. Katalog der Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn / Ed. Chr. Stiegemann, Mainz (2001).
- Toporov 1994:** Топоров В. О мифопоэтическом пространстве (Lo spazio mitopoetico). Избранные статьи. Pisa (1994).
- Treasury 1986:** Il Tesoro di San Marco, Milano (1986).
- Wolf 2003:** Wolf G. The Holy Face and the Holy Feet. Some considerations in front of the Novgorod Mandyllion // Eastern Christian Relics / ed. A. Lidov. Moscow (2003).

## ჰიეროტოპია. საკრალური სივრცეების შექმნა როგორც კულტურის ისტორიის კვლევის ახალი მიმართულება

ალექსეი ლიდოვი

სტატია მიზნად ისახავს ჰუმანიტარული მცენიერების ერთ-ერთი ახალი მიდგომის – ჰიეროტოპიის განსაზღვრებას. სიტყვა-სიტყვით ეს ტერმინი ნიშნავს წმინდა ადგილს. ეს არის, როგორც წმინდა ადგილის შემოქმედების, ისე ამგვარი შემოქმედების შემსწავლელი მცენიერება. ტერმინი გაკეთებულია ჰიეროფანიის ანალოგიით, რომელიც შემოღებულია მ.ელიადეს მიერ. ორივე შემთხვევაში წმინდა ადგილია ყურადღების ცენტრში, მაგრამ ჰიეროფანია არის საკრალურის შემოჭრა პროფანულ სივრცეში და ამით პროფანულის საკრალიზაცია, რომელიც უფლის ჩარევით ხდება. ამ ფაქტის დამახსოვრებას ემსახურება წმინდა ადგილის დიზაინი. ამ დიზაინის ხელშეწყობაა სწორედ ჰიეროტოპია.

წმინდა ადგილი მრავალი კომპონენტისაგან შედგება: აქ თავის როლს თამაშობს ფერწერა, სკულპტურა, არქიტექტურა, განათების ეფექტი, სურნელი, ლანდშაფტი. ყველაფერ ამას ცალკე-ცალკე იკვლევენ სხვადასხვა დარგის სპეციალისტები. მაგრამ ჰიეროტოპია სწავლობს ყველაფერ ამას ერთიანობაში ანუ ანსამბლურად. სტატია თეორიული ნაწილის გარდა შეიცავს კონკრეტული მაგალითების ანალიზს. საერთოდ წმინდა ადგილი ხშირად ყალიბდება სპონტანურად და ძალიან ცოტაა სათანადოდ დოკუმენტირებული ჰიეროტოპიული პროექტი შემორჩენილი.

ქართველი მეითხველისათვის ეს მიდგომა ნაწილობრივ ცნობილია, რამდენადაც ქართული მასალაზე მისი გამოყენებას უკვე ჰქონდა ადგილი. წარმოდგენილი სტატია არის ერთ-ერთი საპროგრამო დოკუმენტი ამ მიმართულებისა, ხოლო თავად ავტორი – ამ მიმართულების ფუძემდებელია.

**1918-1921 წლების რეპრეზენტაციის დინამიკა**  
**საქართველოს ისტორიის სახელმძღვანელოებში**

**ნინო ჩიქოვანი**  
**ქეთევან კაკიტელაშვილი**

ისტორიის სახელმძღვანელოები ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წყაროა ნაციონალური იდენტობისა და ისტორიული ცნობიერების ჩამოყალიბებისათვის. მათი მეშვეობით მოსწავლეებს უყალიბდებათ საკუთარი ერის, ისტორიაში მისი ადგილის, ისევე როგორც სხვების ხედვა. სასკოლო სახელმძღვანელოები სოციალურ მეცნიერებებსა და ჰუმანიტარიაში არ განიხილება როგორც მხოლოდ ინფორმაციის ობიექტური კრებული. ჰოვარდ მელინგერის თანახმად, სახელმძღვანელოების საშუალებით ახალგაზრდა თაობას გადაეცემა ის, რაც, მოზრდილების რწმენით, მათ უნდა იცოდნენ საკუთარი და სხვა საზოგადოებების შესახებ... “სოციალიზაციის არც ერთი ინსტრუმენტი არ შეიძლება შედარდეს სახელმძღვანელოების შესაძლებლობას, გადასცენ ახალგაზრდებს იმის უნიფიცირებული, აღიარებული, ოფიციალური ვერსია, რაც მათ უნდა სჯეროდეთ” (მელინგერი 1985: 287). აღინიშნება ასევე, რომ ისტორიის სახელმძღვანელოები “თანამედროვე წარსულს” გადმოსცემენ, რომელიც დომინირებულ სოციალურ და პოლიტიკურ მოთხოვნებს შეესაბამება. სახელმძღვანელოები სოციალური შეთანხმების საგანს წარმოადგენს სხვადასხვა ჯგუფებს შორის, რომელთა მთავარი მიზანია მოსწავლეებს გადასცენ საერთო წარსული საერთო მომავლისათვის (პორატი 2001: 49,51).

ისტორია, როგორც ცოდნა წარსულის შესახებ, კულტურული ღირებულებების კონტექსტში ყალიბდება. შესაბამისად, ვერ ვიტყვით, რომ შესაძლებელია სახელმძღვანელოებში “ობიექტური” ცოდნის ძიება, რომელზეც გავლენას არ ახდენს არც დრო და სივრცე, არც იმ კულტურის ღირებულებები, რომლის ფარგლებშიც ის შეიქმნა (უაიტი 1988: 115-140). როგორც ჯეინ უაიტი აღნიშნავს, სახელმძღვანელოები არ წარმოადგენენ ეპოქებს შორის ნეიტრალურ დამაკავშირებელს, რომლებიც მოსწავლეებს გადასცემენ მოვლენებს ისე, როგორც ეს “სინამდვილეში” მოხდა (უაიტი 1988: 115-140). ისტორიული განათლება, როგორც “კულტურული ტრანსმისიის” ერთ-ერთი უმთავრესი საშუალება, ძალიან მნიშვნელოვანია პოლიტიკოსთათვის (ჰაიდნი 2004 :89). პოლიტიკური განზომილება აუცილებლად ზემოქმედებს იმაზე, თუ რა ცოდნაა შეტანილი სახელმძღვანელოებში შემდეგი თაობისათვის გადასაცემად (შლისლერი 1987: 27).

ნაშრომის მიზანია, თვალი მივადევნოთ 1918-1921 წლების საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ისტორიის რეპრეზენტაციას საბჭოთა, პოსტსაბჭოთა და თანამედროვე, ანუ განათლების რეფორმის შემდგომი პერიოდის სახელმძღვანელოებში, რაც პოლიტიკური კონიუნქტურის შესაბამისად ისტორიის ტრანსფორმაციის მკაფიო მაგალითს წარმოადგენს.

**საბჭოთა პერიოდში,** პერესტროიკამდე, პირველი დემოკრატიული რესპუბლიკის ისტორია მხოლოდ უარყოფითად იყო წარმოდგენილი: ეს გახლდათ მძიმე, ქართველი ხალხისათვის მხოლოდ პრობლემების მომტანი ხანა, რომელიც წარმატებით დაიძლია საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების გზით.

ისტორიის სწავლების ერთადერთი დაშვებული დისკურსი მარქსისტული ისტორიული მატერიალიზმი იყო. არსებობდა ისტორიის ერთადერთი “ჭეშმარიტი”, მკაცრად იდეოლოგიზებული

ვერსია. “საქართველო ჩვენი უშუალო სამშობლოა. მაგრამ საქართველო ჩვენი დიდი სახელმწიფოს, საბჭოთა კავშირის განუყრელი ნაწილია... საქართველოს ისტორიაც საბჭოთა კავშირის ხალხთა ისტორიის ნაწილია”, ნათქვამია 1940 წლის სახელმძღვანელოში (ჯანაშია და სხვები 1940: 5).

პერიოდიზაციის სქემა ეფუძნებოდა ფორმაციული მიდგომის ჩარჩოებში გააზრებულ რუსეთის ისტორიის პერიოდებს. ასეთივე პერიოდიზაციით იყო მოცემული საგანი “საქართველოს ისტორია”, კონკრეტულად კი - ჩვენთვის საინტერესო პერიოდი. აქ მთავარი ნიშანსვეტი გახლდათ ოქტომბრის რევოლუცია, რომელიც არა მხოლოდ რუსეთის იმპერიაში შემავალი ხალხების, არამედ მსოფლიო ისტორიის ახალი ეტაპის დასაწყისად განიხილებოდა. რაც შეეხება 1918-1921 წლებს, ბუნებრივია, იგი ცალკე გამოყოფილი არ იყო, არამედ მოქცეული იყო 1917-1921 წლებში, ანუ ათვლა იწყებოდა ოქტომბრის რევოლუციით და მთავრდებოდა საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებით. შესაბამისი პარაგრაფების სათაურებია: “დიდი ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუცია და ბრძოლა საბჭოთა ხელისუფლებისათვის საქართველოში”, “საქართველოს მშრომელთა ბრძოლა მენშევიკების ხელისუფლებისა და უცხოელი ინტერვენტების წინააღმდეგ” (ბერძენიშვილი 1962), საქართველოს მშრომელთა ბრძოლა სოციალისტური რევოლუციის გამარჯვებისათვის (1917-1921 წწ.)” (ჯანაშია, ბერძენიშვილი 1980). ამ პერიოდის ისტორიაშიც, ისევე როგორც ზოგადად, საბჭოთა კავშირის, ან საბჭოთა რესპუბლიკების ისტორიაში, ცენტრალური ადგილი ბოლშევიკური მოძრაობის ისტორიას უკავია. ცხადია, ქართული ბოლშევიზმი არ განიხილებოდა რუსულისაგან დამოუკიდებლად. შესაბამისად, 1918-1921 წლების საქართველოს ისტორია გადმოცემული იყო როგორც ბოლშევიზმის ისტორიის ერთ-ერთი ეტაპი, ხოლო პირველი დემოკრატიული რესპუბლიკა, როგორც ამ ბოლშევიკური მოძრაობის დამაბრკოლებელი ფაქტორი.

ერთ-ერთი ყველაზე მკაფიო დამახასიათებელი ნიშანია ნებისმიერი საკითხის გადმოცემა მარტივი ოპოზიციის სახით – “კარგი – ცუდი”: ყველაფერი, რაც რუსეთში მიმდინარე მოვლენებისაგან განსხვავებულია, უარყოფითია და განიხილება როგორც დროებითი “ამოვარდნა” კანონზომიერებიდან, ძირითადად – გარე “იმპერიალისტური” ძალების ზეგავლენით, რომელიც უნდა დაიძლიოს და განვითარება “ბუნებრივი გზით გაგრძელდეს. ასეთ “ამოვარდნათა” რიცხვს განეკუთვნება 1918-21 წლების საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის პერიოდი, იგი დაიძლია საბჭოთა ხელისუფლების “გამარჯვებით” და “ბურჟუაზიულ-მემამულური ნაციონალისტური” მენშევიკური ხელისუფლების დამსობით “საქართველოს მშრომელთა” მიერ, რუსეთის წითელი არმიის დახმარებით. ამ უკანასკნელს, ბოლშევიკების პირით, თავად “მშრომელებმა” მიმართეს, რადგან სწორედ ისინი და მხოლოდ ისინი გამოხატავდნენ მშრომელთა ინტერესებს.

უკიდურესად გამარტივებული ფორმა თანდათანობით ჩამოყალიბდა კლიშეებად, რომლებიც ათწლეულების განმავლობაში გადადიოდა სახელმძღვანელოდან სახელმძღვანელოში. მაგალითად: “ერესერ “აერორას” ზარბაზნების ქუხილმა მთელ მსოფლიოს ამცნო ახალი ეპოქის დასაწყისი”, “ოქტომბრის რევოლუციამ ქვეყანა სოციალისტური მშენებლობის ფართო შარავზაზე გამოიყვანა, სასიკვდილო ჭრილობა მიაყენა მთელ კაპიტალისტურ სამყაროს”, “შიშით და ძრწოლით შეპყრობილი კონტრრევოლუციონერები უმაღლავდნენ მშრომელ მასებს რევოლუციის ნამდვილ შინაარსს”, “იარაღით უმასპინძლებოდნენ მშრომელთა მზარდ რევოლუციურ მოძრაობას, ნაძირალა ელემენტებისგან აყალიბებდნენ გვარდიას და მათ მშრომელებს უსევდნენ” (ბერძენიშვილი 1962: 358); “მთელს ამიერკავკასიაში რევოლუციის ხანძარი გიზგიზებდა”, “აჯანყება სისხლში ჩაახრჩეს”, “ამიერკავკასიის კომისარიატი შინაგანი წინააღმდეგობებით დაავადებული დაწესებულება იყო”, “ბურჟუაზიულ-ნაციონალისტური პარტიებისა და შეძლებული კლასების

ბლოკი, რომლის სულისჩამდგმელები და დამხმარენი დასავლეთის იმპერიალისტური სახელმწიფოები იყვნენ”, “საბჭოები ახორციელებდნენ მშრომელთა სასიცოცხლო მოთხოვნებს”. ეს იყო შინაარსისაგან დაცლილი ფრაზები, რომელთაც უნდა ჩამოეყალიბებინათ შესაბამისი მარტივი აზროვნება, პირველ რიგში, გამოერიცხათ დაეჭვება და კითხვის დასმა სხვაგვარი განვითარების შესაძლებლობის თაობაზე.

საყურადღებოა თვით დამოუკიდებლობის გამოცხადების ფაქტის გადმოცემა. იგი აღწერილია, როგორც ერთი რიგითი ეპიზოდი, ცხადია, უარყოფით კონტექსტში: “ამიერკავკასიაში მეტად გამწვავებული იყო ნაციონალური წინააღმდეგობანი. ამიტომ ამიერკავკასიის ფედერაცია დაიშალა. 1918 წ. მაისში საქართველომ, სომხეთმა და აზერბაიჯანმა თავისი თავი “დამოუკიდებელ” რესპუბლიკებად გამოაცხადეს. მენშევიკებს, დაშნაკებსა და მუსავატელებს ყველაზე მეტად ეშინოდათ ამიერკავკასიაში საბჭოთა რესპუბლიკების დამყარებისა, ამიტომ, ბოლშევიკების გასანადგურებლად, მათ მოიწვიეს გერმანიისა და თურქეთის ჯარები” (ჯანაშია, ჯავახიშვილი, ბერძენიშვილი, საჭაპურიძე 1940: 479). “თურქეთმა და მის ზურგში მდგომმა გერმანელმა დამპყრობლებმა ... წააქეზეს ამიერკავკასიის დაშლა ცალკეულ ბურჟუაზიულ სახელმწიფოებად” (ბერძენიშვილი 1962: 358). “1918 წ. 22 აპრილს სეიმმა თურქი და გერმანელი იმპერიალისტების წაქეზებით გამოაცხადა რუსეთისაგან ამიერკავკასიის “დამოუკიდებლობა”, ხოლო 1918 წლის 26 მაისს ამიერკავკასიის სეიმიც დაიშალა და მენშევიკებმა საქართველო “დამოუკიდებელ დემოკრატიულ რესპუბლიკად” გამოაცხადეს (მესხია 1968: 248). მენშევიკების მიერ გამოცხადებული “საქართველოს დამოუკიდებელი დემოკრატიული რესპუბლიკა” ხალხის აშკარა მოტყუება იყო. სინამდვილეში ეს იყო საქართველოს ოკუპაცია და სრული დაპყრობა გერმანელი იმპერიალისტების მიერ (მესხია 1968:248).

1918-21 წლების ისტორია წარმოდგენილია როგორც მძიმე პერიოდი საქართველოს ისტორიაში. *დამოუკიდებლობა*, როგორც წესი, ბრჭყალებშია ნახმარი. 1918 წლიდან ქვეყანაში ბატონობს მოსახლეობის უმრავლესობის ინტერესების საწინააღმდეგო რეჟიმი და მის მიერ მოწვეული გარეშე ძალები, რომელთა მიზანია ქვეყნის გაძარცვა და დამონება. ქვეყანაში არსებული ხელისუფლება არა მხოლოდ გულგრილია ამისადმი, არამედ თავადაც მონაწილეობს “ძარცვა-დამონების” პროცესში. *მენშევიკები* სალანძღავ სიტყვადაა ქცეული: *მენშევიკური* ნიშნავს *ცუდს*. მენშევიკები იწოდებიან “კონტრ-რევოლუციონერებად” – რუსეთის ოქტომბრის რევოლუციისა და მის შედეგად შექმნილი ხელისუფლებისადმი უარყოფითი დამოკიდებულების გამო.

ცხოვრების ყველა სფეროში კატასტროფული სურათია წარმოდგენილი: ეკონომიკური ვარდნა, მოსახლეობის გადატაცება, შიმშილი, კულტურის დაქვეითება, პესიმისტური განწყობის გაძლიერება შემოქმედთა შორის, განათლების სფეროს მოშლა. საქართველოს ხელისუფლების მიზანი მხოლოდ ხელისუფლების შენარჩუნებაა, რისთვისაც იგი არ ერიდება არც სისხლიან ანგარიშსწორებას საკუთარ მოსახლეობასთან, არც უცხო ძალის გამოყენებას, არც ეთნიკური შუღლის გაღვივებას.

ეს უკანასკნელი მომენტი სხვადასხვა სიძლიერითაა წარმოდგენილი სხვადასხვა პერიოდის სახელმძღვანელოში. მენშევიკები, როგორც ეთნიკური შუღლის გამწვავებელი, განსაკუთრებით მუქ ფერებში არიან დახატული 1940 წელს გამოცემულ წიგნში. “ამიერკავკასიაში მენშევიკების, დაშნაკებისა და მუსავატელების ბატონობის პერიოდი იყო ნაციონალურ გართულებათა და ძმათამკვლელი ომების ხანა”, აღნიშნულია დასახელებულ წიგნში, მაგალითად მოტანილია 1918 წლის საქართველო-სომხეთის ომი, “რომლის საბაბად გადაიქცა სადავო ტერიტორია ყოფილი

ახალქალაქისა და ბორჩალოს მაზრებში. ძმური ნდობის ძველი კავშირი, რომელიც ამიერკავკასიის ხალხთა შორის არსებობდა, ძლიერ შესუსტდა ნაციონალისტურ მთავრობათა დანაშაულებრივი პოლიტიკის მეოხებით” (ჯანაშია და სხვები 1940: 179). რა თქმა უნდა, არაფერია ნათქვამი იმის თაობაზე, თუ საიდან განჩნდა სადავო ტერიტორიები “ძმური ნდობის” პირობებში. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, კითხვა არ უნდა დაიბადოს.

აქვე აღნიშნულია, რომ “მენშევიკები ჩაგრავდნენ და ძლიერ სდევნიდნენ საქართველოს ნაციონალურ უმცირესობებს – აფხაზებს, ოსებს, სომხებს და სხვ. არაერთხელ აჯანყებულან სამხრეთ ოსეთის, აფხაზეთისა და აჭარის მშრომელები. ამ აჯანყებებს განსაკუთრებული სისასტიკით ახშობდნენ” (ჯანაშია და სხვები 1940: 179).

აღნიშნულ და სხვა წიგნებში არაფერია ნათქვამი იმაზე, რომ 1918 წ. 13 სექტემბრის კანონით ეროვნული საბჭოს – იმ დროს ქვეყნის უმაღლეს საკანონმდებლო ორგანოს – 324 დეკრეტს დაემატა ეროვნულ უმცირესობათა (აფხაზების, ოსების, სომეხთა, აზერბაიჯანელთა, ებრაელთა, რუსების, ბერძენებისა და გერმანელების) 26 წარმომადგენელი. ეროვნულ უმცირესობათა წარმომადგენლები მიიწვიეს საკონსტიტუციო კომისიაში და მოისმინეს მათი მოსაზრებები, ხოლო 1921 წლის კონსტიტუციაში შევიდა თავი “ეროვნულ უმცირესობათა უფლებები”.

დასავლეთის სახელმწიფოები მოხსენიებული არიან როგორც ოკუპანტები, იმპერიალისტები, რომელთაც მენშევიკები ეპატიუებიან ხელისუფლების შენარჩუნებისა და ბოლშევიკური რუსეთის წინააღმდეგ ბრძოლაში დახმარების მიზნით. ბოლშევიკური რუსეთი უცხო ძალად არ განიხილება, წითელი არმია მხსნელია და არა უცხო ქვეყნის შეიარაღებული ძალა.

ყველა სახელმძღვანელოში სრულიად აშკარად ჩანს, როგორც მზადდება ბოლშევიკური რუსეთიდან საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის დამხობა, როგორ იგეგმება შეიარაღებული აჯანყება, ფინანსდება ბრძოლა არსებული ხელისუფლების წინააღმდეგ. “საქართველოში რევოლუციური მუშაობის წარმატებისათვის აუცილებელი გახდა ერთიანი ხელმძღვანელი ბოლშევიკური ცენტრის შექმნა” (მესხია, გუჩუა 1968: 245). ბოლშევიკური ორგანიზაციების კავკასიის სამხარეო ყრილობამ 1917 წ. ოქტომბრის დასაწყისში შექმნა ასეთი ცენტრი და აირჩია რსდმპ (ბ) კავკასიის სამხარეო კომიტეტი ს. შაუმიანის, მ. ცხაკაიას, ფ. მახარაძისა და სხვათა ხელმძღვანელობით” (მესხია, გუჩუა 1968: 245). “რსფსრ სახკომსაბჭომ ლენინის თავმჯდომარეობით მიიღო კონკრეტული ღონისძიებები. კავკასიის საქმეთა საგანგებო კომისრად დაინიშნა ს. შაუმიანი. კავკასიაში კონტრრევოლუციის წინააღმდეგ ბრძოლის ორგანიზაციისათვის გამოყოფილ იქნა 500 000 მანეთი. 1918 წ. 22 იანვარს ს. შაუმიანი შეუდგა მოვალეობის შესრულებას” (ბერძენიშვილი 1962: 356). საუბარია ასევე აჯანყებებზე, რომლებიც მიზნად ისახავდნენ ხელისუფლების დამხობას და, ზოგ შემთხვევაში, აცხადებდნენ კიდევ საბჭოთა ხელისუფლებას (ცაგერი, ცხინვალი, აფხაზეთი); ამ გამოსვლებს, როგორც სახელმძღვანელოებშია ნათქვამი, ხელისუფლება “სისხლში ახრჩობდა”. ბოლშევიკების მთელი ეს მუშაობა, გარე (საბჭოთა რუსეთის) ჩარევა საქართველოს საშინაო საქმეებში მოსწავლეს მიეწოდება როგორც პოზიტივი, სამართლიანი ბრძოლა ერთიან (რუსულ) კალაპოტში დაბრუნებისათვის, რასაც ხელს უშლიდნენ მენშევიკური და სხვა ბურჟუაზიულ-მემამულურ-ნაციონალისტური, რეაქციული ძალები.

რაც შეეხება საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებას: “საქართველოს კპ (ბ) ცკ მიიღო დადგენილება შეიარაღებული აჯანყების მოწყობის შესახებ. აჯანყება დაიწყო 1921 წ. 11 თებერვალს ღამით, ბორჩალოს მაზრაში და სწრაფად გავრცელდა საქართველოს სხვა მხარეებში. აჯანყების ხელმძღვანელობისათვის 16 თებერვალს შეიქმნა საქართველოს რეკომი. მან

დახმარებისათვის მიმართა საბჭოთა რუსეთს, რომელმაც არ დააყოვნა და წითელი არმიის ნაწილები მიაშველა საბჭოთა ხელისუფლებისათვის მებრძოლ საქართველოს მშრომელებს. აჯანყებულები და წითელი არმიის ნაწილები 25 თებერვალს თბილისში შემოვიდნენ. გაიმარჯვა საბჭოთა ხელისუფლებამ. 4 მარტს საბჭოთა ხელისუფლებამ გაიმარჯვა აფხაზეთში: “1921 წლის 4 მარტს აფხაზეთის რევკომმა ლენინსა და სტალინს რადიოთი შეატყობინა: “მშრომელთა სურვილით, იშვა ახალი სოციალისტური საბჭოთა რესპუბლიკა – აფხაზეთი. პატარა ხალხის საბჭოთა რესპუბლიკა წითელი არმიის გამათავისუფლებელი როლის თვალსაჩინო მაგალითია” (ჯანაშია და სხვები 1940:483), 5 მარტს – სამხრეთ ოსეთში, ხოლო 18 მარტს – აჭარაში დამყარდა საბჭოთა ხელისუფლება. “მენშევიკური მთავრობა კი ბათუმიდან შავი ზღვით ევროპაში გადაიხვეწა. ამრიგად, საქართველოს მშრომელებმა, კომუნისტური პარტიის ხელმძღვანელობითა და საბჭოთა რუსეთის დახმარებით, დაამხეს მემამულეებისა და ბურჟუაზიის ბატონობა და დაამყარეს საბჭოთა ხელისუფლება” (მესხია, გუჩუა 1968: 254).

ამ სახელმძღვანელოებით გაიზარდა საბჭოთა საქართველოს მოქალაქეების რამდენიმე თაობა. ბუნებრივია, მათ ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონდათ 1918-1921 წლების დამოუკიდებლობის პერიოდზე, მით უფრო, რომ იგი არ აისახებოდა არც სხვა “მეხსიერების ადგილებში” – მუზეუმებში, მემორიალებში, სახელმწიფო სიმბოლიკაში. ერთი სიტყვით, მეხსიერების პოლიტიკა დასახელებული პერიოდის “წაშლისკენ” იყო მიმართული. თუმცა, ოფიციალური ისტორიის გვერდით, არსებობდა კონტრნარატივები, რომლებიც, ძირითადად, პერსონალურ მეხსიერებას ემყარებოდა და, რომლის წყალობითაც, ახალგაზრდების ნაწილი მაინც ფლობდა ოფიციალურისაგან განსხვავებულ, თუნდაც მცირე ინფორმაციას. მკვლევართა აზრით, საქართველოში ნაციონალური ისტორიის შენარჩუნებაში დიდ როლს ასრულებდა კიდევ რამდენიმე ფაქტორი, მათ შორის – ქართული კულტურის ისეთი მახასიათებელი, როგორცაა ორიენტაცია პიროვნულ ურთიერთობებზე, მრავალთაობიანი ოჯახები, ზეპირი კომუნიკაციის ტრადიცია (ჯონსი: 156).

საბჭოთა პოლიტიკამ მხოლოდ ნაწილობრივ მიადწია წარმატებას ნაციონალური ისტორიის დათრგუნვის გზაზე. ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ წარმატების ხარისხი სხვადასხვა იყო უზარმაზარი საბჭოთა სახელმწიფოს სხვადასხვა ნაწილში. იქ, სადაც სახელმწიფოთა საზღვრები და სახელმწიფო სტრუქტურები საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ ჩამოყალიბდა, წარმატების ხარისხი უფრო მაღალი იყო, ვიდრე იქ, სადაც საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებამდე არსებობდა ისტორიული ნარატივით განმტკიცებული სახელმწიფოებრიობის მეხსიერება. საქართველო ამ უკანასკნელთა რიცხვს განეკუთვნებოდა.

“პერესტროიკის” შემდეგ ნაციონალური იდენტობის გამოცოცხლებას მოჰყვა ნაციონალური ისტორიისადმი ინტერესის გაძლიერება. თუ ბერნარდ ლუისს დავესესხებით, ახალმა მომავალმა განსხვავებული წარსულის საჭიროება წარმოშვა. 80-90-იანი წლების მიჯნიდან საქართველოს წინაშე მდგარი ამოცანა დამოუკიდებელი სახელმწიფოს ლეგიტიმაცია იყო. საჭირო გახდა შექმნილიყო ისტორიის ისეთი ხედვა, რომელიც აჩვენებდა, რომ საქართველოს და ქართველ ხალხს დამოუკიდებელი არსებობის სრული უფლება აქვს და შესწევს კიდევ ასეთი არსებობის უნარი.

**საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ** შექმნილ ახალ სახელმძღვანელოებში 1918-21 წლებმა მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა. როგორც რეაქცია ადრე არსებულ ვითარებაზე, მივიღეთ ფაქტებით, საქართველოში XX საუკუნის დასაწყისიდან არსებული პარტიების და მათი ფრაქციების, პოლიტიკური მოღვაწეების სახელებით გადატვირთული წიგნები, რომელთა ენა ჯერ

კიდევ არ განსხვავდებოდა ადრინდელისაგან და არც ახალი შინაარსით შევსებული ძველი კლიშეებისაგან იყო თავისუფალი. მაგალითად: “საბჭოთა ისტორიოგრაფიამ ყველაფერი იკადრა, რათა ეს ავანტურისტული ძალადობა კაცობრიობის ისტორიაში “მობრუნების პუნქტად” და “ახალი ერის” მაუწყებლად გამოეცხადებინა” (ლომაშვილი 2002: 38). თუ იმასაც დავამატებთ, რომ წიგნებში დასახელებული იყო ხელისუფლების ყველა ორგანო და მათი ცვლილებები, მთავრობის ყველა წევრი (ლომაშვილი 2002:38; ვანნაძე, გურული 2000: 127-142), ნათელი გახდება, რომ მოსწავლისათვის ძნელი იქნებოდა დამახსოვრებაზე ორიენტირებულ ამ უზარმაზარ ფაქტოლოგიაში ორიენტაცია და, მით უფრო, მისი ინტერესით აღქმა.

პერიოდიზაციის სქემაში ათვლის წერტილი შეიცვალა, ისევე როგორც გააკვეთილების სათაურები: “საქართველოს დამოუკიდებლობისა და ეროვნული სახელმწიფოებრიობის აღდგენა”. 1918-1921 წლებს რამდენიმე პარაგრაფი ეთმობა. ყველა წიგნში მოცემულია დამოუკიდებლობის აქტის, საქართველოს გერბისა და დროშის, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის პოლიტიკურ მოღვაწეთა ფოტოები.

ფაქტებისა და მოვლენების შეფასებები ადრინდელისაგან დიამეტრულად განსხვავებულია. მაგალითად, ოქტომბრის რევოლუცია – ოქტომბრის გადატრიალება, საბჭოთა ხელისუფლება – რუსეთის იმპერიული პოლიტიკის ერთგული მემკვიდრე, საბჭოთა რუსეთის “იმპერიული დიდმპყრობლური პოლიტიკა – ამიერკავკასიის რუსეთისაგან ჩამოშორების მიზეზი”. ჩანს, რომ 90-იანი წლების სახელმძღვანელოთა ავტორები თავად იდგნენ მოვლენათა გადაფასების რთული ამოცანის წინაშე, ამიტომ იშვიათი არ არის ფრაზა – “აღმოჩნდა, რომ...” (ვანნაძე, გურული 2000: 127-142). დამოუკიდებლობის გამოცხადებას ცალკე პარაგრაფები ეთმობა. იგი შეფასებულია როგორც “ქართველი ხალხის ისტორიული არჩევანი”, რომლის “რეალიზაციისათვის საჭირო იყო თურქეთისა და საბჭოთა რუსეთის გამანეიტრალებელი მესამე ძალის მხარდაჭერა”. გერმანიასთან დაკავშირება შეფასებულია როგორც “საუკეთესო გამოსავალი” (რატომღაც ავტორსაც ბრჭყალებში აქვს) და იქვე განმარტებულია, რომ, თუმცა საქართველოს, გერმანიის მფარველობის სანაცვლოდ, მოუხდა გარკვეული სამეურნეო და სამხედრო ვალდებულებების აღება, მაგრამ სხვა გზა, უბრალოდ, არ იყო, “საქართველოს სუვერენიტეტი სრული და შეუზღუდველი ვერ იქნებოდა”. და მაინც, “ქართველი ხალხის 117 წლიანი ეროვნულ-გამათავისუფლებელი ბრძოლა წარმატებით დაგვირგვინდა”.

საბჭოთა სახელმძღვანელოებისაგან პრინციპულად განსხვავებულია ამიერკავკასიის სეიმის, არსენალისა და შამქორის ფაქტების, 1920 წ. 7 მაისის ხელშეკრულების, აჯანყებულთა წინააღმდეგ ბრძოლის, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობის საშინაო და საგარეო პოლიტიკის შეფასებანი. ჩნდება ინფორმაცია საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის შესახებ. საგანგებო ადგილი ეთმობა აჯანყებულთა გარე მხარდაჭერის, საქართველოში ბოლშევიკების საქმიანობის საკითხებს. 1921 წლის ამბები შეფასებულია როგორც საქართველოს ოკუპაცია და ანექსია (ანთელავა და სხვები 1996: 282).

ერთი სიტყვით, შეიძლება ითქვას, რომ დასახელებული პერიოდის შესახებ არსებული ცოდნის დეფიციტი შეივსო, თუმცა “ერთადერთი ჭეშმარიტების” დისკურსი შენარჩუნებულ იქნა. მოსწავლე იღებდა ავტორთა მიერ შეთავაზებულ “წარსულის ჭეშმარიტ სურათს”.

**2005 წელს საქართველოში მიღებული განათლების ახალი კანონი** ითვალისწინებს ცვლილებებს ისტორიის სწავლების კუთხით, კერძოდ, მულტიპერსპექტიული მიდგომის დამკვიდრებასა და ისტორიის როგორც ინტერპრეტაციის წარმოდგენას. შემუშავდა ეროვნული



სტანდარტი, რომლის შესაბამისად შეიქმნა ახალი სახელმძღვანელოები. თითოეული კლასისათვის დაიწერა და გრიფი მიიღო რამდენიმე სახელმძღვანელომ, რომელთაგან არჩევანს პედაგოგი აკეთებს. გრიფირებული სახელმძღვანელოები ითარგმნება სწავლების ყველა ენაზე.

ახალ სახელმძღვანელოებში ისტორია აღარ არის წარმოდგენილი როგორც ერთხელ და საბოლოოდ დადგენილი, ქრონოლოგიური რიგით დალაგებული ფაქტების ერთობლიობა, არამედ როგორც მეცნიერება, რომელიც ინტერპრეტაციაზეა ორიენტირებული. 1918-1921 წლები, ისევე როგორც სხვა საკითხები, ამ სახელმძღვანელოებში მოცემულია ავტორთა მცირე შესავლისა და წყაროების სახით, რომელთაც ერთვის მასალაში მოსწავლის ორიენტირებისაკენ მიმართული კითხვები და დავალებები. ყველა ამ სახელმძღვანელოში მოცემულია ფრაგმენტები 26 მაისის დამოუკიდებლობის აქტიდან, საქართველოს ხელისუფლების მიერ მიღებული სხვადასხვა დოკუმენტიდან, საქართველოს ხელისუფლების მიმართებიდან ერთა ლიგისადმი, ნოე ჟორდანიასა და სხვა პოლიტიკურ მოღვაწეთა გამოსვლებიდან თუ წერილებიდან, საქართველოს პირველი კონსტიტუციიდან (ახმეტელი, ლორთქიფანიძე 2008; ანჩაბაძე და სხვები 2008). საგანგებო პარაგრაფები ეთმობა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენას, ეთნიკურ უმცირესობათა და ავტონომიების საკითხს პირველი რესპუბლიკის დროს და სხვა საკითხებს (ანჩაბაძე და სხვები 2008:383). მოსწავლეს საშუალება ეძლევა, პედაგოგის დახმარებით, შეეცადოს 1918-1921 წლების რთული და წინააღმდეგობრივი პერიოდის რეკონსტრუქციას. იგი წარმოდგენილია როგორც საქართველოს XX საუკუნის ისტორიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ეტაპი, რომელმაც სათავე დაუდო მრავალეთნიკური, დემოკრატიული, ერთიანი სახელმწიფოს მშენებლობას. ეს პროცესი ძალადობრივად შეწყდა საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებით. ამავე დროს, გარკვეული ადგილი ეთმობა იმ საკითხების განხილვას, რაც დღევანდელი საქართველოს ყველაზე სერიოზულ პრობლემას წარმოადგენს, კერძოდ, იმ პერიოდის აფხაზეთთან დაკავშირებული საკითხების გადმოცემას.

### დასკვნა

ამრიგად, ანალიზის შედეგად, სასკოლო სახელმძღვანელოებში 1918-1921 წლების ისტორიის, სულ მცირე, სამი ინტერპრეტაცია გამოიკვეთა.

პირველი - ეს არის **საბჭოთა პერიოდში** შემუშავებული ვერსია, რომლის მიზანი საბჭოთა იდენტობისა და მესხიერების ფორმირება იყო. თუმცა, თავად საბჭოთა პერიოდში უნდა გამოიყოფო “პერესტროიკის” ეტაპი, როდესაც თანდათან იწყება პირველი დემოკრატიული რესპუბლიკის ისტორიის გახსენება და გადაფასება.

**პოსტსაბჭოთა პერიოდის** პირველი თაობის სახელმძღვანელოები უკვე რადიკალურად უპირისპირდებიან საბჭოთა, “პერესტროიკამდელ” სახელმძღვანელოებს, მკაფიოდ ვლინდება ფაქტებისა და მოვლენების შეფასებათა შეცვლა, თუმცა შენარჩუნებულია შეფასებისა და ისტორიული პერსპექტივის ძირითადი თავისებურებანი.

1990-იანი წლების კონტექსტი, რომელშიც სასკოლო (და არამარტო) ისტორიის ვერსია ყალიბდებოდა, იყო ახალი დამოუკიდებელი სახელმწიფოს მშენებლობა, ახალი იდენტობისა და ორიენტირების, ახალი ღირებულებების ფორმირება. 1918-1921 წლების რესპუბლიკა ახალი მიზნების ისტორიულ საფუძველს ქმნიდა.

**შემდგომ პერიოდში**, განსაკუთრებით “ვარდების რევოლუციის” შემდეგ, საქართველოს წინაშე ახალი მიზანი დადგა – ქვეყნის ინტეგრაცია და სამოქალაქო საზოგადოების მშენებლობა. პრიორიტეტმა ეთნიკური იდენტობიდან სამოქალაქო იდენტობის, ცნობიერებისა და სოლიდარობის

ჩამოყალიბებაზე გადაინაცვლა, კონტექსტისა და ამოცანის ცვლილებასთან ერთად, შეიცვალა ისტორიის კონცეფცია, რომელსაც შესაბამისი პასუხი უნდა გაეცა ახალი გამოწვევისათვის. ძირითადი ამოცანა მრავალეროვანი, მაგრამ ერთიანი ქართული სახელმწიფოს არსებობის ისტორიული ლეგიტიმაცია გახდა. შესაბამისად, ნაწილობრივ შეიცვალა ისტორიის შინაარსიც და გადმოცემის სტილიც, აქტუალური გახდა ეთნიკური უმცირესობების როლის ჩვენება საერთოქართულ საქმეში. ამ კონცეპტუალურმა ცვლილებებმა ასევე მოითხოვა ისტორიული საფუძვლების ძიება. აქედან გამომდინარე, 1918-1921 წლების რესპუბლიკის ისტორიის გადმოცემისას აქტუალური გახდა იმ ასპექტების აქცენტირება, რომლებიც სამოქალაქო საზოგადოების მშენებლობის, დემოკრატიული ღირებულებების დამკვიდრებისა და სხვა თანამედროვე საკითხების ისტორიულ საფუძველს წარმოაჩენდა.

**დამოწმებანი**

**ანთელავა და სხვები 1996:** ი. ანთელავა, მ. გაფრინდაშვილი, მ. ვანნაძე, გ. მელიქიშვილი, რ. მეტრეველი. საქართველოს ისტორია უძველესი დროიდან დღემდე. რედ: ი. ანთელავა. თბილისი (1996).

**ანჩაბაძე და სხვები 2008:** გ. ანჩაბაძე, გ. გამრელიძე, ზ. კიკნაძე, მ. სურგულაძე, დ. შველიძე. საქართველოს ისტორია. IX კლასი. თბილისი: ლოგოს პრესი (2008).

**ახმეტელი, ლორთქიფანიძე 2008:** ნ. ახმეტელი, ბ. ლორთქიფანიძე. საქართველოს ისტორია. IX კლასი. თბილისი: დიოგენე (2008).

**ბერძენიშვილი 1962:** ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორია. II. დამხმარე სახელმძღვანელო. ნ. ბერძენიშვილის რედ. თბილისი: საბჭოთა საქართველო (1962).

**ვანნაძე, გურული 2000:** მ. ვანნაძე, ვ. გურული. საქართველოს ისტორია, IX კლასის სახელმძღვანელო. თბილისი: არტანუჯი (2000).

**ლომაშვილი 2002:** ფ. ლომაშვილი. საქართველოს ისტორია. 1801-2001. XI კლასის სახელმძღვანელო. თბილისი: ივერია (2002).

**მელინგერი 1985:** H.D. Mehlinger. "International textbook revision: Examples from the United States". Internationale Schulbuchforschung, No. 7 (1985).

**მესხია, გუჩუა 1968:** შ. მესხია, ვ. გუჩუა. საქართველოს ისტორია. VII-X კლასების სახელმძღვანელო. თბილისი: განათლება (1968).

**პორატი 2001:** D.Porat. "A Contemporary past: history textbooks as sites of national memory". *International Review of History Teaching. Vol. 3. Raising Standards in History Education.* A. Dickinson, P. Gordon, P. Lee (Eds.). Woburn Press (2001).

**უაიტი 1988:** J.White. "Searching for substantial knowledge in social studies texts." *Theory and Research in Social Education*, 16, 2 (Spring 1988).

**შლისლერი 1987:** H.Schlissler. "Perceptions of the Other and the Discovery of the Self. What Pupils are supposed to Learn about Each other's History." *Perceptions of History. International Textbook Research on Britain, Germany and the United States.* V.R. Berghahn, H. Schlissler (eds.) Berg (1987).

**ჯანაშია და სხვები 1940:** ს. ჯანაშია, ი. ჯავახიშვილი, ნ. ბერძენიშვილი, გ. ხაჭაპურიძე საქართველოს ისტორია უძველესი ხანიდან ჩვენს დრომდე, თბილისი: სახელმწიფო გამომცემლობა. სასწავლო პედაგოგიური სექტორი (1940).

**ჯანაშია, ბერძენიშვილი 1980:** ს. ჯანაშია, ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორია. საკითხავი წიგნი. შედგენილი აკად. ს. ჯანაშიასა და აკად. ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით გამოქვეყნებული სახელმძღვანელოების მიხედვით. თბილისი: მეცნიერება (1980).

ჯონსი: Jones S.F. "Old Ghosts and New Chains. Ethnicity and memory in the Georgian Republic". R.S.Watson (ed.). Memory, history and opposition under state socialism. University of Washington Press.

ჰაიდნი 2004: T. Haydn. History. Rethinking the School Curriculum. Values, Aims and Purposes. John White (Ed.) Routledge Falmer (2004).

## THE DYNAMICS OF THE REPRESENTATION OF 1918-1921 IN THE GEORGIAN HISTORY TEXTBOOKS

Nino Chikovani  
Ketevan Kakitelashvili

The paper deals with the problem of representation of the history of Democratic Republic of Georgia (1918-1921) in the Georgian history textbooks during the Soviet, post-Soviet and the modern periods.

History textbooks are one of the crucial sources for the formation of national identity and historical consciousness. They form perception of the nation, its place in history, as well as those of the *others*. Textbooks in the Social Sciences and Humanities are not perceived simply as objective collection of information. As H.Mehlinger notes, through the history textbooks young generation is provided with the knowledge, which they should be aware of on their own and other societies, with the unified, all-accepted and official version of the facts, which they should believe in (H.D. Mehlinger, "International Textbook Revision: Examples from the United States". *Internationale Schulbuchforschung*, No. 7(1985), p. 287).

At least the three interpretations of the history of 1918-1921 were revealed as a result of the analysis of the Georgian history textbooks.

The first one is the version worked out in the Soviet period aimed at the formation of the Soviet identity and memory. In this period, the "perestroika" episode should be mentioned separately, when the process of recalling and rethinking of the history of the First Democratic Republic had started.

The post-Soviet textbooks of the first generation radically opposed to the pre-"perestroika" ones of the Soviet period. Re-assessment of the facts and processes is obvious; nevertheless, the main peculiarities of the approaches and historical perspective are maintained. The textbooks of the 90s were formed in the context of searching of the new identities and orientations, in the midst of building of the new independent state. The First Republic provided the historical background for the new developments.

After the Rose Revolution, Georgia has faced the new challenges in terms of consolidation and building of civil society. The shift has occurred in the general priority – from ethnic to civic identity. With the change of the context and the tasks, the conception of history was changed according to the new challenges. The historical legitimation of the multiethnic though united Georgian state became the main purpose. Accordingly, the content of history and the style of representation were partially changed. Bringing the role of ethnic minorities in the wider Georgian narrative became the topical issue. These conceptual changes have brought the need of look for the historical foundations. The aspects, contributing to the establishment of the democratic values, building of the civic society and highlighting the historical foundations of the modern developments were accentuated during representation of the history of the First Democratic Republic.

სამეცნიერო თარგმანი და წყაროს კუბლიკაცია



## ეველინ პატლაჟანის ნაშრომი ბიზანტიური ჰაბიობრაფიის შესახებ

### რუსუდან ლაბაძე

ცნობილი ფრანგი ბიზანტინისტი ეველინ პატლაჟანის სტატია: “ძველი ბიზანტიური ჰაბიობრაფია და სოციალური ისტორია”, პირველად ჟურნალ “ანალებში” (Annales. Economies, Sociétés, civilisations 1. Paris, 1968) დაიბეჭდა. მოგვიანებით ავტორმა თავი მოუყარა 60-70-იან წლებში, სხვადასხვა გამოცემაში დასტამბულ შრომებს და 1981 წ. ლონდონში, Variorum Reprints-ის გამომცემლობაში, Collected studies სერიით (CS 134) გამოსცა. კრებულში შესულ ნაშრომთა დიდი ნაწილი სადოქტორო დისერტაციაზე მუშაობისას, წლების მანძილზე მომზადებულ სტატიებს წარმოადგენს. სადოქტორო დისერტაცია, თავის მხრივ, გადამუშავებული სახით 1977 წ. დაიბეჭდა სათაურით: “ეკონომიკური და სოციალური სილატაკე IV-VII სს-ის ბიზანტიაში”.

ჩვენი ყურადღება ზემოაღნიშნული სტატიაზე სხვადასხვა მიზეზის გამო შევაჩერეთ: ჯერ ერთი, იგი ძველი ბიზანტიური ჰაბიობრაფიის ისეთ მნიშვნელოვან ძეგლებს იკვლევს, რომელთა ქართული თარგმანები ჩვენში უძველესი დროიდანვე არსებობდა; მეორე და უმთავრესი, ავტორი ჰაბიობრაფიის მენტალური კატეგორიების გარკვევისას ადრეობიზანტიური ეპოქის მენტალიტეტის აღდგენასაც ცდილობს, რისთვისაც სტრუქტურული ანალიზის მეთოდს მოიხმობს. როგორც კრებულის შესავალში აღნიშნავს მკვლევარი, ქრისტიანული სიწმინდის შესახებ თხრობით მას საშუალება მიეცა ბიზანტიის ისტორია ანთროპოლოგიური თემებით გაემდიდრებინა. ჩვენც სწორედ, ისტორიული ანთროპოლოგიის, მენტალიტეტის შესასწავლად გვიანტერესებს ეს შრომა, რაც ფაქტობრივად, სოციალურ-კულტურული ცხოვრების ანალიზის პირდაპირი ანარეკლია.

### ძველი ბიზანტიური ჰაბიობრაფია და სოციალური ისტორია<sup>1</sup>

სოციალური ცხოვრების ყველაზე უმნიშვნელო ფორმების შეცნობის ყველა მცდელობას, ადრეობიზანტიური პერიოდის განმავლობაში,<sup>2</sup> ჰაბიობრაფიულ ლიტერატურამდე მივყავართ. ეს ლიტერატურა მრავალფეროვანი და მეტყველია, მაშინ, როდესაც საარქივო დოკუმენტები, ეგვიპტის გარდა, პრაქტიკულად არ არსებობს, სხვა წყაროები კი დუმს ანდა ძუნწია. სწორედ ამიტომ, კვლევის დასაწყისში ისტორიკოსი ვალებულია განსაზღვროს თავისი კრიტიკული პოზიცია ჰაბიობრაფიისადმი. ამგვარად, ჩვენი ნარკვევი სტრუქტურული ანალიზის ცდას წარმოადგენს, რადგანაც, ჩვეულებრივ გამოყენებული პოზიტივისტური მეთოდი არასაკმარისად და ფუჭად მიგვაჩნია.

× × ×

მის (კრიტიკული პოზიციის, – რ. ლ.) შემუშავებას ორმა მცდელობამ შეუწყო ხელი. ჰაბიობრაფიული თხზულებების პირველი გამოკვლევები, როგორც ცნობილია, საეკლესიო პირებს ეკუთვნით, რომლებიც ეწინააღმდეგებოდნენ წმინდანთა კულტის პროფანაციას, რაც აპოკრიფების პერსონაჟებისათვის წმინდანების პატივის მინიჭებით იყო გამოხატული. ამ ზუსტ მოთხოვნას

მკაცრი შეფასება და ორიგინალობის დადგენა შეესაბამებოდა. ეს უკანასკნელი (ორიგინალობა - რ.ლ.) მოგვიანებით ახლებურად იქნა განხილული, როდესაც ამ მრავალრიცხოვანი ტექსტებიდან ისტორიკოსებმა სარგებლობის ნახვა მოინდომეს. ამ თვალსაზრისით, საკმარისია თარიღის დადგენა და, თუ შესაძლებელია, ადგილისაც, სადაც თხზულება დაიწერა, რათა ყოველგვარი ინფორმაცია: ტოპოგრაფიული, ეკონომიკური, სოციალური და თვით ისტორიულიც მხედველობაში ყოფილიყო მიღებული. მაგრამ ყველა შემთხვევაში ძალიან ხშირად, ეს გამოკვლევები თავისი ჩანაფიქრითა და მკითხველით ხალხური ლიტერატურის პოსტულატს ეყრდნობა, რომლის შექმნა და მოხმარება საზოგადოების ქვედა ფენებისთვის იყო განკუთვნილი. ჩვენ თავისუფლად ვმანიპულირებთ ამ ტექსტებით, ჰაგიოგრაფიული ქარგიდან იმ კონკრეტული ცნობების ამოღებით, რომლებსაც უგულვებლად ვყოფთ. გვეჩვენება, რომ ეს მხოლოდ ლეგენდარული თემების განსაზღვრული რიცხვის ცვალებადი თანამიმდევრობით დაკავშირებაა, სადაც ავტორებს, ერთდროულად მართალთ და უგუნურთ, მხოლოდ ისეთი ფაქტები უნდა შეეტანათ, დახსომების ღირსი რომ იყო. დახარისხებისა და შერჩევის ასეთი მეთოდი, უდავოდ ერთადერთია, იმ დროს, როცა ის კონკრეტულ საკითხზე მთელ რიგ ინფორმაციას შეეხება, მაგრამ, რომელიც ცოცხალი შემოქმედების ფიქციური ურჩხულით შეცვლას იყენებს, რაც გამონაგონისა და სარწმუნო დაკვირვებების აუხსნელ ნარევს წარმოადგენს. ნუთუ ეს დაკვირვებები ეჭვს არ ბადებს? პირიქით, კრიტიკის ამგვარ ჩვენებს, პარადოქსულად, მათ სიტყვასიტყვით გაგებამდე მიყვავართ, რადგან ჩვენ არ ვიკვლევთ იმ კრიტერიუმებს, რომლის მიხედვითაც ჰაგიოგრაფიის ავტორებმა მათ მიერ წარმოდგენილი ფაქტები შეარჩიეს და დააღაგეს.

და მაინც, ადრებიზანტიური ხანის ჰაგიოგრაფია არ არის უბრალოდ ხალხური ლიტერატურა. ბერების ჯგუფის შემოქმედება მთელი საზოგადოებისადმი არის მიმართული.

× × ×

ბოლანდისტები პირველნი იყვნენ იმით შორის, ვინც ადრებიზანტიური ხანის ჰაგიოგრაფიის კლასიფიკაცია მოახდინა, გამოჰყო რა მისი ჟანრები და პერიოდები. P. Delehayე-მ გვიჩვენა, რომ ეს ევოლუცია ეკლესიის ისტორიის თანამდევია. რაც უფრო ვშორდებით საბრძოლო პერიოდს მარტივობის თხრობა მიმზიდველობას კარგავს და მას ასკეტური ცხოვრება ცვლის, რომელიც, თავის მხრივ, რომანისათვის დამახასიათებელ გაქანებას იძენს. VI-VII სს-ის ბერძნული ჰაგიოგრაფია, მართლაც, იმ პერიოდის ძლიერი, მდიდარი, ყოველსმომცველი ეკლესიის გამოსატყულებაა. იგი (ჰაგიოგრაფია, - რ.ლ.) სახეს იცვლის რთული მოთხროვნების პასუხად და ორ დიდ ჟანრად იყოფა: ერთი მხრივ, სულთმარგებელი მოთხრობები და, მეორე მხრივ, საკუთრივ წმინდანის ცხოვრება. ამ უკანასკნელთან დაკავშირებული სასწაულები შეიძლება თხრობის შემადგენელი ნაწილი იყოს, ისე როგორც ეს სვიმეონ მესვეტე უმცროსის ცხოვრებაშია.<sup>3</sup> გარდა ამისა, უნდა მოვიხსენიოთ, აგრეთვე, განსაკუთრებით ლეგენდარული წმინდანების შემთხვევა, როგორცაა წმინდა არტემიოსი, რომელთა სახელზეც მხოლოდ ტაძართან დაკავშირებული სასწაულები შემორჩა ყოველგვარი ბიოგრაფიის გარეშე.<sup>4</sup>

ორივე ჟანრს აქვს თემების გარკვეული რიცხვი, სასწაულების ტიპები თუ ზნეობრივი ჭეშმარიტების ანეკდოტური ილუსტრაციები. მაგრამ ცხოვრებები და სასწაულები, უფრო ხშირად, რეგიონს ან მიკრორეგიონს უკავშირდება, რომელიც, საზოგადოდ, იმ მონასტრის გავლენის ზონაა, სადაც იგი დაიწერა. ასეთია საკვირველი მთა სვიმეონ მესვეტე უმცროსისათვის.<sup>5</sup> ამ შემთხვევაში თხრობის ადგილი თითქმის არ იცვლება, იმის გარდა, როდესაც წმინდანი კონსტანტინოპოლში ან იერუსალიმში მოგზაურობს. სამაგიეროდ, დამრიგებლური მოთხრობების კრებულს ამგვარი

ლოკალური ფესვები არ გააჩნია. იქ აღწერილი მოქმედება ძალიან ხშირად ასკეტური სათნოებით გამორჩეულ მიწაზე: პალესტინას, სინასა და ეგვიპტეს შორის ვითარდება. თხრობას მკითხველი ხანდახან ქალაქებში – ალექსანდრიაში, ანტიოქიასა ან კონსტანტინოპოლში გადაჰყავს.

ადვილი შესამჩნევია საზოგადოების ფენებს შორის განსხვავება, რომელიც ჟანრების განსხვავების შესაბამისია. რა თქმა უნდა, ღარიბები, “ცხოვრებებსა” და “სასწაულებში” არსებული საზოგადოების მსგავსად და ქრისტიანული იდეის მიხედვით მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ, მაგრამ ავტორები განსაკუთრებულ ყურადღებას იმ პერსონაჟთა სოციალურ მრავალფეროვნებაზე ამახვილებენ, რომელთაც წმინდანთან ექნებათ ურთიერთობა: მონასტრის ან მისი შემოგარენის გლეხები, ახლომახლო ქალაქის მაცხოვრებლები, სამეფო კარის წევრები და ჩინოვნიკები, გარდა თვით იმპერატორისა. ჰაგიოგრაფებს სურთ ყველა სოციალურ კლასს მიმართონ, რადგან მათი მიზანია ბერ-მონაზვნების, მონასტრის თუ ტაძრის თაყვანისცემა მთელ საზოგადოებას ჩაუნერგონ. და მართლაც, ასე თუ ისე მათთან ურთიერთობა საზოგადოების ყველა ფენას აქვს. სასულიერო კრებულები კი, პირიქით, უფრო ფართო, ნაკლებად დეტერმინირებულ მკითხველს განეკუთვნება, თვით ბერებს და აგრეთვე მათ, ვინც მეტ-ნაკლებად ასკეტურ ცხოვრებას მისდევს.

ბერების ეს ჯგუფი, რომელსაც რედაქტორები მიეკუთვნებიან, ორივე შემთხვევაში არაერთგვაროვანი და ჭრელი სოციალური წარმომადგენელია. ორივე ჟანრის მოთხრობების თემები კარგად გვიჩვენებს, თუ როგორი გაუფრთხილებლობა იქნებოდა ჰაგიოგრაფიული თხრობის თავისებურებები ავტორთა ხალხის წრიდან წარმომადგენლობით აგვეხსნა. წმინდანი ხშირად შექმნილი, მდიდარი ან სულაც წარჩინებული ოჯახის შვილია. იგი სიღარიბეს ირჩევს, რაც ყოველთვის ნებაყოფლობითია, მაშინაც კი, როცა მომავალი წმინდანი ხალხის წრიდან არის გამოსული.<sup>6</sup> სხვა საქმეა ღარიბი უკანდახვეისა და არჩევანის გარეშე. მდაბიო წარმომადგენლის ბერები სტატისტიკის როლში გამოდიან. ჰაგიოგრაფია თხრობას იმ წრეების ფასეულობებზე აგებს, რომელთათვისაც უცხოა სიღარიბე.

ჰაგიოგრაფიული თხზულებების ავტორები, მათთვის დამახასიათებელი დამაჯერებლობით, შემთხვევას არ უშვებენ ხელიდან თავიანთი გმირის ინტელექტუალური ღირსებები რომ არ შეაქონ. პირველ რიგში კი, განათლება, რომელსაც იგი ოჯახში ან მონასტერში იღებს. ის, ვინც ადრევე ირჩევს ასკეტურ ცხოვრებას, სასწაულებრივი გზით ისეთ ცოდნას იძენს, რომელიც სხვაგვარად არ ექნებოდა. ამრიგად, ჩვენ ვხედავთ, რა მნიშვნელობას ანიჭებს იგი ცოდნას. და თუ საგანი მკაცრად რელიგიურია, იგი (საგანი, – რ. ლ.) მით უმეტეს არ არის უცხო და წარუმატებელი VI-VII სს-ის ბიზანტიურ საზოგადოებაში. მოწიფული პერსონაჟები გამუდმებით კითხულობენ, წერენ, ფსალმუნებენ; ეგვიპტე-პალესტინის უდაბნოების ღარიბულ ქოხებში ხშირად სასულიერო და ბიბლიური შინაარსის წიგნებს ვხვდებით. წმინდანებს თეოლოგიის, ეგზეგეტიკის, დიალექტიკის ზედმიწევნით ცოდნის გამო აქებენ. თუმცა, ორმაგი მიზნით, რადგან საქმე ეხება, ძირითადად, მათი თავმდაბლობის ქება-დიდებას შესხმას, რომლის წყალობითაც ისინი ხალხის წრიდან გამოსული ბერებისა თუ უბრალო ერისკაცების წინაშე თავიანთ ცოდნას მაღავენ. სწორედ ამის გამო არსებობს საშიშროება, რომ ჰაგიოგრაფიის შეზღუდულობა მის ავტორებს და საზოგადოების უმეცრებას მიეწეროს. დაბოლოს, უნდა აღინიშნოს, რომ ჰაგიოგრაფია იზოლირებული არ არის და თანამედროვე ისტორიოგრაფია ჰაგიოგრაფიისათვის დამახასიათებელ ზოგიერთ თემასთან და კატეგორიასთან სიახლოვეს ავლენს. ხშირ შემთხვევაში კი მას პირდაპირ ესესხება კიდევაც.

ამგვარად, მიუღებელი იქნებოდა ჰაგიოგრაფია კლასიკური ისტორიულ-ლიტერატურული ტრადიციის კრიტიკიუმებით განხილულიყო, რომლის დინებასაც ადრეული შუა საუკუნეებიდან



ვიდრე ჩვენს დრომდე მოვეყვებით. ჰაგიოგრაფია, ყოველთვის წინ აღუდგება ანალიზის ასეთ ფორმას, რადგანაც იგი თავისი სტრუქტურის სიღრმით შეუთავსებელია ამგვარ ტრადიციასთან. მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთმა სამკაულმა და შემთხვევითმა ცნობებმა შეძლეს ამ უცნაურობის შენიღბვა.

× × ×

ასეთია ჩვენი მოსაზრებები, რომელთაც ძველი ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის მენტალური კატეგორიების გარკვევის იმედით, სტრუქტურული ანალიზის ცდამდე მივყავართ. ეს, მართლაც, ერთადერთი გზაა ნაწარმოებების მთლიანობაში ასახსნელად და მათი (ნაწარმოებების, – რ.ლ.) მნიშვნელობის ზუსტად შესაფასებლად.

თანამედროვე ეთნოლოგიის ზოგ დარგსა და ჰაგიოგრაფიის საგანს შორის აშკარა მსგავსება ძალზე შთამბეჭდავია. ასე რომ, ერთდროულად პრივილეგირებული გამოცდილების – ისტორიისა და ანთროპოლოგიის შეხვედრის – შემთხვევა გვეძლევა.

წინააღმდეგობათა წყება, რომლითაც კ. ლევი-სტროსი ისტორიისა და ეთნოლოგიის ანსამბლს განსაზღვრავს, ჰაგიოგრაფიის სფეროში არსებობს, თუმცა არასრულად. ლევი-სტროსის ტერმინოლოგიას რომ დავესესხოთ, ჰაგიოგრაფია ანთროპოლოგიას მექანიკური სკალით (და არა მოდელების სტატისტიკურობით) და არაცნობიერი მოდელის სიმდიდრით უახლოვდება. შუა საუკუნეების ადრეული ხანის ბიზანტიური საზოგადოება თითქმის მთლიანად მექანიკურ მოდელზე არის დამოკიდებული და განსაკუთრებით იმ სფეროში, აქ რომ ვიკვლევთ. ნაწილობრივ იმიტომ, რომ ამ საზოგადოებას თავისი დამახასიათებელი ნიშნები გააჩნია და იმიტომაც, რომ შესაძლო სტატისტიკური მოდელის ელემენტები არ შემონახულა. მაგრამ, ამ ნაკლს მხოლოდ შემთხვევას ვერ მივაკუთვნებთ. მეორე მხრივ, არაცნობიერი მოდელის სიმდიდრე, რაც ნორმალურია ამ ტიპის საზოგადოებაში, ზუსტად ხსნის ტრადიციული კრიტიკის ჩიხს ჰაგიოგრაფიის საგნის მიმართ. ჩვენ შევეცდებით წმინდანის ცხოვრების ცნობიერი მოდელის მიღმა არაცნობიერი დონის გამოვლენას და ჰაგიოგრაფიული მოთხრობის მთლიანობის ერთიმეორეზე დადებული მოდელების დანაწევრებულად ახსნას. თუმცა, როგორც ვიცით, მთავარი წინააღმდეგობა ეთნოლოგიასა და ისტორიას შორის მათგან კი არ მომდინარეობს, არამედ დროში განვითარებიდან, რომელსაც ისტორიკოსი ფლობს, ხოლო ეთნოლოგი მოკლებულია, ნაწილობრივ შემთხვევითი, მაგრამ არანაკლებ მნიშვნელოვანი მიზეზების გამო. ეს სირთულე ქრება, როცა კვლევა ისეთ გამართულ ლიტერატურას ეხება, რომელიც ორ საუკუნეზე მცირე ხნის განმავლობაში შედარებით ერთგვაროვან კულტურულ სივრცეშია შეკრებილი. ამ ნაწარმოებებში დროში ევოლუცია თითქმის არ იგრძნობა. ისინი ძირითადად ავტორთა ინდივიდუალობით და მათი კულტურის ხარისხით განსხვავდებიან, ზოგჯერ კი წარმოშობის ადგილითაც. მაგრამ შესაძლებელია ეს განსხვავებები უმტკივნეულოდ უგულვებლევით სტრუქტურის ანალიზის დროს, რომელიც მათთვის საერთოა და რომლის აღწერასაც ქვემოთ ვაპირებთ.

× × ×

ჰაგიოგრაფიული მოთხრობები ადამიანს ტოტალური დაუცველობის გრძნობის მსხვერპლად წარმოგვიდგენენ იმ სამყაროში, რომელიც საშიშროებებით უფროა დამძიმებული, ვიდრე დაპირებებით მდიდარი. სტრუქტურა, რომელსაც აქ გამოვავლენთ, ადამიანსა და სამყაროს შორის ურთიერთობას განსაზღვრავს. ეს ტექსტები საკმაოდ მდიდარია, საჭირო შემთხვევაში, ისტორიული ანთროპოლოგიის კვლევის დასახმარებლად.

ჰაგიოგრაფიული მოთხრობები სამ ერთიმეორეზე დადებულ მოდელს ავლენს, რომელთა დანაწევრება ჩვენთვის საინტერესო სტრუქტურას წარმოადგენს. ისინი ადამიანისა და სამყაროს

ურთიერთობის სამ დონეს შეესაბამება. სამყაროს, რომელიც ყოველთვის აგრესიულია და რომლისგანაც ადამიანი თავს იცავს ზეადამიანური შესაძლებლობებით დაჯილდოებული შუამავალი პიროვნების საშუალებით. სიღრმისეულიდან ცნობიერს თუ გავყვებით შემდეგი სურათი წარმოგვიდგება: *დემონური მოდელი*, სადაც აგრესია ყოველგვარი მორალური ფასეულობის მიღმა, დემონების მიერ ხორციელდება; *ბიბლიური მოდელი*, რომელშიც თხრობის ენა სიტყვასიტყვით იმეორებს სახარებისეულ პერსონაჟებს და მოვლენებს, ან, ნაწილობრივ, ძველი აღთქმისას; და ბოლოს, *ასკეტური და მორალური მოდელი*, რომელიც ბიბლიურისაგან განსხვავდება, რადგან აქ თხრობის ენა ასკეზის, სათნოების და ცოდვის თვალსაზრისით შეგნებულად არის შეცვლილი.

დემონური აგრესია ადამიანსა და სამყაროს შორის ყველა შესაძლებელ უარყოფით ურთიერთობას წარმოქმნის. ყველაზე ახლოს ადამიანთან ფასეულობად მიჩნეული, დასრულებული და წარმავალი თვისება – მისი საკუთარი ინდივიდუალობა დგას, რომლის წართმევაც შესაძლებელია. სწორედ ასე იქცევა დემონი, როდესაც ადამიანი მისი საკუთრება ხდება. ჰაგიოგრაფია ეშმაკეულის ქცევის შესახებ მდიდარ და ზუსტ დაკვირვებებს გვაწვდის, რაც განსაკუთრებული კვლევის ღირსია. დემონი მთლიანად იმორჩილებს ეშმაკეულს, რომელიც სოციალური წესების აშკარად უარყოფით აგრესიულ და უხამს საქციელს ამჟღავნებს: იგი თავს ესხმის უცხოებს, უწმაწურად მეტყველებს და საკუთარი თავის დასახიჩრებამდე კი მიდის, რადგან ბუნებრივი ინდივიდუალობა დაცვის ფუნქციას აღარ ასრულებს. როდესაც წმინდანი დემონს განდევნის, ეს უკანასკნელი თავდაპირველად ეწინააღმდეგება და შეურაცხყოფს, შემდეგ კი მისი მსხვერპლის პირიდან გველის სახით (ყველაზე ხშირად) გამოდის. დაცარიელებული ეშმაკეული მკვდარივით ეცემა და ხანდახან მართლაც კვდება რამდენიმე დღეში. მიუხედავად ინდივიდუალობისა, ადამიანი თავისი სხეულით სუსტია. დემონები მას სცემენ, ქვებს ესვრიან, შხამიანი და მავნე ცხოველების საშუალებით და, განსაკუთრებით, სხვადასხვა ავადმყოფობებით ვნებენ. გარდა ამისა, დემონები ადამიანის გარშემო ყველაფერს არბევენ: სახლებს, ნარგავებს. ეს უარყოფითად განწყობილი პერსონალური ძალებია, რომლებიც თავიანთი მოქმედებით ან ცხოველური გარეგნობით გამოვლინდებიან. თუმცა, ამგვარი ნეგატიური ჩარევა არ გვხვდება ისეთ მნიშვნელოვან ურთიერთობებში, როგორცაა ადამიანის არსებობა, ატმოსფერული მოვლენები, სტიქიური უბედურებები, სიცოცხლესა და სიკვდილზე ბატონობა.

ადამიანისა და სამყაროს ურთიერთობის ამ მოდელში (იგულისხმება დემონური მოდელი - რ.ლ.) დემონი უშუალოდ მონაწილეობს. სამაგიეროდ ადამიანის შუამავლობას, რომელიც კაცს დემონისაგან დაიცავს, თავისი ისტორია ექნება. წინააღმდეგობის გაწევის უნარი შუამავლის თანდაყოლილი ნიჭი არ არის, იგი ასკეზის გზითაა შეძენილი, რაც მას სხვებისაგან გამოარჩევს და ადამიანური მდგომარეობის ბუნებრივ საზღვრებს გადააღაბინებს. მისი წარმომავლობის კვალი მაშინაც რჩება, როდესაც ის არ იჩენს ინიციატივას და ადამიანსა და სამყაროს შორის იმ სასურველი ურთიერთობის აღდგენით შემოიფარგლება, რომელიც დემონის მიერ იქნა განადგურებული. შესაბამისად, ეს არ არის ადამიანური ქცევების უკიდურესობა, როგორც სხვა კულტურებში, რომელიც ერთდროულად ამკვიდრებს და ამჟღავნებს სასწაულთმოქმედის ენერჯიას, არამედ, პირიქით, – მისი ნაკლია. ასკეზა ორგვარი განდგომით იწყება: წმინდანი უეცრად ტოვებს ადამიანთა საზოგადოებას უდაბნოში დასამკვიდრებლად და თავს იკავებს სქესობრივი ურთიერთობებისგან. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ის ტოვებს ცივილიზებულ გარემოს ბუნებასთან შესაერთებლად, რათა მის საზღვრებს მიადწიოს და ამიერიდან იქ იბრძოდეს. სქესობრივი ურთიერთობებისგან თავშეკავება და საკვებზე უარის თქმა ერთმანეთის გვერდიგვერდ

მიმდინარეობს. ასკეტის ექსტრაორდინალური მარხვა “ცხოვრებების” აუცილებელი პირობაა, ისევე როგორც სასულიერო კრებულების მოთხოვნებისა. სვიმეონ მესვეტე უმცროსის “ცხოვრება” მოდელის სრული ვერსიის კვალს ინახავს, სადაც ასკეტი საერთოდ არ ჭამს. ყოველ შემთხვევაში, ბევრი ტექსტი მკაფიოდ ხაზს უსვამს ბუნებისა და კულტურის დაპირისპირებას ასკეტის რაციონში, რომელიც ძირითადად იმ მცენარეებისაგან შედგება, რომლებიც ველურად იზრდება და მომზადების გარეშე მოიხმარება, მაშინ, როცა განდევნილია თერმულად დამუშავებული საკვები, ღვინო და ხშირად პურიც. ამას უნდა დაემატოთ ხორცისგან თავშეკავებაც. ესეც ცნობილი აკრძალვაა იმავე უანრის კონტექსტში. მაგრამ, გარდა ამისა, რომანულ-ბიზანტიურ სამყაროში ხორცი საქალაქო საზოგადოებაში სიცოცხლესთან არის დაკავშირებული და იქ ეს ასკეტობის განდევნის მიზეზია. უდაბნოში, ბუნებრივ პირობებში, ხორცის მოხმარების ერთადერთი შემთხვევა ბარბაროსებს უკავშირდება. ისინი გარკვეულ ცხოველებზე ნადირობენ და ხანდახან საჭიროებისას თავიანთ საკუთარ საქონელსაც ხოცავენ. ბუნებაში დაბრუნება, კულტურის მიტოვება, რაც სრული ან ნაწილობრივი სიშიშვლით არის გამოხატული, სხეულის მოვლაზე უარის თქმა, თავშესაფრის არქონა ზამთრის უამინდობის პირობებში – ცხოვრების ამგვარი წესი, თავისი ნეგატიური გაჭირვებით, იმ ხალხის კონცეფციაა, ვისთვისაც ფასეულობები კულტურის სფეროს განეკუთვნება, არაფასეულობები კი – ბუნებას.

ამ სიღრმისეული მოდელის არსებობა ქრისტიანობის მიღმა ანდა სულაც ყოველგვარი მორალური ორიენტაციისაგან შორს, პროკოპის “ანეკდოტას” პასაჟით დასტურდება. იუსტინიანეს, დემონთა შორის უპირველესის ცნობილი აღწერა, ჩვენი აზრით, ჯერ კიდევ არ არის მართებულად შეფასებული. იუსტინიანეს ცხოვრების წესი ძალიან წააგავს ასკეტისას. მას, შეიძლება ითქვას, თითქმის არ სძინავს და არ ჭამს, ხოლო აღდგომის დღესასწაულის წინ მხოლოდ ერთი საათით იძინებს და ველური მცენარეებითა და ცოტაოდენი წყლით კმაყოფილდება. სამაგიეროდ, მისი სქესობრივი აქტივობაა გადაჭარბებული, მაგრამ ისიც ცოლ-ქმრული. ადამიანური ბუნებით დამორჩილებული შესაძლებლობა წმინდანთა შესაძლებლობების იდენტურია, წმინდანების მსგავსად, იმპერატორიც სულ მოძრაობაშია.<sup>7</sup> მაგრამ იმპერატორის შესაძლებლობას საპირისპირო მიმართულება აქვს, რადგან ის მხოლოდ ბოროტებას ემსახურება. პროკოპი ამის ილუსტრირებას სცენის შემობრუნებით ახდენს, რაც ჩვეულია ჰაგიოგრაფიისთვის: ტერორიზებული დემონი უკან იხევს წმინდანის წინაშე, ხოლო დეთვისმოსავი ბერი სასახლის ზღურბლიდან შეშინებული გამობრუნდება, რადგან იმპერატორის დემონურ პიროვნებას შეიცნობს.<sup>8</sup>

სასწაულთმოქმედი არაფრად აგდებს კვების, ძილის, ტკივილის ბიოლოგიურ საზღვრებს, წონასწორობისა და მოძრაობის კანონებს. ასკეტის პირველი ეტაპი ზღვარს აღწევს, როცა უდაბნოში ცხოვრების მეტ-ნაკლებად ხანგრძლივი პერიოდის შემდეგ დემონები ღიად თავს ესხმიან წმინდანებს. ამ პირველ მოდელში, უფრო სიღრმისეულ დონეზე დემონები მორალური ცდუნების სიმბოლოს არ წარმოადგენენ. ასკეტი სხვებივით განიცდის მათ რეალურ თუ ფანტომურ აგრესიას: დემონების ბიძგიით საბა მკვდარ ზღვაში ჩავარდა;<sup>9</sup> ყრმა სვიმეონს თავის სვეტზე ზღაპრული ფრინველები დაესხნენ თავს, ხოლო უხილავი ხელი წყვილიადაში მიათრევდა.<sup>10</sup> არსებითად, ცხოვრების პირველი ნაწილი პირველი სასწაულის განხორციელების შემდეგ მთავრდება. წმინდანთა ცხოვრების ორად ამგვარი გაყოფა ჩვენ მიერ არასაკმარისად არის ხაზგასმული: თავდაპირველად სასწაულებრივი ძალის შექმნა და პირველი დემონისტრაცია, შემდეგ ამ შესაძლებლობის ადამიანთა საზოგადოებაში გამოყენება ისე, რომ იგი არასოდეს არ დადგეს ეჭვქვეშ ან არ შესუსტდეს.

მართლაც, წმინდანთა ცხოვრების მეორე ნაწილი მარტოობისაგან თავის დაღწევით იწყება. წმინდანი საზოგადოებას უფრო ძლიერი უბრუნდება, ვიდრე ადამიანები არიან. ამიერიდან სასწაულები ერთმანეთს მისდევს. პირველი სასწაულები, ჩვეულებრივ იმის მაუწყებელია, რომ წმინდანი თავისუფალია ადამიანური მდგომარეობისგან, დროისა და სივრცის წინააღმდეგობისგან და რომ ის სტიქიას, დემონებს, სნეულებებს, შიმშილს და სასტიკ მხეცებს მბრძანებლობს.<sup>11</sup>

თუმცა, როგორც ვნახეთ, სიღრმისეული მოდელი, ფაქტობრივად, მთელი სისრულით არ არის წარმოდგენილი. იგი ქრისტიანობისგან გადარეცხილი გვხვდება. დაბადება, სიკვდილი, დიდი კოლექტიური კატასტროფები დემონურ აგრესიას არასოდეს არ მიეწერება. მიზეზის საძებნელად ჩვენს ანალიზში ისტორიული განზომილება უნდა შემოვიღოთ. ყოველ შემთხვევაში, ვაღიაროთ მაინც, რომ ჩვენი ფუნდამენტური<sup>12</sup> მოდელი მხოლოდ ისტორიის მიერ შერყვნილი ფორმის მიღმა ჩანს და რომ სრული და თავდაპირველი ფორმა გამოუსწორებლად შეიცვალა. მოდელი, რომელსაც უმაღლეს დონეზე ბიბლიურს ვუწოდებთ, უფრო სრულია, მაგრამ არა მთლიანი.

ჩვენ უფრო სწრაფად გავივლით ორ დანარჩენ მოდელს, რომელთა აღმოჩენას ამ ტექსტებში ვფიქრობთ და ამ საკითხზე ჩვენი ანალიზის შედეგების შეჯამებით დავეკმაყოფილდებით. ბიბლიური მოდელი წმინდანსა და ქრისტეს შორის მსგავსებას სხვა პერსონაჟებისთვის (როგორცაა მაგ. მოსე) დამახასიათებელი მეორეხარისხოვანი ცნობების დამატებით წარმოგიდგენს. წმინდანთა ცხოვრების პირველი ნაწილი – სასწაულებრივი შესაძლებლობების ასკეტური დაპყრობა – ამ მოდელში დაწვრილებით არ არის აღწერილი. ავტორები მოგვაგონებენ ქრისტეს უდაბნოში განმარტობას და სატანასთან შეხვედრას, ისევე როგორც ნათლისმცემლის ასკეტურ გამოცდილებას. მაგრამ, ბიბლიური მოდელი ძირითადად ცხოვრების მეორე ნაწილში, წმინდანის შესაძლებლობის გამოყენებისას გვხვდება. ადამიანური მდგომარეობა აქ უფრო სრულად წარმოგიდგება, ვიდრე წინა მოდელში აღწერილი უბედურებები, რომლებიც დემონებს მიეწერებათ. მაგრამ სინამდვილეში სასწაულებრივ საქმეთა რიგი მკაცრი კრიტერიუმით არის შერჩეული, ბიბლიური თანამიმდევრობით. წმინდანი განკურნავს სახარებაში ჩამოთვლილ სნეულებებს და ფიზიკურ ნაკლს, მათ შორის ეშმაკეულებსაც. ის მკვდრეთით აღადგენს მიცვალებულებს, როგორც ქრისტე ლაზარეს, ამშვიდებს ქარიშხალს, აპურებს ათასებს.<sup>13</sup> ამ ქველმოქმედებისთვის კი რწმენაც საკმარისია.

მორალური მოდელი ერთადერთი სახეებით ცნობიერი მოდელია, სადაც ადამიანი მისი შუამავლის გვერდით აქტიურ როლს ასრულებს. მორალის უქონლობა ინდივიდუალური თუ კოლექტიური არსებობის ყველა შემთხვევას ხსნის: ფიზიკურ და გონებრივ სნეულებებს, მატერიალურ ზარალს და ყოველგვარ უბედურებას. დემონის თავდასხმის ობიექტი, ხშირ შემთხვევაში, ცოდვილი აღმოჩნდება ხოლმე. წმინდანი თავის შესაძლებლობას ასკეზით იძენს, სადაც სხეულის აკრძალვებს სულიერი ფასეულობები გააჩნია. გარდა ამისა, იგი მორალური გმირობით, მორჩილებით და თავმდაბლობით იწრთობა. მისი ზეადამიანური ძალა იმ შეცდომის აღმოჩენასა და გამოსწორებაში მდგომარეობს, რამაც ბოროტება შვა. იგი მხოლოდ და მხოლოდ ამის შემდეგ მოახდენს აღდგინების სასწაულს. რაც შეეხება დანარჩენს, ორიენტაცია იგივე რჩება. წმინდანი მხოლოდ აღდგენით შემოიფარგლება. იგი არასოდეს სპონტანურად არ ამრავლებს მათ ქონებას ვინც ამას იმსახურებს. თუმცა, ეს მოდელი სრული არ არის. წმინდანი კოლექტიური შეცდომით გამოწვეულ კატასტროფებს წინასწარმეტყველებს, მაგრამ თითქმის ვერ ახერხებს მათი მიმდინარეობის შეცვლას. მოკლედ, ისევე როგორც სიღრმისეული მოდელი შეირყვნა ქრისტიანობის

მიერ, მორალური მოდელიც (სპეციფიურად ქრისტიანული) თეოლოგიური აზროვნებით არის გაჯერებული, რაც მას ერთგვარად აკნინებს.

ამრიგად, ასეთია სამი დონე, სადაც ჰაგიოგრაფიული თხრობა იშლება: თავდაპირველად ასკეზის გზით ზეადამიანური უნარის მოპოვება, შემდეგ კი ამ უნარის კეთილმოყვადი ძალის პრაქტიკულად გამოყენება. ახლა შეგვიძლია ვნახოთ, თუ როგორ ხსნის მსგავსი სტრუქტურა განსაკუთრებული და კონკრეტული ინფორმაციით ჰაგიოგრაფიის სიმდიდრეს. ზოგიერთი ინფორმაცია, პირველ რიგში, თვით სტრუქტურას ემსახურება. აქ მოვიყვანოთ ერთ მაგალითს ჯანმრთელობის შესახებ, რომელიც უშუალოდ ჩვენს გამოკვლევას ეხება. ჰაგიოგრაფიული ტექსტები ამ საკითხზე, ერთი შეხედვით, უხვ ცნობებს გვაწვდიან, რაც ესოდენ მნიშვნელოვანია სოციალური ისტორიისთვის. მაგრამ ეს დოკუმენტაცია ხაფანგებით და ლაკუნებით არის სავსე. ფაქტებზე უშუალოდ დაკვირვების არარსებობის პირობებში, მათი გარკვეულწილად შემჩნევისა და აღმოფხვრის საშუალებას მხოლოდ სტრუქტურული ანალიზი გვაძლევს. თეორიულად, ფუნდამენტური მოდელი საკმაოდ დარიბია მათთვის, ვისაც თანამედროვე კლინიკური განსაზღვრებებით ჯანმრთელობის ნუსხის შედგენა სურს.<sup>14</sup> სამაგიეროდ, დემონური ინტერპრეტაცია ფართო შესაძლებლობებს გვიხსნის ავადმყოფობების, როგორც ცივილიზაციის გლობალური მოვლენის შესასწავლად. ბიბლიური მოდელი, როგორც ვნახეთ, ინფორმაციას მკაცრ ჩარჩოებში ათავსებს. ამგვარად, წმინდანები ბრბოს სიბრძავისა და დამბლისაგან განკურნავენ: მაგრამ სახარებისეული მოდელი ან აღმოსავლური სინამდვილე VI-VII სს-ში განა სახარებისეული სინამდვილის მსგავსია? ალბათ ერთიც და მეორეც. მაგრამ ყოვლისშემძლე მითითებას ხშირად აღწერა შიშველ მოხსენიებამდე დაჰყავს და ისტორიკოსისათვის გამოუსადეგარი ხდება. დაბოლოს, მორალური მოდელი, რომელიც ყველაზე თავისუფალი უნდა იყოს, მაგრამ ისიც ტრადიციულ თემებს ამკვიდრებს, რომლებსაც უზუსტობის გამო თავადვე შეუძლიათ თხრობის დოკუმენტური მნიშვნელობის დაკნინება. ასე რომ, ინფორმაცია ცალკეულ შემთხვევად რჩება. მოდულების ილუსტრაცია იმდენად დარიბია, რამდენადაც მოთხრობაა მოკლე. სამაგიეროდ, ისეთი ხანგრძლივი თხრობა, როგორიც სვიმეონ მესვეტის ცხოვრებაა, მონასტრისა და მისი შემოგარენის ქრონიკას წააგავს და ჰაგიოგრაფს საშუალება აქვს არა მარტო ნათელი გახადოს მოდელი, არამედ საოცარი შემთხვევებიც აღწეროს

× × ×

სტრუქტურა, რომელიც ეს-ეს არის აღწერეთ, ვერ შენიშნავს სოციალური ისტორიის ყველა ინფორმაციას, რომელსაც ჩვენს მოთხრობებში შევხვდებით. მაგრამ ეს სტრუქტურა სივრცისა და დროის ფორმას აკანონებს, რომელსაც ჰაგიოგრაფია ზედმიწევნით შეინარჩუნებს, იმ დროს, როდესაც ისტორიოგრაფიას ისინი (ეს ფორმები, – რ. ლ.) ხელიდან უსხლტება. ამრიგად, ისტორიულ და ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში უფრო ნაკლებად იჩენს თავს განსაზღვრული გაყოფა, ვიდრე ზოგადი კლასიფიცირების შესაძლებლობა. იმ ორ უკიდურესობას შორის, რომელსაც ისინი წარმოადგენენ, საზღვრები თითქმის თეორიულია: წმინდა ჰაგიოგრაფიული თხზულება და წმინდა ისტორიული თხზულება. ამ თვალსაზრისით, სოციალური ისტორიის კვლევა ორივე ჯგუფის წყაროებს (როგორც დამატებითს და არა როგორც შეუთანხმებელს) განიხილავს.

სივრცე, სადაც ავტორი თავის ნაწარმოებს ქმნის, ფაქტების არჩევანს განსაზღვრავს. ამგვარად, ადრებიზანტიური ეპოქის მენტალიტეტი სივრცის საქალაქო და სამოქალაქო გამოსახვით არის განმსჭვალული, რომელიც ზუსტ ორგანულ დეფინიციას შეესაბამება. ქალაქი დიდ ან მცირე აგლომერაციას წარმოადგენს, რომელიც სამოქალაქო ცხოვრების (სხვაგვარად რომ ვთქვათ,

საქალაქო) განსხვავებულ ორგანოებს ფლობს: არა მარტო იპოდრომს ან თეატრს, არამედ აგორას, პორტიკებს, აბანოს, ბაზილიკებს, ყველა იმ ადგილს, სადაც მოქალაქეებს თავმოყრა შეუძლიათ. ისევე ანტიკური დეფინიცია, რომელიც ანტიკურ იდეოლოგიასთან არის დაკავშირებული. ეს დეფინიცია უფრო მეტად კონსტანტინოპოლზე ვრცელდება, ან ისეთ დიდ ქალაქზე, როგორც ანტიოქიაა. თუმცა, მას უკანდახეული გარნიზონის ადგილსამყოფელის ქალაქის რანგში აყვანაც შეუძლია, დარას მსგავსად, ანასტასის მიერ ანასტასიოპოლისად რომ გარდაიქმნა. ეკლესიები და საღვთო დაწესებულებებიც ანტიკურ სქემაში ეწერებიან და იგივე მნიშვნელობას იძენენ, როგორსაც სხვა საზოგადოებრივი შენობები, მაგრამ ისინი არასოდეს კმაყოფილდებიან აგლომერაციის საქალაქო ღირსების აღნიშვნით. საქალაქო სურათის შუაგულში არსებული იპოდრომი თავის თავში ქალაქს, იმპერიას და სამყაროს აირეკლავს. ამ სივრცის სტრუქტურული შესწავლა გარკვეულ ნათელს მოჰყენს ქალაქის პოლიტიკურ ცხოვრებას ადრეობიზანტიურ ეპოქაში. ჯერჯერობით კი მხოლოდ ჩვენთვის საინტერესო პრობლემასთან დაკავშირებით საქალაქო სახეს გაეუხვამთ ხაზს. ამ ეპოქაში, ზოგიერთი ადგილად გამოსათვლელი კულტურული მიზეზი ყველა სახის ისტორიულ ნაშრომს საქალაქო სივრცეში მოაქცევს. ყველა მოვლენა ქალაქიდან მომდინარეობს და იქვე დასრულდება. მთელი იმპერია მისსავე საშინაო ისტორიაში ისე წარმოჩინდება, როგორც გვერდიგვერდ არსებული სივრცეების კრებული, რომელთა შორის ისტორიული სიცარიელე მეფობს. მეტიც, ახლახანს მოცემული დეფინიციის ეფექტურობა იმავე სივრცის შიგნით ფაქტების არჩევანს განსაზღვრავს. ავტორები სოციალური ფაქტების სამოქალაქო და პოლიტიკური გამოხატვით არიან დაინტერესებული. მოვლენების ეკონომიკურ და სოციალურ სიღრმეში ისინი მხოლოდ იმას აფიქსირებენ, რაც განსაზღვრავს ან საფრთხეს უქმნის ქალაქის (მისი ტრადიციული გაგებით) წონასწორობას: ფულის დევალვაცია, მომარაგების კრიზისები, შფოთი და არეულობები. ქამიანობისა და მიწისძვრების ზარალსაც ძირითადად ქალაქების გათვალისწინებით აღწერენ და აფასებენ.

ჰაგიოგრაფიის თავისებურება, პირიქით, ქალაქური სივრცისაგან განთავისუფლებაში მდგომარეობს. მის მიერ წარმოდგენილი სურათი, პრაქტიკულად, ისტორიის ავტორთა ნაშრომებში აღწერილის იდენტურია. როგორც ვნახეთ, საერო ცხოვრების უარყოფა ასკეზის დასაწყისზე მიუთითებს. მოგვიანებით, როდესაც წმინდანი ადამიანებთან ბრუნდება, იგი ქალაქის კარიბჭესაც კი არ გასცდება. ქალაქელები თვითონ მიდიან მასთან სათნოების საძებნელად. სვიმეონ სალოსის “ცხოვრება” ამ მხრივ გამონაკლისია, რადგან სალოსი ემესაში ინკოგნიტოდ შევიდა, რათა იქ მღვდლის ადგილი დაეკავებინა. ეს ისტორია იმიტაც არის საყურადღებო, რომ იგი ასკეზის ფასეულობების ასკეტურ რღვევაზეა აგებული: სალოსი ქალაქში ცხოვრობს, დუქანში მიმტანად მუშაობს, მარხვის დროს ხორციტ ძღება, ქალების აბანოში შედის და სხვ. ქალაქის გარყვნილება სიმბოლიზირებულია ბილწი ადგილით, სადაც ბერი, რომელმაც უდაბნო დატოვა, ცოდვით დაეცემა; აგრეთვე იპოდრომით და თეატრით, რომელსაც მსახიობი თავს დაადწვევს, ან აბანოთი, სადაც მაცდუნებელი ეშმაკი უთვალთვალავს.<sup>15</sup>

როგორია ამ განთავისუფლების (იგულისხმება ქალაქური სივრცისგან განთავისუფლება, – რ. ლ.) შედეგი? ქალაქური ეპიზოდები ჰაგიოგრაფიაშიც გვხვდება; ისინი თავიანთ მნიშვნელობას არც აქ კარგავენ. სვიმეონ მესვეტე უმცროსის ცხოვრება სირიული ქალაქების, განსაკუთრებით ანტიოქიის განსაცდელის (ქამიანობა, სპარსელების შემოსევა, მიწისძვრები) ფონზე ვითარდება. კირილე სკვითოპოლელიც ხაზს უსვამს 529 წ. სამართლებლო ამბოხებით გამოწვეულ ზარალს პალესტინის ქალაქებში. სხვაგან პირიქით, თეოდორე სიკიოტისა და მარკელოს აკემეტის

“ცხოვრებებში” თვით დედაქალაქი განსაკუთრებული ყურადღების საგანი არ არის. მაშასადამე, ჰაგიოგრაფს შეუძლია აღბეჭდოს არაფრით გამორჩეული ქალაქური სურათები, გვიჩვენოს ეკლესიის წინ საცხოვრებლად მოწყობილი თუ მეშუშის სახელოსნოში გასათბობად მისული ღარიბები. ისტორია ეწინააღმდეგება თავის ტრადიციულ ქალაქურ სივრცეში ამგვარ სცენებში შეშვებას. კერძოდ, ზოგიერთი ისტორიული თხზულება: პროკოპი კესარიელის “ანეკდოტა”, იოანე მალალას “ქრონიკა”, ევარეს “საეკლესიო ისტორია” ჰაგიოგრაფიული თავისუფლებისგან შორს არ მიდის. გარდა ამისა, ქალაქი აღარ არის ის ადგილი, რომლის მიღმა შიდა ისტორიაში მნიშვნელოვანი არაფერი ხდება. ჰაგიოგრაფია ცდილობს იმ ტერიტორიების ორგანული საზღვრების აღდგენას, თითოეულ ქალაქს რომ აკრავს. “ცხოვრებების” პირველი ნაწილის უკაცრიელი, ხოლო მეორე ნაწილის დასახლებული სივრცე შესაძლებელია ყველგან მდებარეობდეს, თვით ქალაქების კარიბჭეებთანაც კი. ამათგან პირველი – ველური სივრცეა, მეორე კი სოფლური და ისინი იმ სოციალურ ფაქტებს აძლევენ თავშესაფარს, რომელთაც ისტორიოგრაფიის ქალაქურ სივრცეში საკმარისი ადგილი ვერ ჰპოვეს.

როგორც სივრცის, ისე დროის ფორმაც ისტორიოგრაფიასა და ჰაგიოგრაფიაში სოციალური ფაქტების განსხვავებულ არჩევანს მოითხოვს. ისტორიის ყველა ავტორი, ჩვეულებრივ, სწორხაზოვან და შეუქცევად დროს მიმართავს, რომელიც ერთ-ერთი ცნობილი საეკლესიო კალენდრის მიხედვით გამოხატავს სამყაროს შექმნის, ქალაქის დაარსების, უფრო იშვიათად კონსულობის თარიღებს. შინაური მოვლენები, რომლებიც ერთმანეთს ენაცვლებიან თითქოს შეზღუდული არიან სხვადასხვა სახის ცვლილებებით: ამოხეხვები, უბედურებები, მშენებლობები. ზემოთ ჩვენ ვნახეთ, როგორ აიხსნება მათი არჩევანი სივრცის საქალაქო ფორმით. გარდა ამისა, კლასიკური ტრადიციის მიხედვით ეს მოვლენები აუცილებლად გამორჩეული უნდა ყოფილიყო, აღწერის ღირსი რომ გამხდარიყო. მაგრამ მთლიანობაში იგი საკმარისად ანგარიშგასაწევია, იმისთვის, რომ ჩვეულებრივი მოვლენების მიღმა დავტოვოთ. ერთი შეხედვით, ჰაგიოგრაფიაც ისტორიულ დროს იყენებს. მოთხრობა ცნობილი მოვლენების და იმპერატორის ზეობის წლებით დათარიღებას იმოწმებს. თუმცა, სინამდვილეში ფაქტები ქრონოლოგიისაგან და ხანგრძლივობის საზომისაგან სრულიად დამოუკიდებლად, შინაგანი მოთხოვნილების მიხედვით არის განლაგებული. ჰაგიოგრაფიული მოთხრობა პიროვნების ადამიანური მდგომარეობისაგან განდგომის მარადიული გადმოცემაა, რომელიც მითის შექცევად დროში უნდა ჩაეწეროს. ამგვარად, აიხსნება, რომ წმინდანთა “ცხოვრებები” ხშირად მათი ავტორების მიერ ფიქციურად, წარსულის შორეულ მომენტშია გადატანილი, როდესაც ეს შეგნებული ანაქრონიზმები დამამტკიცებელ საბუთად გამოიყენება; მაგალითად, ეპისკოპოსის რეზიდენციის მოციქულთა დროინდელი სიძველის დასამტკიცებლად. ფაქტობრივად, ჩვენს ნაშრომში მოხსენიებული “ცხოვრებების” უმრავლესობა ჰაგიოგრაფის თანამედროვე თუ არა, ახლობელ ეპოქაში მიმდინარეობს.

და მაინც რა ადგილი უჭირავს მოვლენას ჰაგიოგრაფიაში? ის არ უარყოფს იმ მოვლენებს, რომლებიც ისტორიის საგანსაც შეადგენს. მაგალითად, უბედურებები, რომლებიც ერთმანეთს მისდევს სვიმონ მესვეტის “ცხოვრებაში”, ყველასათვის ცნობილ ქრონოლოგიას იმოწმებს.<sup>16</sup> თუმცადა, თითოეული ამ განსაკუთრებულ მოვლენათაგან წმინდანის სასწაულს ფონს უქმნის, მათი მნიშვნელობა მხოლოდ ელვარებას აძლიერებს. ისტორიის მიერ წარმოებული გადარჩევა ჰაგიოგრაფიისათვის დამახასიათებელი თვალთახედვით გამოიყენება. მაგრამ სივრცის პარალელური განთავისუფლებით წმინდანთა “ცხოვრებებს”, რომლებიც ამ უცხო სტრუქტურას ისტორიულ დროში ისტორიის იერსახეს აძლევენ, შეუძლიათ განურჩევლად გამოიყენონ ნაკლებსაყურადღებო,

სოციალური ისტორიისათვის მეტად ძვირფასი ეპიზოდები. რამეთუ ეს საუკეთესო ვარიანტია წმინდანის შესაძლებლობის დასამტკიცებლად. გარკვეულწილად, ამ ეპიზოდებს მეტი წონა ექნებათ მკითხველთა თვალში, მათ უფრო გულწრფელად შეაფასებენ ყოველდღიურობასთან სიახლოვის გამო.

× × ×

ასეთია სივრცისა და დროის კატეგორიების დაპირისპირება ისტორიულ და ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში და მისი ღირებულება სოციალური ისტორიის კვლევაში. გარდა ამისა, ეს იმავდროულად ყველაზე უფრო უტყუარი კრიტერიუმია ორი ჟანრის გასარჩევად, იმ დროს, როდესაც ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს ისინი ერთადერთ რეგისტრში გაუთვინციანობიერებლად ერთმანეთისაკენ მიემართებიან, სადაც ჰაგიოგრაფი, საკმაოდ იშვითად ისტორიკოსი, ხდება და ისტორიკოსი, ძირითადად, ჰაგიოგრაფისაგან სქემებს ანდა მთლიან ნაწყვეტებს სესხულობს. ამასთან დაკავშირებით, ჩვენ შეგვიძლია დავიმოწმოთ არა მარტო იოანე მალალა, ვეგარე ან თეოფილაქტე სიმოკატა, არამედ თვით პროკოპიც. ამ ნასესხობას თავისი ლოგიკა უნდა ჰქონოდა, რაც ცალკე შესწავლას მოითხოვს.

მაგრამ ეს უკვე აღარ წარმოადგენს ჩვენი კვლევის საგანს და შეგვიძლია დავასკვნათ. ძველი ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის ჩვენ მიერ დაცვამ და ილუსტრირებამ გამოააშკარავა სტრუქტურა, რომლის წიაღშიც დასტურდება და მყარად გაიდგამს ფესვს სოციალური ისტორიის ინფორმაცია. ეთნოლოგების ზუსტ სტრუქტურულ ანალიზს დღემდე ვხვდებით იმ სფეროში, რომელიც ისტორიული ცვლილების პროცესში რელიგიური სტრუქტურების შესწავლის პრივილეგირებული მიდგომა გახდა. რადგან ეს ის მეთოდია, რომელიც შუა საუკუნეების ისტორიკოსს საშუალებას აძლევს სრული გაუცხოების შეგრძნებით იმ წარსულის მიმართ, რომელსაც საკუთარი ნების საწინააღმდეგოდ შეჩვეულია, მთლიანობაში შეიცნოს მისი საგანი.

**მთარგმნელის კომენტარები**

<sup>1</sup> იხ. პატლაჯანი 1981: 106-126.  
<sup>2</sup> ამ ტერმინში სტატიის ავტორი Vს-ის უკანასკნელ მეოთხედსა და VIII-ის შუახანებს შორის პერიოდს გულისხმობს.  
<sup>3</sup> სვიმეონ მესვეტე უმცროსის (521-592) ცხოვრების შექმნას იოანე დამასკელი კვიპროსის არქიეპისკოპოსს არკადიოსს მიაწერს. თუმცა, P. Van den Ven უარყოფს ამ ვერსიას და ვარაუდობს, რომ იგი სვიმეონის თანამედროვე ანონიმის მიერ უნდა იყოს დაწერილი. ნიკიფორე ურანოსის მიერ გადაკეთებული ცხოვრება, რამდენიმე მოკლე ვერსიად და ქართულ და არაბულ თარგმანებად შემოინახა (დექსიკონი 1991: 1985-1986).  
<sup>4</sup> არტემიოსი თუ წმინდა მოწამე არტემი? კ. კეკელიძე ეფრემ მცირის ერთ-ერთ შრომაში აფიქსირებს წმ. არტემის მოხსენიებას. კერძოდ, ეფრემ მცირე მოგვითხრობს, რომ სვიმეონ ლოგოთეტის მეტაფრაზებიდან ქართულადაც უთარგმნიათ მცირედი, მათ შორის ასახელებს სწორედ წმინდა არტემის წამების დავით ტბელისეულ თარგმანს (კეკელიძე 1980: 179).  
<sup>5</sup> შავი მთა ანუ საკვირველი მთა, ანტიოქიის მახლობლად, სირიაში, ქრისტიანული აღმოსავლეთის ერთ-ერთი ცენტრი იყო, სადაც სვიმეონ მესვეტე მოღვაწეობდა. ამ მთაზე ქართველებიც ეწეოდნენ სამონასტრო ცხოვრებას. კ. კეკელიძის აზრით, ეს ის სვიმეონია, რომლის დროსაც საქართველოში ცამეტ ასურელ მამათა ერთი ნაწილი მოსულა. ქართველებს სვიმეონთან მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონიათ. თუმცა, მკვლევარი თვლის, რომ სვიმეონ საკვირველთმოქმედის საგანე იმ დროს (იგულისხმება VII) ქართველთა სამწერლობო ცენტრი არ უნდა ყოფილიყო, რადგან არავითარი ცნობა არ არსებობს იქ ლიტერატურული მუშაობის წარმოების შესახებ (კეკელიძე 1980:88-89). აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობიდან<sup>2</sup> ირკვევა, რომ ნეტარი აბიბოს სვიმეონის მეგობარი იყო, თუმცა, მათ ერთმანეთი თვალითაც არ ენახათ. ძველის მიხედვით, მათ შორის სულიერი სიყვარული სუფევდა, “რომლითა იხილვების შორეული ვითარცა მახლობელი”. მათი ურთიერთობა მიმოწერით და მოციქულების საშუალებით ხორციელდებოდა. სწორედ სვიმეონის მოციქული



შემოხვდა აბიბოს ნეკრესელს, როცა იგი მარზპანთან მიჰყავდათ: ”მოართუა მას წიგნი ევლოგიად და კუერთხი წმიდისა სუმონ მესუეტისა ანტიოქელისა საკურველთ-მოქმედისაჲ”(აბულაძე 1963: 242-243).

<sup>6</sup> თეოდორე სიკოტი (VII ს.) მეფუნდუკის უკანონო შვილი იყო, სვიმეონ მესვეტე უმცროსის მამა კი, პარფიუმერის ხელობას ეუფლებოდა. რაც შეეხება დედას, ნეტარ მართას, არსებობს მისი ცხოვრების აღწერა ბერძნულად, რომლის ქართული თარგმანი დავით ტბელს (Xს. II ნახ.) ეკუთვნის.

<sup>7</sup> როგორც პროკოპი კესარიელი მოგვითხრობს, იუსტინიანეს დიდხანს ერთ ადგილზე ჯდომა არ შეეძლო. იგი განუწყვეტლად ბოლთას სცემდა სასახლეში (ეფრემიძე 1989: 60-61).

<sup>8</sup> გადმოცემის მიხედვით, იუსტინიანეს დედას თავისი ნათესავებისთვის უთქვამს, რომ ვიდრე მუცლად იღებდა მასთან დემონი დაიარებოდა, ცოლ-ქმრული ურთიერთობის შემდეგ კი უკვალოდ ქრებოდა (ეფრემიძე 1989: 60).

<sup>9</sup> აქ საუბარია საბას ცხოვრებაზე, რომელიც კირილე სკვითოპოლელს (დაახლ. 514-557წწ.) ეკუთვნის. ეს ძეგლი, კირილეს დანარჩენ ოთხ ჰაგიოგრაფიულ ცხოვრებასთან ერთად, თარგმნილია ქართულად და შემონახულია XI ს-ის ხელნაწერით. ეს ხელნაწერი ამჟამად ბრიტანეთის მუზეუმში ინახება (ხინთიბიძე 1989: 126).

<sup>10</sup> კ. კეკელიძე აზუსტებს, რომ სვეტზე ასვლამდე სვიმეონი “თორნეში” მჯდარა 541-551 წწ ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი ა. კაქლანის რედაქტორობით Dumbarton Oaks-ში მომზადებულ ბიზანტიის ლექსიკონის სამტომეულში. ლექსიკონის მიხედვით, როცა 526 წ. 26 მაისის მიწისძვრის დროს სვიმეონს მამა დაეღუპა, იგი წავიდა მთიან ადგილას, რომელსაც Pila ერქვა და იქ შვიდი წლის ასაკში სვეტზე ავიდა. დაახლოებით 541 წ. სვიმეონი სხვა სვეტზე გადადის, ამჯერად უკვე საკვირველ მთაზე (ლექსიკონი 1985).

<sup>11</sup> ბიზანტიურ ჰაგიოგრაფიაში არსებობდა ისეთი მიმდინარეობა, რომელიც წმინდანთა ცხოვრებაში განსაკუთრებულ ადგილს უთმობდა სასწაულთმოქმედების თემას და ხშირად მათ ცალკე თავებადაც გამოყოფდა. ამგვარ ცხოვრებათა შორის კ. კეკელიძე ასახელებს ქართულად თარგმნილ შემდეგ ძეგლებს: ტიმოთე საკვირველთმოქმედის, სვიმეონ მესვეტის და მაკარი მეგვიპტელის ცხოვრებებს (კეკელიძე 1980: 270).

<sup>12</sup> ავტორს მხედველობაში აქვს დემონური მოდელი.

<sup>13</sup> ბიბლიური სასწაულები, მათ შორის: ზეთისა და ღვინის გამრავლება, ავადმყოფთა განკურნება, მკვდრებით აღდგომა და სხვ. ძალიან გავრცელებულია დასავლურ ჰაგიოგრაფიაშიც. რაც შეეხება ქართულ ჰაგიოგრაფიას, ნ. ვაჩნაძის დაკვირვებით იქ ზეთისა და ღვინის გამრავლების სასწაული საერთოდ არ გვხვდება. სამაგიეროდ, ქართული ჰაგიოგრაფია ძალზე მდიდარია სხეულთა განკურნების სასწაულებით, რომლებიც სხვადასხვაგვარად ვარიირდება. აქედან გამომდინარე, მკვლევარი დაასკვნის, რომ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში დაფიქსირებულ სასწაულთა უმრავლესობა ბიბლიური წარმომავლობისაა და შერჩევითაა შეტანილი (ვაჩნაძე 1998: 74-75. სასწაულების შესახებ უფრო ვრცლად იხ. თავი მეორე – წმინდანი და მისი ატრიბუცია).

<sup>14</sup> საზოგადოდ, ჰაგიოგრაფია არ არის მდიდარი ჯანმრთელობის მდგომარეობის შესახებ კონკრეტული ინფორმაციით და ეს არც მოეთხოვება. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებებში მაინც ვხვდებით გარკვეულ ცნობებს სხეულებებისა თუ სხეულთა შესახებ. ნ. ვაჩნაძე გვთავაზობს ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულებების მიხედვით შედგენილ დაავადებათა არასრულ სიას. ეს დაავადებები, ძირითადად, სასწაულებშია მოცემული. ესენია: სიბრმავე, სიმუნჯე, სიყრუე, ეშმაკისმიერი გუემა ანუ სიცოფე, გონებადაცემულობა ანუ გონებაანაკულობა, სიკოჭლე, ენაბრგუნელობა ანუ ენადაბმულობა, დავრდომილობა, სისუსტე და ა.შ. (ვაჩნაძე 1998: 181-182).

<sup>15</sup> სვიმეონ ემესელი – ერთ-ერთი ყველაზე ექსცენტრული სალოსთაგანი (მოხსენიების დღე 21 ივლისი). ევაგრე სქოლასტიკოსი იუსტინიანე I-ის (527-565) თანამედროვედ თვლის, ხოლო ლეონტიოს ნეაპოლისელი (Leontios of Neapolis) მის მოღვაწეობას მაგრიკოსის (582-602) იმპერატორობის პერიოდს უკავშირებს. სვიმეონმა 29 წელი მკვდარ ზღვასთან მდებარე უდაბნოში გაატარა, შემდეგ ემესაში დაბრუნდა და სიცოცხლის ბოლომდე იქ დარჩა. მისი ცხოვრების შექმნა ლეონტიოს ნეაპოლისელს ეკუთვნის. ძეგლი ქართულადაც არის თარგმნილი.

ლეონტიოსმა შექმნა წმინდანის სახე, რომელიც უკიდურესი თავმდაბლობით სუფელის როლს თამაშობდა და, ამავე დროს, ძველი პოლისის ტრადიციულ ფასეულობებსა და წესრიგს უარყოფდა: იგი ქუჩა-ქუჩა დაათრევდა სანახევზე ნაპოვნ მკვდარ ძაღლს და კაკლების სროლითა და სანთლების ჩაქრობით ღვთისმსახურებას ხელს უშლიდა (ლექსიკონი 1984).

<sup>16</sup> მართალია, სვიმეონი უდაბურ, მთიან ადგილას მოღვაწეობდა, მაგრამ ავტორი ხშირად საუბრობს ანტიოქიაზე: აღწერს 540 წ. სპარსელების აღყას, 542 წ. ჭირიანობას, 577 წ. მიწისძვრას და სხვ. ის წუხს, რომ ანტიოქიელებს, განსაკუთრებით კი ელიტას, წარმართობის, მანიქველობის, ასტროლოგიური რწმენების და სხვა მწვალებლობების სენი შეეყარა (ლექსიკონი 1991: 1986).

## დამოწმებანი

- აბულაძე 1963:** ი. აბულაძე. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. I (V-X სს.). ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი (1963).
- ეფრემიძე 1989:** ნ. ეფრემიძე. პროკოპი კესარიელი, საიდუმლო ისტორია. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო ნინო ეფრემიძემ, თბილისი (1989).
- ვანნაძე 1998:** ნ. ვანნაძე. სააზროვნო სისტემა და ქართული საზოგადოების ზნეობრივი იდეალი V-X სს., თბილისი (1998).
- კეკელიძე 1980:** კ. კეკელიძე. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბილისი (1980).
- ლექსიკონი 1991:** The Oxford Dictionary of Byzantium. v.3 (1991).
- პატლაჟანი 1981:** E. Patlagean. Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale, in Structure sociale, famille, chretiénté à Byzance (IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles), London (1981).
- ხინთიბიძე 1989:** Э.Г. Хинтибидзе. Грузинско-Византийские литературные взаимоотношения, Тб. (1989).

## WORK ON BYZANTINE HAGIOGRAPHY BY E. PATLEGEAN

Rusudan Labadze

This publication presents the translation of the article of a French byzantinist Evelyne Patlagean – “The Ancient Byzantine Hagiography and the Social History». This article for the first time was published in Annales (Economies, Sociétés, Civilisations 1.Paris, 1968).

The work of Evelyne Patlagean is an important in many respects. On the one hand, interpreting the mental categories of the hagiography, she restores the mentality of the Early Byzantine society. As a record of ideas and mentalities hagiography reflects the change in the society. Medieval hagiography is explored for historical information, provided a good forum for locating social transformation. On the other hand, the method of structural analysis used in the article gives her an opportunity to expose a complex structure. According to French byzantinist hagiographical texts reveal three superposed models: demonic, scriptural and ascetic. Besides she shows the confrontation of time and space categories in the historical and hagiographical texts and its value in the exploration of the social history. In sum she argues, that the illustration of the Byzantine hagiography revealed a structure in which the information of the social history is evidenced.

The present translation of E.Patlagean’s article is published with the introduction and commentaries of the translator

ისტორიკოსებს შორის სულ უფრო პოპულარული ხდება წარმომავლობის შესწავლა. ოჯახის ისტორია ქვეყნის ისტორიაა. ოჯახის ისტორია შეიძლება აღვწეროთ იმ დასახლებული პუნქტის ან ადგილის ისტორიის კონტექსტში, რომელიც ამ ოჯახის ცხოვრების ადგილს წარმოადგენდა, ან ქვეყნის იმ პერიოდის, როდესაც აღნიშნული ოჯახის შესახებ ცნობები შემორჩა, რადგან ყველა ისტორიული მოვლენა, გარკვეულწილად გავლენას ახდენს ოჯახზე ან მის თითოეულ წევრებზე. უფრო მეტი და მეტი ადამიანი ინტერესდება თავის წინაპართა ვინაობის საკითხით. თუ ერთნი ცდილობენ წინაპრებს პატივი მიაგონ, სხვებს მათი მეშვეობით საკუთარი თავის შეცნობა სურთ. არქივებში ზოგჯერ ინახება პირადი ფონდები, რომლებიც სხვადასხვა ხასიათის მრავალ საინტერესო დოკუმენტს შეიცავს. გენეალოგიური გამოკვლევის სიღრმე დამოკიდებულია იმაზე, რამდენად სრულად მოაღწია ჩვენამდე დოკუმენტებმა.

წვეის ეკლესიის დეკანოზის მაკარ გაჩეჩილაძის შთამომავლებს შემორჩათ არქივი, რომელიც საინტერესოდ წარმოაჩენს მის პიროვნებას, იმდროინდელ ყოფას და ფასეულობებს. ვაქვეყნებთ ამ არქივში დაცულ რამდენიმე საბუთს, რომლებიც აფიქსირებს გასული საუკუნის დასაწყისის საქართველოს ცხოვრების რამდენიმე მომენტს. მაგრამ ვიდრე ამ მასალას წარმოვადგენდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია მკითხველს მივაწოდოთ თავად მაკარ გაჩეჩილაძესთან და წვეის ეკლესიასთან დაკავშირებული მოკლე ისტორიული ინფორმაცია.

გვარების ჯაჭვადე და გაჩეჩილაძე – ისტორია მჭიდროდაა დაკავშირებული ზესტაფონის რაიონის სოფ. წვეასა და ამ სოფლის წმ. გიორგის სახელობის ეკლესიის ისტორიასთან. გარკვეულ ინტერესს იწვევს გადმოცემები ამ გვარებთან დაკავშირებით: ვინმე გაჩეჩილი დიაკონი ყოფილა დავით აღმაშენებლის მიერ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებიდან დას. საქართველოში სააღმშენებლო სამუშაოების საწარმოებლად ჩაყვანილი ხელოსანთაგანი. ამ ხელოსანებისათვის იმის გამო, რომ მათ მშენებლობამდე ქვა ჯაჭვისებური წესით, ანუ ხელიდან ხელში გადაჰქონდათ, გვარად ჯაჭვადე შეურქმევიათ. ხოლო იმ ადგილისთვის, საიდანაც ისინი ქვას ეწეოდნენ – “წვეა” უწოდებიათ. ხელოსნები იქვე დასახლებულან. იმ დიაკონისათვის, როგორც სასულიერო პირისათვის, ეკლესიის მშენებლობა დაუვალებით. იგი ამ ეკლესიის მშენებლობას შესწირვია. მის შთამომავლებს ჯერ გაჩეჩილისშვილის სახელით, ხოლო შემდეგ გაჩეჩილაძედ იხსენიებდნენ.

სხვა გადმოცემით წვეის ეკლესია თამარის დროსაა აგებული, ხოლო გაჩეჩილი დიაკონი თამარის მიერ ამ ეკლესიისათვის შეწირული ყმა ჯაჭვადის – დაახლოებით მეხუთე, მეშვიდე თაობის შთამომავალია, ე. ი. XIV ს-ის II ნახევრის მოღვაწეა.

წვეის წმ. გიორგის სახელობის ეკლესია სამნავიან ბაზილიკას წარმოადგენს, XVI-XVII სს-შია მოხატული. ეკლესია საფუძვლიანადაა რესტავრირებულ-რეკონსტრუირებული 1863 წელს. არქიტექტორ-რესტავრატორთა ერთი ჯგუფი XI ს-ით ათარიღებენ ეკლესიას, ხოლო II ჯგუფი – XIV ს-ით.

სოფ. წვეის შესახებ წერილობით წყაროებს შორის უძველესია XV ს-ის საბუთი, რომლისგანაც ვიგებთ, რომ ვინმე როსტევეან რჩეულადეს შეუწირავს ვანის ქვაბებისათვის “წვეის ბოლო” (გოგელია და სხვები).

1452 წელს განეკუთვნება საბუთი, რომლითაც გიორგი მეფემ (სოფ. წვეის მიმართ) წყალობა განუახლა გოგია და გოგნია მაჭავარიან-სიქდურაშვილებს.

1550-70-იანი წლებით დათარიღებული დოკუმენტი გვამცნობს, რომ დიდ თავადს ვახუშტი აბაშიძეს გლეხი მახარობელ გაჩეჩილაძე და მისი განაყოფი შეუწირავს წვეის წმ. გიორგის ეკლესიისათვის (კაკაბაძე 1921: 24).

ვახუშტი ბატონიშვილი წვეის ეკლესიის შესახებ წერს, რომ “ძირულას ჩრდილოეთით და შორაპნის აღმოსავლეთით არის წვეის ეკლესია წმინდა გიორგისა, სასწაულთ მოქმედი”.

XIX ს-ის ბოლომდე გაჩეჩილაძეთა გვარი თითქმის მთლიანად სოფ. წვევაში იყო ლოკალიზებული.

გაჩეჩილაძეთა გვარს ყოველთვის მჭიდრო კავშირი ჰქონდა საქართველოს ეკლესიასთან. ფეოდალიზმის ხანაში გაჩეჩილაძეთა გვარის ერთი ნაწილი მუდამ წარმოადგენდა საეკლესიო გლეხობას. XIX ს-ის II ნახ-ში იყო მამა ეფრემ გაჩეჩილაძე. ეფრემ სესიას ძე გაჩეჩილაძე იყო სოფ. აჭარის ეკლესიის წინამძღვარი, გაბრიელ ეპისკოპოსის მიერ ნაკურთხი.

ეფრემის ორი ვაჟი – მაკარი და კასიანე დეკანოზები იყვნენ. მაკარ გაჩეჩილაძის შვილს, ცნობილ ექიმს ნოკოლოზს (კოლას), ახლო ურთიერთობა ჰქონია საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქთან. კირიონ II-თან, ამბროსი ხელაიასთან, კალისტრატე ცინცაძესთან და დავით V-თან. შესაწირავი გაუღია წმ. ნინოს ჯვრისათვის სახატის გასაკეთებლად, რის გამოც საკათალიკოსო სინოდის მადლობა დაუმსახურებია. კათოლიკოს კალისტრატე ცინცაძის მიერ ხელმოწერილი ეს მადლობის სიგელი ინახება ნიკო გაჩეჩილაძის შთამომავლებთან.

მაკარ გაჩეჩილაძის უმცროსი ვაჟიშვილი კონსტანტინე თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პირველ სტუდენტთა თაობას ეკუთვნოდა. მან საბუნებისმეტყველო ფაკულტეტი დაამთავრა. პროფესიით ისტორიკოსმა შემოგვინახა მაკარ გაჩეჩილაძის არქივი, რომელიც შემდგომ გაამდიდრა საკუთარი სახსრებით შექმნილი, ოჯახებში შემორჩენილი საბუთებით, სიგელ-გურჯებით, რომელთა ნაწილიც მოგვიანებით ხელნაწერთა ინსტიტუტს და ხელოვნების მუზეუმს გადასცა. ეს საბუთებია: XVIII ს-ის ხელნაწერი “მარხვანი” და 1712 წ. დარეჯან დედოფლის მიერ გაცემული წყალობის სიგელი.

1936 წელს ი. აბულაძე ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს სახ. მუზეუმის დირექტორი კ. გაჩეჩილაძეს მადლობას უხდის, იმისათვის რომ მან მუზეუმს გადასცა: 1) ბრინჯაოს ნივთები: სამაჯური 2 ც. აბზინდა – 2 ც. ისრის წვერი, 42-968. დაცულია აგრეთვე ნ. ჩერქეზიშვილის მადლობა, იმის გამო, რომ მათ გადაეცათ არქეოლოგიური მასალები: 42-68. 3. IV 69წ. 6 ცალი მონეტა და მინის სამაჯური 17-68 (27 თებერვალი 1968 წ.).

1968 წლითაა დათარიღებული ხელოვნების მუზეუმის მადლობა: ხელოვნების მუზეუმის დირექცია მადლობას უხდის მოქ. გივი ალექსანდრეს ძე გაჩეჩილაძეს, რომელმაც უსასყიდლოდ გადასცა მუზეუმს მაკარი ეფრემის ძე გაჩეჩილაძის მიერ მობარებული სესია ოთიაშვილისეული ვერცხლის აზარფეშა და ნინო დევდარიანისეული მცირე ლანგარი.

მითითებულია, რომ ეს ნივთები ფონდში შეტანილი იქნება ასე: სესია ოთიას ძე გაჩეჩილაძისეული აზარფეშა: (სოფ. წვეიდან) მუზეუმის დირექტორი შ. ამირანაშვილი.

კ. გაჩეჩილაძეს დიდი ჯაფა გაუწევია მამისგან დანატოვარი ისტორიული ნივთებისა თუ ხელნაწერების შენახვა-შესწავლისათვის, რასაც არქივში შემორჩენილი მასალა მოწმობს. მუზეუმის დირექტორის ზემოთ ნახსენებ მადლობას კ. გაჩეჩილაძის მინაწერი აქვს. აქ ვკითხილობთ:

“აზარფეშას აწერია ქაზარფეშა ვარ ღვინისა /მოწადინე ვარ ღვინისა/პატრონი ჩემი იკითხოთ (სესია ოთიაშვილისა)”.

ფრჩხილებში ჩაწერილი გადაფხეკილია. გივი გაჩეჩილაძემ მითხრა, რომ ეს გააკეთა თითქოს ლუკა მადრაძემ, წვეის წმ. გიორგის ეკლესიის ყოფილმა წინამძღვარმა, მაგრამ ნაკაწრი სიახლის გამო, საეჭვოდ ხდის ამ ვერსიას. ფიალას აწერია: “ქ. დევედარიანის ქალის ნინოსი ვარ”. ამ ნივთებთან ერთად სხვაც ხომ არაფერი ყოფილა მიბარებული? ამას მაფიქრებინებს ის ამბავი, რომ საშამ 1941 წელს მხოლოდ აზარფეშა მანვენა მამის მიერ მიბარებული ნივთებიდან, მაშინ მამა ცოცხალი იყო. საშას გარდაცვალების შემდეგ დიდი ბრძოლა დამჭირდა, რომ ეს აზარფეშა ჩამოეტანათ თბილისში. ყოველ შემთხვევაში, მამა პირნათლად წარსდგება უფლის წინაშე, რომ მას არაფერი დაუკარგავს მიბარებული ნივთებიდან. ის მე დავაბინავე ხელოვნების სახ. მუზეუმში. კ.გ. 1970წ.”

არქივში ახლაც მრავალი უნიკალური ხელნაწერი, სიგელი, ფოტო და გამოუქვეყნებელი სამეცნიერო ნაშრომი თუ ლიტერატურული ნაწარმოებია დაცული.

მათგან გამოვეყოფთ ანტონ კათოლიკოსის 1771 წლის სიგელს, რომელსაც ანტონ კათოლიკოსის ბეჭედი და ხელმოწერა, აგრეთვე ერეკლე II-ის ხელმოწერა ერთვის, აქვე არის ათონის მონასტრიდან სპეციალური ათონის მონასტრის კონვერტით გამოგზავნილი წერილი მაკარ გაჩეჩილაძისადმი ბერმონაზონ იონასაგან, რომელშიც ეს უკანასკნელი მადლობას უხდის მაკარს გაწეული დახმარების გამო. წერილი 1898 წლის 18 ივლისითაა დათარიღებული. ცნობილია, რომ ამ პერიოდში ათონის მონასტერი დიდ შეჭირვებაში იყო, ბერძენთაგან შევიწროვებულ მდგომარეობას აღწერს ამავე წლებში აქ მოგზაურობისას პეტრე კონჭოშვილი. ათონის მონასტრისათვის გაწეული დახმარება მაკარ გაჩეჩილაძის მხრიდან კიდევ უფრო დასაფასებელი ხდება, რადგან თვით მაკარს, როგორც არქივში დაცული დოკუმენტებიც მოწმობს, საკმაოდ უჭირს ამ დროს. კერძოდ, კონვერტში ჩადებული ვექსილი გვამცნობს: “ვექსილი ამაში თალხან, ზაურ ცქიტიშვილის და მადლაკელიძის, გადაახდევინეთ უსათუოდ და გადაეცით წვეის ეკლესიას. დეკ. მაკარი გაჩეჩილაძე”. შემდგომ: “აქ ინახება ვექსილი სანახშირის ეკლესიის კომიტეტის, რომ მათ მართებთ წვეის ეკლესიის ოთხასი (400მ) მანეთი და ეს ფული უნდა გადაიხადოს კომიტეტმა აუცილებლად, ვინაიდან წვეის ეკლესია დღეს თვითონ აუცილებლად საჭიროებს ფულს. წვეის ეკლესიის დეკ. მაკარ გაჩეჩილაძე”. ვექსილი 1915 წლითაა დათარიღებული.

მაკარ გაჩეჩილაძის შვილის, კონსტანტინეს მოგონებებიდან ამოღებული ცნობებიდან ვგებულობთ, რომ “მაკარი იყო წვეის წმ. გიორგის ეკლესიის წინამძღვარი და სოფლის ორკომპლექტიანი სკოლის გამგე (სოფ. წვეა, შორაპნის მაზრა, ქუთაისის გუბერნია).

პირველი დაწყებითი სკოლა 1860 წელს გაიხსნა ორშტატიან გიმნაზიასთან”. მაკარი 1876 წლიდან მასწავლებლობდა. “სკოლა ჯერ სესია გაჩეჩილაძე-ოთიაშვილის სახლში იყო, შენობა ზედა სართულის ერთ დიდ ოთახში”. მეცნაბ სესიას “ესახელებოდა, რომ სკოლამ მის სახლში დაიდო ბინა. შემდეგ ეკლესიის ტერიტორიაზე სკოლისათვის ქვის ორსართულიანი შენობა აიგო 1890წ წელს. ხაზინის დაუხმარებლად. 100-120 მოსწავლე სწავლობდა მაშინ ამ სკოლაში”.

მაკარი ამ სკოლაში 27 წლის განმავლობაში ყველა საგანს ასწავლიდა. ხოლო უცვლელ გამგედ იყო 41 წლის მანძილზე.

ეფრემ სესიას ძე (იესეს ძე) გაჩეჩილაძე სოფ. აჭარის ეკლესიის წინამძღვარი იყო, იმერეთის ეპისკოპოსის გაბრიელის მიერ ნაკურთხი. თავის მაკურთხებელს ეფრემი ხშირად ახსენებდა და მადლიერებით იგონებდა. არქივში დაცულია ხელნაწერი ლოცვანი (XVI-XVII სს-ის), რომელსაც

რამდენიმე მინაწერი აქვს. იქ მოხსენებული ვინმე გრიგოლ მღვდელი, წვეის წმ. გიორგის ეკლესიის წინამძღვარი, მაკარის გადმოცემით, პირველი წინამძღვარი იყო გაჩეჩილაძეთაგანი. ეს გვარი (მაღალი, გრუზა თმა) დამახასიათებელი ნიშნის მიხედვითაა შექმნილი. ის გაჩეჩილთმიანი ადამიანი ჯაჭვადის გვარს ატარებდა თურმე. გადმოცემით ის ჯაჭვადე ქართლიდან იყო მოსული. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ როგორც ცნობილია იბერიის საზღვარი შორაპანზე გადიოდა (შორაპანი, სკანდალა, ვარციხე), ე.ი. ძველი საზღვრის მიხედვითაც წვეა აღმოსავლეთ საქართველოს განეკუთრებოდა. ჯაჭვადის გვარით სოფელ წვევაში არავინაა, ხოლო საკუთრივ სოფელში მცხოვრებ გაჩეჩილაძეებში კი ძირეული განსხვავებაა. ასე მაგალითად, მაკარ გაჩეჩილაძის მოდგმას იცნობენ ოთიაშვილების სახელით, საბუთებშიც ასე წერდნენ გაჩეჩილაძე-ოთიაშვილი. ეს ოთია იყო მამა სესია გაჩეჩილაძის. მეტსახელად დიდ ოთიას ეძახდნენ, სესია მშრომელი და ჭკვიანი ადამიანი იყო, რის გამოც ქონება დააგროვა და თავი გამოისყიდა მებატონე მაჭავარიანისაგან. ამის შემდეგ მალევე გამოცხადდა გლეხთა განთავისუფლების შესახებ ბრძანება.

სესიას ვაჟებიდან ორ შვილს ეფრემსა და სამსონს იმ დროისათვის შესაფერისი განათლება მისცა.

ეფრემი მონასტერში იყო აღზრდილი, ეტყობა, სამღვდლოდ ამზადებდა, ხოლო სამსონს სამოქალაქო სასწავლებელი ჰქონდა დამთავრებული და არა სასულიერო და მაინც მღვდლად აკურთხებინა.

ეფრემს ჰყავდა 5 ვაჟი და 3 ქალი. მაკარი ეფრემის უფროსი შვილი იყო. მას სასულიერო სასწავლებლის კურსი ჰქონდა დამთავრებული, შემდეგ სემინარიაში აღარ გაუგზავნიათ. სულ ოცისა თუ ოცდაერთისა იყო, როცა ეფრემს შეურთავეს უფროსი შვილისათვის (მაკარისათვის, – მ. ქ.) ცოლი – ანა ივანეს ასული არაბიძე“. როგორც კ. გაჩეჩილაძე იხსენებს, “დედა მეტად ჭკვიანი და კეთილი გულის ადამიანი იყო... გონების სიფხიზლემ შვილები უმადლეს სასწავლებელში შეაყვანინა. მათ 7 შვილი ჰყავდათ და აქედან 6 უმადლესი განათლებით იყო, ორი მათგანი სასულიერო სემინარიიდან წავიდა უნივერსიტეტში“. მაკარის უმცროსი ვაჟი კ. გაჩეჩილაძე ჯერ წვეის ორკომპლექტიან სასწავლებელში სწავლობდა, ხოლო შემდეგ ქუთაისის გიმნაზიაში. ქუთაისში იგი მამიდის სახლში ცხოვრობდა, რომლის მეუღლეც იყო მღვდელი აბიათარ იაკობაშვილი. იაკობაშვილის გამოცემული სასწავლო საღმრთო ისტორია, ამავე არქივშია დაცული. აქვეა მათი სურათებიც.

როგორც კ. გაჩეჩილაძე იხსენებს, მაკარი განსაკუთრებული პატივისცემით სარგებლობდა ოჯახში, ეს ჩვენ ჩაგვიწერგაო დედამ და მამამ განამტკიცა თავისი ქცევით. მამა ისე გარდაიცვალა, რომ არცერთი შვილი, უფროსს გარდა, მას “შენობით” არ მიმართავდა. ყველა “თქვენობით” ველაპარაკებოდით მამას, წერილშიაც ასეთი იყო მიმართვა, ასე რომ, მამის სიტყვა კანონი იყო ჩვენთვის”.

გიმნაზიისათვის ყველა შვილი მაკარს მოუმზადებია და “არც ერთი არ გამოვბრუნებულვართ გამოცდებიდანო”. იგი ხშირად სხვებსაც ამზადებდა გამოცდებისათვის.

მოგონებებში საინტერესოდ არის აღწერილი დღესასწაული კვირიკობა. “სოფ. წვევაში 15 ივლისს წმ. კვირიკესა და წმ. ივლიტას დღეს განსაკუთრებული პატივით აღნიშნავდნენ. თუ მოსანათლავი ჰყავდათ, ამ დღეს უნდა მოენათლათ”. სოფ. წვევაში წმ. გიორგის სახელობის უძველესი ეკლესიაა აგებული. აქ არის განთქმული “უძრავი” წმ. გიორგის ხატი, რომელსაც მხოლოდ დიდ დღესასწაულზე გადმოასვენებდნენ ხოლმე მღვდლები, შემოატარებდნენ ეკლესიის ირგვლივ სამჯერ, მესამე შემოვლის შემდეგ, ჩრდილოეთის კარებთან კიბის შემადლებულ ბაქანზე

შედგებოდნენ და დაიწყებდნენ დამწყალობებას, ვის რა ჰქონდა, თუ ჰყავდა შესაწირავი მოჰქონდა მოძღვართან და მიღეთის თანდასწრებით ლოცავდა შემწირველს: “შემოუწირავს, ამას და ამას ესე და ეს სადღეგრელოდ და სასიკეთოდ. უშველოს წმ. კვირიკემ და გააძლიეროს!” დაასრულებდა წინამძღვარი, რასაც ხალხი შეძახილით უდასტურებდა და ე. ი. იმეორებდა მოძღვრის უკანასკნელ სიტყვებს.

მაკარ გაჩეჩილაძის მრავალმხრივ საქმიანობაზე არქივში დაცული მასალა მეტყველებს. საბუთებს შორის ერთ-ერთი იძლევა ცნობას, რომ მაკარს განუახლებია წვეის ეკლესია. საბუთი 1904 წლის 29 თებერვლით თარიღდება.

გასაბჭოების შემდეგ წვეის ეკლესია დაიხურა. მაკარი შემთხვევით გადაურჩა ძირუღლასთან დახვერტას, სადაც იგი მიყვანილი ჰყავდათ სხვებთან ერთად და მისმა ნამოწაფარმა გაათავისუფლა.

“მაკარი იძულებული შეიქმნა მღვდლობაზე აეღო ხელი, მაგრამ ანაფორა კი არ გაუხდია, არც რწმენისათვის უღალატნია, რის გამო გვარიანი უსიამოვნება შემთხვევით და არა ერთხელ. რას იზამ, რწმენის გამოცვლა არაა ადვილი”. - ნათქვამია კ. გაჩეჩილაძის მოგონებებში.

განსაცდელის უამს მოთმინება იყო მისი სიმტკიცე, იგი შეგუებას არ ცდილა. მაკარ გაჩეჩილაძის არქივში დაცული ცნობებით ვიგებთ, რომ 30-იან წლებში მას უკიდურესი გაჭირვებით უცხოვრია. ავადმყოფობის დროს რამდენჯერმე გაუქურდავთ მისი სახლი და, შესაძლოა, მრავალი მნიშვნელოვანი რამ მაშინაც დაიკარგა. აგრეთვე ერთ-ერთი წერილით ვიგებთ, რომ მას სამასწავლებლო საქმიანობის დამტკიცება მოსთხოვეს და იგი ასახელებს მის ყოფილ მოსწავლეებს, რომელნიც ამას დაადასტურებენ.

როგორც გადმოცემით ცნობილია, ქუჩაში ანაფორაში გამოსული მაკარი ხშირად თავდასხმის მსხვერპლიც გამხდარა იმდროინდელი იდეოლოგიით გამსჭვალული ახალგაზრდების მხრიდან. მაგრამ მას გარდაცვალებამდე არ გაუხდია ანაფორა. რუღუნებით ინახავდა ხელნაწერებსა თუ სიწმინდეებს იმ დროშიც, როდესაც შეიძლებოდა ამისათვის დაესაჯათ. ასე მაგალითად, 1925 წლითაა დათარიღებული არქივში დაცული წერილი, სადაც დავითი (ეპისკოპოსი, - მ. ქ.) სთხოვს მაკარს, მისცეს მას ის წმინდა ნაწილები, რომელიც მაკარს აქვს.

მაკარ გაჩეჩილაძის ვერცხლის ჯვარი მისი ქალიშვილის შთამომავლებთან ინახება. ამ ჯვრით იყო იგი, როდესაც 1943 წელს საავადმყოფოში მიჰყავდათ და ქალიშვილს უთხრა, - “რომ გამოვალ, ბერად აღვიკვეცები მარკოზის სახელით” - ეს მისი უკანასკნელი სურვილი ვერ შესრულდა.

ასეთი ადამიანები აწმყოში დამცირებას და შევიწროებას უპირისპირებენ ღირსებას, რომელსაც თავისუფლება მოიტანს, მაგრამ ეს თავისთავად არ წარმოქმნის ღირსების სურვილს, ღირსება შიგნით უნდა იქნას ხელახლა აღმოჩენილი.

**I. 1904 წელს დაწერილი წერილი:** ორად მოკეცილ თაბახზე. მელნით ნაწერი (ყავისფერი). თავში აწერია: “კოპიო პროექტისა”

*ათას ცხრაას ოთხსა წელსა თებერვლის 29 დღესა ჩვენ ქვემოთ ხელის მომწერთა, ერთის მხრით შორაპნის მაზრის სოფელ წევას მცხოვრებთ” - წევას წ. გიორგის ეკლესიის წინამძღვარმა მაკარი გაჩეჩილაძემ, სევისტი მიქელაძემ და მურმან შაქარას ძე გაჩეჩილაძეებმა და არსენა გარგიას ძე ჭანკოტაძემ და დიმიტრის ძე ვერაძემ (ხამატეულია, - მ. ქ.) წვეის ეკლესიის მრევლისაგან აღრჩეულთა პირთა, წვეის ეკლესიის კაპიტალური გადაკეთებისათვის მართული მრევლის*

განახებით 21 აგვისტოდან 1903 წ. ვიხელმძღვანელებო, რა მისს უ-დ უსამღვდელოესობის იმერეთის ეპისკოპოსის ლეონიდის მიერ ამ განხენაზედ გარდაწყუტილებით და მეორეს მხრით ქვის ოსტატმა თათრის ქვეშევრდომთ დიმიტრი გიორგი პარმაკსუნოვმა დავრდევით ესე პირობა ეკკლესიის კაპიტალური რემონტისათვის შემდგომ პირობათა ზედა: 1) მე ოსტატი დიმიტრი პარმაკსუნოვი ვალდებული ვარ მივაშენო დასავლეთის მხრით წვეის ეკკლესიას სამრეკლო ქვიტიკირისა, აღვაშენო აღმოსავლეთით მარჯვნივ და მარცხნივ საღარო და სამსხვერპლო ტრაპეზზე თვალვეთის ქვისა, იმ ხარით და სწორეთ ისე, როგორც ამ ეკკლესიის გარდაკეთების ასლია არხიტექტორისაგან შედგენილი, ზემოდ ქვიტიკირის ცის მოუხსნელად, ხოლო საღაროში და სამსხვერპლოში, აგრეთვე სამრეკლოს მოშენებულ ოთახებში გავაკეთო კარვს ბეტონზედ გაკეთებული ცემენტისაგან (გადახაზულია ჯაგრეთვე შევლება და ამ ოსტატს გავაკეთებინო ამას თან უნდა გამოსსჭრა სამხრეთის მხარეზედ კარი, როგორც არის ჩრდილოეთის მხრისაგან, ხის კარის ჩამოკიდების გარდა ყველაფერი მოვაწყო ე. ი. ქვის ჩარჩოებით, გარედან შესაფერი კიბეც გაუკეთო, ეკკლესიას თალიდან საცურავოს ქვეშ რაც მეტი ქვა ყრია, ის გამოვყარო და ცაზედ თუ საჭირო იყოს ცემენტის დასხმა გაუკეთო ჩვენებისამებრ კომიტეტისა. მოტეხა, აშენება, გათლა და ყოველისფარი გაკეთება და ოსტატობა, კირის და ზედა

შავი მუშა ყველაფერი ჩემის ხარჯით უნდა გაკეთდეს სვეტების და ყურის ქვების მოტეხის გარდა. ამასთანავე გამოვიდო შიგნით კარები საღაროებისა და სამსხვერპლოისა ოთხივე, როგორც პლანში არის ნაჩვენები. ამასთანავე ცოკოლის გარეთ გაუკეთო ყოველივე მხრიდან პარმაკსუნოვმა მივიდო თქვენ კომიტეტისგან ათას სამასი მანეთი (1300 მ.) ფულის მიღება იქნება ყოველთვის დრო და დრო ნამუშევრის ფარის მესამედი (ჩამატებულია, – მ .ქ.) უნდა დარჩეს ზალოგად და მომეცეს

მაშინ, როცა სასულიერო მთავრობისაგან ჯეროვნად იქნება შემოწმებული და მიღებული რემონტები. 2) ჩვენ კომიტეტის წევრნი ვალდებული ვართ მოვიზლოთ თავ-თავის დროზედ ყველა ზემო თქმულის გაკეთებისათვის ფული მუშაობის შემოწმების თანვე . ბოლოს, როცა სასულიერო მთავრობა ან არხიტექტორი შეამოწმებს და ნაკეთებობა მოწონებული იქნება, ორი კვირის განმავლობაში შენობის მიღებისა უთუოდ გიზლოთ დარჩენილი ფული. კომიტეტი ვალდებულია ყოველივე მასალა ეკკლესიისა იყიდოს და მოიტანოს ეკკლესიაზედ ხარაჩოს მასალები ყოველივე ჩვენ უნდა მოგიტანოთ და გაკეთებით კი თქვენ ოსტატმა გააკეთოთ. წყალიც კომიტეტის ვალდებულებაა მოგიტანოს, (კონტრახტის შესადგენი ხარჯი თქვენ კომიტეტების არის). 3) შოვნა ქვისი სადაც უნდა იქნეს ჩვენ კომიტეტმა უნდა გუშოვნოთ და მოგიტანოთ, ხოლო მოტეხით თქვენ უნდა მოტეხოთ თქვენის ხარჯით.

4) მე ოსტატი დიმიტრი პარმაკსუნოვი ვალდებული ვარ მუშაობას.

მივადგე ამ მარტის შუა რიცხვიდგან და გავაკეთო ორი წლის დამღევისას, თუ მასალის მოუტანლობით დაბრკოლება არ გვექნება.

5) მართალია პლანში მოყვანილია ცის მოხსნა, მაგრამ რადგანაც სამრეკლოს ვადგამთ შივ დაზიანებულ კედელს, ამისათვის საჭიროდ აღარ ვრაცხი ცის ჩამოღებას. უკეთუ სასულიერო მთავრობაც და გუბერნიის არხიტექტორი ნებას დაგვრთამს. ამისათვის ცის მოუხსნელობა არცერთის მხარისათვია არ უნდა ჩაითვალოს პლანის ამ პირობის დარღვევად. 6) ორივე მხარე ვალდებული ვართ დავიცვათ ეს პირობა და დამრღვევი მხარე იხდის მართლის მხარის სასარგებლოდ ხუთას მანეთს შტრაფს. ნამდვილი კონტრახტი იწყება სასულიერო ან კომიტეტის ხელში და პირი მისი ქვის ოსტატს. უფრო გარკვევით კონტრახტის გაგებისათვის ვასმენთ ორივე მხარე, რომ დიმიტრო პარმაკსუნოვის გასაკეთებელია ქვის საქმე ყოველივე თანახმად პლანისა



გარდა ხე, გარდა ამისა როცა დანამდვილებული იქნება ოსტატისაგან აღებული საქმე ერთი თვის განმავლობაში ვაღდებულა კომიტეტები შემოწმოს სიკეთე შენობის და დღიდან შემოწმებისა ორი კვირის განმავლობაში უხადოს დარჩენილი ფული მასშინა ჩვენ საკუთარ ხელს ვაწერთ:

თავმჯდომარე კომიტეტისა მღვდელი მაკარი გაჩეჩილაძე.

კომიტეტის წევრნი სევასტი მიქელას ძე გაჩეჩილაძე

არსენა გოგიას ძე ჭანკოტაძე

დიმიტრის

მურმან შაქარას ძე

მეოთხე გვერდზე ლურჯი მელნით აწერია შეილებსადმი ანდერძი მაკარის და მისი მუედლის მაკარის ხელიმოწერით და ეკლესიის ბეჭდით დამტკიცებული. მრგვალ ბეჭედს აწერია: „წმ. გიორგის ეკლესია 9 (1933 წ. 1 თებერვალი)“.

**II. დახვეული საბუთი ( 22,5მ X56,5სმ)**

ქ: ნებთა: და: შეწვენთა: თეთისათა: და: მამისა ძისათა: და: სულისა: წმინდასათა: მეოხებთა: (ყოველ) ად: უხრწნელისა დედისა: მისისათა: და: ყოველთა: ზეცად ისა: ძალთას მთავარ: ანგელოზთა: მიქაელ: და ვ(აბრი) ელისათა: წმინდათა: მღვდელთ: მთავართა: დიდისა: ვასილისა: გრიგოლი: (ღვთის): მეტყველისა: და: იოვანე: იქ: პირისათა: და: წმინდათა: თავათა: მოციქულთა: პეტრესითა: და: პავლესითა: და: ყოველთა: მოციქულთათა: წმინდათა: წინასწარმეტყველთა: მოსე: არნ: იესუ: დავით: (ისაია): იერემია: და ყოველთა: წინასწარ: მეტყველთა: წმინდათა: მხედართა: გიორგი: დიმიტრი: ევსტათი: და ყოველთა: მხედართა: რაოდენიცა: სეინაქსარში: სწერია: წმინდანი: ამათის: მინდობითა: და: შუამდგომლობითა: ესე: უკუნისამდე: ასამთა: და: ხანთა: გასათავებელი: და: შეილის: შეილთა ესე: ნასყიდობისა: წიგნი: და: სიგელი დაგიწერეთ: და: მოგეცით: ჩვენ: მირვანანთ: თამთას, შეილებმა: გიორგიმ: ზურაბამ: შაქარუამ: ლაღამ: და ჩვენმა: დამ: თამარმა: შენ: ხოჯას შეილებს: ბაღდასარას მაგასა: შენსა: მოსესა შეილთა: თქვენთა: გიორგის: და: დავითასა: და: სახლისა: თქვენისა მომავლითა: ასე: რომე: ჩვენ: ქრცხივანს; ორი: დუქანი: გვექონდა: ნასყიდი: სიფლითა: და: გაყიდვითა: მოვინდომეთ: იმისი: და: მოგყიდეთ: ორი: დუქანი: ერთი: ჩვენი: ოთხისავე: მამისა: და: ერთი: ჩვენი დის არის: თუ: იმის: დუქნის: ანბავი: და: სალაპარაკო: მოხდეს: ამისი: პასუხის: გამცემიც: ისევე: ჩვენ: ამ: ნაირათ: ვიყვნეთ: არის: ამისი მიჯნა: იქითა: მიდგმა: ჩამოვარდნის: შეილისგან: რომ: ნასყიდი გაქვს: ისეც: იმისი: ძმის: წულის: დუქნის: მიდგმამდინ: უკანაც: კიდევ: იმის: ძმის: წულის: დუქანის: მიდგმამდინ: კიდევ: რომ გაურიმჯავთ: ნახევარი: იმისი: უკანა: მიდგომამდინ: ერთი: გვერდი: კიდევ: იმ ათ: დუქნის: მიჯნამდი: რავგარათაც: (ძვალი)ლს: ჩვენს: ნასყიდობის

სიგელში: სწერია: (აძღვეთ) ფასი: სრული: რითაც: ჩვენი: გულით: შესჯავრდებოდა; აღარა: დარჩარა: ჩვენი: თქვენთან: სალაპარაკო: მოვახმაროს: ეს: ჩვენგან: მისყიდული: დუქნები: თუ: ვინმე: წამი გედაოს: პირის: და: პასუხის: გამცემი: ჩვენ: ისევე: ამ გვართ: (?) ჩვენ: ძმებმა: გავსცეთ: პასუხი: და: ნახევარი: ჩვენმა: დამ: თუ ვინმე: მოვიშალოს: ეს: სიგელი: ისიმც: მთიშლება: თავის: სახისაგან: მასამცა: ედების: კეთრი: მეუზირა: შენათვალი: იუდასი: და: ძრწო:ლასა: კაენისა:

(მეორე გვერდზე წერია, - მ.ქ.)

რათამც: ნუ: იხსნება: სული: მისი: ჯოჯოხეთისაგან: ამინ:

დამამტკიცებელი:

ლთნ: აკურთხოს არის; ამისი: მოწმე: თავად: ღთი: და: კაცთაგან: ნაცვალი; ქაიხოსროვის: (შვილი): გიორგი: (...) სიძე: ქალის (...) შარბაღდასარას: შვილის: გურგენის: დამიწერია: და: მოწმეც ვარ: ამისა: დაიწერა: ესე: წიგნი: თებერვლის: დამდექს: ქეს: უმდ ქ ჩენ: მირიანათ: თამაზას: შვილებმა: შაქარამ: და: აღამ: ამ ხეთის: დაწერილს: ყაბული გვაქეს: და ბეჭედი. არა გვქონდა: და: ეს: ჩვენი ხელია+++

ქ: მე: მირანანთ: თამაზას: შვილმა"  
გიორგიმ: ხეთი: დაწერილის: სიგელის:  
ყაბული: მაქეს: ეს: ჩემი ხელია:+

ქ ( ) მ( ) ილა (---) და  
დავით მ: შაქარას პირობით

(აქვე რუსულად)

1822<sup>22</sup> года сентября 20<sup>20</sup> дня сий документ

Верховного грузинского Правительства

В Экспедиции суда

ხელმოწერილია ქართულად - (არ გაირჩევა, - მ. ქ.)

**III. ვექსილი:** კონვერტში ჩადებული წერილი - კონვერტს აწერია “ვექსილი ამაში თაღხან ზაურ ცქიტიშვილის და მადლაკელიძის, გადაახდევინეთ უსათუოდ და გადაცით წვეის ეკლესიას, “დეკ. მაკარი გაჩეჩილაძე. “მრგვალი ბეჭედი. შუაში “19.1.20” გარშემო - “ძირულა, ქუთ. გუბ. განყოფილ”. შიგნით პატარა ფურცელზე მელნით “აქ ინახება ვექსილი სანახშირის ეკლესიის კომიტეტის, რომ მათ მართებთ წვეის ეკლესიის ოთხასი (400 მ) მანეთი და ეს ფული უნდა გადაიხადოს კომიტეტებმა აუცილებლად ვინაიდან წვეის ეკლესია დღეს თვითონ საჭიროებს ფულს წვეის ეკლესიის დეკ. მაკარი გაჩეჩილაძე”.

აქვეა ოთხფურცლიანი, ოთხად მოკეცილი. დაწერილია ორ გვერდზე მოყავისფრო მელნით. 3-4 გვერდები ცარიელია. წერილის ბოლოს II გვერდზე არის ბეჭედი ორთავიანი არწივის გამოსახულებით, მრგვალი. წარწერა არ იკითხება. წერილი: - “1915 წელსა სექტემბრის 7-სა დღესა ჩვენ ქვემოთუ ამისა ხელის მომწერებმა სოფელ სანახშირეში მოცხოვრებლებმა სანახშირის წმ. გიორგის ეკლესიის აღმშენებლის კომიტეტის წევრებმა აზნ. თამხან ზურაბის ძე ცქიტიშვილმა და გლეხებმა: მურდაყან როსტომის ძე მადლაკელიძემ და ვანო აღმასხანის ძე მადლაკელიძემ ავიღეთ სანახშირის ახლათ შენებულის ეკლესიის საჭიროებისათვის ოთხასი (400) მანეთი ნაღდი ფული წვეის წმ. გიორგის ეკლესიისადგან სამი წლის ვადით, რომელი ფულიც წვეის ეკლესიას ენახებოდა ხაზიანში. ამა ხაზინის კნიჟით №4187/319 და ჩვენა კომიტეტები ვაღდებული ვართ ყოვლის მიზეზ გარეშე ვადაზე მიუზღოთ მოხსენებული ოთხასი მანეთი წვეის ეკლესიას. რასა შინა ჩვენ საკუთარ ხელს ვაწერთ და ვალიც ჩვენია ვანო აღმასხანის ძე მადლაკელიძე ამის უწერილო

= ბისა გამო ამის მაგიერ და ჩემ მხრითაც ხელს ვაწერ: აზნაურ თაღხან ზურაბის ძე ცქიტიშვილი. მურდაყან როსტომის ძე მაღლაკელიძე . სინამდვილესა ვემოწმებინებ ხელისმოწერით და სახელმწიფო ბუკდით დასმითა სექტემბრის 7 დღესა 1915 წელსა, შორაპნის საბლაღაჩინო ოლქის ბლაღაჩინი მღ. დავით სუხაშვილი” (ბეჭედი, – მ. ქ.).

2) კონვერტს აწერია ფანქრით – “მამის საბუთები”. შიგნით ორი მოკეცილი ფურცელი, ერთია პატარა – მეღნით წერია;

“ს. წვეის თემის თავმჯდომარეს ს. წვეას მცხოვრებლის მოქ. მაკარი გაჩეჩილაძისაგან. თხოვნა

მე ვმსახურობდი მასწავლებლად სკოლაში 1876-1917 წლამდე. ზესტაფონის რაიონის განათლების განყოფილების გამგეს ვსთხოვ „მოეცა მოწმობა ჩემთვის მასწავლებლობის ნამსახურობისა, მაგრამ გამგემ მიპასუხა, რომ ამ წლების საბუთები დაკარგულიაო. მირჩია, რომ დაასახელო 3-4 მოწაფე, რომელთაც შეუძლიათ დაამტკიცონ ნამსახურება და მაშინ შეგიძლია აიღო მოწმობაო”.

ამაზე ვთხოვთ დაკითხვით მოწმეებს, წვეაში მცხოვრებლებს: გრიგოლ, აკაკი ოთიას ძე, გიორგი სიმონის ძე, ნიკოლოზ ოქრუას ძე, გიორგი გაჩეჩილის ძე გაჩეჩილაძეებს და ვარდენ ბერიას ძე ჭანკოტაძეს და თუ დაამტკიცონ ჩემი ნამსახურება ვთხოვთ მიბოძოთ მოწმობა შესახებ იმისა, რომ მე აღარ ვირიცხები ოჯახის მეუძროხეთ(?) ჩემო მოხუცებულობისა გამო და რომ ჩემი ოჯახის გამგეთ ირიცხება დღეს ჩემი შვილი გრიგოლ მაკარის ძე გაჩეჩილაძე, ხოლო მე ვირიცხები ოჯახის მწვერად.

მოქ. მაკარი გაჩეჩილაძე 17 სექტემბერი 1934 წ.”

ა) ამაშივაა ფურცელი მეღნით შესრულებული წარწერით: “დაკარგილი ვეშხების სია. რომელიც მოახდიან ვალიკო გიორგის ძე გაჩეჩილაძემ (ღუღიამ)”

ფანქრით:

“პირველათ ზარალი ნივთებისა”

1. პირველადაც - 2,000 მანეთი

2. მეორედაც - 2, 000 მანეთი

3. მესამეთ - 4 000 მან.

და სრულიად - 5, 000 მანეთის.

შიგნით თაბახისხელა ფურცელზე მეღნით:

1925 წელში შევიქენი ძლიერ ავადყოფნით (1924 წელს დაიჭირეს მისი ვაჟი კ.ბ. და იგი რამდენიმე ხანი მეტეხის ციხეში იყო, – მ.ქ.) და წამოიყვანეს ქ. თბილისში ჩემ კოლასთან (ნიკოლოზ გაჩეჩილაძე, ვაჟი - მ.ქ.) და მიექიმა და მომარჩინა, ვიყავი თითქმის 5 თვე. ამ დროს, როდესაც ქალაქში ვიყავი გამოიტეხეს ს. წვეაში სახლი და მომპარეს თუ რაიმე მქონდა დატოვებული, ან შიგნით სახლში, ან გარეთ ეზოში”.

მ. გაჩეჩილაძის სახლი ორჯერ გაუტეხავთ და ყველაფერი წაუღიათ, ან დაუმტკრევიათ. როგორც წერს. გამოტყდა მისი თანასოფელი, რომელმაც თქვა, რევოლუერის ძალით შემადგესო საქურდავად, შესაძლოა მრავალი რამ ამ დროსაც დაკარგულიყო.

არქივში არის დაცული ვექსილები, ხელნაწერები და ბუკდით დამტკიცებული საბუთები, რომლებიც წარმოაჩენს მაკარ გაჩეჩილაძის საქმიანობას.

## დამოწმებანი

**მიმართვა:** სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის უწმინდესისა და უნეტარესის ილია მეორისადმი მიმართვის წერილი (გაჩეჩილაძეთა საგვარეულო მიმართვა).

**გოგელია და სხვები:** ა. გოგელია, გ. ჭეიშვილი, თ. ცაბაძე – 1955 წელს ჩატარებული წვეის ეკლესიის აღწერის ოქმი დაცულია საქართველოს კულტურის ძეგლთა სარესტავრაციო სახელისნოს არქივში.

**კაკაბაძე 1921:** ს. კაკაბაძე. დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, I, ტფილისი: უნივერსიტეტის გამოცემანი (1921).

**MATERIALS FROM THE ARCHAIVE OF TSEVI CHURCH DEAN MAKAR  
GACHECHLADZE**

**Marine Kadagidze**

The achive of Tsevi Church Dean Makar Gachechiladze contains many valuable historical sources: juridical documents, chartars, photos, memories etc. On a ground of these meterials through the prism of one family one can reconstruct a vivid picture of live of Georgian society of the 20<sup>th</sup> c.

Three documents from these archive with introduction and comentaries are published by the grand daughter of Makar Gachechladze.



წიგნების მიმოხილვა



საყოველთაოდ ცნობილია, თუ რა ხანგრძლივი და მდიდარი ტრადიცია გააჩნია ჩვენში ისტორიოგრაფიულ ძიებებს. თვით ისტორიული მეცნიერების საკვლევი პრობლემატიკის გამრავალფეროვნებისა და განვითარების ინტენსიურობის ზრდის კვალობაზე დღითიდღე ფართოვდება ისტორიოგრაფიული კვლევების თემატიკა და არეალი. ამ ფონზე, სავსებით ბუნებრივია, რომ თავი ეჩინა ისტორიული მეცნიერების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დარგის, წყაროთმცოდნეობის განვითარების ისტორიის შესწავლის აუცილებლობას. ამ მიმართულებით არაერთი მნიშვნელოვანი ნაშრომი შეიქმნა გასული საუკუნის ბოლო მეოთხედში (გ. ალასანია, გ. ანხაბაძე, რ. კიკნაძე, მ. ჩხარტიშვილი, ე. ხოშტარია-ბროსე და სხვ.).

ქართული წყაროთმცოდნეობის ისტორიის საკითხებზე ნაყოფიერად მუშაობს ისტორიის დოქტორი ქეთევან მანია, რომელიც ბარე ათეული წელია გუგლმოდგინედ იკვლევს ქართული წყაროთმცოდნეობის განვლილ გზას ბოლო ორმოცდაათი წლის განმავლობაში. კვლევის შედეგები აისახა ორ მონოგრაფიაში (წყაროთმცოდნეობითი კვლევა საქართველოში XX ს-ის 60-იანი წლებიდან 2007 წლამდე, თბ., 2008; წყაროთმცოდნეობითი კვლევა საქართველოში : დოკუმენტური წყაროები, თბ., 2009), რასაც წინ უძღოდა აღნიშნული პრობლემის ცალკეული საკითხებისადმი მიძღვნილი სტატიები და პრეზენტაციები სხვადასხვა სამეცნიერო ფორუმზე.

ავტორი ფართო გეგმით განიხილავს საკვლევ პრობლემას, რაც თავად კვლევის ობიექტის – ქართული წყაროთმცოდნეობის განვითარების მრავალმხრივობით არის განპირობებული. ის კარგად აცნობიერებს ამ გარემოებას და სავსებით მართებულად ახდენს საანალიზო პერიოდში წყაროთმცოდნეობის დარგში თავჩენილი მრავალრიცხოვანი ისტორიოგრაფიული ფაქტების ჯერ თემატურ სისტემატიზაციას, შემდეგ ამა თუ იმ მიმართულებით მიღებული შედეგების ანალიზს. ამიტომ, ბუნებრივია, თვალსაწიერში ექცევა ქართული და უცხოური ნარატიული, დოკუმენტური, ეპიგრაფიკული, ნუმიზმატიკური წყაროების მოძიების, პუბლიკაციას გარეგანი და შინაგანი კრიტიკის სფეროში სპეციალისტების მიერ გაწეული საქმიანობის შედეგები.

ავტორი დეტალურად წარმოგვიდგენს ძველი ქართული მატრიანების კრებულის, “ქართლის ცხოვრების” შექმნისა და განვითარების ეტაპების, სტრუქტურის, შემადგენელი მატრიანების ატრიბუციის, ტექსტოლოგიის, ცნობათა სანდოობისა და ღირებულების თაობაზე სპეციალურ ლიტერატურაში შემუშავებულ კონცეფციებს და შესაბამის არგუმენტაციას. იგივე უნდა ითქვას ქართული აგიოგრაფიის შესწავლის ისტორიაზე. წარმოჩენილია “მოქცევაჲ ქართლისაჲს”, “შუშანიკის წამების”, “ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის”, “სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების”, “ასურელ მამათა ცხოვრების” და სხვა პირველხარისხოვანი აგიოგრაფიული ძეგლების წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის საქმეში მიღწეული შედეგები. ასევე საგანგებო განხილვის საგანია უცხოური ნარატიული წყაროების კვლევის ისტორია. ავტორი დაწვრილებით აღწესსავს საანალიზო პერიოდში საქართველოს ისტორიისათვის მეტად ფასეული ძველი ბერძნული, ძველი სომხური, თურქული, სპარსული, ფრანგული, იტალიური, გერმანული წყაროების ისტორიას და



სათანადო გამოკვლევა-კომენტარებით სამეცნიერო მიმოქცევის შემოტანის საქმეში ქართველ მკვლევართა თვალსაჩინო მიღწევებს.

ავტორის კვლევის არეალში ექცევა აღნიშნულ ხანაში ქართული დიპლომატიკის განვითარების ისტორია მთელი თავისი მრავალმხრივობით. მასალას ალაგებს თემატურ-ქრონოლოგიური პრინციპით და აქედან გამომდინარე თანმიმდევრულად ეხება ქართული იურიდიული აქტების (წყალობის, შეწირულობის, ნასყიდობის წიგნები და ა. შ) ეპიგრაფიკული და მინაწერი საბუთების, ეპისტოლარული ძეგლების, სულთა მატთანების და ა. შ. გამოცემისა და მათი წყაროთმცოდნეობითი კრიტიკის მიმართულებით განხორციელებული მუშაობის ძირითად შედეგებს. უცხოური დოკუმენტური მასალის პუბლიკაციათა ერთი ნაწილი განხილულია საგარეო ურთიერთობების თემატიკის ჭრილში, სახელდობრ, რუსეთთან, კავკასიისა და ევროპის ქვეყნებთან საქართველოს ურთიერთობების ამსახველი დოკუმენტების შესწავლის მდგომარეობა ცალკე მსჯელობის საგანია, ცალკეა განხილული ოსმალური და სპარსული დოკუმენტების წყაროთმცოდნეობითი შესწავლისა და გამოცემის საკითხები.

ავტორი სპეციალურად ჩერდება განსახილველ პერიოდში წყაროთმცოდნეობის თეორიული პრობლემების დამუშავებაში ქართველი სპეციალისტების ღვაწლზე. რელიეფურად აჩვენებს, როგორ ზრუნავენ ისინი ცალკეული წყაროების ან წყაროთა ჯგუფების შესწავლის პროცესში დაგროვილი გამოცდილების განზოგადოებაზე.

ქეთევან მანიას მონოგრაფიების შინაარსის გაცნობა მყარ საფუძველს იძლევა იმისათვის, რომ ხაზგასმით აღინიშნოს ავტორის პროფესიონალიზმი და ნაშრომების დიდი ღირებულება.

**წყაროთმცოდნეობითი კვლევები, ისტორიოგრაფია  
და მეცნიერული ორიენტირები**

**ლია ახალაძე**

ქართული წყაროთმცოდნეობითი კვლევების შესწავლა და ერთიანი ისტორიოგრაფიული ხასიათის ნაშრომის შექმნა ისტორიული მეცნიერების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს პრობლემას წარმოადგენს, რადგან საისტორიო აზროვნების განვითარების დონე წყაროთმცოდნეობითი კვლევების ხარისხითაც განისაზღვრება. მით უფრო, რომ ქართულ წყაროთმცოდნეობაში არ შეიმჩნევა დროის მკვეთრი ზღვარი საბჭოთა ეპოქის წყაროთმცოდნეობასა და თანამედროვე ქართულ წყაროთმცოდნეობას შორის. კვალიფიცირებული კვლევა მკითხველს ნათლად დაუხატავს ქართული წყაროთმცოდნეობის განვითარების რეალურ ისტორიულ სურათს, ამავე დროს წარმოაჩენს ამ მიმართულებით განსახორციელებელ აუცილებელ კვლევით სამუშაოს. ეს მეტად მძიმე და ქართული საისტორიო აზროვნების განვითარების შესწავლისათვის მნიშვნელოვანი საქმე ახალგაზრდა მკვლევარმა ისტორიის დოქტორმა ქეთევან მანიამ იტვირთა, რომელიც ბოლო ათ წელზე მეტია ინტენსიურად იკვლევს საქართველოში წყაროთმცოდნეობითი კვლევების განვითარების ისტორიას.

2008 წელს გამოიცა ქეთევან მანიას მონოგრაფია “წყაროთმცოდნეობითი კვლევა საქართველოში XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან 2007 წლამდე” ნაწილი I. რედაქტორი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი მარიამ ჩხარტიშვილი. ნაშრომი შედგება შესავლის, სამი თავის, დასკვნის, გამოყენებული ლიტერატურისა და რუსულ ენაზე თარგმნილი საკმაოდ ფართო რეზიუმესაგან. მონოგრაფია წარმოადგენს ავტორის მიერ უკანასკნელ წლებში ქართული და უცხოური ნარატული წყაროებისა და წყაროთმცოდნეობის თეორიული პრობლემების შესახებ შექმნილი ისტორიოგრაფიული ხასიათის კვლევების ერთგვარ შეჯამებას. საგულისხმოა, რომ ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამ ტიპის კვლევა პირველად განხორციელდა და გამოიცა ცალკე მონოგრაფიის სახით.

როგორც აღვნიშნეთ, მონოგრაფია ისტორიოგრაფიული ხასიათისაა და მასში წარმოჩენილია XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან 2007 წლამდე ქართულ წყაროთმცოდნეობაში არსებული ვითარება. ბუნებრივია, რომ ავტორს დიდი შრომა აქვს გაწეული და შესწავლილი აქვს თითქმის ყველა ქართული და უცხოური ნარატიული წყაროს შესახებ არსებული კვლევა, წარმოჩენილია აღნიშნული კვლევების სიახლე და სამეცნიერო ღირებულება, გაანალიზებულია ამ ნაშრომების როლი და ადგილი ქართული წყაროთმცოდნეობის განვითარების ისტორიასა და საქართველოს ისტორიის შესწავლის საქმეში. ამ ტიპის კვლევას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ისტორიოგრაფიაში, რადგან მათში ერთად არის თავმოყრილი ამა თუ იმ საკითხის ირგვლივ არსებული სამეცნიერო ხასიათის ნაშრომები, რაც საკითხით დაინტერესებულ მკითხველს დაეხმარება გაიდრმავოს ცოდნა და დასახოს მომავალი კვლევითი მუშაობის მიმართულებები. მონოგრაფიის სამივე თავში ავტორი განიხილავს ყველა იმ საისტორიო წყაროს შესახებ არსებულ სამეცნიერო- კვლევით ლიტერატურას, რომელიც XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან 2007 წლამდე

არის შექმნილი. ასეთ ვრცელ ქრონოლოგიურ მონაკვეთში მრავალრიცხოვან ისტორიოგრაფიულ ფაქტებზე დაყრდნობით ავტორი ცდილობს მკითხველის თვალწინ გააცოცხლოს დარგის განვითარების კომპაქტური ისტორია, რის საფუძველზე ახალგაზრდა მკვლევართათვის შემუშავებულია რეკომენდაციები.

ქართული ნარატიული წყაროებისა და უცხოენოვანი წყაროების შესახებ არსებულ სამეცნიერო კვლევებს შორის ავტორი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ქართული საისტორიო თხზულებების კრებულის “ქართველთ ცხოვრების” (“ქართლის ცხოვრების”) შესახებ არსებულ ნაშრომებს. ავტორი თანმიმდევრულად მიმოიხილავს “ქართველთ ცხოვრების” (“ქართლის ცხოვრების”) შესახებ არსებულ კვლევებს, დისკუსიებსა და აზრთა სხვადასხვაობას. მკითხველი იოლად დარწმუნდება, რომ მიუხედავად ქართულ წყაროთმცოდნეობაში არსებული მრავალრიცხოვანი ორიგინალური გამოკვლევებისა, მეცნიერული ქართველოლოგიის ერთ-ერთ უმთავრეს ამოცანად დღემდე რჩება ჩვენი დედა-ისტორიის “ქართველთ ცხოვრების” როგორც ტექსტოლოგიური, ასევე ისტორულ-წყაროთმცოდნეობითი კვლევა.

საგულისხმოა, რომ ნარატიული წყაროების კვლევის პროცესში ავტორი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ჰაგიოგრაფიული ძეგლების შესახებ არსებულ გამოკვლევებს. იძლევა მათ დახასიათებას და ავტორთა მიერ მიღებული შედეგების საფუძველზე აანალიზებს ამა თუ იმ ნაშრომის მეცნიერულ ღირებულებასა და ადგილს ქართულ ისტორიოგრაფიაში. სხვა ნარატიულ წყაროებს შორის მონოგრაფიაში ასევე განიხილულია უცხოენოვანი ბერძნული, ბიზანტიური, ლათინური წყაროების შესწავლის ისტორია საქართველოში.

გარდა კონკრეტული წყაროთმცოდნეობითი კვლევებისა, მონოგრაფიაში განსაკუთრებული ყურადღება აქვს დათმობილი წყაროთმცოდნეობის თეორიული პრობლემების შესწავლის საკითხს. აღნიშნული პრობლემა მონოგრაფიაში წარმოდგენილია რამდენიმე კუთხით: წყაროთმცოდნეობის თეორიულ-მეთოდური საკითხების, ისტორიულ წყაროთა მონაცემთა კვლევის მეთოდების შემუშავების, ისტორიულ წყაროთა კლასიფიკაციის, ისტორიული წყაროების გამოცემის მეთოდური საკითხების, წყაროთმცოდნეობითი ტერმინოლოგიური საკითხების შესწავლის თვალსაზრისით. საგულისხმოა, რომ ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი პრობლემის შესახებ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურა განხილულია ქრონოლოგიურად.

ქ. მანიას მონოგრაფიის “წყაროთმცოდნეობითი კვლევა საქართველოში XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან 2007 წლამდე” დასკვნაში შეჯამებულია დარგის განვითარებისათვის დამახასიათებელი არსებითი ნიშნები: დარგობრივი საზღვრების სიმკვეთრე, განვითარების დინამიკა, გენერალიზაციის დონე, მეთოდური ინოვაციები, კვლევის თემატიკა და ხარისხი. ავტორის აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ განხილულ ნაშრომთა საკმაოდ დიდი ნაწილი შექმნილია ისტორიულ მეცნიერებაში მარქსისტული სოციოლოგიის პრინციპების განუხრელი ბატონობის პირობებში, მიღებულ შედეგთა უმეტესობა ინარჩუნებს მეცნიერულ ღირებულებას.

მიუხედავად ამისა, უნდა აღინიშნოს რომ XX საუკუნის 90-იანი წლებისა და XXI საუკუნის დასაწყისში ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სხვადასხვა დარგში განხორციელებულმა კვლევებმა დაადასტურა, რომ ამ მიმართულებებით საბჭოური იდეოლოგიის დაძლევა მრავალი წელი და ალბათ, თაობათა ცვლა დასჭირდება. წყაროთმცოდნეობითი კვლევა კი იმ მიმართულების ძიებას წარმოადგენს, რომელიც სხვა დარგებისაგან განსხვავებით შედარებით ნაკლებად განიცდიდა

იდეოლოგიურ გავლენას. რადგან წყაროთმცოდნეობითი კვლევა უშუალოდ ძველ საისტორიო წყაროზე მუშაობასა და მის ტექსტობრივ-შინაარსობრივ და წყაროთმცოდნეობით ანალიზს ეყრდნობოდა, შესაბამისად, აქ ნაკლებად არსებობდა იდეოლოგიური ზეწოლის საშუალებები. მიუხედავად ამისა, ეს არ გამორიცხავდა საბჭოთა იდეოლოგიური მანქანის წნეხს მკვლევრებზე. ეს ეპოქისთვის დამახასიათებელი მოვლენა იყო და განსაკუთრებული სიმძაფრით იგრძნობოდა XX საუკუნის 30-50-იანი წლების კვლევებში. შედარებით ნაკლებად იყო ეს თვალსაჩინო XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან და XX საუკუნის 90-იან წლებში, ამ თვალსაზრისით, თვისობრივად ახალი ეტაპი დადგა. სწორედ ამ პერიოდის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ნაშრომს წარმოადგენს ქ. მანიას მონოგრაფია, რომელშიც მეცნიერული ტაქტით არის წარმოჩენილი წინა თაობების დამსახურება ქართული წყაროთმცოდნეობისა და მეცნიერული ქართველოლოგიის წინაშე, მოცემულია მათი ისტორიოგრაფია და დასახულია ახალი მეცნიერული ორიენტირები.

**ლ. პატარიძის, ზ. კიკნაძის, მ. ჩხარტიშვილის ახალი წიგნები სამეცნიერო სერიაში  
“ქართული ერთობა და მისი იდენტობა: იდეები, სიმბოლოები, პერცეფციები”**

**თინათინ ბოლქვაძე**

2009 წელს სამეცნიერო ნაშრომთა სერიის “ქართული ერთობა და მისი იდენტობა: იდეები, სიმბოლოები, პერცეფციები” სახით გამოვიდა სამი მონოგრაფია, რომლებიც მომზადებულია ქართველოლოგიის, ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებების ფონდის (რუსთაველის ფონდის) გრანტით №005-08. სამივე მონოგრაფიას წამძვარებული აქვს ერთი წინასიტყვაობა, რომელშიც წიგნების ავტორები ღელა პატარიძე, ზურაბ კიკნაძე და მარიამ ჩხარტიშვილი აღნიშნავენ, რომ **ამ სერიის ფოკუსშია ერთი საკვლევი ობიექტი – კოლექტიური იდენტობის ფენომენი**. მათი მოსაზრებები ერთმანეთისგან განსხვავებულია კონკრეტული საკითხის გადაჭრისას, მაგრამ მეცნიერები არ ცდილობენ ამ განსხვავებათა ნიველირებას, რადგან ისინი სწორ თვალსაზრისზე დგანან: “მრავალწახნაგოვანი სინამდვილის ასახვა შესაძლოა მხოლოდ მრავალპლანიანი ისტორიული რეკონსტრუქციით”.

ახლა ვნახოთ, რატომ არის მრავალწახნაგოვანი ის სინამდვილე, რომლის მეცნიერულად კვლევასაც ისახავენ მიზნად მონოგრაფიათა ავტორები. **ღელა პატარიძის ნაშრომი – “პოლიტიკური და კულტურული იდენტობანი IV-VIII სს ქართულ ერთობაში: “ქართლის ცხოვრების” სამყარო”**– მიზნად ისახავს იმ პოლიტიკური და სოციალურ-კულტურული რეალობის აღდგენას, რომელიც იყო IV-VIII საუკუნეების ქართლში. ამ მონოგრაფიის გაცნობა კიდევ ერთხელ თვალნათლივ გვიდასტურებს სამწუხარო ფაქტს – მეცნიერის უდროოდ გარდაცვალების გამო ქართველოლოგიამ დაკარგა ფართო ჰორიზონტის სანდო მკვლევარი, მისთვის დამახასიათებელი სიღრმისეული ანალიზით. იგი ჩვენგან წავიდა მეცნიერული სიმწიფის ასაკში. ღელა პატარიძე კიდევ ბევრ მნიშვნელოვან დასკვნას გააკეთებდა ქართული ნაციონალური იდენტობის შესწავლის თვალსაზრისით. აღარას ვამბობთ იმაზე, რომ ეს იყო მშვენიერი ახალგაზრდა ქალბატონი, რომელსაც ძალიან დიდი ხნის მანძილზე სიამოვნებით უნდა ეტარებინა შვილობის, მეუღლეობისა და დედობის ტვირთი. ყველა მხრივ ღელა პატარიძის გარდაცვალება დიდი დანაკლისია ჩვენი საზოგადოებისათვის.

ამ სერიის ფარგლებში გამოცემული ნაშრომი მიზნად ისახავს, მკითხველებს გააცნოს ის იდეოლოგია, რომელიც იკითხება “ქართლის ცხოვრებაში”: ქართველთა განმასხვავებელი კულტურული ნიშნები, ლოიალობის ძირითადი ასპექტები წინაქრისტიანული ხანის ქართლის საზოგადოებაში, მეფობის კონცეპტის ძირითადი საყრდენი იდეები მირიანის, ვახტანგისა და არჩილის “ცხოვრებებში”, კულტურული იდენტობები გაქრისტიანების კონტექსტში, “ქართლის ცხოვრების” ტერიტორიული კონცეფცია.

სინამდვილის აღდგენა ხდება “ქართლის ცხოვრების” საკვლევადა აღებულ ნაწილებში ტენდენციურობის გამოვლენით, რადგან ეს არის სამეფო იდეოლოგიის პოზიციიდან დაწერილი თხზულება. დაწერილებით იკვლია ჩვენმა ძვირფასმა კოლეგამ ღელა პატარიძემ, რატომ ხდება საეჭვო “ქართლის ცხოვრებაში” წარმოდგენილი ჰარმონიული ურთიერთობა სათემო საზოგადოებასა და სამეფო ხელისუფლებას შორის. “როგორც თემი, ისე პოლისი არის ჩაკეტილი სოციალური და

იდეოლოგიური სტრუქტურა, რომელიც სახელმწიფოს ცენტრალიზაციის მიმართ თუ მტრულ ძალას არა, ყოველ შემთხვევაში, დაპირისპირებულ ერთობას მაინც წარმოადგენს” (გვ. 31). მაშ, რატომ არ ასახავს ამ ურთიერთობისთვის დამახასიათებელ დრამატიზმს ისტორიოგრაფი? იმიტომ, რომ აჩვენოს, მირიანი არის ქართლოსიან-ფარნავაზიან მეფეთა რელიგიური და კულტურული მემკვიდრეობის ამლორძინებელი და მირიანის მიერ ქრისტიანობისთვის სახელმწიფო რელიგიის სტატუსის მინიჭებით უფრო ეფექტურად გრძელდება კოლექტიური კულტურული იდენტობის მქონე ჩვენ-ჯგუფის კონსოლიდაციის პროცესი (გვ. 36). საერთოდ “ქართლის ცხოვრებისთვის” “მეფე არის სახელმწიფოებრივი წესრიგის (ტერიტორიულ-ადმინისტრაციული დაყოფა), რელიგიური და თვით ენობრივი ერთობის წყაროც” (გვ. 92). ძალიან მნიშვნელოვანია ლელა პატარიძის დასკვნა, რომ “ქართლის ცხოვრების” მიზანი არ არის, ასახოს ტომობრივი, ეთნიკური, ლინგვისტური სიჭრელე. ეს ამოცანა არ არის მისი უანრიო განსაზღვრული. სახელმწიფოებრივი იდეოლოგიის მქონე თხზულების შინაგანი ლოგიკა მას არ ავალებს ქვეყნის შინაგანი მრავალფეროვნების ასახვას. აქ აისახება მხოლოდ ის, რაც სახელმწიფოებრივ დონეზეა ინსტიტუციონალიზებული” (გვ. 93). მაგრამ მხოლოდ უანრის მოთხოვნით არ უნდა იყოს განპირობებული “განსხვავების, სიჭრელის, მრავალფეროვნების ხარჯზე სახელმწიფოს ჰომოგენურობისა და ერთიანობის ჩვენება”. აქედან ჩანს, რომ “თანაზომიერი, რაციონალური დაყოფის (ადმინისტრაციული და არა ტომობრივ-ეთნიკური) მომხრეა სწორედ ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი პოზიცია და არა “იმპერიული პროექტი” (გვ. 93). “ქართლის ცხოვრების” დამოკიდებულება ტერიტორიის მიმართ ავლენს, რომ ეს არის “შიდა მოხმარების” ისტორია. მისი მიზანი არ არის გარე სამყაროს აღწერა, სხვადასხვა ხალხებისა თუ ქვეყნების შემეცნება, ის რასაც ლორენსი “იმპერიული პროექტის ნაწილს” უწოდებს. აქ მთავარია სამფლობელო, მისი საზღვრები, როგორც ის არეალი, სადაც სახელმწიფოს უზენაესი ხელისუფლება ვრცელდება და სადაც ადგილობრივი არისტოკრატიული *ეთნი* თავის სოციალურ და კულტურულ იდენტობას ასორციელებს” (გვ. 103). ლელა პატარიძეს “ქართლის ცხოვრების” შესავალი და საკუთრივ მეფეთა ისტორია განსხვავებულ კონცეფციათა და იდეოლოგიათა მქონე მონაკვეთებად მიაჩნია. მისი აზრით, „დაახლოებით 800 წლისათვის ქართულ საისტორიო სამწერლობო ტრადიციის განვითარების მოცემულ ეტაპზე ანონიმმა ისტორიკოსმა უკვე არსებული “ქართველთა ცხოვრების წიგნისათვის”, რომელიც მოიცავდა თხრობას ფარნავაზ მეფიდან (ძვ. წ. III ს.) არჩილ მეფემდე (ახ. წ. VIII ს-ის I ნახ.) შექმნა ისტორიულ-მითოლოგიური და ეთნო-კულტურული კონტექსტის შემცველი შესავალი”. მკვლევარი ასკვნის, რომ “*შესავლის* ავტორის მსოფლხატის კონცეპტუალური გაგენა არ ჩანს “მეფეთა ცხოვრებაში.” მაშინ, როდესაც “მეფეთა ცხოვრება” *შესავლის* ავტორისთვის ამოსავალი ტექსტია. ამიტომ *შესავალი* მეორეულია “მეფეთა ცხოვრებასთან” მიმართებაში. *შესავალი* ქართველ მეფეთა ისტორიის ქრისტიანულ ქრონოტოპში კონტექსტუალიზაციას ისახავს მიზნად. ის შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ადგილობრივი სამეფო მატრიანების “ქრისტიანიზაციის” პროექტი”. ამ დასკვნამდე მიდის ლელა პატარიძე მირიანის, ვახტანგისა და არჩილის “ცხოვრებების”, კულტურული იდენტობების ანალიზით გაქრისტიანების კონტექსტში, ბოლოს კი “ქართლის ცხოვრების” ტერიტორიული კონცეფციის ანალიზით.

მეცნიერი ქართლის ქრისტიანობაზე მოქცევას აფასებს ძალზე აქტიური შემოქმედების ხანად, რადგან “ახალი რელიგია ახალ იდეოლოგიურ ამოცანებს დასახავს ინტელექტუალური და ძალაუფლების მქონე ელიტის წინაშე. უნივერსალურ რელიგიებს, მიუხედავად მათი

უნივერსალიზმისა, აქეთ ერთობაში შიდა ტიხრების, ლოკალური ტერიტორიული, სოციალური, ეთნიკური თუ გენდერული მიჯაჭვულობების შესუსტების ხარჯზე უფრო ფართო და კულტურული ერთობის შექმნის უნარი. ახალი რელიგიის გავრცელების პროცესს მოაქვს ახალ სიმბოლოთა სისტემის, მითების და იდენტობების დანერგვის აუცილებლობა. რასაც მოჰყვება სივრცისა და ლანდშაფტის საკრალიზაცია, მათი ახლებური დაგეგმვის, რეალიზებისა და გააზრების პროცესი”.

სამეცნიერო სერიაში “ქართული ერთობა და მისი იდენტობა: იდეები, სიმბოლოები, პერცეფციები” შედის **ზურაბ კიკნაძის მონოგრაფია “ქართლი გაქრისტიანების გზაზე: ადამიანები და სიწმინდეები”, რომელიც ავტორმა თავისი მეგობრისა და კოლეგის, ლელა პატარიძის ხსოვნას მიუძღვნა.** ცნობილი მეცნიერი ნაშრომში განიხილავს ქართლის მოქცევის მონაწილეთა – ქართლის განმანათლებლის გარემოცვის – მეფის, დედოფლის, უფლისწულის, წარჩინებულ ქალთა, ყველა იმ პირს, ვინც ერთხელ მაინც გაიფლავა წმინდანის “ცხოვრებაში”, სიტყვებს და საქმეს. ეს ადამიანები ეკუთვნიან სხვადასხვა კულტურულ, ეთნიკურ, რელიგიურ, სოციალურ იდენტობებს, მაგრამ მათ ერთი გარემო და ერთი ამოცანა აქვთ. თითოეული მათგანის ქმედებებში იკვეთება არა მხოლოდ მათი ჯგუფური, არამედ, რაც მნიშვნელოვანია, ხშირ შემთხვევაში პიროვნული იდენტობაც. “ქართლის ქრისტიანიზაციის ერთი თავისებურება ის არის, რომ ამ პროცესში სამი ნაკადი მონაწილეობს: ერთია ქვეყნის წარჩინებული საზოგადოების წარმომადგენლები, მეორეა ებრაული დიასპორა, რომელიც თავის ყოფნას მცხეთაში, ტექსტისვე მოწმობით, ხუთ ასეულ წელს ითვლის, მესამეა – “სიმრავლე ერისა”. სწორედ აქედან გამომდინარეობს ნაშრომის შინაარსი: “ქართლის ებრაული დიასპორა”, “ქართლის წარჩინებულნი”, “სიმრავლე ერისა”. “სიწმინდე”. “ქართლის ებრაული დიასპორის” შიგნით ცალკე-ცალკე მიმოხილულია: საგვარეულო ტრადიცია, მცხეთელნი მკვიდრნი, ბოდელნი მღვდელნი, კოდისწყაროელნი მწიგნობარნი, სობის-კანანელი თარგმანნი, ბაგინი, სიდონია, აბიათარი, ბარაბევანი, განფანტვა და მისი ტიპოლოგია. ნაშრომის პირველ თავში ნაჩვენებია, რომ ქართლის გაქრისტიანების ამბავი ქართველ ებრაელთა ისტორიის ნაწილია”.

“ქართლის წარჩინებულებში” შესწავლილია სამეფო ოჯახი – მირიანი, როგორც ახალი ტიპის მეფე, ნანა დედოფალი, მირიანის ძე რევი, სამეფო ოჯახის რძალი, სალომე უუარმელი, მისი თანამშრომელი, ბანოვანი სივნიელი, სეფექალი შროშანა, ანასტოსი – სამეფო ბაღის მცველის უშიგლო მეუღლე, ასტირონ/ასტირონ გუასპურაგნელი. როგორც ეს ჩამონათვალი აჩვენებს, დეტალურად არის მიმოხილული ყველა პირი, ვისაც კი შეხვედრია და ვიხეც კი გაგვინა მოუხდენია მოციქულთა სწორ წმინდა ნინოს. ეს თავი მკითხველს აგრძნობინებს, რომ “მოქცევაჲ ქართლისაჲ” უნიკალური პოლიფონიური ტექსტია, რომელიც სხვადასხვა კუთხიდან აშუქებს ახალ ჟამს, რომელიც ქვეყანაში განმანათლებელმა ქალმა მოიტანა.

შემდეგ თავში ზურაბ კიკნაძე ეხება ერის სიმრავლეს, ანუ ხალხს. “მოქცევაჲში” *სიმრავლე ერისა* ქვეყნის ქრისტიანიზაციის აქტიური მონაწილეა,-წერს მეცნიერი, – სხვაგან, არც ერთ აგიოგრაფიულ ტექსტში, ასეთი აქტიური და ხშირი გამოჩენა ერის სიმრავლისა, როგორც “მოქცევაჲში” ვხვდებით, არ დასტურდება”. როგორ მონაწილეობს ხალხი ახალი ჟამის შექმნაში? “მეფე და *სიმრავლე ერისა* თანასწორნი არიან ქრისტეში. ყველა, დაწყებული უბრალო ერისკაციდან, თუნდაც უკანასკნელი მდაბიორიდან, ჩაბმულია ახალი ჟამის მშენებლობაში, რომელიც ეკლესიის შენებასა და ჯვრების აღმართვით გამოიხატა. “მოქცევაჲს” ქრონიკის ნაწილშიც კი აუცილებელი გახდა მეფესთან ერთად *ყოველი ერის* ხსენება. “და წარვიდა მირიან

მეფე და ყოველი ერი, რამეთუ იქმოდეს ზემოსა ეკლესიასა ქვითა”. *ყოველი ერი* აქ, ცხადია არ ნიშნავს *ყველას*. აქ ნათქვამია, რომ რაც შენდება, *ყოველი ერის* სახელით და ნებით შენდება”. თუმცა ზურაბ კიკნაძე საზგასმით აღნიშნავს, რომ “პერსონაჟებით “მოქცევაჲს” არცთუ მწირი ტექსტი არსად სახელდებით ერის სიმრავლიდან ინდივიდებს არ გამოჰყოფს. ეს ბუნებრივია: პიროვნულად ავტორი (მთხრობელი, რედაქტორი) ცნობს მხოლოდ უმაღლესი და ზედა ფენის წარმომადგენლებს, რაც შეეხება დემოსს და, თუნდაც, საშუალო ფენას, მისთვის ის, მიუხედავად მთლიანობაში მათი არნახული აქტივობისა, გაუდიფერენცირებელი რჩება”.

მონოგრაფიის მეოთხე თავში – “სიწმინდე” მეცნიერი განიხილავს საკრალური სივრცის ორგანიზების, ანუ ჰიეროტოპიის თემას. სწორედ ამიტომ ხვდება ნაშრომის ამ ნაწილში სამეფო ბალი, მაყვლოვანი და სვეტი ცხოველი. სამეფო ბალი და მაყვლოვანი, ის ორი ადგილია, რომელმაც “დასაბამი დაუდო მცხეთის ქრისტიანულ ახალ ლანდშაფტს. ეს ის ადგილებია, სადაც აიგო ორი პირველი ეკლესია მცხეთის მიწაზე. როგორც “მოქცევაჲს” ტექსტიდან ვიგებთ, ორივე ამ ადგილის სიწმიდე ნინოს “აღმოჩენილია”. ერთმანეთის მიმართ შეუწონადი ეს ორი ადგილი ქართლის განმანათლებლის მუნეყოფობამ გაათანაბრა სიწმიდეში.” განსაკუთრებული დეტალიზაციით არის შესწავლილი სვეტი ცხოველის წარსული და ქრისტიანული აწმყო. ამ საკითხთან დაკავშირებით მკვლევრისთვის ერთ-ერთი ძირითადი წყარო გულაბერისძის ტექსტია. თუ “ნინოსთვის საკმარისია, რომ კვართი მცხეთის მიწაშია ჩამარხული. მისთვის ხომ ქრისტეს სამოსელი იმ ქვეყნის ნიშანი იყო, სადაც უნდა დასრულებულიყო მისი სამისიონერო (“სამოციქულო”) გზა; ...“გულაბერისძეს დვთისმეტყველების სიმაღლეზე აჰყავს ცხოველი სვეტის კავშირი უფლის კვართთან. ... მისთვის ცხადია, რომ ეს ორი *სიწმიდე* და *ნათელი* – კვართი და სვეტი იმთავითვე ურთიერთმეზობლობდნენ და სხვაგან ვერც წარმოვიდგინებთ კვართს, თუ არა სვეტის ქვეშ მდებარეს, რომელსაც სწორედ მან აზიარა თავის ნათელს”. ზურაბ კიკნაძეს განხილული აქვს ცხოველი სვეტის საკრალიზაციის მთელი გზა, როგორც ავტორი წერს, “მისი ხილული და შესაგრძნობი სტადიიდან მისტიკური ჭვრეტის სტადიამდე”. ქართლის მოქცევის დასაწყისში ჩანს ორი სიწმინდე – სვეტი და ჯვარი, “რომელთაც არსებითად შეცვალეს ქვეყნის მენტალიტეტი და ლანდშაფტი. ის, რაც შეიძლება თქმულიყო და ითქვა სვეტის მიმართ გულაბერისძის საგალობელში, ითქმება ჯვარის მიმართაც და, რაც თქმულია ჯვარის მიმართ, სვეტზეც შეიძლება ითქვას. ეპიფანე კვიპრელის სიტყვებს “ჯვარი მცველი არს ქალაქთაჲ და მფარველი ყოველისა დაბნებისაჲ”, “ჯვარი მკურნალი არს კვლოვანი სულთა და კორცთაჲ” თავისუფლად გამოვიყენებთ სვეტის დასახასიათებლადაც. ორივე უნივერსალური სიწმიდეა, რომელთა მეშვეობით ქართლში დაარსებული ეკლესია საყოველთაო (კათოლიკე) ხდება. თუმცა ჯვარის უნივერსალობას სვეტის უნივერსალობისგან განსხვავებული წარმოშობა აქვს: პირველი ბუნებითია, თავდაპირველი, მეორე – შექმნილი, მაგრამ მათზე, როგორც დვრიტაზე, აღმოცენებული ეკლესიები, ჯერ სვეტიცხოველი, მერე მცხეთის ჯვარი არა მხოლოდ “ჩრდილო ქვეყნის”, არამედ მთელი ქრისტიანული კავკასიის სიწმიდეებად იყო შერაცხილი”.

ნაშრომს ახლავს ოთხი დამატება: “ზეპურისა და ზეპურობის შესახებ”, “თამარის სამეფო”, “საკრალური ტოპონიმია”, რომლებიც ავსებენ და ამდიდრებენ მონოგრაფიის ძირითად სათქმელს.

სამეცნიერო სერიის “ქართული ერთობა და მისი იდენტობა: იდეები, სიმბოლოები, პერცეფციები” ნაწილია **მარიამ ჩხარტიშვილის მონოგრაფია “ქართული ეთნიკური რელიგიური მოქცევის ეპოქაში”**. მეცნიერის კვლევის ფოკუსია “ეთნიკ, რომელიც მოსახლეობდა თანამედროვე



საქართველოს ტერიტორიაზე, როგორც მის აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ ნაწილში”. ნაშრომი შედგება ხუთი თავისაგან. პირველ თავში განხილულია “*ეთნიკს* კონცეპტი ეთნოსიმბოლისტური პარადიგმის თვალთახედვით.” ამ თავში მოცემულია გამოკვლევის თეორიული საფუძველი და უმთავრესი კონცეპტის *ეთნიკს* – დეფინიცია. მარიამ ჩხარტიშვილი არ ქმნის ახალ სოციალურ თეორიას. იგი *ნაციასა* და მასთან მჭიდროდ დაკავშირებულ ფენომენს – *ეთნიკს* განმარტავს ეთნოსიმბოლისტური პარადიგმის ფარგლებში, კერძოდ, მისთვის ამოსავალია ბრიტანელი მეცნიერის ედ. სმიტის ნაშრომები. მხოლოდ დროდადრო შემოქმედებითად განავრცობს იგი ამა თუ იმ შემოთავაზებულ თეზისს.

მონოგრაფიის მეორე თავში გადმოცემულია ქართული იდენტობის მოკლე ისტორია. მისი მიზანია კვლევის ობიექტის ანუ ეთნიკ *ქართლისათვის* სათანადო ისტორიული კონტექსტის შექმნა. მსჯელობა ფოკუსირებულია თვითსახელწოდებაზე, რომელიც კოლექტიური კულტურული იდენტობის სრულიად განსაკუთრებული მარკერია, რამდენადაც მასში აისახება ერთობის წევრების მიერ შიდა სოციალური ბმები და ერთად ყოფნის ფაქტის გაცნობიერება. ძალიან საინტერესოა მარიამ ჩხარტიშვილის დაკვირვება, რომ “*ქართველთა ნათესავი* და *ქართველი ერი* სრულიად სხვადასხვა ხედვაა ერთობის შიდაჯგუფური კავშირებისა: *ნათესავი*, როგორც სიტყვაც გვიჩვენებს, არის საერთო წარმომავლობაზე დაფუძნებული ერთობა, მაშინ როცა *ერის* შემთხვევაში სისხლით ნათესაობა არ გამოირიცხება, არ გამოირიცხება არც არავითარი სხვა საფუძველი კოლექტივის შექმნისა და ეს განაპირობებს სხვადასხვა კონტექსტში მისი გამოყენების შესაძლებლობას...*ნათესავის* ერთი ჩანაცვლება დიდი ტეხილი იყო ქართული იდენტობის ისტორიაში. იგი მიუთითებს ნამდვილად მოდერნული ნაციის ფორმირების ფაქტს. მიუხედავად ერთი ეთნიკდან ამოზრდისა, ქართულმა ერთობამ თავისი თავი მოიაზრა როგორც *ერმა* ანუ ჩვენ-ჯგუფის წევრობის სისხლისმიერი პრინციპი ფაქტობრივად ჩააქრო. ალბათ ზედმეტი არ იქნება აქვე შევნიშნოთ, რომ აღნიშნული შტრიხი, სულაც არაა დამახასიათებელი ყველა ნაციისათვის სამხრეთ კავკასიაში”. ამ საკითხის განვითარებას მკვლევარი თვალს ადევნებს უახლეს დრომდე. ამიტომ დაწვრილებით განიხილავს ყველა იმ ტერმინს, რომელიც ისტორიულად და დღეს გამოიყენება ამ თემის შიგნით ივერიისა და საქართველოს ჩათვლით. “საბჭოთა ეპოქაში *ქართველის* მოქალაქეობრივი შინაარსის სრულიად ჩაქრობას და მის ეთნიკურად გააზრებას ხელი შეგნებულად ეწეობოდა, თუმცა ოფიციალური საბჭოთა დოქტრინა იყო ფართო მასშტაბის ინტერნაციონალიზმი. აღნიშნულ, ერთი შეხედვით, პარადოქსულ ფაქტს, მარტივი ახსნა აქვს: საქართველო პოლიეთნიკურ ქვეყანას წარმოადგენდა (და ასეთი არის დღესაც). ნაციის მოქალაქეობრივი კონცეფცია ხელს შეუწყობდა ქართული სახელმწიფოებრივი პატრიოტიზმის განვითარებას, საშუალებას მისცემდა საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობების კულტურებს სათანადო ადგილი გამოენახათ ქართულ ნაციონალურ კულტურაში, ხოლო თავად ეთნიკურ ჯგუფებს გაეცნობიერებინათ ეთნიკურ და ნაციონალურ იდენტობათა იერარქიულობა ანუ ეთნიკურობის დანარჩუნების პირობებში ჰქონოდათ ქართული ნაციონალური იდენტობა, რაც ნიადაგს მოამზადებდა საქართველოს რეალური ავტონომიისათვის და, საბოლოო ჯამში, საბჭოთა იმპერიისაგან გამოყოფისათვის. ერთი მხრივ, ქართული ერთობა განუწყვეტლივ თავს იმიჯნავს სხვათაგან, რათა თავი შეინარჩუნოს, მეორე მხრივ, ასევე განუწყვეტლივ შლის განმასხვავებელ ზღვარს, რათა ამ გზით სხვების ინტეგრირება და შეთვისება შეძლოს”.

მარიამ ჩხარტიშვილი მონოგრაფიის მესამე თავში მიზნად ისახავს გაქრისტიანებამდე ქართველთა აღმსარებლობის, უფრო ზუსტად კი, ოფიციალური კულტის ისტორიის რეკონსტრუქციას “მოქცევაჲ ქართლისაჲსა” და “ქართლის ცხოვრების” მიხედვით. ამ წყაროთა ანალიზით მკვლევარი ასკვნის, რომ “პრექრისტიანულ ხანაში ქართული იდენტობა გამოკვეთილია და მისი ერთ-ერთი უმთავრესი მარკერი არის რელიგია. ეს გარემოება მიუთითებს, რომ: აღნიშნული ერთობა კოლექტიურ კულტურულ იდენტობის საფუძველზე აღმოცენებული ერთობის ისეთ სტადიას განეკუთვნება, როგორც არის ეთნიუ”.

მეოთხე თავში გრძელდება იდენტობრივი პერცეფციების კვლევა ქართლის სამეფოში ქრისტიანობის ოფიციალურად დამკვიდრების უშუალოდ წინა პერიოდში. ამ თავში წარმოდგენილი რეკონსტრუქცია მთლიანად ეფუძნება “წმ. ნინოს ცხოვრებას.” აღნიშნული ძეგლი ყოველთვის გამოიყენებოდა ქართლის მოქცევის ფაქტის რეკონსტრუქციისათვის, მაგრამ იგი არ ყოფილა განხილული ქართული იდენტობის ისტორიის თვალთახედვით, წყაროში დაცული ინფორმაცია განხილულია ყველა უმთავრესი ეთნიკური მარკერის მიხედვით. კერძოდ, ესენია, შიდაჯგუფური კავშირების რაობა, ენა, რელიგია, ტერიტორიალურობა, საერთო ბედი, უცხოთა პერცეფცია საანალიზო ჩვენ-ჯგუფის წევრების მიერ. ირკვევა, რომ “წმ. ნინოს ცხოვრების” უძველეს რედაქციაში წარმოდგენილია ეთნიკურ განზომილებათა მთელი სიმრავლე და დასტურდება ქართული ერთობის გამოკვეთილი ეთნიკური ცნობიერება. აღნიშნული გარემოება მიუთითებს შიდა-ჯგუფური კონსოლიდაციის მაღალ დონეს.

მეხუთე თავი შეეხება უშუალოდ რელიგიური ტრანსფორმაციის პროცესს. ეს თავი შედგება სამი პარაგრაფისაგან. როგორც ისტორიულად კარგად არის ცნობილი, რელიგიური რეფორმების შინაარსსა და ცხოვრებაში მათ დანერგვას მნიშვნელოვან კვალს ამჩნევს არა მარტო ამ რეფორმების წარმომშობი სოციალური ვითარება, არამედ რეფორმატორთა პიროვნული თვისებებიც. მათი ბიოგრაფიის სხვადასხვა დეტალი ზოგჯერ საზოგადოების ღრმა მენტალური გარდასახვის პროცესის კატალიზატორად იქცევა. მარიამ ჩხარტიშვილი მკითხველს სთავაზობს, როგორ წარმოუდგენია მას მირიან მეფის იდეოლოგიური გზაჯვარედინი. მკვლევარი წყაროთა ანალიზის საფუძველზე ავითარებს აზრს, რომ მირიანმა წარმოუდგინა ნინოს ქართლში კერპთაყვანისმცემლობის რეანიმაციის ახალი პროექტი, რაც მას სჭირდებოდა ქართლის სახელმწიფოებრივი ერთობისათვის.... “მირიანი ქრისტიან მისიონერ ქალს აცნობს ლეგენდას, რომლითაც იგი უნდა წარმოუდგეს ქართულ საზოგადოებას: ნინომ ქართლის მპყრობელ ღმერთთაგან წარმომავლობით უნდა ახსნას კურნების უნარი და თავად დაარწმუნოს ყველა ამაში. ამგვარი ქმედების მოსალოდნელი შედეგი ამ ღვთაებებისათვის დაკარგული “პრესტიჟის” აღდგენა უნდა ყოფილიყო, რაც არსებითად ძეგლი კულტის რეანიმაციას ნიშნავდა. აღნიშნულის სანაცვლოდ მირიანი ნინოს იმას პირდება, რომ ხელს შეუწყობს მის ინტეგრაციას ქართულ საზოგადოებაში ყოველმხრივ უზრუნველყოფილი ეკონომიკური მდგომარეობის მინიჭებით.... მისიონერმა ქალმა ფაქტობრივად უარყო მეფის შეთავაზება. ამგვარი ქცევა ქრისტიანი მოღვაწისაგან სავსებით მოსალოდნელი იყო, მაგრამ მოულოდნელი ისაა, რომ მეფის მხრიდან ამ უარს არ მოჰყოლია მკაცრი რეაქცია. ლოგიკური კი ჩანდა, რომ მირიანს უფრო მეტი კატეგორიულობით გაემეორებინა თავისი პროექტი. მაგრამ რახან მან ეს არ გააკეთა, უნდა ვიფიქროთ, მისიონერი ქალის სიტყვამ მას დაათმობინა არმაზული რელიგიის რეანიმაციის გეგმა და ქრისტიანობის სასარგებლოდ

მიადებინა გადაწყვეტილება. ეს რომ მართლაც ასეა, ამას, ვფიქრობ, ადასტურებს “წმ. ნინოს ცხოვრების” მომდევნო თავიც, რომელიც მოგვითხრობს მირიანის მოქცევის შესახებ. მართალია, ამ თავში მეფის მოქცევა ერთგვარად იმპულსურ, სასწაულით გამოწვეულ ფაქტად არის წარმონიშნული, მაგრამ სრული საფუძველი გვაქვს ვივარაუდოთ, რომ მირიანი ამ სასწაულს შინაგანად სავსებით მომზადებული შეხვდა. მას პრინციპში გადაწყვეტილი ჰქონდა გაქრისტიანება... გაქრისტიანების შედეგად დაიწყო წარმართულ იდენტობაზე დაფუძნებული ქართული ეთნიკს გააზრება, როგორც წმინდა ზიარებისა ქრისტეში ანუ ერთობის საკრალიზაცია. ეს გარდასახვა განხორციელდა იდეოლოგიით, რომლის ავტორი (ცხადია, გარკვეულ თანამოაზრეთა გუნდთან ერთად), როგორც ჩანს, თავად ქართული ერთობის წინამძღოლი მეფე მირიანი იყო”.

თუ მარიამ ჩხარტიშვილის ამ დასკვნას შევეთანადებთ ლელა პატარიძისა და ზურაბ კიკნაძის ნაშრომთა დასკვნებს, ნათელი გახდება, რატომ შეიქმნა სამეცნიერო ნაშრომთა სერია “ქართული ერთობა და მისი იდენტობა: იდეები, სიმბოლოები, პერცეფციები”. ქართველოლოგთა წინაშეა ერთი და იმავე ისტორიულ წყაროებზე დაფუძნებული განსხვავებული, მაგრამ არა საპირისპირო მოსაზრებანი ქართული ერთობისა და მისი იდენტობის შესახებ. ეს მონოგრაფიები, რომლებიც იდენტობათა ტიპოლოგიური მახასიათებლების თვალსაზრისით მიღწეულ ყველა მეტნაკლებად მნიშვნელოვან მონაპოვარს ეყრდნობა, თავის მხრივ, გახდება საფუძველი ახალი თეორიული ნაშრომებისა და შესაძლოა შეიძინოს პრაქტიკული მნიშვნელობაც, თუ წარსულის გამოცდილება დაედება დერიტად ქართული სახელმწიფოში სამოქალაქო ერთობის მიღწევას.

## ახალი იერუსალიმები.

### საკრალური სივრცეების ჰეროტიკა და იკონოგრაფია რედაქტორ-შემდგენელი ა. ლიდოვი (მოსკოვი, 2009)

მარინე ქადაგიძე

ეს არის კრებული, რომელიც ეძღვნება ქრისტიანულ კულტურაში საკრალური სივრცეების გადატანას და წმინდა მიწის წარმოსახვის შექმნის ტრადიციას, რომლის ერთ-ერთ ნათელ მაგალითს წარმოადგენს მოსკოვთან არსებული *ახალი იერუსალიმი*. კრებულის სტატიებში, რომლებიც რუსული და უცხოელი წამყვანი მკვლევრების მიერაა დაწერილი, განხილულია კულტურისა და ხელოვნების მოვლენები, ქრისტიანობის I საუკუნეებიდან ახალ დრომდე. მთავარი ყურადღება შუა საუკუნეების ძეგლებს ეთმობა, ხდება ურთიერთშეჯერება ბიზანტიისა და ძველი რუსეთის გამოცდილებისა დასავლეთეგროპულ პრაქტიკასთან. *ახალი იერუსალიმების* ყველაზე განხილულია, როგორც სულიერი ცხოვრების ძირითადი დასაყრდენი, რომლებიც აერთიანებენ და ადგენენ მთელი მხატვრული კულტურის შემოქმედების სხვადასხვა სახეებს. ეს უზარმაზარი მოვლენა გაანალიზებულია ჰეროტიკის თეორიის კონტექსტში, რომელიც აერთიანებს ხელოვნებათმცოდნეობის, არქეოლოგიურ, ეთნოგრაფიულ, ლიტურგიულ, ფილოლოგიურ მიდგომებს და შესაძლებლობას იძლევა უამრავი არტეფაქტების მიღმა დავინახოთ საკრალური სივრცეების შექმნისათვის მნიშვნელოვანი პროექტები. წიგნი აგრძელებს აღმოსავლეთქრისტიანული კულტურის სამეცნიერო ცენტრის გამოცემების სერიას და ავითარებს იდეებს, რომლებიც ადრე იქნა წარმოდგენილი კრებულებში – “ჰეროტიკა, საკრალურ სივრცეთა შექმნა ბიზანტიასა და ძველ რუსეთში (მოსკოვი, 2006), და “ჰეროტიკა”. საკრალურ სივრცეთა შედარებითი კვლევა (მოსკოვი, 2009). გამოცემა განკუთვნილია ყველასთვის, ვინც ინტერესდება ხელოვნებისა და ქრისტიანული კულტურის ისტორიით.

შესავალი ალექსეი ლიდოვის ეკუთვნის. მისი სტატია “ახალი იერუსალიმები”. წმინდა მიწის გადატანა, როგორც ქრისტიანული კულტურის შემქმნელი მატრიცა” განიხილავს წიგნში გამოქვეყნებულ შრომებს და აღნიშნავს, რომ იგი საერთაშორისო სიმპოზიუმის “ახალი იერუსალიმების” მასალას მოიცავს, რომელიც ორგანიზებულ იქნა აღმოსავლეთქრისტიანული სამეცნიერო ცენტრისა და ტრეტიაკოვის სახელობის გამოფენის მიერ 2006 წლის ივლისში. წიგნი ნაწილია იმ დიდი სამეცნიერო პროექტისა, რომელიც 1991 წლიდან ხორციელდება სემინარებისა და სიმპოზიუმების, გამოფენებისა და პუბლიკაციების სახით. სიმპოზიუმებზე გაუფრებული მოხსენებები შეივსო სპეციალურად კრებულისათვის მომზადებული რიგი სტატიებით. სიმპოზიუმში მიეძღვნა ახალ იერუსალიმის აღდგომის მონასტრის 350 წლისთავის დღესასწაულს, რომელიც დაარსდა 1656 წელს პატრიარქ ნიკონის მიერ. მოსკოვთან არსებული *ახალი იერუსალიმი* ქრისტიანობის ისტორიაში განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს, როგორც წმინდა მიწის ტრანსლაციის ერთადერთი პროექტი ამგვარად დიდ ტერიტორიაზე, რომელიც გაშლილია 10კმ-ზე ჩრდილოეთიდან სამხრეთისაკენ და 5 კმ-ზე აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ. აქ იქნა

განხორციელებული უზარმაზარი სივრცული ხატის ჩანაფიქრი, რომლის ცენტრშიც აღდგომის მონასტერი იყო განთავსებული, იერუსალიმში არსებული ღვთის ტაძრის მსგავსად. ამასთან მოსკოვთან არსებული *ახალი იერუსალიმი* იყო მხოლოდ ნაწილი უფრო მნიშვნელოვანი პროექტისა, რომელიც მთლიანად რუსეთს გადააქცევდა ახალ წმ. მიწად.

ჩანაფიქრის განსაკუთრებულობის გამო *ახალი იერუსალიმის* პროექტს მოსკოვთან, მსოფლიო კულტურაში არ აქვს ანალოგი და ამ თვალსაზრისით შეიძლება აღიარებული იქნას უნიკალურ მხატვრულ-ისტორიულ კომპლექსად, თუმცა იგი წარმოადგენს *ახალი იერუსალიმების* შექმნის მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციების გაგრძელებას, რომელიც ადრექრისტიანობის დროიდან არსებობდა აღმოსავლეთშიც და დასავლეთშიც. საუბარია, როგორც იერუსალიმის ღვთის საფლავის და სხვა წმ. ადგილების შექმნის, აგრეთვე, უფრო ზოგად კონცეფციებზე, რომლის მიხედვითაც ყოველი ტაძარი განიხილებოდა, როგორც ახალი იერუსალიმის ზეციური სახე სამეფო მიწაზე. სამამულო, ევროპული და ამერიკელი წამყვანი მეცნიერების მიერ დაწერილ კრებულის 37 სტატიაში V ს-დან XIX-XX სს-ების ძეგლების მაგალითზე ყოველმხრივია გაანალიზებული. ამასთან პირველად ყურადღება ფიქსირებულია საკრალური სივრცეების გადატანის თემაზე, როგორც ქრისტიანული კულტურის განვითარების, მნიშვნელოვან ფაქტორზე. მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით კრებულის ჩანაფიქრის საყრდენია ჰიეროტოპიის თეორია, რომლის მიხედვითაც საკრალურ სივრცეთა შექმნა უნდა იქნეს განხილული, როგორც შემოქმედების განსაკუთრებული სფერო და ისტორიული კულტურის დამოუკიდებელი განხრა. ჰიეროტოპიულმა მიდგომამ საშუალება მოგვცა, გაგვეცნობიერებინა, რომ საკრალურ სივრცეთა გადატანა, ახალ იერუსალიმთა და წმინდა მიწის სახეთა შექმნა იყო შუასაუკუნეების სულიერი ცხოვრების მნიშვნელოვანი მიმართულება, რომლის გარშემოც ლაგდებოდა ლიტურგიული და მხატვრული შემოქმედების სხვა დანარჩენი ფორმები. ის მოიცავდა არამარტო საპროექტო ძეგლების, იკონოგრაფიული პროგრამების და საღვთისმეტყველო ნივთების შექმნას, არამედ ახალი რიტუალების, სინათლის დრამატურგიას, სურნელის და ლიტურატურული ტექსტების წარმოქმნას. კრებულის მრავალ სტატიაში დომინირებს ჰიეროტოპიული პრობლემატიკა. სხვებში უფრო ტრადიციული იკონოგრაფიული მიდგომა სჭარბობს. ერთიდაიგივე მოვლენის ორივე ტიპის ინტერპრეტაცია ერთიერთმანეთს ავსებენ. ამან განაპირობა წიგნის სათაურიც: “საკრალურ სივრცეთა ჰიეროტოპია და იკონოგრაფია”.

ამ შესავლის ბოლოს შევნიშნავთ, რომ იერუსალიმის თემა თავიდანვე დომინირებს აღმოსავლეთქრისტიანული კულტურის ცენტრის სამეცნიერო პროგრამაში, რომლის მოღვაწეობაც 1991 წელს დაიწყო, პირველი სიმპოზიუმით “იერუსალიმი რუსულ კულტურაში” და ამავე სახელწოდების წიგნის გამოცემით. შემადგენლობის თვალსაზრისით წინამდებარე სტატიათა კრებული წარმოადგენს პირველი პროექტის არსებით განვითარებას. 1991 წლიდან განსხვავებით აღარაა საჭირო კულტურაში იერუსალიმის თემის მნიშვნელობის ახსნა. ეს გახდა ისტორიულ, ფილოლოგიურ და ხელოვნებათმცოდნეობის გამოკვლევათა საერთო ადგილი, მაგრამ ამ 18 წლიანი მუშაობის შედეგად გახდა შესაძლებელი ახალი კუთხით დაგვეჩვენა მრავალის სიუჟეტი. ჩვენ ვუბრუნდებით ოდესღაც აღმოჩენილ *ახალ იერუსალიმებს* ჰიეროტოპიის პოზიციიდან, იმ შეგნებით, რომ წმ. მიწის გადმოტანა მთელი ქრისტიანული კულტურის შემქმნელი მატრიცა იყო.

ა. პოდორინოვის სტატიაში – “ეს იერუსალიმია. მე დავედი იგი ხალხთა შორის” იერუსალიმის ადგილის შესახებ შუასაუკუნეების რუკებზე განხილულია ძველ კულტურებში

არსებული სოციალურ-პოლიტიკურ და რელიგიური ეგოცენტრიზმი, რომელიც განიხილავდა სამყაროს ცენტრად თავის ქვეყანას, ტაძარს, სასახლეს და ა.შ. ავტორს მოჰყავს მრავალი მაგალითი, აღნიშნავს, რომ გამონაკლისი არც იერუსალიმი. მობილური წარმოდგენების ეგოცენტრიზმზე საუბრისას, უნდა აღვნიშნოთ, რომ შესაძლოა, ძველი აღთქმის სამოთხე მოიაზრებოდა, როდესაც სამყაროს ცენტრად (მესოპოტამიაში). ოთხ ბიბლიურ მდინარეს, სამოთხედან გამომდინარე უნდა მოერწეა ოთხი სინათლის ქვეყანა, ასეთი წარმოდგენები სხვადასხვა ხალხების კარტოგრაფიულ პრაქტიკაშიც იქნა გამოყენებული. როგორც წესი, მსოფლიო რუკის ცენტრალურ ნაწილში იყო ამ ქვეყნის, ხალხის, რელიგიის რელიგიური ან პოლიტიკური ცენტრი. ასეთია, მაგალითად, ბაბილონის რუკა, რომლის ცენტრშიც არის ბაბილონი. ძველი ბერძნები ოიკუმენას ცენტრში გამოხატავდნენ მრგვლად და მის შუაში მათი, აზრით, იყო ელადა და მასში კი დელფოსი. მოგვიანებით ბერძენთა რუკების გეოგრაფიულ ცენტრში იყო ეგეიდა, (დელფოსი და როდოსი). ინდური კოსმოლოგიური რუკები ცენტრში ათავსებდნენ წმ. მთა მერუს. არაბული (ისლამური) რუკების უმრავლესობაში იყო მექა. ბუნებრივია, ქრისტიანულ სამყაროს მსოფლიო რუკებზე ცენტრში იერუსალიმი იქნებოდა. მრავალნი აღნიშნავენ, რომ იერუსალიმი არის სამყაროს ცენტრი. ამას საფუძვლად ედო პალესტინასა და იერუსალიმში ახალი აღთქმის საკრალური სივრცის ლოკალიზება, დაკავშირებული ქრისტეს ცხოვრებასთან, ქადაგებასთან, სიკვდილთან და აღდგომასთან. იერუსალიმი ხდებოდა საკრალური და ქრისტიანული სამყაროს გეოგრაფიულ ცენტრად. იერუსალიმი ადრევე ხდება ევროპულ ქრისტიანთა მოლოცვის მიზანი. პირველი იყო ელენე, იმპერატორ კონსტანტინეს დედა, რომელმაც 327 წელს მოილოცა ეს წმ. ადგილები. მას შემდეგ არ შეწყვეტილა მსვლელობები ევროპიდან. ჯვაროსნული ლაშქრობების შედეგად იერუსალიმის ადების შემდეგ დაიწყო მასობრივი სვლა პალესტინისაკენ. იერუსალიმის და პალესტინის დაკარგვის შემდეგ არ შეწყვეტილა წმინდა მიწაზე მსვლელობები. ცნობილია, რომ შუასაუკუნეების ევროპული რუკები აღიქმებოდა როგორც “ქრისტიანული კოსმოლოგიის” სახეობრივი ალეგორიები და როგორც სამყაროსა და კოსმოსის უნივერსალური კონსტრუქციები. ამიტომ მათ უნდა აერეკლათ წარმოდგენა იერუსალიმის ადგილისა ამ კოსმოსში.

რუკები იერუსალიმით ცენტრში თავიდანვე არსებობდა. განხილულია რა ჩვენამდე მოღწეული მრავალი რუკა, ავტორი აღნიშნავს, რომ როგორც თვლიან, პირველად იერუსალიმი შეგნებულად იქნა სამყაროს ცენტრში მოთავსებული ოქსფორდის მსოფლიო რუკაზე 1090 წ. (სხვა მონაცემებით 1100 წელს) და ეს უნდა იყოს ჯვაროსნული იდეოლოგიის გავლენით, თუმცა ასეთი რუკები ადრეც იყო, როგორც ირკვევა. ებსტორფის რუკაზე მთელი ქვეყანა ქრისტეს სხეულის სახითაა გამოხატული. იერუსალიმი, როგორც სამყაროს ჭიპი, რუკის ცენტრში თავის კანონიერ ადგილას. რეალისტურ რუკებზეც კი იერუსალიმი ცენტრშია მოთავსებული. რა თქმა უნდა, შუა საუკუნეების ყველა მსოფლიო რუკაზე არაა გამოხატული იერუსალიმი ცენტრში. ეს დამოკიდებული იყო დეტალურ ტოპონიმიურ ნომენკლატურაზე, კარტოგრაფიის ლიტერატურულ წყაროებზე, რუკის ტიპზე, ტრადიციების გავლენაზე და კარტოგრაფიის ამოცანაზე, თუმცა იერუსალიმის ცენტრში მოთავსების ტრადიციამ XV ს-მდე მოაღწია. ზოგჯერ ცენტრში იყო ის ადგილი, სადაც იმყოფებოდა რუკის შემქმნელი. ამის მიზეზი, შესაძლოა, ყოფილიყო ავტორის ტრადიციული ცენტრიდან დაშორება, მისი პოლიტიკური ან რელიგიურ-ფსიქოლოგიური თვალთახედვა, ადგილობრივი პატრიოტიზმი და ა.შ. ბიზანტიურ რუკებზე არაფერი ვიცით. ახლახან

ადმოჩენილ XV ს-ის გვიან ბიზანტიურ რუკაზე ცენტრში არა იერუსალიმი, არამედ კონსტანტინოპოლია, ბულგარულ რუკაზე იერუსალიმი ისევ ცენტრშია.

პეტრე გურანოს სტატიაში (კონსტანტინოპოლი – ახალი იერუსალიმი. პოლიტიკური ღვთისმეტყველების და წმინდა. სივრცის გზაჯვარედინზე) – მოყვანილია მტკიცებულებები, რითიც კონსტანტინოპოლის ახალ იერუსალიმთან ასოცირება იშვიათია. მიუხედავად იმისა, რომ არცერთი შენობა კონსტანტინოპოლში არ მოგვაგონებს იერუსალიმის არქიტექტურას, მაინც კონსტანტინოპოლს დროდადრო *ახალ იერუსალიმს* უწოდებდნენ. როგორ განვიხილოთ ტერმინი *ახალი იერუსალიმი?* ეს ფორმულა V საუკუნეში ფიქსირდება ჰაგიოგრაფიულ ტექსტში. ლიტურგურული დამოწმებები უფრო ძლიერია არქიტექტურულზე. *ახალი იერუსალიმის* თემა პირველ რიგში ძალაუფლების რიტორიკას მიეკუთვნება. შედარებათა მიზანია დემონსტრირება იმისა, რომ რომის მონარქია დავითის მეფობის მექვიდრეა, რომ იგი მართავს ახალ რჩეულ ხალხს, ჭკუმაღრი ისრაელს, ანუ ქრისტიანთა პოლიტიკურ საზოგადოებას. ამ აზრით კონსტანტინოპოლი იყო ქვეყნის დედაქალაქი *ახალი იერუსალიმის* ხარისხით, ახალი წმინდა ქალაქი. ამ ლოგიკით, *ახალი იერუსალიმის* თემა ხდება პოლიტიკური ღვთისმეტყველების ფენომენი. სტატიაში არის მთავარი თეორიების მოკლე მომხილვა, რაც ეხება პოლიტიკური ღვთისმეტყველების კონცეფციებს. პოლიტიკური ღვთისმეტყველება ითვლება მცდელობად ადაპტირებულ იქნეს ქრისტიანობა გვიანი რომის იმპერიის იდეოლოგიური მოთხოვნებისათვის. ამ კვლევათი იარაღის უპირატესობა იმაშია, რომ იგი ქრისტიანული რწმენის მრავალი გამოვლინების იდენტიფიკაციის საშუალებას იძლევა.

IX-X სს-ების განსაკუთრებული ფენომენია რელიქვიების გავრცელება. წმინდა რელიქვიებისადმი ინტერესი იწვევს მათ ტოტალურ ძარცვას კონსტანტინოპოლიდან. ამგვარად, ჩვენ შეგვიძლია გამოვაგლინოთ *ახალი იერუსალიმის* თემის ინტენსიური რიტორიკული ექსპლუატაციის პერიოდები და აგრეთვე შემდგომი თანდათან შესუსტებული ექვ. ამ პროცესის პიკი ემთხვევა ბიზანტიის მონარქიის იდეოლოგიური კონსტრუქციის და რეკონსტრუქციის შექმნის მცდელობას, ანუ ჩვენ ვუწოდებთ, პოლიტიკურ ღვთისმეტყველებას.

ა. პენტოგსკი – ლიტურგიული სივრცის “იერუსალიმიზაცია” ბიზანტიურ ტრადიციაში – აღნიშნავს, რომ ბიზანტიური ლიტურგიის ტრადიციები არ ხასიათდება მხოლოდ ქრისტიანული ეკლესიის სპეციფიკური არქიტექტურული ფორმებით, არამედ პროგრესული საკრალიზაციის და იერუსალიმიზაციის ლიტურგიული სივრცეებით. ტრანსლაციური პრობლემების სივრცეების ანალიზი არის დაკავშირებული ახალი იერუსალიმის პრობლემასთან. ეს ასპექტი ძალიან მნიშვნელოვან როლს თამაშობს საკრალური სივრცის ფუნქციონირებაში. ამავე დროს ჩვენ არ უნდა დავივიწყოთ ბიზანტიის, როგორც ახალი იერუსალიმის ეკლესიების ტრადიცია. ლიტურგიის იერუსალიმიზაცია დამახასიათებელია ბიზანტიის ორივე პერიოდისათვის. იკონოპლასტიკის პერიოდისთვის და მის შემდგომ. ბიზანტიის თეოლოგია შეიცვალა და ამ ახალ ლიტურგიას დაერქვა საეკლესიო ისტორია. იგი მიყვება ანტიოქიის ისტორიული მეთოდების ტრადიციას, რომელმაც გზა გაუხსნა ბიზანტიის ტიპურ იერუსალიმიზაციას. ლიტურგიულ სივრცეთა იერუსალიმიზაციის პროცესი დასრულდა პალეოლოგთა პერიოდში, რომლის დასაწყისშიც მოხდა საეკლესიო ისტორიისაკენ ახალი მიმართვა. ამგვარად, ლიტურგიულ სივრცეთა იერუსალიმიზაცია ბიზანტიაში განიხილებოდა ექვარისტული ღვთისმსახურების სიმბოლური ინტერპრეტაციით.

მარია-კრისტიან კაროლე თავის სტატიაში (იმპერატორთა სასახლეები და ზეციური იერუსალიმები გვიანი ანტიკური პერიოდის რეალური და იდეალური სასახლეები) აღნიშნავს, რომ იმპერატორთა რეზიდენციების აღწერა შესაძლებელი იყო კარის მწერალთა მიერ საუკუნეების განმავლობაში. ამ პუბლიკაციის მიზანია ჩაუღრმავდეს გვიან ანტიკურ პერიოდში იმპერატორის სასახლის ფენომენის გაგებას, წერილობით წყაროებზე დაყრდნობით. განხილულ პერიოდში იმპერატორის სასახლე იყო არა ერთადერთი რეზიდენცია გარკვეულ ადგილას, ეს ყოველი სასახლეა, რომელიც მზადაა მიიღოს იმპერატორი. ეს განსაზღვრა ანარეკლს პოულობს მთელს იმპერიაში. სასახლის სახე მჭიდროდ უკავშირდება დმერთის ზეციური სამეფოს სახეს, ზეციურ იერუსალიმს, როგორც ის წარმოადგენს ბიბლიაში და გვიანანტიკური პერიოდის წმინდათა წარმოსახვაში. ზეცათა გამოხატვა, როგორც იდეალური სასახლისა, შესაძლოა, დაიბადა რეალური სახის შთაბეჭდილებების გავლენით, ანუ იმპერატორის სასახლისაგან, რადგან გვიანანტიკურ პერიოდში მრავალი საიმპერატორო სასახლე იყო გაფანტული მთელი იმპერიის ტერიტორიაზე, სამოთხის იდეა, როგორც სასახლის, ვითარდებოდა ზეციური იერუსალიმების სახეების მიხედვით.

და პირიქით, საიმპერატორო სასახლე იყო რეალური ადგილი მიწაზე, რომელიც გარკვეულწილად მოგვაგონებდა იდეალურ ადგილს თავისი არქიტექტურით, დეკორით, ცერემონიებით, რომლებიც მასში იმართებოდა. ეს მოწმობს იდეათა ერთობლიობაზე, რომლებიც აკავშირებდნენ იმპერიას და ზეციურ სამეფოს და ძველ ანტიკურ პერიოდს ბიზანტიასთან.

ქრისტიანა ზახნეროს სტატია (იერუსალიმი ლატერანოში. საკრალური სივრცის გადატანა V ს-ის რომში) განიხილავს რომის ისტორიას. რიჩარდ კრაუტხაიმერი იყო პირველი, რომელმაც აქტიური საადმშენებლო საქმიანობა დაიწყო V ს-ში რომის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ნაწილში. ამის ცენტრი იყო ლუთერანული ტაძარი და სასახლე. ჩრდილოეთით იყო წმ. მარია მაჯორეს ტაძარი, დასავლეთით წმ. სტეფანე როტონდოსი, წარმოიქმნა რაღაც მთლიანი სივრცე, იმის მსგავსი, რაც შეიქმნება 100 წლის შემდეგ წმ. პეტრეს ტაძრის გარშემო ვატიკანში. კრაუტხაიმერმა აჩვენა, რომ ტოპოგრაფიული ცვლილებები დაკავშირებული იყო პაპის ამბიციებთან, ტაძარი ძალაუფლების მნიშვნელოვან ცენტრად ექცია და შენიშნა განსაკუთრებული საკრალური ფენის არსებობა ამ ტაძრის გარშემო, მაგრამ ვერ გამოყო მათი ჰიეროტოპული ჩანაფიქრის გამაერთიანებელი თემა. ნაშრომში დამტკიცებულია, რომ საკრალური ტოპოგრაფია პირდაპირ იყო დაკავშირებული წმ. მიწის გადატანის იდეასთან და ემსახურებოდა რომის ახალ იერუსალიმად გადაქცევის ამოცანას.

მარიამ ჩხარტიშვილის ნაშრომი წარმოადგენს ქართული სინამდვილისათვის უძველესი ქრისტიანული ჰიეროტოპიული პროექტის რეკონსტრუქციის შედეგებს. აღნიშნულ პროექტს პირობითად შეიძლება ეწოდოს “მცხეთა – ახალი იერუსალიმი”, რამდენადაც მის საფუძველზე ხდებოდა მცხეთის საქალაქო ტერიტორიის და მისი შემოგარენის გააზრება ახალი იერუსალიმის სივრცულ-ლანდშაფტურ ხატად. კერძოდ, აღდგება შემდეგი სურათი: მცხეთა და მისი მიმდებარე რაიონები სულიერი და ფიზიკური მარკერებით გაყოფილი იყო ორ ნაწილად. სამეფო ბაღი გაიზარებოდა ზეციური (ზედროული) ახალი იერუსალიმის ხატად, მაშინ როცა ქალაქის დანარჩენი ნაწილი და მისი შემოგარენი ქმნიდა მიწიერი (ისტორიული) იერუსალიმის სახეს. სამეფო ბაღი ახდენდა მომავლის პროექციას, ბაღის გარეთ კი გამუდმებით “უნმოზნენ” წარსულს. ამასთან წარსულიცა და მომავალიც თავს იყრიდა აწმყოში. დროის ამგვარი გაგება, როგორც ცნობილია,



დამახასიათებელია ქრისტიანობისათვის საზოგადოდ, და განსაკუთრებით შუა საუკუნეებში. ჰიეროტოპიული პროექტი ორი ნაწილისაგან შედგებოდა. პირველი ცენტრირებული იყო ცხოველმყოფელ სვეტზე და სამეფო ბაღში ახდენდა ზეციური (მომავლის) იერუსალიმის პროექციას. მის დიზაინში გადამწყვეტი როლი ეკუთვნის ქართლის პირველ ქრისტიან მეფეს, მირიანს. პროექტის მეორე ნაწილის ცენტრში მოქცეული იყო მცხეთის ჯვარპატიოსანი. იგი გულისხმობდა ისტორიული ქრისტიანული იერუსალიმის ტოპოგრაფიის მცხეთაში გადმოტანის გზით *ახალი იერუსალიმის* სივრცულ-ლანდშაფტური ხატის შექმნას. ეს ხატი ანუ წმინდა პროტოტიპის მისედვით ორგანიზებული გარემო საჭირო იყო რელიგიური პერფომანტულობისათვის. პროექტის ეს ნაწილი ცოცხალი იყო მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში, მაგრამ მისი მოხაზვა და ძირითადი შტრიხების თავდაპირველი გამოკვეთა უკავშირდება რევ მირიანის ძეს. პროექტის ორივე ნაწილი წარმოშობილი ჩანს თითქმის თანადროულად, თუმც თავიდან აქტუალური იყო პირველი ნაწილი, რომელიც მალევე ჩანაცვლდა პროექტის მეორე ნაწილით. ამგვარად, პირველი “დამარსულ” (შენახულ) იქნა, რადგან მისი იდეები, უახლოეს ხანებში მეორედ მოსვლის იდეებთან კომბინირებით, სოციალურად საშიში მუხტის შემცველი აღმოჩნდა. სტატია ფოკუსირებულია პროექტის პირველ ნაწილზე და მის რეკონსტრუქციას ახდენს წმინდა ნინოს “ცხოვრების” უძველეს რედაქციაზე დაყრდნობით.

დანიცა პოპოვიჩი (უდაბნო, როგორც *ახალი იერუსალიმი*, საკრალური სივრცეების სახეთა წარმოქმნა) ქრისტიანობის თეორიასა და პრაქტიკაში უდაბნო ასკეტიზმის სივრცეს აღნიშნავს, განცალკევებულს მიწიერი ცხოვრებისგან და ეშმაკეული ცდუნებებისგან. მაგრამ ეს ასევე წმინდა სივრცეა, სადაც ბიბლიური პერსონაჟები მოქმედებდნენ ქრისტეს მონაწილეობით. ისტორიულ “განზომილებათა” გარდა უდაბნო, ზეციური სამკვიდრებლის მეტაფორის სახით წარმოადგენს ესქატოლოგიურ კატეგორიას, იგი არსებობს ისაიას წინასწარმეტყველების აღსრულებისათვის.

ფუნქციურად და სემანტიკურად უდაბნოს კონცეპტი ფართოდ შესწავლას იმსახურებს. თუ უდაბნო მიწიერის და ზეციურის კონტაქტია, ამავე კატეგორიას ეკუთვნიან ადგილები, როგორებიცაა მთები, ისეთი გამოქვაბულები, რომლებიც წყაროებში უფრო ფართო მცნების უდაბნოს კონცეპტით იყო გამოყენებული. აქედან გამომდინარე ისინიც უნდა განვიხილოთ ისტორიულ და ჰიეროტოპიულ სემანტიკურ დონეზე, რაც შეეხება ისტორიულს, მისი მნიშვნელობა ცნობილია იუდაიზმის საკრალური ტოპოგრაფიებით, და შემდგომ ქრისტიანობის, იერუსალიმთან და წმინდა მიწასთან მიმართებაში. “სამი საიდუმლო გამოქვაბულის ადგილების” დაბადების, დაკრძალვის და მისი პირველი გამოცხადების, აქვთ ეპითეტი “წმ. გამოქვაბული”, წმ. სიონის მთა, დავითის ქალაქი და სულიწმინდას ჩამოსვლის ადგილი - ყველა ეს და ისევე იერუსალიმის სინონიმებია და სიმბოლოები.

ეს უწმინდესი ადგილები “ხატებს” წარმოადგენენ. ისინი ზეციური იერუსალიმის მიწიერი ანარეკლებია. თუ ჭეშმარიტი იერუსალიმი ტრანსცენდენტულია, უშუალო რეალობაში ის შეიძლება ვირტუალურად ყველას მიერ იქნას აქტუალიზებული. ასეთ შეხედულებას აქვს შორსმომავალი შედეგები, რომლებსაც მივყავართ ახალი ტერიტორიების შექმნისაკენ და ზოგიერთი ხალხის, როგორც “ახალი ისრაელის”, იდენტიფიკაციისაკენ.

სტატიაში განხილულია მრავალი მაგალითი. მათ შორის სერბთა მასალაც, მტკიცდება, რომ სერბეთშიც იყო წმინდა მიწის ნაწილი.

ბარბარა ბერტი – (“ჰიეროტოპია, იერუსალიმი და წმ. ჯვრის ხე”) განიხილავს ლეგენდას ჯვრის სვეტის შესახებ. მისი თქმით, ლეგენდა რთული კომპოზიციაა, რომლის შექმნაშიც წვლილი მიუძღვის ეკლასიის მამებს. მოგზაურებს და ჯვაროსნებსაც.

ლეგენდის შინაარსმა დიდი გავლენა მოახდინა შუასაუკუნეების ლიტერატურასა და ხელოვნებაზე. ასევე არის გამოყოფილი, როგორ განისაზღვრება ლეგენდაში “საკრალური სივრცე”, სადაც ლეგენდა განიხილება როგორც სახეობა მიწიერი იერუსალიმისა. ლეგენდა აერთიანებს ბიბლიური ისტორიების სივრცის და დროის “ნაკვეთებს” იდეოლოგიის კონტექსტში. ლეგენდის ლიტერატურული შინაარსი სიმბოლურ (ზეციურ) იერუსალიმამდგა ამადღებული.

ავტორი აანალიზებს აზრობრივ დონეებს. გამოხატულ ვირტუალური საშუალებებითაც იყენებს უცნობს ან გამოუქვეყნებელ იკონოგრაფიულ მასალას. ნაშრომში აგრეთვე განხილულია იკონოგრაფია და წმინდა ადგილებისადმი თანამედროვე მიდგომა, არქიტექტურა და ძეგლები, სუვენირები და ვიზუალურ პროგრამისა და თანამედროვე აუდიტორიის ურთიერთქმედება.

ლეონიდ ბელიაევის სტატიაში (“ხილული და უხილავი იერუსალიმი. წმ. მიწის ვიზუალური ანარეკლების ტიპოლოგია ძველებურ კულტურაში”), საუბარი შესაძლებელი ხდება ტრანსლაციის ორ ხერხზე. პირველია - სახლემწიფოებრივი საერთო ეკლესიური, მეორე – პირადი, დაკავშირებული იერუსალიმის სივრცესთან.

ამესინი თავის სტატიაში ეხება “საკრალურის გადატანას” ქრისტიანულ ევროპაში. აღმოსავლეთ-დასავლეთ ევროპის ქრისტიანული ეკლესიები იყენებდნენ სხვადასხვა დეკორატიულ ქვებს, რომელნიც იყო ჩამოტანილი ბიზანტიიდან, როგორც პილიგრიმთა პრესტიჟული საკრალური სივრციდან.

ა. კელშმანის სტატია (“საკრალური სივრცის ემბლემა. იერუსალიმის წარმოდგენა ღვთის საფლავის ტაძრის ფორმით”) 1656 მოსკოვთან რუსი პატრიარქის ნიკონის მიერ აშენებულ მონასტერს შეეხება, რომლის ძირითადი ტაძარი იერუსალიმის ტაძრის გაგმის მიხედვით იქნა აგებული. მთელი კომპლექსის კი ქრისტეს აღდგომას მიუძღვნა ნიკონმა. კომპლექსს ახალი იერუსალიმის სახელით მოიხსენიებენ, ეს სახელი ახსნას საჭიროებს. ავტორის აზრით, ეს არ არის შემთვევითი, არამედ ტრადიციის გაგრძელებას წარმოადგენს. ეს ვიზუალური ფორმულა განკუთვნილი იყო გარკვეული წმინდა სივრცის შექმნისათვის და ემსახურებოდა სივრცულ ხატს.

მაგალითების განხილვის შედეგად რამდენიმე დასკვნა გაკეთდა. წმ. ადგილების შესაძლოა გადატანილი ყოფილიყვნენ სახეების მეშვეობით.

ა. ლიდოვას სტატია (წმინდა ცეცხლი, ჰიეროტოპიური და ახალი იერუსალიმის შექმნის ხელოვნებათმცოდნეობითი ასპექტები) განიხილავს წმ. ცეცხლის სასწაულს. ეს წმინდა ცეცხლი იერუსალიმის და ქრტიანობის სიმბოლოდ იქცა. ეს იყო ბუნების არაორდინალური გამოვლინება, რადგან ცეცხლს არაბუნებრივი ფერი ჰქონდა. ეს ცეცხლი იერუსალიმის სიმბოლოს გვახსენებს, განიხილება ცეცხლის შენახვისა და მისი სხვადასხვა ადგილებში გადატანის სიტუაციები. ევროპაში ქრისტიანობის შემოსვლა არქიტექტურაზე დიდ გავლენას ახდენდა. ახალი რენესანსის I პერიოდამდე.

ნ. ისაარი იმპერიულ ესქატოლოგიას და სინათლის მისტიკას განიხილავს აახენაში პალატინის კაპელაში. XII ს-ის ეს ძეგლი ზეციური იერუსალიმს წარმოადგენს.

ნაშრომი აჩვენებს, რომ კარლოს დიდი ატარებდა აქტიურ პოლიტიკას დაკავშირებულს წმინდა მიწასთან, რაც ლიტურგიაში აირეკლა.

ლ. ვესევეას ნაშრომი ეძღვნება იერუსალიმის საკრალური სივრცის შექმნას იტალიაში.

იერუსალიმის სამოთხის იკონოგრაფია იყო სიმდიდრის გამოსატყულება კედლებზე, რომლებიც ძირითადად დამახასიათებელი იყო დასავლეთის ხელოვნებისათვის, სტატიაში იყო საუბარი, თუ როგორი შენობები იგებოდა, როგორი რელიეფებით და როგორ ეთაყვებოდნენ ღმერთს შუასაუკუნეებში.

მიქელე პინოლო განიხილავს საკრალური სივრცეების გადატანას წმ. მიწიდან ევროპაში, რაც XIII ს-დან დაიწყო.

წმინდა მიწაზე ფრანცისკანელთა არსებობის და მათი ლიტერატურული მოღვაწეობის გამო, იერუსალიმის რუკა გამოსატყუელი იყო ევროპის მრავალ ფრანცისკანულ ტაძარსა და მონასტერში. ფრანცისკანელებისგან მიღებული ცოდნა საფუძვლად დაედო თანამედროვე პალესტინათმცოდნეობას.

ასეთ ჰოფმანის და გერხარტ ვოლფის ერთობლივი ნამუშევარი პონტოელი პილატეს სახეობას განიხილავს.

იგი არ ეხება ახალი იერუსალიმის შექმნის საკითხს. ყურადღებას ამახვილებს პილატეს ფიგურაზე. თუმცა ძველი იერუსალიმი რომის არმიამ დაანგრია. რასაც განიხილავდნენ როგორც ღვთის რისხვას, პილატეს მონაწილეობა ქრისტეს სახეობის გადატანაში არც ისე ადვილი ასახსნელია.

სტატიაში ყურადღება ეთმობა პილატეს ორმაგ სახეობრივ ფიგურას შუასაუკუნეების ლეგენდებში. ყველა განხილულ შემთხვევაში დასავლეთის ტრადიციების თანახმად პილატეს შეუცვლელი როლი აკისრია გადარჩენის ისტორიაში.

მ. პიუხანოვას თავის ნაშრომში მოჰყავს მასალა, სადაც ახალი იერუსალიმი არის თქმულება იტალიურ უდაბნოში ღვთისმშობლის სახლის გადატანისა ლორეტოში. მან აღნიშნა, რომ ვირჯინიას სახლი და ლორეტო XV ს-ში გახდა კათოლიკური სამყაროს მნიშვნელოვანი ცენტრი.

ო. ბელიაევასა და ვ. პეტრუხინის ერთობლივი ნაშრომი “წმინდა მთებს” ეძღვნება. კიევსა და იერუსალიმში სლავიანური მითოპოეტურ ტრადიციებს. სლავური გადმოცემების თანახმად “ჰოდის მთები” არის სამყაროს ცენტრის იდეასთან დაკავშირებული. ასევე სამყაროს უმაღლესი წერტილი. ფოლკის ლეგენდებში იერუსალიმი წარმოჩენილია როგორც ლოკალური სივრცის ნაწილი.

ე. ერდელიანი განიხილავს ახალ იერუსალიმებს ბალკანეთში, საკრალურ სივრცეთა გადატანას ადგილობრივ ტრადიციათა კონტექსტში.

ა. ვ. კარსის სტატიის სათაურია “წმინდა საფლავი” კვიპროსში. წმინდა იოანე ლამბარტის მონასტერში, რომლის მხატვრობაც XIII ს. ეკუთვნის.

მონასტერმა შექმნა ადგილობრივი წმინდა საფლავი, რაც კვიპროსის წმინდანობას ამტკიცებდა, ხაზს უსვამდა ქვეყნის აყვავებას.

განიხილავენ რა წმ. გერასიმეს ახალ იერუსალიმს კეფალონიას კუნძულზე – ე. ბაკალოვა და ა. ლაზაროვა ასკენიან, რომ აღწერილი კულტი ჰიეროტოპიის კონტექსტში არის სპეციფიკური კომბინაცია ხერხების და გარემოებების, რაც ხელს უწყობს წმინდა სივრცის აგებას.

ა. კაზარიანის სტატიაც “ახალი იერუსალიმს” ეძღვნება, მაგრამ ამჯერად შუასაუკუნეების სომხეთის არქიტექტურულ ფორმებში. ახალა აჩვენებს სომხური ტრადიციების სტაბილურობას, ახალი იერუსალიმის სახეების შექმნისას.

გ. სედოვის სტატიის სათაურია “ახალი იერუსალიმი ბიზანტიის და ძველი რუსეთის კარიბჭეთა ტაძარებში”.

აღსანიშნავია კონსტანტინოპოლის ოქროს კარიბჭე, სადაც იყო ტრიუმფალური არკა და ტაძარი. ამ კარიბჭეზე არის გამოსახული სამოთხე, ეკლესიის კონსტრუქცია, რომლის გარშემოც იყო კარიბჭე, სამოთხის და კონსტანტინოპოლის. ძალიან მნიშვნელოვანი და დასამახსოვრებელი სიმბოლო.

ი. სტეგოვიჩი კალენინის მაგალითზე განიხილავს გვიან ბიზანტიურ არქიტექტურულ სატაძრო დეკორაციას როგორც ზეციური იერუსალიმის იკონოგრაფიულ სახეს.

ბ. ცვეტკოვიჩი კი შეეხება ახალ იერუსალიმის პროგრამებს XV ს-ის სერბეთში.

ტ. სომოილოვის სტატიაც კონკრეტული ტაძართა ფრესკების საკითხს ეძღვნება.

ასევე კონკრეტულ საკითხს – სოლოვეცკის ტაძრის არქიტექტურულ ხატს ეხება რიჩარდ მარკის სტატიაც.

ა. დავიდოვ ტემერინსკის სტატიის სათაურია – “იერუსალიმის როტონდა თუ ზეციური, იერუსალიმთან ეკლესიის სახის ინტერპრეტაცია მოციქულ პეტრესა და პავლეს ხელში”.

გ. სიდორენკოს სტატიაში (ოთხი იერუსალიმი. ხის ნაკვეთი, მოხატული ხატების ერთი ჯგუფის შესახებ) განიხილულია რუსული ხატების ერთი ჯგუფი, რომელთაც მკვლევარი უკავშირებს იერუსალიმის ტაძრის ხის მოდელს, რომელიც XVII ს-ში იქნა ჩამოტანილი.

გ. ზელენსკაიას ნაშრომი – “ახალი იერუსალიმი მოსკოვთან. ჩანაფიქრის ასპექტები და ახალი აღმოჩენები” – ეხება რუსულ პალესტინას (ტოლოგრაფია და ტოპონომიკა). იკონოგრაფიას, წყაროებს. ადგილის წინამომზადების, წმ. მიწის რელიქვიებს, უდაბნოს და სიცარიელეს, ქრისტეს აღდგომის ტაძარს, (პირველ სახეთა აღდგენას), წმინდა. საფლავთა რელიქვიებს, ზღვართა ტოპონომიკას, იერუსალიმისა და კონსტანტინოპოლის სახეებს და ა.შ. მკვლევრის თქმით. ახალი იერუსალიმის საეკლესიო ხელოვნების ყველა ნაწარმოები ატარებს მონუმენტური სტილის დაღს, სტილისა, რომელმაც თუმც ვერ მოასწრო ბოლომდე ჩამოყალიბებაა, მაინც დიდი გავლენა მოახდინა XVII ს-ის რუსეთის კულტურაზე.

ს. იავორსკაია შეეხება კონსტანტინე დიდიდან მეფე ალექსანდრე მიხაილოვამდე ეპოქაში ჯვრის მნიშვნელობას ახალი იერუსალიმის ჰიეროტოპიულ ჩანაფიქრში.

მკვლევრის აზრით, ეს ხაზს უსვამს მეფე ალექსანდრე მიხაილოვიჩის, როგორც ერთადერთი მართლმადიდებელი მონარქის სამყაროს დამცველის როლს.

კონკრეტულ ჰიეროტოპიულ სივრცის კვლევას ეძღვნება კ. შჩედრინის სტატიაც: “სავინო-სტროუევის იერუსალიმი”.

ავტორის თქმით, ზვენიგოროდი “სავინ ქალაქი” თავის ქრისტიანული ისტორიით სამუდამოდაა დაკავშირებული სავინ სტროუევთან, რომელმაც, შესაძლოა, შეცვალა მისი ძველი მფარველი.

ქ. ბლანკის სტატიაში აღნიშნულია, რომ წმინდა ადგილები არ შეიძლება იყვნენ ცარიელნი. ფლობენ რეგენერაციის უნარს, იცვლიან თავიანთ სახელებს, გამოსახულებებს, მაგრამ საბოლოოდ

არ ქრებიან. მათი ცნობა შესაძლებელია, შეიძლება ითქვას, სწორედ ამაშია ჰიეროტოპულ კვლევათა ერთ-ერთი მთავარი ამოცანა.

ამერიკულ ახალ იერუსალიმებს შეეხება ჯ.დ კარსის სტატია, ხოლო რ სტერხეტი სტატიაში “ახალი იერუსალიმი იერუსალიმისათვის”. ცდილობს განიხილოს ახალი იერუსალიმი ისტორიულ კონტექსტში.

დასასრულ, გვინდა აღვნიშნოთ, რომ სტატიათა კრებული უაღრესად მნიშვნელოვანია თანამედროვე მეცნიერების მეთოდოლოგიისათვის და მრავალი ისტორიული ფაქტის სხვადასხვაგვარად და, რაც მთავარია, ახლებურად გააზრების საშუალებას იძლევა.

**ბონელი არახამიას “ბიჭვინტის იადგარი” – ქართული  
წყაროთმცოდნეობის მნიშვნელოვანი შენაძენი**

**მარიამ ჩხარტიშვილი  
ქეთევან მანია**

განსაკუთრებულია დოკუმენტური მასალის როლი საქართველოს ისტორიის ამა თუ იმ პრობლემის გადაწყვეტაში. ისინი ხშირ შემთხვევაში პირველწყაროს ფუნქციას ასრულებენ. სწორედ ამ გარემოებით არის გამოწვეული გარკვეულწილად აღნიშნული წყაროებისადმი განსაკუთრებული ინტერესი. გარდა ამისა, წყაროს ახლებური ინტერპრეტაცია საკითხის ახლებურ გააზრებას განაპირობებს. მით უფრო თუ ისტორიოგრაფიაში ნაყალბევად მიჩნეული დოკუმენტის სანდოობის საკითხის გარკვევასთან გვაქვს საქმე. ამ თვალსაზრისით გამორჩეული ნაშრომი იქნა წარმოდგენილი სამეცნიერო ლიტერატურაში “ბიჭვინტის იადგარის” წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევისადმი მიძღვნილი მონოგრაფიის სახით.

“ბიჭვინტის იადგარი” ბიჭვინტის საკათალიკოსოს ეკონომიკური, სამართლებრივი, პოლიტიკური და სოციალური მდგომარეობის შესახებ მნიშვნელოვანი ინფორმაციების შემცველი ძეგლია.

დოკუმენტის კვლევას ხანგრძლივი ისტორია აქვს. დაწყებული წყაროს გარეგანი კრიტიკის შესწავლისადმი მიძღვნილ ნაშრომებში გამოთქმული შეხედულებებით, დღემდე აზრთა სხვადასხვაობას ვხვდებით კარდინალური პრობლემების გადაწყვეტასთან დაკავშირებით. მკვლევრების ნაწილი დოკუმენტს ნაყალბევად მიიჩნევდა ხელრთვების, ერთგვარი შინაარსობრივი წინააღმდეგობების და მუხლებს შორის შეუსაბამობების დადასტურების საფუძველზე. ზოგი მკვლევარი კი საბუთის ნაყალბეობის შეხედულებას საფუძველს მოკლებულად თვლის.

სპეციალურ ლიტერატურაში არაერთი ნაშრომი მიეძღვნა “ბიჭვინტის იადგარის” ცალკეული საკითხების შესწავლას. მაგრამ ძეგლი უკანასკნელ დრომდე მონოგრაფიული კვლევის საგნად არ ქცეულა. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ძეგლის შესწავლის თვალსაზრისით არსებული ვითარება მისი სპეციალური გამოკვლევის აუცილებლობას მოითხოვდა. ამ პრობლემის დაძლევის ისახავდა მიზნად გ. არახამიას მონოგრაფიული ნაშრომი, რომელშიც წარმოდგენილია დოკუმენტის წყაროთმცოდნეობითი ანალიზის საფუძველზე ტექსტის სტრუქტურის, შედგენის დროსა და მიზნის, წარმომავლობის თაობაზე ანგარიშგასაწვევი დასკვნები.

ნაშრომს ერთვის “ბიჭვინტის იადგარის” დედნის (დაცულია საქართველოს ცენტრალურ საისტორიო არქივში) პუბლიკაცია სქოლიოებში ს. კაკაბაძისეული და ი. დოლიძისეული გამოცემების კითხვა-სხვაობების მითითებით; ბიბლიოგრაფია; პირთა, ეთნიკურ და გეოგრაფიულ სახელთა საძიებლები; ფოტოპირები.

ძეგლის წყაროთმცოდნეობითი პრობლემების შესწავლის მიზნით მკვლევარი თავდაპირველად შეეცადა მეტი სიზუსტით გამოეკვლია ის პრობლემები, რომლებიც სპეციალისტთა შორის დავის საგნად არაერთგზის ქცეულა – ეს არის “ბიჭვინტის იადგარის” სანდოობის საკითხის გარკვევა, რაც მჭიდროდ არის დაკავშირებული ტექსტში მოხსენიებული ისტორიული პირების იდენტიფიკაციასა და შედგენის თარიღის დადგენასთან. საკონტროლო წყაროებისა და

ისტორიული რეაქციების ურთიერთშეჯერების საფუძველზე მკვლევარმა დაადგინა დოკუმენტის დამამტიციებელ პირთა ჩამონათვალში გაურკვეველი ორი კათალიკოსის მალაქიას და ევდემონის ზეობის წლები. გ. არახამიას დაკვირვებით, წყაროებით ცნობილი მალაქია აბაშიძე და “იადგარში” მოხსენიებული მალაქია კათალიკოსი ერთი და იგივე პირია. რაც შეეხება ევდემონ კათალიკოსს, მეცნიერი ლიტერატურაში გამოთქმულ შეხედულებას გელათის გულანის მინაწერში მოხსენიებული ევდემონ კათალიკოსის და ევდემონ ჩხეტიძის იგივეობის შესახებ არამართებულად მიიჩნევს. მათი იდენტიფიკაციის უსაფუძვლობაზე უკვე მითითებული ჰქონდა მკვლევარ ბ. ლომინაძეს შემდეგი საბუთიანობით, რომ ევდემონ ჩხეტიძე კათალიკოსად ეკურთხა 1557 წელს. აქედან გამომდინარე, შეუძლებელია 1541 წელს კათალიკოსი ყოფილიყო. აღნიშნული თვალსაზრისი განვითარებას ჰპოვებს გ. არახამიას ნაშრომში. მკვლევარი დასძენს, რომ ამგვარი იდენტიფიკაციის შესაძლებლობას გამორიცხავს არა მხოლოდ ევდემონ ჩხეტიძის აღსაყდრების თარიღი, არამედ გელათის გულანის მინაწერში ნახსენები ევდემონ კათალიკოსის გარდაცვალების თარიღი (1541). გ. არახამია აგრძელებს ძეგლის შინაგანი კრიტიკის ელემენტების კვლევას და მასში მოხსენიებული გეოგრაფიული პუნქტების ლოკალიზაციით ადგენს, რომ სოფლების და ქალაქების ჩამონათვალის დროს დაცულია გეოგრაფიული პრინციპი – ისინი დალაგებულია აღმოსავლეთიდან დასავლეთის მიმართულებით. ამ საკითხის გამოკვლევა გარკვეულ დახმარებას უწევს მკვლევარს “ბიჭვინტის იადგარის” სტრუქტურის შესწავლაში.

გ. არახამია ახლებურ შეხედულებას გამოთქვამს შესაბამისი არგუმენტების მოხმობით ძეგლის შედგენის თარიღის შესახებ. იგი არ იზიარებს სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ თვალსაზრისს მისი XVI ს-ის I ნახევრით დათარიღების თაობაზე, რაც ძირითადად ეყრდნობოდა იმ ფაქტს, რომ ტექსტის ხელით მიწერილი სამი ხელრთვიდან ბოლო ევდემონს ეკუთვნოდა. გ. არახამია მიიჩნევს, რომ ტექსტის ხელით შესრულებული სამი ხელრთვიდან ევდემონს ეკუთვნის მეორე და არა მესამე ხელრთვა. აქედან გამომდინარე, ასკენის, რომ “ბიჭვინტის იადგარი” იმ სახით რა სახითაც მან ჩვენამდე მოაღწია, XVIII ს-ის დასაწყისში იქნა შედგენილი ეფთვიმი I საყვარელიძის მიერ.

“იადგარის” ტექსტის სტრუქტურის წყაროთმცოდნეობითი ანალიზით კი გამოარკვია, რომ ძეგლის თავსა და ბოლოში თანმიმდევრობით არის განლაგებული ის ფორმულარები, რომლებიც პასუხობენ ძირითადი ტექსტის შინაარსს (შეწირულობებს, შეუვალობას და სასისხლო განჩინებებს). ეს გარემოება თვალნათლივ მოწმობს იმას, რომ “იადგარის” ტექსტში შერწყმულია სხვადასხვა ისტორიული საბუთები.

ძეგლის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის ერთ-ერთი მთავარი ამოცანაა სწორედ მისი ინფორმაციების სანდოობის დადგენა. ამ მიზნით მკვლევარს ნაშრომში ცალ-ცალკე აქვს წარმოდგენილი საკათალიკოსოს შეუვალობის, შეწირულობების და სასისხლო პრივილეგიების შესახებ ცნობების განხილვა. ვინაიდან მეფე-მთავართა შეწირულობების სიგელებს დღემდე არ მოუღწევია, ნაშრომში სანდოობის საკითხის გამორკვევა წარმოდგენილია საკონტროლო წყაროების საშუალებით. აღნიშნული თვალსაზრისით კვლევა-ძიება მნიშვნელოვან შედეგს იძლევა. თვალსაჩინო გახდა, რომ “იადგარის” შემდგენლის მიერ მეფე-მთავართა ნაბოძებად მიჩნეული ქონება, აზნაურები და ყმა-გლეხები, დასტურდება საკათალიკოსოს საკუთრებაში აღნიშნული მეფე-

მთავართა ზეობის შემდეგ დროინდელ დოკუმენტებში, სადაც აღნუსხულია ბიჭვინტის საყდრის ყმა-მამულები.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ძეგლის ნაყალბეობის ერთ-ერთ არგუმენტად დასახელებულია ტექსტში დადასტურებული მაღალი სისხლის ფასი. თუმცა, ასევე მიუთითებულია, რომ სისხლის ფასი “იადგარის” ნაყალბეობის მანქნებელი ვერ იქნება, რადგან სისხლის მაღალი ფასი გამოწვეული იყო ფულის გაუფასურებით (ი. ანთელავა). გ. არახამია დასძენს, რომ თეთრის დევალვაცია მისი მსყიდველობითი უნარის დაქვეითებას და, შესაბამისად, ფასების ზრდასაც იწვევდა, ასეთ ვითარებაში, მაღალი სისხლის საზღაურის დაწესება სავსებით დასაშვებია. მისი შეხედულებით, სისხლის ფასის სიდიდე განაპირობა ბიჭვინტის საკათალიკოსოს განსაკუთრებულმა მდგომარეობამ, აგრეთვე პრევენციის განხორციელებამ – საკათალიკოსოს წინააღმდეგ მიმართული ნებისმიერი დანაშაულებრივი ქმედების ჩანაფიქრშივე აღეკვეთის მიზნით. უმთავრესი რაც მკვლევრებს ძეგლის ნაბეჭუარობას აფიქრებინებდა იყო დიპლომატიკური ძეგლების შედგენის ტრადიციულად ჩამოყალიბებული ნორმების დაუცველობა. ანომალიები, რომლებიც დადასტურებულია ტექსტში არ შეიძლება ახასიათებდეს იურიდიულ აქტებს. ამ საკითხში გარკვეულობის შესატანად მკვლევარი განიხილავს “იადგარის” შექმნის მიზანს. მისი მოსაზრებით, დოკუმენტი ყოველდღიური სარგებლობისთვის იქნა შედგენილი. ვინაიდან იურიდიული აქტებით მინიჭებული უფლებების რეალიზაცია მათთან ხშირ შეხებას მოითხოვდა, ხოლო ეკლესიამონასტრებში საკუთრების უფლების თუ სასისხლო პრივილეგიების დამადასტურებელ იურიდიულ აქტებს დიდად უფრთხილდებოდნენ, თვლის, რომ მათი უვნებლობის მიზნით შეიქმნა განსახილველი ტექსტი. ამიტომაც გ. არახამიას თვალსაზრისით, მოულოდნელი არ უნდა იყოს ტექსტში აღნიშნული ანომალიების არსებობა. ერთი და იგივე კალიგრაფიით შესრულებულ პირველ სამ ხელრთვასთან დაკავშირებით მიუთითებს, რომ ზემოთ აღნიშნული მიზეზით XVII ს-ის დასაწყისში “იადგარის” რედაქტორმა კათოლიკოსმა ეფთვიმი საყვარელიძემ თავდაპირველი რედაქციის ტექსტიდან გადმოიღო თავისი წინამორბედი ორი კათოლიკოსის ხელრთვა.

ამდენად, ზემოთ განხილული მონოგრაფია წარმოადგენს ქართული წყაროთმცოდნეობის მნიშვნელოვან შენაძენს, რომლის შედეგები გვეხმარება როგორც საზოგადოდ განსახილველი ძეგლის წყაროთმცოდნეობითი შეფასებისათვის, ასევე კონკრეტული პერიოდის დასავლეთ საქართველოს საერო და საეკლესიო ისტორიის პრობლემების გადასაჭრელად.





၁၈၆၀၃၁



**IV საერთაშორისო კონფერენცია “ვია ეგნატია” – კულტურული, პოლიტიკური, რეპირნალური იდენტობანი; ხალხები, სახელმწიფოები წარსულში და დღეს**

**მარიამ ჩხარტიშვილი  
ნატო სონღულაშვილი**

“ვია ეგნატია”, როგორც ცნობილია, არის გზის სახელწოდება, რომელიც ძველ დროში რომაელების მიერ იქნა გაყვანილი. იგი იწყებოდა ადრიატიკის ზღვის სანაპიროდან და აღწევდა თანამედროვე სტამბოლამდე. სიმბოლურად კი “ვია ეგნატია” აღნიშნავს დასავლეთისა და აღმოსავლეთის მუდმივ ურთიერთობას და ურთიერთსწრაფვას. სწორედ ამ აზრით გამოიყენება “ვია ეგნატია” იმ ყოველწლიური საერთაშორისო მულტიდისციპლინური (ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებები) კონფერენციების დასახელებაში, რომლებიც ტარდება ამავე სახელწოდების საერთაშორისო სამეცნიერო ქსელის მიერ, რომელსაც წარმართავს სამეთვალყურეო საბჭო შვიდი წევრის შემადგენლობით. საქართველოს ამ საბჭოში წარმოდგენენ პროფესორები გიული ალასანია და მარიამ ჩხარტიშვილი.

რეგულარული კონფერენციები “ვია ეგნატია” ფარავს ხმელთაშუაზღვის, შავი ზღვის აუზების, ბალკანეთის, კავკასიის და ცენტრალური აზიის რეგიონებს. აქ წარმოდგენილი მოსხენებები შეეხება აღნიშნულ რეგიონებში არსებულ სახელმწიფოებს, ხალხებს, მათ კულტურულ, პოლიტიკურ, სოციალურ-ეკონომიკურ განვითარებას წარსულში და თანამედროვე ეტაპზე. ესაა მულტიდისციპლინარული, ქრონოლოგიურად შემოუსაზღვრავი პროგრამის მქონე სამეცნიერო ფორუმები, რომლებშიც მონაწილეობას იღებენ სხვადასხვა დარგის სპეციალისტები: ისტორიკოსები, კულტურული და სოციალური ანთროპოლოგიის, პოლიტიკური და ეკონომიკური მეცნიერებების სფეროს მკვლევრები. ფართო წარმომადგენლობა, აგრეთვე პრობლემათა ფართო სპექტრი და მათ საკვლევად გამოყენებული მეთოდების მრავალფეროვნება კულტურული, პოლიტიკური, სოციალური მოვლენების ვრცელ კონტექსტში წაკითხვის საშუალებას იძლევა, ახალისებს კომპარატივისტულ კვლევებს, აახლოებს სხვადასხვა დარგის და კვლევითი და სასწავლო დაწესებულებების წარმომადგენლებს, რაც ქმნის საფუძველს საერთაშორისო მრავალ პროფილიანი კვლევითი და სასწავლო პროექტების მომზადებისათვის.

სამეცნიერო ქსელი “ვია ეგნატია” აერთიანებს მეცნიერებს თურქეთიდან, იტალიიდან, მაკედონიიდან, საბერძნეთიდან, საქართველოდან, რუმინეთიდან და ა.შ. პირველად ამ ქსელის კონფერენცია ჩატარდა მაკედონიაში წმ. კირილესა და მეთოდეს სახელობის სკოპიის უნივერსიტეტის ეგიდით, მეორე ორგანიზებული იქნა თურქეთში სტამბოლის ბიღგის უნივერსიტეტის მიერ, ხოლო მესამე გაიმართა შარშან იტალიაში, რომის ლა საპიენზას უნივერსიტეტის მიერ. ამ ბოლო კონფერენციის თანაორგანიზატორი იყო ი.ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. სწორედ აქ გადაწყდა, რომ შემდგომი კონფერენციის ჩატარების ადგილი ყოფილიყო საქართველო.

ეს გადაწყვეტილება სისრულეში იქნა მოყვანილი: მიმდინარე წლის 21-23 ნოემბერს ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული ფაკულტეტის

საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტს (დირექტორი პროფესორი მარიამ ჩხარტიშვილი) და შავი ზღვის საერთაშორისო უნივერსიტეტის “აბრეშუმის გზის” კვლევითი ინსტიტუტის (დირექტორი პროფესორი გიული ალასანია) ეგიდით ჩატარდა IV საერთაშორისო კონფერენცია “ვია ვენატია” - კულტურული, პოლიტიკური, რეგიონალური იდენტობანი; ხალხები, სახელმწიფოები წარსულში და დღეს”. კონფერენცია ჩატარდა ამ ტიპის საერთაშორისო ფორუმების ტრადიციული ფორმატით ანუ იყო მულტიდისციპლინური: აქ წარმოდგენილი მოხსენებები შეეხებოდა ისტორიის, ფილოლოგიის, ხელოვნებათმცოდნეობის, კულტურული ანთროპოლოგიის, განათლების მეცნიერებების, პოლიტიკური და ეკონომიკური მეცნიერებების პრობლემატიკას.

კონფერენცია გაიხსნა ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. პირველი მისასალმებელი სიტყვა წარმოთქვა უნივერსიტეტის რექტორმა პროფესორმა გიორგი ხუბუამ. მონაწილეებს მიესალმნენ აგრეთვე კონფერენციის მთავარი სპონსორის თურქეთის საერთაშორისო თანამშრომლობისა და განვითარების სააგენტოს - თბილისის ოფისის კოორდინატორი ბატონი სელიმ კუში, საქართველოს პარლამენტის წევრი ბატონი ოთარ თოიძე, საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროს წარმომადგენელი ქალბატონი ნინო წერეთელი, შავი ზღვის უნივერსიტეტის პროფესორი ნათელა დოლონაძე. კონფერენციას მიესალმა და ვია ვენატიას ქსელის ისტორიისა და სამომავლო გეგმების შესახებ ისაუბრა რომის და საპიენჯას უნივერსიტეტის პრორექტორმა პროფესორმა ანტონელო ბიაჯინიმ. მან სამახსოვრო საჩუქრები გადასცა კონფერენციის ორგანიზატორებს. კონფერენციას მიესალმა ი.ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტისა და შავი ზღვის საერთაშორისო უნივერსიტეტის პროფესორი გიული ალასანია და წარმოადგინა მოხსენება თემაზე “საქართველო კულტურათა გზაჯვარედინზე”.

მონაწილეთა მიღების შემდგომ იმავე დღეს კონფერენციამ მუშაობა გააგრძელა სექციებში, რომლებიც ჩატარდა შავი ზღვის საერთაშორისო უნივერსიტეტში. აქ პარალელურად ორ-ორი სექცია მუშაობდა. 21 ნოემბერს ჩატარდა 2 სექციური სხდომა. 22 ნოემბერს ჩატარდა 4 სექციური სხდომა: ორი დღის პირველ ნახევარში, ორი - დღის მეორე ნახევარში. სხდომები მთავრდებოდა შინაარსიანი დისკუსიებით. სხდომებს თავმჯდომარეობდნენ ქართველი და უცხოელი მეცნიერები. დღის პირველი ნახევრისა და მეორე ნახევრის სხდომებს შორის შუალედში ღანჩის შემდგომ მონაწილეებს საშუალებს ჰქონდათ გაცნობოდნენ საქართველოს ხელოვნების მუზეუმის ოქროს ფონდის ექსპონატებს. დღის ბოლოს კი გაიმართა მეგობრული ბანკეტი რესტორან “კოლხეთში”.

23 ნოემბერს გაიმართა კონფერენციის მეორე პლენარული სხდომა, რომელსაც თავმჯდომარეობდნენ სტამბოლის ბოსფორის უნივერსიტეტის პროფესორი გუნ კუტი და ი.ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი მარიამ ჩხარტიშვილი. ეს სხდომა დაეთმო და რუსთაველის ფონდის მიერ დაფინანსებული კვლევითი პროექტის “ბეჭდური მედია და ქართული ნაციონალური იდენტობის წრთობის პროცესი: ილიას ივერია” (ხელმძღვანელი თ. ბოლქვაძე, მენეჯერი მ. ჩხარტიშვილი) პრეზენტაციას და კონფერენციის შეჯამებას.

კონფერენციის დახურვის შემდგომ კონფერენციის მონაწილეებმა მოინახულეს მცხეთა, კერძოდ, ჯვრის ეკლესია და სვეტიცხოვლის საკათედრო ტაძარი. ამის შემდგომ კონფერენციის უცხოელი მონაწილეები მიწვეული იყვნენ საქართველოს პრეზიდენტის სასახლეში საზეიმო

მიღებაზე. დღის ბოლოს კონფერენციის მონაწილეები დაესწრნენ მოსწავლეთა სასახლის სარკებიან დარბაზში სპეციალურად მათთვის გამართულ ფოლკლორულ კონცერტს.

კონფერენციაში მონაწილეობას იღებდა 80-მდე მეცნიერი, მათ შორის, სამ ათეულამდე უცხოელი მკვლევარი საზღვარგარეთის 14 ქვეყნის წამყვანი კვლევითი და სასწავლო დაწესებულებებიდან. კონფერენცია საუკეთესო საშუალება იყო სამეცნიერო თვალსაზრისების გაცვლისათვის, თანამშრომლობის განმტკიცებისათვის, აგრეთვე ქართული კულტურის ინტერნაციონალიზაციისათვის.

IV საერთაშორისო კონფერენცია “ვია ეგნატია” – კულტურული, პოლიტიკური, რეგიონალური იდენტობანი; ხალხები, სახელმწიფოები წარსულში და დღეს” მნიშვნელოვანი მოვლენაა საქართველოში მეცნიერების განვითარებისათვის.

**საერთაშორისო სიმპოზიუმი “ბალკანეთი და კავკასია. პარალელური პროცესები შავი ზღვის მთავრადიპირე სანაპიროებზე” (2010 წლის 12-13 აპრილი, ბუქარესტი)**

**სოფიო ქადაგიშვილი**

2010 მიმინარე წლის 12-13 აპრილს, რუმინეთის დედაქალაქ ბუქარესტში ჩატარდა საერთაშორისო სიმპოზიუმი “ბალკანეთი და კავკასია. პარალელური პროცესები შავი ზღვის მთავრადიპირე სანაპიროებზე. წარსული, აწმყო და პერსპექტივები”.

სიმპოზიუმს უმასპინძლა კოლეჯმა ახალი ევროპა - (New Europe College), რომელიც დაარსდა 1994 წელს ფილოსოფოსის და ისტორიკოსის ანდრეი პლეშუს თაოსნობით. კოლეჯი უმაღლეს განათლებას იძლევა ჰუმანიტარიაში და სოციალურ მეცნიერებებში. კოლეჯი დაჯილდოვებულია წარმატებული უმაღლესი სწავლებისთვის, რის შედეგადაც იგი ოფიციალურად ცნო რუმინეთის განათლების, კვლევისა და ინოვაციის სამინისტრომ როგორც ინსტიტუცია ჰუმანიტარიასა და სოციალურ მეცნიერებებში სწავლებისათვის სამაგისტრო და სადოქტორო დონეებზე.

დღეს კოლეჯი აქტიურად განაგრძობს წამოწეულ საქმიანობას და გარდა ადგილობრივებისა სტიმულს აძლევს სხვა ქვეყნების ახალგაზრდებს უმაღლესი განათლება მიიღონ რუმინეთში, ცდილობს ხელი შეეწყოს სხვადასხვა კულტურათა დიალოგს და გამოცდილების გაზიარებას. სწორედ ამ მიზანს ემსახურებოდა აპრილში გამართული სიმპოზიუმიც.

სიმპოზიუმის მუშაობაში მონაწილეობა მიიღო სამ ათეულზე მეტმა მეცნიერმა აზერბაიჯანიდან, ამერიკიდან, ბულგარეთიდან, გერმანიიდან, თურქეთიდან, რუმინეთიდან, რუსეთიდან, საფრანგეთიდან, სომხეთიდან, საბერძნეთიდან, კანადიდან.

სიმპოზიუმზე იყო ქართული დელეგაციაც. თბილისის ი.ჯავახიშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორმა მარიამ ჩხარტიშვილმა ამავე უნივერსიტეტის სტუდენტ სოფიო ქადაგიშვილთან ერთად წარმოადგინა მოხსენება თემაზე “ეთნიკურობის პერცეფცია შუა საუკუნეების საქართველოში და ნაციონალური კონსოლიდაციის პერიოდში”; თბილისის ი.ჯავახიშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორის ქეთევან კაკიტელაშვილის პრეზენტაციის თემა იყო შემდეგი: ‘ისტორიის რეკონსტრუქცია და ნაციის მშენებლობის პროცესი ცივი ომის შემდგომ პერიოდში: სამხრეთ კავკასია და ბალკანეთი”; ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი ზაალ კიკვიძე სიმპოზიუმზე წარსდგა შემდეგი მოხსენებით: “დამწერლობის ცვლილება და ნაციათა გახლეჩა კავკასიაში, ბალკანეთში და სხვაგან: საბჭოთა რუსეთის გამცდილება”, ილიას უნივერსიტეტის პროფესორმა ზაალ ანდრონიკაშვილმა წარმოადგინა მოხსენება სათაურით “ავტოქტონური წესრიგი”.

სიმპოზიუმმა მუშაობა დაიწყო პლენარული სხდომით, რომელიც გახსნა თავად რექტორმა პროფესორმა ანდრეი პლეშუმ. პირველი მომხსენებელი იყო ილინოის უნივერსიტეტის პროფესორი კეიტ ჰითინსი, რომლის მოხსენება “ერთნაირი გამოწვევები: ვლახეთის სამთავრო და საქართველოს სამეფო ახალი ეპოქის ზღუბლზე (1774-1812)” საინტერესო კუთხით შედარებით ასპექტში წარმოადგენდა საქართველოს ისტორიის გარკვეულ პერიოდს. საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ეს არ იყო ერთადერთი შემთხვევა, როცა საქართველოს ისტორიას ეხებოდნენ

უცხოელი მეცნიერები. საქართველოს ისტორიის თუ თანამედროვე ცხოვრებისადმი ინტერესი სიმპოზიუმის მონაწილეთა მხრიდან იყო ძალიან დიდი. მოხსენებათა გარკვეული ნაწილი საქართველოში ბოლო დროს დატრიალებულ ამბებს ეძღვნებოდა. ჩანს, უცხოელ მეკვლევართა უფრო მეტი რაოდენობა ინტერესდება ჩვენი ქვეყნის მდგომარეობით და მისი კულტურული ფასეულობებით. 2008 წლის რუსული ექსპანსიის საკითხიც იქნა განხილული ბერძენი ემანუელ კარაგიანის კვლევაში. სამხრეთ ოსეთის და აფხაზეთის პრობლემა იყო დასმული უკრაინელი ჰანა შელესტის მოხსენებაში.

13 აპრილს სიმპოზიუმი ოფიციალურად დაიხურა. აზრთა გაცვლა-გამოცვლა დიდხანს გაგრძელდა ვახშამზეც. მონაწილეები კმაყოფილნი დარჩნენ სიმპოზიუმის ორგანიზებით და რეზიუმეების თბილი მასპინძლობით.



## ვორქშოფი: “ისტორიული კვლევების ბანვითარება საქართველოში

– რა არის საჭირო?” (2010 წლის 26 აპრილი, თბილისი)

მარიამ ჩხარტიშვილი

გიორგი მაჭარაშვილი

ყოფილი საბჭოთა კავშირის ტერიტორიაზე წარმოქმნილ ბევრ სახელმწიფოში წარსულს აქვს მწვავე პოლიტიკური მნიშვნელობა. ისტორია უფრო მეტად გამოიყენება, როგორც იარაღი პოლიტიკური დაპირისპირებისათვის, ვიდრე კრიტიკული ანალიზის საგანი. იგი კვლავ რჩება მეტად პოლიტიზებული განსაკუთრებით იმ ქვეყნებში, რომლებიც საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდგომ აღმოჩნდნენ ღრმა პოლიტიკური და, მეტიც, ტერიტორიული დანაწევრების პრობლემის წინაშე. ამ ქვეყნებში ნაციონალური ნარატივი ხშირად ვითარდება პოლიტიკური პრეტენზიების გარშემო და ნაკლებად ემსახურება წარსულის ასახვის საქმეს. მაგრამ, ცხადია, რომ ისტორიული კვლევა ვერ იქნება წარმატებული და მალევე დაკარგავს აკადემიური სტანდარტის დონეს, როცა ის ჩადგება პოლიტიკური ამბიციების სამსახურში. ამიტომ, მეცნიერთა უპირველესი საზრუნავია დაუბრუნდეს ისტორიას თავისი ძირითადი მიზანი - სინამდვილის შემეცნების ფუნქცია (ანუ აღიქმებოდეს ის სამეცნიერო დისციპლინად და არ ხდებოდეს მისი პოლიტიკური მიზნებით გამოყენება).

სწორედ ამ საკითხის განხილვას მიეძღვნა ვორქშოფი, რომელიც გაიმართა შვედეთის კავკასიური სამეცნიერო ქსელის (Academic Swiss Caucasus Net – ASCN) მიერ თბილისში 2010 წლის 26 აპრილს. ვორქშოფს უმასპინძლა ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტმა. მას უძღვებოდა ამ უნივერსიტეტის პროფესორი გიგა ზედანია, რომელიც არის საქართველოში ASCN-ის კოორდინატორი. ვორქშოფში მონაწილეობას იღებდნენ პროფესორები და მკვლევრები თბილისის სხვადასხვა უნივერსიტეტებიდან და კვლევითი ცენტრებიდან, აგრეთვე დოქტორანტები.

ვორქშოფის მონაწილეებმა იმსჯელეს შემდეგ საკითხებზე: 1. ქართული ისტორიოგრაფიის ძირითადი ტენდენციები; 2. მთავარი გამოწვევების განსაზღვრა; 3. უმთავრესი საჭიროებების განსაზღვრა; 4. საერთაშორისო თანამშრომლობის მომავალი.

ვორქშოფი გახსნა პროფესორმა გიგა ზედანიამ. იგი მოკლედ შეეხო ASCN-ის მიერ კოორდინირებულ სამეცნიერო პროგრამას საზოგადოდ და, კონკრეტულიად, მიმდინარე ვორქშოფის მიზნებს. თანამედროვე ისტორიოგრაფიის და საერთაშორისო თანამშრომლობის შესახებ მოკლედ შენიშნეს ბაზელის უნივერსიტეტის ისტორიის ინსტიტუტის მთავარმა მეცნიერმა თანამშრომელმა, დოქტორმა ჯერონიმ პეროვინმა და ბატონმა დენის დაფლონმა – ASCN პროგრამის კოორდინატორმა.

საკითხების განხილვა დაიწყო დოქტორ ოლივერ რაისნერის პრეზენტაციით, რომელიც მიზნად ისახავდა 1989 წლიდან მოკიდებული ქართული ისტორიოგრაფიის ანალიზს, მისი მთავარი ტენდენციებისა და პრობლემების გამოკვეთას.

თემა, ქართული ისტორიოგრაფიის მთავარი ტენდენციების შესახებ, განაგრცხს პროფესორებმა ბეჯან ჯავახიამ, თედო დუნდუამ და მარიამ ჩხარტიშვილმა.

ქართული ისტორიოგრაფიის მთავარი გამოწვევების ანალიზს მიუძღვნეს მოხსენებები დოქტორმა თამილა მაგლობლიშვილმა და პროფესორმა გურამ ყიფიანმა.

მთავარი საჭიროებების გამოკვეთასთან დაკავშირებით უკვე გამოთქმული თვალსაზრისები ახალი ნიუანსებით შეაქვს პროფესორებმა გიორგი ანჩაბაძემ და ნინო ჩიქოვანმა. საერთაშორისო თანამშრომლობის პერსპექტივებს შეეხნენ დოქტორი გიორგი კლდიაშვილი და პროფესორი ნინო კილურაძე.

ვორქშოფი წარიმართა აზრთა ცხოველი გაცვლა-გამოცვლის ვითარებაში. არაერთი მწვავე პრობლემა წამოიჭრა. ერთ-ერთი ასეთი იყო სამეცნიერო კომუნიკაციის საკითხი. მონაწილეებმა წუხილი გამოთქვეს იმის გამო, რომ საქართველოში არ არის სათანადოდ ჩამოყალიბებული აკადემიური საზოგადოება და საერთაშორისო პროგრამა ხდება აუცილებელი, რათა ქართველი მეცნიერები ერთმანეთს შეხვდნენ და იმსჯელონ მათთვის საჭირობო საკითხებზე. ქვეყნის მასშტაბით ერთიანი სამეცნიერო სივრცის ჩამოყალიბებას მნიშვნელოვნად შეუწყობდა ხელს შესაბამისი დონის/მიმართულების სამეცნიერო-საისტორიო ჟურნალის არსებობა.

განსჯის საგანი გახდა აგრეთვე თეორიული ლიტერატურით ქართველი მეცნიერების მომარაგების საკითხი. ითქვა, რომ დიდი პრობლემაა ენობრივი ბარიერი. ბევრი საშუალო და უფროსი თაობის ქართველი სპეციალისტი არ ფლობს სათანადოდ ევროპულ ენებს, რის გამოც მათთვის არაა მისაწვდომი თანამედროვე თეორიული ლიტერატურა. ამის გარეშე, ცხადია, შეუძლებელია სამეცნიერო სტანდარტებით წერა. იგივე დიდ პრობლემას ქმნის უმაღლესი სწავლების საბაკალავრო და სამაგისტრო დონეებზე. ვორქშოფის ქართველი სპეციალისტები იმ აზრისანი იყვნენ, რომ საჭიროა სამეცნიერო თარგმანების დაფინანსება, რათა მათ, ვინც ვერ ფლობენ უცხო ენებს, მაგრამ აქვთ კარგი მომზადება ისტორიაში, საშუალება მიეცეთ სრულფასოვნად ისარგებლონ ამ სფეროში არსებული დასავლური სამეცნიერო მიღწევებით. ვორქშოფის უცხოელი ორგანიზატორები უფრო იხრებოდნენ ევროპული ენების სწავლების ხელშეწყობისაკენ, რადგან წარმოუდგენლად მიაჩნდათ იმ დიდძალი ლიტერატურის თარგმნა, რომელიც არსებობს ევროპის ქვეყნებსა და ამერიკის შეერთებულ შტატებში. მაგრამ ქართველი მეცნიერების აზრით, მარტო ახალგაზრდებისათვის ენის სწავლება არ იქნება საკმარისი. სამეცნიერო თარგმანი ხელს შეუწყობს ქართული სამეცნიერო ენის განვითარებას, რაც ქართველი მეცნიერების უმთავრესი საზრუნავია. ამასთან დაკავშირებით პროფესორმა ჩხარტიშვილმა შუა საუკუნეებში ათონელი ქართველების მოღვაწეობის მაგალითიც კი გაიხსენა და ხაზი გაუსვა ამ ფაქტის მნიშვნელობას ქართული კულტურის განვითარებისათვის. საუკეთესო გამოსავალი იქნება, თუკი ერთდროულად ორივე მიმართულებით წარიმართება მუშაობა – დაფინანსდება როგორც სამეცნიერო თარგმანები, ასევე ენების სწავლება.

დიდი მსჯელობა გამოიწვია საერთო კავკასიური ისტორიის დაწერის პრობლემამ და იმ სირთულეებმა, რომელიც ამ მიმართებით ძალისხმევას ახლავს. მეცნიერებმა ხაზგასმით აღნიშნეს, რომ აუცილებელია კომპარატივისტული ისტორიოგრაფიული რეპრეზენტაცია; რომ ემპირიციზმის ჩარჩოებში შეუძლებელია ამგვარი ისტორიის შექმნა. ცხოველი განხილვის საგნად იქცა საკითხი საქართველოს ისტორიის კონტექსტუალიზებისა; აზრი ორად გაიყო: პროფესორ ნ. ჩიქოვანის შეხედულებით, საქართველოს ისტორია არ არის სათანადოდ კონტექსტუალიზებული მსოფლიოს ისტორიაში. პროფესორი თ. დუნდუა ამის საპირისპირო თვალსაზრისს ავითარებდა.

აზრთა ცხოველი გაცვლა-გამოცვლის საგნად იქცა არქივები, მათ შორის, ადრე დახურული, ამჟამად კი ყველასათვის ხელმისაწვდომი არქივები და მათი საერთაშორისო სტანდარტების დონეზე მოწყობის პრობლემები.

დისკუსიები გრძელდებოდა შესვენებების დროსაც და არ შეწყვეტილა მეგობრულ ვახშამზეც. მეცნიერები ერთმანეთს დაშორდნენ იმ იმედით, რომ კვლავ მალე მიეცემათ შესაძლებლობა, შეიკრიბონ დასმული პრობლემების უფრო დეტალურად განხილვისა და მათი გადაწყვეტისათვის საჭირო რეალური ნაბიჯების გადასადგმელად.

## ლელა პატარიძის მთავარი სამეცნიერო პუბლიკაციები

### წიგნები

- \* “ცხოვრებად წმიდისა ნინოისი” (ქართლის გაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიული საკითხები), თბილისი: მეცნიერება, 1993.
- \* პოლიტიკური და კულტურული იდენტობანი IV-VIII სს ქართულ ერთობაში: “ქართლის ცხოვრების” სამყარო, თბილისი: კავკასიური სახლი, 2009.
- \* ენტონი დ. სმითი, ნაციონალური იდენტობა. ინგლისურიდან თარგმნა ლელა პატარიძემ. თბილისი: ლოგოს-პრესი, 2008.

### სტატიები

- \* ევსები კესარიელი. კონსტანტინე დიდის წერილი აღმოსავლეთის ეპარქიებს. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა შესავალი და ბოლოსიტყვა დაურთო ლელა პატარიძემ. “მნათობი” 1997, №7.
- \* ევსები კესარიელი. საზეიმო სიტყვა ეკლესიათა აღმშენებლობის შესახებ თქმული ტვიროსელთა ეპისკოპოსის პავლინოსის მიმართ. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა შესავალი და ბოლოსიტყვა დაურთო ლელა პატარიძემ. “მნათობი” 1997, №3-4.
- \* ქართველთა გაქრისტიანება “ქართლის ცხოვრების” მიხედვით. კრებულში: ქრისტიანობა საქართველოში: ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევები. რედ. ნ. აბაკელია და მ. ჩხარტიშვილი. თბილისი: მემატიანე, 2000.
- \* ერი – სიტყვა და ცნება უწინ და დღეს. კრებულში: ეთნიკურობა და ნაციონალიზმი I, რედ. დ.მუსხელიშვილი და მ.ჩხარტიშვილი, თბილისი: ინტელექტი, 2002.
- \* უცხოობა და მწირობა ქართულ საეკლესიო ტრადიციაში. “ანალები”, №1, 2003.
- \* “საქართველო ევროპის ისტორიის კონტექსტში” რეცენზია რიჩარდ ფლეტჩერის წიგნზე ბარბაროსთა მოქცევა წარმართობიდან ქრისტიანობაზე, “არილი”, № 3, 2003.
- \* ‘შევიდრის’ მნიშვნელობისათვის “ქართლის ცხოვრებაში”. დისციპლინათაშორისო რესპუბლიკური კონფერენცია: ეროვნული და სარწმუნოებრივი იდენტობა (თბილისი–მანგლისი, 2004, 4-10 ოქტომბერი). მოხსენებათა თეზისები. თბილისი: საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2004.
- \* მცხეთის ებრაული დიასპორა I-IV სს-ში (სოციალური სტატუსი). ქართული წყაროთმცოდნეობა X (მიძღვნილი აკადემიკოს დავით მუსხელიშვილისადმი). თბილისი: მემატიანე, 2004.
- \* 1054 წლის განხეთქილება და საქართველო. დიალოგი (აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი), № 1(2), 2005.
- \* “ქართლის ცხოვრების” შედარებითი ტიპოლოგია (საკითხის დასმისათვის), თანაავტორი ე. კვაჭანტირაძე, “ანალები”, № 1, 2005.

- \* ქართული იდენტობა. კრებული საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე, თბ.ილისი: არეგე, 2005.
- \* “ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა”, როგორც ქართლის სამეფოს იდეოლოგიის წყარო. ქრისტიანული არქეოლოგია VIII, 2006.
- \* საქართველოს და მსოფლიოს ისტორია და გეოგრაფია, VII კლასი, (სახელმძღვანელო საშუალო სკოლებისათვის. თანაავტორები: მ. სურგულაძე, ზ. კიკნაძე, ვ. ნეიძე, თ. უზუნაშვილი), თბილისი: ლოგოს-პრესი, 2006.
- \* საქართველოსა და მსოფლიოს ისტორია, X კლასი სახელმძღვანელო საშუალო სკოლებისათვის. თანაავტორები: მ. სურგულაძე, ზ. კიკნაძე, თ. უზუნაშვილი. თბილისი: ლოგოს-პრესი, 2006.
- \* “Проповедь св. Нины в IV в., Крещение Грузии, образование Церкви, влияние Персии и несторианской ереси”. რუსული მართლმადიდებლური ენციკლოპედია (რუსულ ენაზე).
- \* მირიანი და მისი მეფობა: იდეოლოგიური ასპექტი. ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, VIII, 2008.
- \* მეფობის იდეა “გორგასლის ცხოვრებაში”. საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები, IX., რედ. მ. ჩხარტიშვილი, თბილისი: უნივერსალი, 2008.
- \* განმანათლებელი პილიგრიმები: ქართლის გაქრისტიანება ევროპის ისტორიის კონტექსტში. კრებულში: *წმინდა ნინო და საქართველო*. რედ. რ. სირაძე, თბ., 2008.
- \* მოქალაქეობა ქართლის სამეფოში ქრისტიანიზაციის კონტექსტში. სემიოტიკა. თბილისი, ილია ჭავჭავაძის სახელობის უნივერსიტეტის სემიოტიკის კვლევის ცენტრის სამეცნიერო ჟურნალი, №3, 2008.
- \* “არჩილის ცხოვრების” იდეოლოგია. ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, IX, 2009.
- \* პეროუაჟრ სივნიელის ვინაობისათვის.- ქართული წყაროთმცოდნეობა, XII, რედ. გ. ალასანია და მ. ჩხარტიშვილი, 2010.

