

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია
ი. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი

მარინა ჩხარტიშვილი

**მარტვილობა და მოთმინება
წმიდისა ვესტატი მცხეთელისა
ცხოვრება და მოქალაქობა
წმიდისა სერაკიონ ჯარჯელისა**

(წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა)

ნაშრომში ასლებურადაა გადაწყვეტილი ძველი ქართული მწერლობის ორ, ღირსშესანიშნავი ძეგლის „წმ. ევსტათი მცხეთელის მარტილობის“ და „წმ. სერაპიონ ზარხმელის ცხოვრების“ წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის უმთავრესი პრობლემები, მიღებულ შედეგთა გათვალისწინებით განსაზღვრულია აღნიშნულ ჰაგიოგრაფიულ ქმნილებათა ადგილი ქართული ქრისტიანული კულტურის ისტორიაში.

წიგნი განკუთვნილია სპეციალისტებისა და ჰუმანიტარული გამოკვლევებით დაინტერესებული მკითხველთათვის.

რედაქტორი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი
გიული ალასანიძე

რეცენზენტები: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი
ლიანა დავლიანიძე,
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი
თენგიზ პაპუაშვილი

წ ი ნ ა თ ქ მ ა

საქართველოს ეკლესიის წმინდანთა ღვაწლის ამსახველი ძეგლები — უმეტესწილად ნატიფი სახისმეტყველებითი ქმნილებანი — წარსულის შესახებ მრავალმხრივი ინფორმაციის შემცველი კულტურული ტექსტებია. ამიტომაც მეცნიერული ქართველოლოგიის არსებობის მთელი დროის მანძილზე მათი კვლევა წყაროთმცოდნეობითი კუთხით სპეციალისტთა განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს. აღნიშნული ჯანრის თხზულებათ: ისტორიული მნიშვნელობა კიდევ მეტად საჩინოა დღეს, მას შემდეგ რაც გაირკვა, რომ კულტურის იერსახის სრულყოფილებით წარმოსაჩენად აუცილებელია მისი ნახევარცნობიერი და ქვეცნობიერი დონეების გათვალისწინებაც. ამ რიგის ფაქტების ამოუწურავ მარაგს კი შეიცავს ჰაგიოგრაფია — საზოგადოების უფართოესი ფენებისათვის განკუთვნილი საეკლესიო ლიტერატურა.

წინამდებარე წიგნის სათაურში აღნიშნული ქართული ჰაგიოგრაფიის ორი ნიმუში ერთი შეხედვით ურთიერთისაგან სრულიად განსხვავებულია. ჩატარებული გამოკვლევა სხვა მრავალ საინტერესო შედეგთან ერთად გვიჩვენებს მათ შორის უმკიდროეს შინაგან კავშირს. ჩვენ არ ვიჩქარებთ ამ კავშირის რაობაზე აქვე საუბარს, მხოლოდ ვიტყვი, რომ მისი გაცხადება საშუალებას გვაძლევს საქართველოს ისტორიის ერთი მნიშვნელოვანი მონაკვეთი მოვიაზროთ მეტი სისრულით, ცხოველმყოფელად.

შესავალი

1. როგორც ცნობილია, წყართმცოდნეობა ისტორიული სამეცნიერო დისციპლინაა, რომლის საგანს წყართა ინფორმაციული შესაძლებლობების განსაზღვრა წარმოადგენს. ისტორიული მეცნიერების სტრუქტურაში ამგვარი მიზანდასახულების დარგის გაფორმებას აუცილებლობით განაპირობებს ისტორიული შემეცნების უმთავრესი თავისებურება, კერძოდ, ის, რომ შემეცნების ობიექტი — გარდასული სინამდვილე — დამკვირვებელს უშუალოდ ცდაში არ ეძლევა, ისტორიკოსი მას „აღადგენს“ წარსულის მიერ დატოვებული კვალას — ისტორიული წყაროს — მეშვეობით. რამდენადაც უფრო სრულყოფილად იცნობს ისტორიკოსი ამ წყაროს, რამდენად უფრო გარკვეულია მისთვის წარსულის შესახებ ინფორმაციის ამ აკუმულატორის ტევადობა, მით უფრო კორექტულია კითხვები, რომლებსაც ის. როგორც მკვლევარი, სვამს წყაროს მიმართ, მით უფრო სისხლსავეს, ცხოველმყოფელია ამ კითხვებს საფუძველზე რეკონსტრუირებული წარსულის წარმოსახვითი სურათი. ეს მარტივი ჭეშმარიტებაა. იგი კარგად ესმოდათ ძველთაგანვე. ამიტომ იყო, რომ წყართმცოდნეობითი კრიტიკის პირველი ნაბიჯები გადაიდგა უნსოვარ დროში — ისტორიული ცოდნის დაგროვების თითქმის თანადროულად. უნდა ითქვას, რომ თავიდან ეს ნაბიჯები მეტად მოკრძალებული იყო, მსჯელობა წყაროს სანდოობის შესახებ ისტორიოგრაფიულ ნაშრომებში მოკლე რემარკების სახით გვევლინებოდა და „სალი აზრის“ ლოგიკას არ სცილდებოდა. მაგრამ ისტორიული მეცნიერების სწრაფმა განვითარებამ XIX ს. II ნახევარსა და XX ს. დასაწყისში მოიტანა თვისებრივად ახალი პრობლემები, წამოჭრა საკითხები, რომელთა კვლევა კარდინალურ ცვლილებებს მოითხოვდა არსებულ წყართა ბაზაში. ეს ბაზა გადახალისდა, შეივსო. ამასთან, რადგან გაიზარდა ისტორიული რეკონსტრუქციის რაციონალიზაციის მოთხოვნა, გამკაცრდა წყართა ღირებულების შეფასების კრიტერიუმები. ყოველივე ამან კი წყართმცოდნეობითი კრიტიკის

გაინტენსიფრება გამოიწვია, რაც აისახა მოცულობაშიც. ახლა მსჯელობა წყაროს სანდოობისა თუ სისრულის შესახებ ლაკონური რემარკით კი არ ამოიწურებოდა, წარმოდგენდა ვრცელ წყაროთმცოდნეობით ნარკვევს, რომელიც ხშირად ისტორიოგრაფიული ნაშრომის რამდენიმე შესავალ პარაგრაფს მოიცავდა.

ემპირიული ცოდნის დაგროვებას მოჰყვა პირველი განზოგადებანი, გაჩნდა თეორიული წყაროთმცოდნეობითი ნაშრომები, დაიწყო წყაროთმცოდნეობითი რეფლექსია. მოკლედ, აშკარა გახდა ისტორიულ კვლევაში წყაროთმცოდნეობითი ეტაპის ავტონომიურობა. წყაროთმცოდნეობა არსად არ „წასულა“ ისტორიული მეცნიერებისაგან, თვით მის შიგნით შემოიფარგლა გარკვეულწილად, რადგან წყაროთმცოდნეობითი ანალიზის გართულებამ შეუძლებელი გახდა ერთდროულად ორი მიზნის სრულყოფილად განხორციელება: წყაროს ინფორმაციული შესაძლებლობების განსაზღვრა და ისტორიული რეკონსტრუქცია.

ეს იყო მეცნიერების დიფერენციაციის ტიპური მაგალითი. პრაქტიკაში აღნიშნული პროცესი გამოიხატა სპეციალური წყაროთმცოდნეობითი ნაშრომების გაჩენაში, რადგანაც ტექნიკურადაც ხშირად შეუძლებელი იყო წყაროთმცოდნეობითი ძიებების ისტორიულ ძიებებთან ერთი გამოკვლევის ფარგლებში შეთავსება. აღნიშნული ვითარება გვამცნობდა ისტორიული მეცნიერების განვითარების თვისებრივად ახალ ეტაპს.

ვიმეორებთ: წყაროთმცოდნეობის ავტონომიურობა არ ნიშნავს არც დედამეცნიერებისაგან მის გამოყოფას, არც ისტორიული შემეცნების უზოგადესი მიზნიდან მის დაცლებას. ისტორიული შემეცნება იწყება წყაროს შემეცნებით, ისტორიული კვლევა იწყება წყაროთმცოდნეობითი კვლევით. ისტორიული მეცნიერების სტრუქტურის არსების გამოვლენის თვალსაზრისით იქნებ საერთოდაც უმჯობესია ვილაპარაკოთ არა წყაროთმცოდნეობით კვლევაზე, არამედ ისტორიული კვლევის წყაროთმცოდნეობით ეტაპზე. ამ საწყის ეტაპს მოსდევს ისტორიული კვლევის საკუთრივ ისტორიოგრაფიული და ზოგადსოციოლოგიური ეტაპები.

ზემოთ მოყვანილ მსჯელობათათვის საფუძველს კონკრეტული წყაროთმცოდნეობითი პრაქტიკა იძლევა. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ აღწერილი ვითარება გაცნობიერებული არ ყოფილა ისტორიული მეცნიერების დიფერენციაციის პროცესის თანადროულადვე. აღნიშნულს

ასაჩინოებს თუნდ სპეციალისტებს შორის ხანგრძლივად მიმდინარე პოლემიკა იმის შესახებ, წყარომცოდნეობა დამხმარე სამეცნიერო დისციპლინაა თუ დამოუკიდებელი.

ისტორიული შემეცნების უზოგადესი მიზანია საზოგადოებაში მოქმედი კანონების შემეცნება, ე. ი. ისტორიული პროცესის შემეცნება და ახსნა არსების დონეზე. როგორ შეიძლება ამ მიზანთან მიმართებაში წყაროთა კვლევას არ ჰქონდეს დამხმარე მნიშვნელობა? წყარომცოდნეობითი კვლევის შედეგები ყოველთვის მიმართულია ისტორიულ ძიებათა უფრო მაღალი ეტაპისაკენ. „მაღალი“, რა თქმა უნდა, ისე არ უნდა იქნეს გაგებული, რომ წყარომცოდნეობითი კვლევა უფრო დაბალი რანგის საქმიანობაა, ვიდრე საკუთრივ ისტორიული ან რომ წყარომცოდნისათვის ნაკლები პროფესიონალიზმია საჯარო. პირიქით, სიძნელეები აქ მეტიცაა. ისტორიული კვლევის წყარომცოდნეობითი ეტაპი არც მნიშვნელოზით ჩამოუვარდება სხვა ეტაპებს. წყარომცოდნეობა ისტორიული კვლევის საფუძველია, ისტორიის მეთოდოლოგიის გნოსეოლოგიური საკითხების „მომმარაგებელი“. როცა ვამბობთ „მაღალი“, მხედველობაში გვაქვს წყარომცოდნეობის მიმართება ისტორიული შემეცნების უზენაეს მიზანთან. დისტანცია ამ მიზანსა და წყარომცოდნეობით სინთეზს შორის უფრო დიდია, ვიდრე ამ მიზანსა და ისტორიულ რეკონსტრუქციას შორის. ბუნებრივია, გაცნობიერებული რომ ყოფილიყო — წყარომცოდნეობის გამოყოფა ისტორიული მეცნიერების დიფერენციაციის შიგა პროცესია, მისი საგნის გამოკვეთა ნიშნავს ავტონომიურობას და არა დედამეცნიერებისაგან გამოცალკევებას — საკითხი იმის შესახებ დამოუკიდებელია თუ არა წყარომცოდნეობა, როგორც დისციპლინა, არც კი უნდა დასმულიყო ლიტერატურაში!

წყარომცოდნეობითი რეფლექსიისას პრაქტიკისაგან თეორიის გარკვეული დაშორება იგრძნობა ღრესაც. ნაწილობრივ ამის ამსახველია წყარომცოდნეობის დეფინიციის მაგალითები თანამედროვე სპეციალურ შრომებში; ჩვეულებრივ, არ გამოიკვეთება წყარომცოდნეობის ფუნქცია, ე. ი. საგანი, ხაზგასმული არაა (ყოველ შემთხვევაში, მრავალსიტყვაობაში იკარგება) წარსულის ობიექტებისადმი წყარომცოდნეობითი მიდგომის თავისებურება. „წყარომცოდნეობა შეისწავლის ისტორიულ წყაროებს“ თავისთავად არაინფორმაციული წინადადებაა. უნდა განიმარტოს სწორედ ის, თუ რა მხრივ შეისწავლის, რომელია ზუსტად ის კუთხე, რომლიდანაც წყა-

რომცოდნის გარდა არავინ დამზერს ისტორიულ ძეგლს. დეფინიციში წყარომცოდნეობის კვლევის თეორიულ ასპექტებზეც ყურადღების გამახვილება საგანგებოდ, სრულიად ზედმეტია. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ამგვარი კვლევა ცალკეა. სინამდვილეში ყოველი საგანი კონკრეტულთან ერთად გულისხმობს შესწავლის თეორიულ დონესაც. ყოვლად დაუშვებელია წყარომცოდნის კვლევის საგნისა და კვლევის ობიექტების აღრევა, საგნის განმარტებაში არაფრითაა გამართლებული ობიექტებზე საუბარი. არც ისტორიულ მეცნიერებაში წყარომცოდნეობის ფუნქციონირების პრობლემა შეადგენს თავად წყარომცოდნეობის საგანს, იგი გადის წყარომცოდნეობითი ძიებების ფარგლებიდან.

წყარომცოდნეობას, როგორც ეს უკვე ითქვა, წარსულის ობიექტები აინტერესებს ინფორმაციის თვალსაზრისით, მისი მიზანია ინფორმაციული შესაძლებლობების განსაზღვრა³, რათა შემდგომ შესაძლო გახდეს ამ ინფორმაციის ამოღება. ამ ამოცანას უმორჩილებს აღნიშნული დისციპლინა თავის კონკრეტულ თუ თეორიულ კვლევას.

წყარომცოდნეობაში პრაქტიკისაგან თეორიის ერთგვარი ჩამორჩენის მაჩვენებელია „ისტორიული ძეგლისა“ და „ისტორიული წყაროს“ ცნებების გამოყენების შესახებ კამათიც. უკვე არაერთხელ აღინიშნა, მაგრამ ზოგი სპეციალისტი მაინც უგულებელყოფს, რომ წყარომცოდნეობითი კვლევის ობიექტია „ისტორიული ძეგლი“ და არა „ისტორიული წყარო“⁴. საქმე ისაა, რომ „წყარო“ ძეგლისათვის არაა მუდმივი ატრიბუტი. იგი წყაროდ გვევლინება მხოლოდ მაშინ, როცა მას ისტორიკოსი მიმართავს კითხვით, როცა დგება მისგან ისტორიული რეკონსტრუქციისათვის აუცილებელი ინფორმაციის ამოღების პრობლემა. წყარომცოდნეობითი ანალიზის განმავლობაში ჩვენ საქმე გვაქვს „ძეგლთან“. „წყარო“ შემოდის წყარომცოდნეობითი სინთეზის დროს, როცა უნდა გაკეთდეს დასკვნა ძეგლის ინფორმაციული შესაძლებლობების შესახებ. ამიტომაც, რომ მიუხედავად სათაურში გაკეთებული აქცენტისა, მკითხველი წიგნში შესავლის გარდა ანცთუ ხშირად შეხვდება სიტყვა „წყარო“. არ უნდა დაგვაზნოს თვით დისციპლინის სახელწოდებამ: ეს სომ „გარეულან“ შერქმეული სახელია, ასე მოიაზრებს ისტორიული მეცნიერება თავის ერთ-ერთ უბანს. ყველა ზემოთ აღნიშნულ დეტალში საჩინოვდება წყარომცოდნეობის წარმოშობის ისტორია.

2. ისტორიული პროცესი უსასრულოდ მრავალსახოვეანია, მრავალფეროვანია კვალიც, რომელსაც იგი ტოვებს, ე. ი. მრავალფერო-

ვანია ისტორიული წყაროები. ინფორმაციის კოდირების მიხედვით გამოიყოფა ისტორიულ წყაროთა ტიპები. ისტორიული რეკონსტრუქციისას თითოეულ ტიპს აქვს თავისი განუმეორებელი მნიშვნელობა, მხოლოდ სხვადასხვა ტიპის წყაროთა მონაცემების შეჯერებით მიიღება წარსულის სრულყოფილი („სტერეო“) გამოსახულება. თუმცა ამასთან დავას არ შეიძლება იწვევდეს ის ფაქტი, რომ განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს სიტყვიერ⁵ წყაროებს, რადგან სიტყვა საკოდო ნიშანთა შორის ყველაზე მეტი ინფორმაციის დამტვევია, მეტყველია. სიტყვის გარეშე წარსული მუნჯ ფილმს ემსგავსება ჩვენთვის.

სიტყვიერ წყაროებში, თავის მხრივ, სოციალური ფუნქციების მიხედვით გამოიყოფა ორი გვარი. ესაა სიტყვიერი წყაროები, რომლებიც ადამიანთა პრაქტიკულ მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად წარმოიშვნენ (1); სიტყვიერი წყაროები, რომლებიც აკმაყოფილებენ ინტელექტუალურ მოთხოვნილებას (2). სპეციალურ ლიტერატურაში პირველი გვარი ნაშთის, ისტორიული რელიქტის, დოკუმენტური წყაროების სახელითაა ცნობილი, ხოლო მეორე იწოდება თხრობით (ნარატიულ) ისტორიულ წყაროებად, ისტორიულ ტრადიციად⁶.

უფრო კონკრეტული სოციალური ფუნქციების მიხედვით გვარები ნაწიერდება სახეებად, ქვესახეებად, ნაირსახეობებად და ა. შ. კონკრეტული წყაროების სახეებად დაყოფა დიდ სირთულეს წარმოადგენს. სპეციალისტები ვერ თანხმდებიან დაყოფის კრიტერიუმების შერჩევაში. ზოგჯერ ჯგუფებს ინფორმაციის კოდირების მიხედვით გამოყოფენ, ზოგჯერ მხედველობაში იღებენ ძეგლის შინაგან ფორმას ან მის სოციალურ ფუნქციას, ხან ამ ორ უკანასკნელ ნიშანს ერთად⁷. არის შემთხვევები, როცა კრიტერიუმად არჩევენ ისეთ მახასიათებელს, რომელიც მხოლოდ წყაროთმცოდნეობითი ანალიზის დამთავრების შემდეგ ვლინდება. ეს თავდაპირველი დაფარულობა მახასიათებელს, ცხადია, აღნიშნულ შემთხვევაში კრიტერიუმად გამოყენებისათვის გამოუსადეგად აქცევს. ამიტომ ვთვლით, რომ სახეებად დაყოფა მართებულია მოხდეს ძეგლის სოციალური ფუნქციების მიხედვით. ეს თვალსაჩინოა უმეტესწილად წინასწარი სპეციალური კვლევის გარეშეც. წყაროთა მასივი გვარებად დანაწევრდება უფრო ჩოგადი სოციალური ფუნქციების მიხედვით, სახეებად და ქვესახეებად — შედარებით ვიწრო, კონკრეტული ფუნქციების მიხედვით. თუმცა, რა თქმა უნდა, წყაროთა არსების წვდომის თვალსაზრისით

კლასიფიკაცია ინფორმაციის კოდირების პრინციპის მიხედვით იდეალური ვითარებაა. უეჭველია, ასეთი დროც დადგება წყარომცოდნეობაში. კლასიფიკაცია ხომ ყოველი მეცნიერების არა მარტო დასაწყისია, არამედ დასასრულიც. დღეს ლაპარაკი შეიძლება იყოს მარტოდენ საწყის კლასიფიკაციაზე.

1 როგორც ითქვა, კონკრეტული სახეების გამოყოფა დიდ სიძნელეებს აწყდება. ამის მიზეზი სუბიექტურ ფაქტორებთან ერთად ისიცაა, რომ ყველა სახე ჯერ ობიექტურად არცაა ჩამოყალიბებული. ბუნებრივია, ჩვენ თავს ვერ ვიდებთ (ეს წინამდებარე გამოკვლევის ფარგლებს სცილდება) წარმოვადგინოთ ნარატიული წყაროების სახეთა მთელი ბადე. თუმც ზოგი სახის გამოყოფა დღეს უეჭველად შესაძლებელია. მაგალითად, სრულიად აშკარაა, რომ საზოგადოების ინტელექტუალურ მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად შექმნილ ძეგლთა შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ისტორიოგრაფიული დანიშნულების წყაროებს. ესაა მატრიანეები, ქრონიკები და ა. შ. ამ სახის ერთ-ერთი ქვესახე უთუოდ არის ჰაგიოგრაფია — ქრისტიანული საეკლესიო ლიტერატურის ყანრი, რომლის ფუნქციაა წმინდანად შერაცხულ პირთა ხსოვნის შენახვა.

3. უკვე აღინიშნა: წყარომცოდნეობითი კვლევის მიზანია წყაროთა ინფორმაციული შესაძლებლობების გარკვევა. წყარომცოდნეობითი ანალიზი არის ამ მიზნის მისაღწევად მიმართულ ინტელექტუალურ ღონისძიებათა ერთობლიობა. ეს ღონისძიებანი სხვადასხვაა სხვადასხვა ტიპის წყაროთა შესწავლის შემთხვევაში. განმასხვავებელი ნიუანსები ახლავს გვართა, სახეთა ანალიზს. ჩვენ შევჩერდებით მხოლოდ სიტყვიერ ინტელექტუალურ მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად გამიზნულ წყაროებზე. მათ რიცხვს ეკუთვნის, როგორც ითქვა, ჰაგიოგრაფია.

სპეციალურ ლიტერატურაში სიტყვიერი წერილობითი წყაროების ანალიზის პრობლემა ვრცლად არის გაშუქებული⁸. ამ მასალების თუ საკუთარი გამოცდილების გათვალისწინებით ქვემოთ წარმოვადგენთ წყარომცოდნეობითი ანალიზის ძირითადი ეტაპების დახასიათებას კონკრეტულად ჰაგიოგრაფიული ძეგლებისათვის.

წყარომცოდნეობითი ანალიზის უპირველესი მოთხოვნაა მკვლევარს ხელთ ჰქონდეს საკვლევი ძეგლის სრულყოფილად აღდგენილი ტექსტი⁹. ამიტომ, რომ წყარომცოდნეობითი ანალიზი არსებითად იწყება ტექსტოლოგიური ძიებებით. უნდა ამოკითხულ იქ-

ნეს სიტყვები, რომელთა ნაწილი ზოგჯერ წარხორცილია, გაიხსნას ქა-
რამები, დაიყოს ტექსტი წინადადებებად, დაისვას პუნქტუაციის
ნიშნები. ამასთან, უნდა გვახსოვდეს, რომ პუნქტუაციის ნიშნების
დასმა ამ ეტაპზე მხოლოდ მასალის პირველადი გააზრების ამსახვე-
ლია. ტექსტის შინაარსის ღრმა წვდომა ანალიზის მომდევნო ეტაპებზე
აისახება პუნქტუაციის ცვლილებებში. ამასთან თუ ძეგლმა ერთი
ხელნაწერით მოაღწია, მკვლევარი იძულებულია მრავალი პრობლემა
„სალი აზრის“ დონეზე გადაწყვიტოს.

პაგიოგრაფიული თხზულებებისათვის დამახასიათებელია მრავალი
რედაქცია. ამიტომ ტექსტის დადგენისათვის მიმართულ ღონისძიე-
ბათა განხორციელების შემდგომ იწყება რედაქციების ურთიერთმი-
მართების გარკვევის რთული და საინტერესო სამუშაო. ამ სამუშაოს
მიზანია ავტორისეული რედაქციის მიკვლევა. არქეტიპული რედაქ-
ცია ზოგჯერ ჩვენს ხელთ არსებულ მასალაში აღმოჩნდება, ზოგჯერ
კი ხდება მისი მოაზრება არსებით ნიშნებზე მითითებით. ამ ეტაპზე
კვლევისას ნათლად წარმოჩინდება ძეგლის ისტორია. უნდა ვეცა-
დოთ ცალკეული რედაქციების დათარაღებას, მათ ატრიბუციას, მათი
სოციალური პროფილის გარკვევას. ყოველივე ეს გარკვეულწილად
აიოლებს არქეტიპული რედაქციის მიმართ ანალოგიური ამოცანების
გადაჭრას. ამ საკითხთა გადაწყვეტის რაიმე მკაცრი თანმიმდევრო-
ბის წესი, ბუნებრივია, არ არსებობს. ზოგჯერ ერთდროულად ირკვე-
ვა თხზულების დაწერის თარიღი და ავტორის ვინაობა. ზოგჯერ დგი-
ნდება თარიღი და მისი საშუალებით იდენტიფიცირდება ავტორი ან
ბირიქით — ავტორის მოღვაწეობის მიხედვით ლოკალიზდება დრო-
ში ძეგლი. არქეტიპული რედაქციის მოძიებისაკენ მიმართული კვლე-
ვა თავისი ხასიათით ისტორიულ-ფილოლოგიურია. აქ სტილისტური
ანალიზიც შეიძლება საჭირო აღმოჩნდეს, ლიტერატურულ წყაროთა
ძიებაც, ისტორიული რეკონსტრუქციაც.

წყაროთმცოდნეობითი ანალიზის ერთ-ერთი ყველაზე შრომა-
ტევადი, ამავე დროს შემოქმედებითი თვალსაზრისით ყველაზე საინ-
ტერესო ეტაპია ძეგლის ჰერმენევტიკული შესწავლა. გაგება დიდ
სირთულეებთან არის დაკავშირებული მაშინაც, როცა კულტურული
ტექსტის ენა ცნობილია და ძირითადი შინაარსი თვალსაჩინოა. საქმე
ეხება ავტორისეული სემანტიკის ამოცნობას. ამას დიდი კულტურო-
ლოგიური მნიშვნელობა აქვს თავისთავად, მაგრამ აღნიშნული პრობ-
ლემა განსაკუთრებულ სიმძაფრეს იძენს წყაროთმცოდნეობითი

ყვლევისას. კულტურული ტექსტის ავტორის ცნობიერება სარკვე არაა, რომ მიღებული გამოსახულება მარტოდენ ასახვის ობიექტური კანონზომიერებებით იყოს განპირობებული. მწერალი მოაზროვნე არსებობს, მასში მიმდინარე ფსიქიკური პროცესები ემოციურად არის შეფერილი. ხშირად იგი დუმს არა მარტო იმიტომ, რომ ვერ ამჩნევს ფაქტს (ე. ი. გამოსახულების ხარვეზი ადამიანის შემეცნების უნარის არასრულყოფილებით კი არაა მარტოდენ გამოწვეული), არამედ იმიტომაც (შესაძლოა, მხოლოდ იმიტომ), რომ არ სურს დაინახოს. ამგვარად, დაფარულის ამოსაცნობად ერთადერთი გზა ზუსტი ცოდნაა იმისა, თუ რა არის კულტურული ტექსტის ავტორის მიერ თქმული¹⁰.

გაგებას მოსდევს განმარტება, ახსნა. კულტურული ტექსტის ჰერმენევტიკული ანალიზი იწყება ისტორიული კვლევის წყაროთმცოდნეობით სტადიაზე, მაგრამ იგი აქვე არ სრულდება. მომდევნო სტადიებზე მუდმივად ხდება დაბრუნება მიღებული შედეგებისადმი, მათი შევსება-კორექტირება. წყაროთმცოდნეობითი ანალიზის შედეგების მიახლოებითი მნიშვნელობა, მათი გადასინჯვის ტენდენცია ყვლევის უფრო მაღალ ეტაპებზე — დამახასიათებელი მოვლენაა ისტორიული შემეცნებისათვის.

მას შემდეგ რაც აღდგენილია ძეგლის წარმოშობის ისტორია, გარკვეულ მიახლოებაში გასაგებია პროტორედაქციის შინაარსი, წყაროთმცოდნეობითი ანალიზი დასრულებულად უნდა ჩაითვალოს. იწყება წყაროთმცოდნეობითი სინთეზი, რომლის შედეგი გამოკრისტალდება დასკვნაში წყაროს ინფორმაციული შესაძლებლობის შესახებ. ამ დროს უმთავრეს სირთულედ იქცევა წყაროში აკუმულირებული ინფორმაციის არაერთგვაროვნება, კერძოდ, ის, რომ წყარო შეიცავს აქტუალიზებულ, ნებელობით ინფორმაციას და უნებლიეს (მონაცემები, რომლებიც დარჩა ავტორის ნება-სურვილის, მისი ცნობიერი ქმედების გარეშე). უკანასკნელის ზუსტი განსაზღვრა ისტორიული კვლევის წყაროთმცოდნეობით ეტაპზე შეუძლებელია. წყაროთმცოდნეობითი სინთეზის დროს მიღებული დასკვნა ეხება ნებელობით ინფორმაციას, ე. ი. ინფორმაციის აქტუალიზებულ ნაწილს. უნებლიე ინფორმაციის მოცულობასა და ხარისხზე მითითება შეიძლება მხოლოდ გარკვეული ალბათობით.

დაბოლოს, გვინდა კიდევ ერთხელ გავხაზოთ: ისტორიული კვლევის ეტაპები ერთმანეთისაგან მტკიცე საზღვრებით არ არიან გამოყო-

ფილნი, ისინი დიფუზურად მსჭვალავენ ურთიერთს. წყაროთმცოდნეობითი ანალიზის თუ სინთეზის შედეგები მიისწრაფიან შემდეგი ეტაპებისაკენ. ბუნებრივია, ეს არ ნიშნავს იმას, წყაროთმცოდნეობითი ძიებების შედეგად არ მიიღება ფაქტები. საქმე ეხება ზოგად ტენდენციას. აღნიშნულიდან გამომდინარე ცხადია, რომ წყაროთმცოდნეობითი სინთეზის შედეგებს არა აქვს კატეგორიული ხასიათი. ისინი შემოწმებას საჭიროებენ ისტორიული კვლევის შემდგომ სტადიებზე. ისტორიული შემეცნების პროცესში განუწყვეტლივ ხდება წყაროთმცოდნეობითი საფუძვლებისადმი დაბრუნება. წყაროთმცოდნეობითი ძიებანი არ შეიძლება შეწყდეს ისტორიული კვლევის არცერთ ეტაპზე. საქმე შეფარდებაშია. წყაროთმცოდნეობითი რეკომენდაციები ისტორიკოსს თავდაპირველ ორიენტაციაში ეხმარება.

4. კონკრეტული გამოკვლევისათვის ამგვარი ზოგადი ხასიათის ნარკვევის წამძღვარება აუცილებელი ხდება რეალური ვითარების გათვალისწინებით. საქმე ისაა, რომ ხშირად სპეციალისტები ერთგვარ შინაარსს არ ღებენ წყაროთმცოდნეობის კატეგორიებში, ერთგვარად არა აქვთ წარმოდგენილი ამ დისციპლინის ადგილი ისტორიული ცოდნის სისტემაში, შესაბამისად, სხვადასხვაგვარად იაზრებენ წყაროთმცოდნეობითი კვლევის საზღვრებს და ამ პროფილის ნაშრომის ამოცანებს.

მკითხველი შენიშნავს, რომ წიგნის ძირითად ნაწილში აქ ნახსენები ყველა ეტაპი თანაბრად არაა წარმოდგენილი. ამის მიზეზი, უპირველეს ყოვლისა, წინამდებარე ნაშრომის შეზღუდული მოცულობაა; და კიდევ: ჩვენ მიერ განხილულ ძეგლებს შესწავლის ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ეს კი, ბუნებრივია, გვათავისუფლებს მათ მიმართ ყველა წყაროთმცოდნეობითი პრობლემის ერთდროულად დასმისაგან.

მიუხედავად აღნიშნულისა, წყაროთმცოდნეობითი სინთეზისათვის საჭირო მასალა ჩატარებული სამუშაოს შედეგად მაინც გროვდება. საქმე ისაა, რომ დათარიღების საკითხი, რომელსაც ძირითადი ყურადღება აქვს დათმობილი წინამდებარე გამოკვლევაში, წყაროთმცოდნეობითი ანალიზის უმთავრესი ამოცანაა.

თ ა ვ ი პ ი რ ვ ა ე ლ ი

მარტვილოზაჲ და მოთმინებაჲ წმიდისა ევსტათი მცხეთელისაჲ

1.1. („ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ ქართლში მოსული სპარსელი გვირობანდაკის (მონათვლის შემდეგ ევსტათის) ღვაწლისა და მოწამეობრივი აღსასრულის ამსახველი ძეგლია. შემოგვრჩა კიმენური¹, მეტაფრასული², სვინაქსარული³ რედაქციები. როგორც ისტორიული წყარო განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს კიმენური ტექსტი. წინამდებარე გამოკვლევა მას ეძღვნება.

„მარტვილობაჲ და მოთმინებაჲ წმიდისა ევსტათი მცხეთელისაჲ“ მცირე მოცულობის თხზულებაა. ლაქონურია მისი ექსპოზიციური ნაწილი. მთავარი პერსონაჟი მკითხველს წარედგინება სრუტეტის გაშლისათვის მხოლოდ აუცილებელი წინასწარი ინფორმაციით: „წელსა მეთესა ხუასრო მეფისასა და არვანდ გუშნასპისა მარზაპნობასა ქართლისასა მოვიდა კაცი ერთი სპარსეთით, სოფლისა არმაკეთისაჲ, ძმ მოგუსაჲ. და წარმართ იყო იგი, და სახელი ერქუა მას გვირობანდაკ, და დღითა ყრმა იყო იგი ვითარ თც და ათ წლის. და მოვიდა იგი ქალაქად მცხეთად და ისწავლებოდა ველსა მეჯამლეობისასა. და ხედვიდა იგი რჩულსა ქრისტიანელთასა და მსახურებასა ქრისტესსა და წმიდისა ჭუარისა ძალისა ჩინებასა. შეიყუარა მან რჩული ქრისტიანობისაჲ და ჰრწმენა ქრისტე. და ვითარ ისწავა მეჯამლეობაჲ, ითხოვა მან ცოლი ქრისტიანჲ და თუთ ქრისტიანე იქმნა და ნათელი მოიღო. ხოლო ნათლისცემასა მისსა უწოდეს სახელი ევსტათი და ცხონდებოდა წმიდაჲ ევსტათი ქრისტიანობასა შინა და სათნოებასა ქრისტესსა“⁴.

¹ (სრუტეტის გაკვანძვის პირველი ეპიზოდი, შეეხება მცხეთაში ჩატარებულ მახდენათა დღესასწაულს. მასში მონაწილეობის მიღებას არ ისურვებს ევსტათი, მეტიც, დასცინებს თანამეტომეთა

რწმენას: „მას უამსა შეკრბეს სპარსნი, რომელნი მცხეთად იყვნეს, მეჯადაგენი და მეჯამლენი, ტოზიკობდეს. და მიაველინეს ნეტარისა ვესტათისა და ჰრქუეს: „მოვედ და გუერთე შუებასა აჰას ჩვენსა“. ხოლო ნეტარმან ვესტათი განიცინნა და ჰრქუა მათ: „თქუენი ტოზიკიცა ბნელ არს, და თქუენ, მეტოზიკენიცა, ბნელ ხართ. ხოლო მე ქრისტეს ბეჭედი მომიღებოეს და ქრისტეს ტოზიკსავტოზიკობ, რამეთუ ქრისტეს ბეჭდითა აღბეჭდულ ვარ და ბნელსა მავას განშორებულ ვარ“⁵.

(აღნიშნული ფაქტი იქცევა ქალაქის თავთან ვესტათის შესმენის უშუალო საბაზად. ვესტათის დაიბარებენ და დაჰკითხავენ. ასე იწყება მარტილობისაკენ მიმავალი მძიმე გზა. დაკითხვის სცენები რამდენჯერმე მეორდება. შემდგომში ვესტათი სიტყვას მიუგებს თბილისში მყოფ ქართლის უზენაეს ხელისუფალთ — ჯერ მარზპან არვანდ გუშნასჰს, მერე ვეფან ბუზშირს. ვესტათი აღიარებს, რომ გაქრისტიანებული სპარსელია, რომ იგი არ განუდგება ჯვარცმულის რწმენას. მას თავის მოკვეთით სჯიან. წმინდანის გვამს ქრისტიანები მოიპარავენ და მცხეთაში პატივით დაკრძალავენ. ასეთია ქმნილების მოცულე შინაარსი.) სრულდება იგი ყოველგვარი ემოციური პროლოგის გარეშე: „ხოლო გუამი მისი ღამე განიღეს გარეშე და დააგდეს მუნ. ხოლო ცნეს ვიეთმე ქრისტიანეთა და წარიღეს იგი მცხეთას, რამეთუ სტეფანეს ემცნო მუნ მყოფთა ქრისტიანეთადა. ვითარცა მიიწინეს მცნეთას, უთხრეს სტეფანეს, და სტეფანე აუწყა საშუელს კათალიკოზსა. ხოლო მან ფრიად განიხარა და დაჰმარხა იგი დიდითა დიდებითა და პატივითა წმიდისა ეკლესიასა მცხეთისასა და ვიდრე აქამომდის იქმნებთან კურნებანი სნეულთაჲ მადლითა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესითა, რომლისა არს სუფევად და ძლიერებაჲ, პატივი და სიმტკიცე და დიდებაჲ მოუკლებელი სული წმიდითურთ აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამენ“⁶.

(დაკითხვის ამსახველი ეპიზოდებიდან ვესტათის ბიოგრაფიის შესახებ ჩვენ ვიღებთ გარკვეულ ინფორმაციას, რომელიც ნაწილობრივ უკვე ცნობილი იყო ქმნილების ექსპოზიციური მონაკვეთის მეშვეობით. დაკითხვის სცენებს გარდა თხზულებაში ვხვდებით წმინდანისათვის მარზპანის წინაშე ქართლის წარჩინებულთა შუამდგომლობის, ახლობლებთან მისი გამოთხოვების, ლოცვის და ა. შ. სურათებს) ამ სხარტი აღწერილობებისათვის უცხოა ტროპული მეტყველება, მოთხრობის ენა „დოკუმენტურია“, ინტონაცია — „საქმიანი“.

ეპიზოდები სწრაფად ენაცვლებიან ერთმანეთს. ამიტომ თხრობისათვის მთლიანობაში დამახასიათებელია დინამიზმი. მხოლოდ ერთგან, უშუალოდ კვანძის გახსნის წინ, ადგილი აქვს რეტარდაციას. დინამიზმის დაცემას იწვევს ეესტათის ვრცელი აპოლოგეტური სიტყვა წარმოთქმული მისი უკანასკნელი გასამართლებისას. ეს შენელებული კადრი, ფაქტობრივად, კულმინაციაა. აქ ეესტათი წინანდელზე ნათლად, მკაფიოდ გამოთქვამს თავის „დანაშაულს“, გახაჩავს მაზდენობასთან თავის შეუერიგებელ პოზიციას, რითაც გარდუვალს ხდის სასიკვდილო განაჩენს.

2.1. (სპეციალურ ლიტერატურაში არსებობს აზრი, რომ „ეესტათი მცხეთელის მარტილობის“ კიმენური რედაქციის ჩვენამდე მოღწეული ტექსტი არაა არქეტიპული, ეს უკანასკნელი სპარსოფილური ტენდენციით გამსჭვალულ ქმნილებას წარმოადგენდა; მთელი შემდგომი კვლევისათვის ძალიან მნიშვნელოვანია დარწმუნებული ვიყოთ, რომ სრულყოფილად ვიცნობთ არქეტექსტს. ამიტომ ჩვენი ძიებების დასაწყისში სწორედ აღნიშნული შეხედულების შემოწმებას შევეცდებით.

[მითითებული თვალსაზრისი ეკუთვნით ა. ჰარნაკსა და ი. ჯავახიშვილს. ა. ჰარნაკი აღნიშნავს შემდეგს: ტექსტში წინააღმდეგობაა ეესტათის მონათვლის ადგილთან დაკავშირებით. ერთი რიგის ცნობების მიხედვით ეესტათი სპარსეთში ყოფნის დროსვე იქნა მონათლული, მეორე რიგის ფაქტების მიხედვით კი იგი მცხეთაშია ნათელღებული. ამ დიამეტრალურად განსხვავებული ინფორმაციების ტექსტში თანაარსებობის ფაქტის ინტერპრეტაციის რამდენიმე შესაძლო ვერსიის უარყოფის შემდეგ, მკვლევარი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ სხვა ახსნა არ არსებობს თუ არა ის, რომ ცნობები ორი რედაქციული ფენიდან მომდინარეობს. ადრეულ ფენას იგი სპარსეთში მონათვლის შესახებ ცნობას უკავშირებდა. ამავე ფენის კუთვნილებად მიაჩნდა ა. ჰარნაკს ეესტათის მიერ სასამართლოზე წარმოთქმულ სიტყვაში წარმოდგენილი მსჯელობანი „სპარსთა რჩულის“ პრიმატობის, აბრაამის სამშობლოდ სპარსეთის დასახვის შესახებ.

(იგივე აზრი შემდეგნაირად არის ი. ჯავახიშვილის მიერ გადმოცემული: „...მოთხრობით ეესტათი... სპარსეთიდან წარმართად მოსულა და მხოლოდ მცხეთაში გაქრისტიანებულა და მონათლულა. მარტულობაში არაერთხელ არის თითქოს განზრახ და ხაზგასმით აღნიშნული, რომ ეესტათი მცხეთაში მოინათლა.) მაგრამ ამ გარკვეულსა და

დაჯინების მტკიცებას ეწინააღმდეგება თვით ევსტათის მიერ სასამართლოში წარმოთქმული სიტყვები და ცნობა ... ქ. განძაკში ერთ-ერთი ეკლესიის არქიდიაკონმა, სამოელმა ქრისტიანობის მოძღვრება ამიხსნა და სწორედ მაშინ „გულისკმა-ვყავ და ვცან სამოელ არქიდიაკონისაგან დასაბამითგან ყოველივე და აქამომდე და... მრწმენა შე ღმერთი დაუსაბამო და ძე მისი იესუ ქრისტე და სული წმიდაა მისი და მით ნათელი მიმიღებეს“-ო. ამგვარად, ევსტათის სიტყვებითგან ცხადადა ჩანს, რომ ის უკვე სპარსეთში სამოელ არქიდიაკონის წყალობით გაქრისტიანებულია და მონათლულა კიდევც... ცხადია, ერთი ამ ცნობათგან უნდა თავდაპირველი და ჰემმარიტი იყოს, მეორე მერმინდელი და შემცდარი. რომელ ამ ცნობათგანს უნდა მიენიჭოს უპირატესობა?... ერთი გარემოებაც არის გასათვალისწინებელი: თვით ძეგლში მოყვანილი სარწმუნოებრივი მოძღვრება, რომელიც სამოელ არქიდიაკონის მიერ წარმოთქმულად არის მოთხრობილი, ისეთს ცნობებს შეიცავს, რომ მათ სპარსულ სადაურობას ცხადყოფენ... ქ. განძაკის არქიდიაკონ სამოელის აზრით ადამითგან მოსემდის (?) სპარსთა სჯული ყოფილა გაბატონებული, თვით აბრაამიც სპარსეთში ეგულება მას თავდაპირველად. ამნაირი შეხედულება დაბადებაში არ გვხვდება, უჩვეულო, უცნაურ შთაბეჭდილებას ახდენს და მხოლოდ სპარსელს შეეძლო ეთქვა... ყველა ზემოთქმულის შემდეგ ევსტათი მცხეთლის მარტულობის შესახებ შეიძლება შემდეგ დასკენას დავადგეთ: ძეგლის თავდაპირველი დედანი თანამედროვის მიერ უნდა იყოს შედგენილი, მაგრამ შემდეგ, იქნებ იმავე VI ს-ის დასასრულს ან VII ს-ის დამდეგს, მოთხრობაში ცვლილება შეუტანიათ, რომ ევსტათი მცხეთელი სპარსეთის ეკლესიის შვილად არ ყოფილა გამოყვანილი“⁸.

ამის შემდეგ, თითქმის ყველა მკვლევარი, ვინც კი „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობას“ შეხებია, თავს მოვალედ რაცხდა გამოეხატა თავისი დამოკიდებულება აღძრული პრობლემის მიმართ. კ. კეკელიძის მითითებით, თხზულების ტექსტში შინაგანი წინააღმდეგობის ფაქტის არსებობის დადასტურების გამო არქეტოპული რედაქციის ავტორის სპარსელობის შესახებ აზრის შემუშავება არამართებულა, რადგან არსებული წინააღმდეგობის მაჩვენებელ ცნობაში შესაბამისი მონარსის ჩადების შემთხვევაში, მათი რაციონალური შეთანხმება ხერხდება: „ეს ორი, თითქოს ერთი მეორის საწინააღმდეგო ცნობა ასე უნდა გვესმოდეს: ევსტათიმ სპარსეთში, სამოელ

არქიდიაკონის კატეხიზატორული მოძღვრებითა და ზეგავლენით, ირწმუნა ქრისტე, გაქრისტიანდა რწმენით, ხოლო მცხეთაში სამოელ ცათალიკოსის ხელით მოინათლა და ფორმალურადაც ქრისტიანი გახდა“⁹.

: ამგვარ ახსნას არსებითად იზიარებდა ს. ყუბანეიშვილიც, რომელიც შენიშნავდა, რომ ევსტათის თავისუფლად შექმლო გასცნობოდა სპარსეთში ქრისტიანობას, სადაც ამის პირობები იყო ხოსრო II-ის დროს¹⁰.

ბ. კილანავას აზრით, კ. კეკელიძემ ვერ შეძლო მოეხსნა წინააღმდეგობა, რადგან თხზულების დასაწყისში ხაზგასმით არის ნათქვამი, რომ სპარსეთიდან ევსტათი წარმართი მოვიდა. თუმცა აღნიშნული მკვლევრის წინაშე თავად წინააღმდეგობის ფაქტის ახსნის პრობლემა მწვავედ არ დგას. იგი თვლის, რომ ურთიერთგამომშრცხავი ინფორმაციები აქ სხვა შემთხვევაშიც მოიძიება. ავიღოთ თუნდ ეპიწოდები, რომლებშიც ევსტათის თანამოღვაწე სტეფანეს მრწამსის შესახებ არის საუბარი. თავიდან ჩანს, რომ სტეფანე, ისევე როგორც ევსტათი, მოგვი იყო და ქართლში მოსვლის შემდეგ გაქრისტიანდა, შემდგომში კი სასამართლოზე მოწმეები ადასტურებენ მის შთამომავლობით ქრისტიანობას¹¹.

აზრი იმის შესახებ, რომ განსახილველი „მარტილობა“ წინააღმდეგობრივი ცნობების შემცველია, კერძოდ კი ის, რომ ინფორმაცია ევსტათის მონათვლის ადგილის შესახებ არაერთგვაროვანია, მეორდება დღემდე. უმის დასტურია თუნდ ერთ-ერთი უკანასკნელი დროის გამოკვლევა, სადაც ვხვდებით ასეთ მსჯელობას: „მარტილობის“ ავტორის ცნობით, ევსტათი მცხეთაში მოინათლა. მაგრამ ამას მხარს არ უჭერს თავად ევსტათის სიტყვები, რომლითაც მან სასამართლოს მიმართა. ევსტათის თქმით, იგი ჭერ კიდე განძაკში ყოფნისას დაინტერესებულა ქრისტიანული მოძღვრებით და ამის თაობაზე საგანგებო საუბარი ჰქონია ერთ-ერთი ეკლესიის არქიდიაკონთან სამოელთან. სამოელის ქადაგების შედეგად ევსტათიმ ქრისტე იწამა და არქიდიაკონის ხელით მოინათლა კიდეც“¹². თუმცა ახსნა ამ ფაქტისა რამდენადმე¹³ ახალია: „განძაკში მონათვლისას ევსტათის ნესტორიანობა უნდა მიეღო, ხოლო 541 წელს ქართლში გაღმობვეწილი ევსტათი, ქართველ ქრისტიანებთან ახლო ურთიერთობის გამო ხელმეორედ მოინათლა, ვინაიდან ქართლის ეკლესიის მესვეურნი მწვალებელთაგან მიღებულ ნათელს კანონიერად არ მიიჩნეოდნენ. ამრიგად

ადგან ქრისტეს რწმენისათვის წამებულ ევსტათის ქართლის იმდ-
როინდელი საზოგადოება მართლმადიდებელ მოწამედ თვლიდა,
„მარტვილობის“ ქალკედონიტი ავტორი შეეცადა მიეჩქმალა ევსტა-
თი მცხეთელის აღრინდელი ნესტორიანობის ფაქტი¹⁴.

მოკლედ, სიტყვა რომ აღარ გავაგრძელოთ, ვითარება ასეთია:
მკვლევართა უმრავლესობა ადასტურებს თხზულების ტექსტში მთა-
ვარი პერსონაჟის მონათვლის ადგილის შესახებ ურთიერთგამომრი-
ცხავი ინფორმაციის არსებობას, თუმც ამ ფაქტს არაერთგვაროვნად
ჯანმარტავს.

ნებისმიერი ინტერპრეტაციის შემთხვევაში „მარტვილობის“ ღირ-
სება, როგორც ლიტერატურული ძეგლის თუ ისტორიული წყაროსი,
ეპქვევშ დგება. ჰაგიოგრაფიულ ქმნილებაში, მით უმეტეს ისეთი
მცირე მოცულობის ძეგლში, როგორც განსახილველია, მთავარი
გმირის ნათლისღების შესახებ ურთიერთგამომრიცხავი ცნობების არ-
სებობა საოცარი, შეიძლება ითქვას, პარადოქსული ხარვეზია¹⁵. ეს
ცონკრეტული შემთხვევა ჩრდილს აყენებს საზოგადოდ მთელ ქართულ
ქრისტიანულ კულტურას. ნუთუ ჩვენი წინაპრები ასე დაუდევრად
წერდნენ და ასე უგულისყუროდ კითხულობდნენ საუკუნეთა მანძილ-
ზე ქრისტიანული რწმენისათვის თავდადებული პიროვნების ამსა-
ხველ თხზულებას?¹⁶

ეს „შებრკოლების ლოდი“ გვიბიძგებს განვაგრძოთ კვლევა. სა-
ბედნიეროდ ირკვევა, რომ იგი მიუთითებს არა მუა საუკუნეების
ქართული კულტურის ნაკლს, არამედ თანამედროვე მკვლევართა
მიერ ტექსტის განმარტებისას დაშვებულ ცდომილებას.

(ის რომ ევსტათი ქართლში წარმართი მოვიდა და მცხეთაში გა-
ქრისტიანდა, როგორც ითქვა, გაცხადებულია „მარტვილობის“ პირველ
აბზაცშივე.) აქ განმარტებულია, რომ ჯვარპატიოსანის სასწაულები,
ადგილობრივ ქრისტიანთა ცხოვრება იქცა იმ იმპულსად,
რომელმაც ევსტათის გადაადგმევინა რწმენის გამოცვლისაკენ მიმარ-
ტული ნაბიჯი. ამრიგად, (მცხეთა ფაქტობრივად ევსტათის დაბადების
ადგილად იქცევა. აღნიშნული ქალაქის განსაკუთრებულ მნიშვნელო-
ბას წმინდანის ცხოვრებაში ცხადყოფს თხზულების არაერთი ადგი-
ლი, ევსტათი საგანგებოდ ზრუნავს, რომ სიკვდილის შემდეგ მისი ნეშ-
ტი აქ დაიკრძალოს. ამგვარი დაყენებული სურვილის მიზეზი კი ევ-
სტათისავე განმარტებით სწორედ ისაა, რომ იგი მცხეთაში მოინათ-
ლა.) „უფალო ღმერთო, იესუ ქრისტე, უკეთუ ღირს მყო მე სიკუდი-

ლისა სახელისა შენისათვის ქრისტიანებით, კორცთა ჩემთაჲ ნუ ჯერა გიჩნს განგდებაჲ გარშ და შეკბამა ძალთაჲ და მფრინველთაჲ ცისათაჲ, არამედ კორცთა ჩემთაჲ ბრძანე აქავე მოქცევაჲ და დამარხვაჲ მცხეთას, სადაცა ნათელ-მიღებ იეს¹⁷; ან კიდევ: „ხოლო ამას გვედრებო, უფალო ჩუენო, იესუ ქრისტე, რაათა გუამი ჩემი დაემარხოს მცხეთას, სადაცა-იგი ნათელი მოვიღე სამოელ კათალიკოზისა ველითა და ღირს ვიქმენ რჩულსა ქრისტიანეთასა“¹⁸; ან კიდევ: „და ამას ვილოცავ და გვედრებო და ვითხოვ შენ სახიერისაგან, რაათა არ დაეტევოს გუამი ჩემი აქატფილისს შინა, არამედ რაათა დაემარხოს იგი მცხეთას წმიდისა, სადა-იგი შენ გამომიჩინდი“¹⁹.

ანდერძიც ჰქონია ევსტათის ამის თაობაზე დაბარებული: „ხოლო წმიდასა ევსტათის პირველვე ემცნო ნეტარისა სტეფანსსდა, რაათა რაჟამს გუუწყის სიკუდილი ჩემი, მსწრაფლ წარიღეთ გუამი ჩემი მცხეთას და მუნ დაჰმარხეთ, სადა ნათელი იღე“²⁰.

(შემთხვევითი არაა, რა თქმა უნდა, ევსტათის ზედწოდებაც „მცხეთელი“. ევსტათი მცხეთელი წმინდანია, ამ ქალაქს უკავშირდება მისი ჰეშმარიტი ცხოვრების წლები, ამ ქალაქს ეკუთვნის იგი სიკვდილის შემდეგ.)

ახლა განვიხილოთ ქმნილების ის ადგილი, რომელსაც იმოწმებენ ხოლმე ევსტათის სპარსეთში ნათლისღების დასტურად. მარზპანის სასამართლოზე ევსტათიმ ვრცლად ისაუბრა იმის შესახებ თუ როგორ მივიდა იგი სრულიად შეგნებულად ქრისტეს აღიარებამდე. ყველაფერი, მისი თქმით, იმით დაწყებულია, რომ „მამული რჩული“ არ ჰყვარებია. საუკეთესო რელიგიის შესარჩევად დაუწყია ძიება. ვინმე სამოელ არქიდიაკონს მოუთხრია მისთვის სხვადასხვა, მათ შორის, ქრისტიანულ, სარწმუნოებაზეც. რა თქმა უნდა, ყველაზე ვრცლად ამ უკანასკნელზეა საუბარი. აღნიშნულ მონათხრობთან დაკავშირებით (სიტყვა ეხება ქრისტიანობას) შენიშნავს მარტვილი: „მამინ ვითარცა გულისკმა-ყვაჲ და ვცან ყოველი სამოელ არქიდიაკონისაგან დასაბამითგანი ყოველი ვიდრე აქამომდე და მოვიწიე ყოველსა ზედა რჩულსა ჰურიათასა და ქრისტიანეთასა, მრწმენა მე ღმერთი დაუსაბამოდ და ძმ მისი იესუ ქრისტე და სული წმიდაჲ მისი. და ამით ნათელ-მიღებ იეს და ვერვინ განმაშოროს მე ქრისტესგან ვიდრე სულისა ჩემისა აღმოსვლამდე“²¹.

აი, ამ სიტყვებს მიიჩნევენ იმის დასტურად, რომ ევსტათი გაქრისტიანდა ჯერ კიდევ სპარსეთში ყოფნის დროს. მაგრამ, როგორც ვხედავთ, აქ ამდაგვარი არაფერია თქმული. ევსტათი მსმენელთა ყურადღებას მიაქცევს მხოლოდ იმას, რომ მამის, ძისა და სულიწმინდის რწმენა გახდა მისთვის ნათელ-ღების საფუძველი. მაგრამ თუ სად გაქრისტიანდა ან ვის მიერ იქნა მონათლული, აქ ამის თაობაზე არაფერია შენიშნული. ეს ბუნებრივიცაა. ჰაგიოგრაფს უთუოდ გაუჭირდებოდა წარმოედგინა, რომ საჭირო იქნებოდა აღნიშნულ ეპიზოდში ევსტათის მონათვლის ადგილზე მითითება, რადგან ტექსტის აღნიშნულ მონაკვეთამდე უკვე ორჯერ ჰქონდა ხანგასმული, რომ ქართლში მოსვლამდე ევსტათი ქრისტიანი არ იყო, რომ იგი მხოლოდ ქცხეთაში მოიქცა ქრისტეს რჯულზე და აქვე მოინათლა. ეს ფაქტი განმეორებულია უშუალოდ სასამართლოს ეპიზოდის შემდეგაც და ქეგლის ბოლოშიც საგანგებოდ არის აღნიშნული. ასე რომ, ევსტათის მონათვლის ადგილის შესახებ ცნობებში ქეგლში არავითარი წინააღმდეგობა არ შეინიშნება. თხზულების მიხედვით ევსტათი მოინათლა მცხეთაში. აზრი ტექსტში ამის საწინააღმდეგო ინფორმაციის არსებობის თაობაზე, მცდარია, ცნობის არასწორი ინტერპრეტაციის შედეგია. ამდენად, იგი თხზულების პროტოგრაფის სპარსელი ავტორის მიერ დაწერის, შემდგომში კი ქმნილების ქართული ეკლესიის ინტერესთა შესაბამად გადაკეთების შესახებ თვალსაზრისის შემუშავებისათვის მაპროვოცირებელი ფაქტორის როლს ვერ შეასრულებს.

ასევე გაუგებრობის შედეგია აზრი იმის შესახებ, რომ სტეფანესთან დაკავშირებული ეპიზოდები ურთიერთგამომრიცხავი ინფორმაციის შემცველია. მართალია, თავად სტეფანე აღიარებს, რომ იცვალა მამული რჯული, მერე კი სასამართლოზე მოწმეები მის შთამომავლობით ქრისტიანობას ადასტურებენ, მაგრამ ეს ფაქტი არ განიშარტება, როგორც ტექსტის შინაგანი წინააღმდეგობა. როგორც ჩანს თხზულებიდან, სპარსელთა რისხვის საფუძველს წარმოადგენს ახალქრისტიანობა. შთამომავლობითი ქრისტიანობა სასჯელს არ ექვემდებარება. სტეფანეს საშუალებით ავტორი ხატავს ფონს ევსტათისათვის. ევსტათის გადაწყვეტილება ურყევია ბოლომდე, ამიტომაც იგი „ქეთილმდგომარე“, ე. ი. „მტკიცედ მდგომი“, „მედგარი“. სტეფანე კი სიკვდილის შიშით ჩვენებას ცვლის და ამით აღწევს სასჯელს თავს. თხზულების იდეა იოლად ამოსაცნობია. მაგრამ რატომღაც

ხშირად საქმე გვაქვს მკვლევართა მხრიდან წარსული ეპოქების კულტურულ ტექსტთა განმარტებისას, მეტად უცნაურ დამოკიდებულებასთან. იმის მაგიერ, რომ ფაქტები ურთიერთთან დააკავშირონ და ქმნილების დედაარსი ანე ამოიცნონ, ტექსტს მექანიკურად ანაწევრებენ და ცალკეულ ნაწილებს ერთმანეთს უპირისპირებენ.

2.2. (ახლა განვიხილოთ ა. პარნაკისა და ი. ჭავჭავაძის მიერ „მარტილობის“ ავტორის სპარსელობის საჩვენებლად მოხმობილი სხვა არგუმენტებიც. ჩვენი ანალიზის საგანი კვლავ ევსტათის აპოლოგეტური სიტყვაა, წარმოთქმული მის მიერ მარზბანის სასამართლოზე. ამ სიტყვაში წმინდანი განაჩიქებს ცეცხლთაყვანისმცემლობას, ამტკიცებს ქრისტიანული მორალის უპირატესობას და ამასთან, როგორც ითქვა, წარმოგვიდგენს ბიბლიური ისტორიის მოკლე თხრობას, რომელიც, მისივე განმარტებით, მოუსმენია ჭერ ყიდევ სამშობლოში ყოფნისას სამოელ არქიდიაკონისაგან.)

საუბარი სამოელს დაუწყია შემდეგი შესავლით: „გულს-მოდგინედ ისმინე, ძმაო! წინააღმდეგ სპარსთა რჩული იყო, ვითარცა შენ თუთ იცი, ხოლო ღმერთსა სძაგდა რჩული იგი სპარსთა და არა სთნდა. და მერმე ჰურიანი გამოირჩინა ღმერთმან და სათნო-იყვნა და მისცა მათ რჩული და მცნება და მარხვად. მაშინლა ქრისტიანენი სათნო-იყვნა ღმერთმან უფროჲს ჰურიათასა“²².

„სპარსთა რჩული“ სხვაგანაც იხსენიება განსახილველ ძეგლში. იგი ევსტათის თანამედროვეთა რწმენის დასახასიათებლად არის გამოყენებული და აშკარად ნიშნავს მაზდეანობას. სწორედ ამ ფაქტს მიაქციეს ყურადღება ა. პარნაკმა და ი. ჭავჭავაძემ და კულტუროლოგიური კონცეფცია, რომლის მიხედვით, კაცობრიობის თავდაპირველ რელიგიად ზოროასტრიზმი ცხადდება, მიიჩნიეს უჩვეულოდ, იმდენად სპეციფიკურად, რომ დიდწილად მასზე დაყრდნობითაც გაკეთებულ იქნა ზემოთ აღნიშნული დასკვნა ავტორის არაქართველობის შესახებ. ამავე რიგის ფაქტად თვლიდნენ მკვლევრები აბრაამის სამშობლოდ სპარსეთის დასახევას²³. მოგვაქვს შესაბამისი ციტატიც: „კაცი იყო ერთი უბიწოჲ და ღმრთის მოყუარე სოფელსა სპარსთასა და ქალაქსა ბაბილონელთასა და სახელი ერქუა მას აბრაჰამ და ერქუნა მას ღმერთი ჩუენებასა ღამისათა და ჰრქუა აბრაჰამს: გამოვედ შენ მაგიერ ქუეყანით და წარგიყვანო შენ სხუად ქუეყანად და განგამრავლო შენ და აღგაორძინო შენ დიდად ფრიად და გყო შენ მამად ნათესავთა მრავალთა და ერთა ურიცხუთა. ხოლო

აბრაჰამს პრწმენა სიტყუაჲ იგი ღმრთისა და თქუა აბრაჰამ: იყავნ, ჟუფალო, ჩემ ზედა სიტყუაჲ ეგე შენი! და გამოვიდა აბრაჰამ ქუეყანისა მისგან ქალდეველთაჲსა“²⁴.

სხვაგვარი დამოკიდებულება ჰქონდა კ. კეკელიძეს. მისი აზრით, საქმე გვაქვს არა ავტორის ინდივიდუალურ თვალსაზრისთან, არამედ ქრისტიანულ ტრადიციასთან. „სპარსთა რჩულის“ პრიმატობის შესახებ აზრი, კერძოდ, არის უძველესი. აპოკრიფების გამოძახილი, რომ „გმირი ნებროთი, რომელიც გაცილებით ადრე ცხოვრობდა აბრაჰამდღე, უინიტან გრძნეულისაგან სწავლობს სპარსთა გრძნებასა და მოგვობას, მათ ვარსკვლავთმრიცხველობას, სიბილწესა და ზღაპრობას... ერთერთი ასეთი აპოკრიფი, რომელსაც ეწოდება „დაბადებისათჳს ცისა და ადამისათჳს“ ან ქართულად „ნებროთის წიგნი“, ჩვენ ძველ ლიტერატურაშიც შემონახულია; ამით უხვად სარგებლობდნენ ბიზანტიისა და აღმოსავლეთის ხრონოგრაფები. ასევე უნდა ითქვას აბრაჰამის სამშობლოს, ქალდეასა და ბაბილონის შესახებ. აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ბიბლიურ ტრადიციასთან: ბიბლიაში ბაბილონის ქვეყანას ქალდეველთა ქვეყანაც ეწოდება, ხოლო ორივენი ხშირად გაიგივებული არიან სპარსეთთან“²⁵.

ს. ყუბანეიშვილის აზრით, სპარსთა რჩულად, სპარსთა სოფლად ზოგადად ის ქვეყნებია ნაგულისხმევი, სადაც არაქრისტიანულ-არაებრაული რელიგიები სუფევდა²⁶.

ამრიგად, დასახელებული პრობლემისადმი არსებითად სამგვარი მიდგომა გამოვლინდა: ფრაზებში „სპარსთა რჩული“, „სპარსთა სოფელი“ სპარსი კონკრეტული ეთნოსის აღმნიშვნელი სიტყვაა. ევსტათის მიერ წარმოდგენილი კულტუროლოგიური მოდელი სპეციფიკურია, ამიტომ იგი ავტორს ახასიათებს (1); სპარსი კონკრეტული სიტყვაა, მაგრამ წარმოდგენილი მოდელის წყარო ქრისტიანული ტრადიციაა (2); „სპარსი“ ნახმარია ზოგადი მნიშვნელობით, წარმოდგენილი კულტუროლოგიური მოდელი უჩვეულოს არაფერს შეიკვავს (3). ჩვენ მიზნად ვისახავთ ამ თვალსაზრისთა შემოწმებას. მაგრამ ვიდრე კვლევას დავიწყებდეთ, გვსურს დავაზუსტოთ: აღნიშნული მოდელი ახასიათებს თხზულების ავტორის მსოფლხედვას. ამაზე ყურადღებას იმიტომ ვამახვილებთ, რომ, როგორც ითქვა, შე-

საბამისი მონათხრობი ძეგლში მოგვეწოდება სამოელისმიერად. ამ უკანასკნელს კი, როგორც სპარსეთის ეკლესიის წარმომადგენელს, შესაძლოა, ერთი შეხედვით, ჰაგიოგრაფისაგან განსხვავებული ისტორიის სპარსოცენტრისტული კონცეფციაც მიეწეროს. მაგრამ ეს გამორიცხულია. საქმე ისაა, რომ Acta martyrum ტიპის ძეგლებში („ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ კი ასეთია) აპოლოგეტურ ნაწილს აქვს განსაკუთრებული იდეოლოგიური დატვირთვა, ამიტომაც აქ პოზიტიურად ყოველთვის მხოლოდ ავტორისეული პოზიცია ფიქსირდება.

ეთნონიმ „სპარსს“ თვალი გავადევნოთ ქართული ჰაგიოგრაფიის სხვა ძეგლებში. ჩვენამდე მოღწეულთა შორის უძველეს ორიგინალურ ქმნილებაში „ნინოს ცხოვრებაში“ ეს ეთნონიმი იხსენიება ურთ შემთხვევაში „სახარების“ ცნობილი ეპიზოდის — ახალშობილი იესოს თაყვანისცემის — გადმოცემისას. მოგვიტხრობს ნინოს ურთ-ერთი მოწაფე სიდონია: „და ამისა ყოვლისა შემდგომად თხროზასა გითხრობ მამისა ჩემისასა... ოდეს-იგი მეფობდა ჰეროდი, და მოგუესმა აჟა, ვითარმედ სპარსთა იერუსალწმში დაიპყრესო... ვითარმედ ათორმეტნი მეფენი მოვიდესო დაპყრობად ქუეყანისა ჩუენისა... ხოლო შემდგომად მცირედ-რე მოიწია სხუა ღალადისი ნუგეშინის-ცემისაჲ იერუსალწმით ყრველსა ქუეყანასა, ვითარმედ სპარსნი იგი არა დაპყრობად ქუეყანისა მოვიდეს, არამედ აბჯრისა და ჭაჭურველსა წილ და საგზლისა აქუნდა ოქროჲ ყუთელი... ამისა შემდგომად გარდაჯდეს წელნი ოც და ათნი, მოწერა ანა მღღელმან იერუსალწმით მამის მამისა ჩემისა ოზიაჲსა, ვითარმედ: იგივე ყრმაჲ რომლისა სპარსთა მეფენი მოსრულ იყვნეს ძღუნითა, იგი ყრმაჲ გან-სამე-ზადილ არს, საზომსა ჰჰაკისასა მოწევენულ არს“²⁷.

შდრ. „სახარება“: „ხოლო იესუ ქრისტეს შობასა ბეთლემს ჰურიასტანისასა, დღეთა ჰეროდე მეფისათა, აჟა მოგუნი აღმოსავალით მოვიდეს“²⁸.

როგორც ვხედავთ, „მოგვს“ ენაცვლება „სპარსი“. ბიბლიოლოგიურ ლიტერატურაში „მოგვი“ ყველგან განმარტებულია, როგორც ზუნების საიდუმლოთა დაუფლებული მეცნიერი²⁹. „სახარების“ აღნიშნულ ეპიზოდში მოხსენებულ მოგვები (მათ რაოდენობას, სხვათა შორის, სხვადასხვაგვარად განსაზღვრავენ) წმინდანთა რანგშიც იყვენენ ეკლესიის მიერ აყვანილი, მაგრამ ამასთან, იმის გამო, რომ საზოგადოდ არაქრისტიანული სიბრძნის მფლობელობას ნიშნავდა,

„მოგვობა“ ქრისტიანული თვალთახედვით იქნეს უარყოფით ელფერსაღ. აქსიოლოგიური მიდგომის შედეგი უნდა იყოს, მაგალითად, თუნდ ის, რომ სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით ლექსიკონში „მოგვის მსგავსი“ და „ზაკული“ სინონიმებია³⁰.

საინტერესოა, რომ მოგვეები მოდიან აღმოსავლეთიდან. ბიბლიაში სხვა შემთხვევებში ნახსენები მოგვეებიც აღმოსავლეთს უკავშირდებიან წარმომავლობით (ცნობილია, მაგალითად, ეგვიპტელი მოგვეები³¹). ამრიგად, „მოგვობა“ ნიშნავს არაქრისტიანულ (წინარე-ქრისტიანულ) სიბრძნეს, რომელიც ძველი აღმოსავლეთის კულტურულ წრეს უკავშირდება. „სახარების“ მითითებული ეპიზოდში „მოგვის“ ამ გაგებით უნდა იქნას წაკითხული: „თვითონ სახარებაში სიმბოლურადაა ნაჩვენები ქრისტიანობის, როგორც ტრადიციული სიბრძნის, შემაჯამებელ-შემკრები რელიგიის აღმატებულება: საიქ აღმოსავლელი, როგორც ამბობენ, ქალდეველი ან სპარსი მოგვი მუხლს იდრეკს ახალშობილი იესოს წინაშე, თაყვანს სცემს მას და უძღვნის ოქრო-ვერცხლს: აღმოსავლური მაგია ასპარეზს უთმობს ახალ, ღნივერსალურ ძალას, რომელიც იღებს მისგან საუკეთესო მარჯვალს“³².

ყველაფერი, რაც ითქვა „მოგვის“ შესახებ, ცხადია, ეხება „სპარსსაღ“. ამგვარად, „ნინოს ცხოვრების“ მითითებულ ადგილას ეთნონიმი „სპარსი“ აშკარად ამჟღავნებს მისწრაფებას გადაიქცეს კულტუროლოგიურ ტერმინად „არაქრისტიანულის“ „წინარექრისტიანულის“ მნიშვნელობით.

აღნიშნულ შეხედულებას უფრო გვიმტკიცებს „ნინოს ცხოვრების“ სხვა ადგილი, სადაც „სპარსი“ ნიშნავს „წარმართს“, „კერპთა-ყვანისმცემელს“.

სიტყვა შეეხება ეკლესიის მშენებლობის ეპიზოდს. ერთ-ერთი სვეტის აღმართვა მშენებლებმა ვერაფრით ვერ მოახერხეს. ამის გამო ღამით ნინო თავის მოწაფეებთან ერთად დარჩა სალოცავად. ამ დამტყვევებულ ქართლში წარმართობის დამხობის სასწაულებრივი სურათი გადაიშლება ნინოს ერთ-ერთი მოწაფის, ზემოთ უკვე ნახსენები, სიდონიას თვალწინ, დიდდება არაგვი და მტკვარი, წაილეკება არმაზისა და ზადენის მთები, მთელი ქალაქი: „და ვითარცა შუვა ღამე ოდენ იყო, წარმოიქცეოდეს ორნი ესე მთანი, არმაზ და ზადენ, რეცა თუ ქსრცთ ჩამოირღუეოდეს, და დააყენნეს ორთავე წყალნი იგი და მტკუარმან გარდამოხეთქნა და წარმოჰქონდა საშინელად ქალაქი. და

მიერ შეიქმნეს კმანი საშინელნი და საზარელნი ტყეებისა და სივლ-
ტოლისანი. ეგრევე არაგვ გარდამოვდა ციხესა ზემოთ და იქმნე-
ბოდეს საშინელნი გრგვენადი. და შეშინდეს დედანი იგი და ივლტო-
დეს, და მეცა მათ თანავე. ხოლო ნეტარი წმიდაა ნინო ლალადებდა:
„ნუ გეშინინ, დანო ჩემო, მთანი იგი ენვე ჰგიან და წყალნი იგი
ქუნვე დიან და ერსა ყოველსა სძინავს, ხოლო ესე, რომელი-რეცა
მთანი დაირღუეს, სამართლად გუაჩუენებს, რამეთუ ურწმუნოებისა
მთანი დაირღუეს... და მეყსეულად დასცხრეს კმანი და იყო არა-
რამ“³³.

ძველის ნგრევისა და ახალი ეამის დადგომის აი, ამ ფანტასტი-
კურ სიზმარნარევე კადრში ჩვენს ყურადღებას იპყრობს სპარსთა ლა-
შქრის გამოჩენა: „და ვიდრე არღა ეყივნა ქათამსა, სამთავე კართა
სცა ზარსა ლაშქარმან ძლიერმან და დაღეწნეს კარნი ქალაქისანი და
ალივისო ქალაქი სპარსთა ლაშქრითა და მეყსეულად შეიქმნა
ზარის აღსაჯდელი ზრინვანი და ყვილინი და კლავა ერისა... ისმა
ქმად ძლიერად, მირეან მეფე შეიპყრესო. და გარე-მოიხილა მკნედ
მოღვაწემან მან და თქუა: კუალად ყვესა? ვიცი, რამეთუ დიდად
ქმჭირს. ჰმადლობდა ღმერთსა, რამეთუ ესე ნიშანი მათისა წარწყმე-
დისაა არს და ქართლისა ცხორებისაა და ამის ადგილის დიდები-
სა... და მოექცა (ნინო. — მ. ჩ.) ერსა მას მომავალსა ჩუენ ზედა და
ჰრქუა: „სადა არიან მეფენი სპარსთანი ხუარა და ხუარან
ხუარა, საბასატანით გუშინ წარმოხუედითა? მალე მოხუედით. დი-
დად სამე არს ლაშქარი უზომო, ვიდრემე ხართ. და ძლიერად დაჰლე-
წეთ ქალაქი ესე, მახული დაეციეთ ქართა და ნიავეთა. წარვედით ბნელ-
თა ჩრდილომესათა, მთათა მათ კედარისათა. აქა მოვიდა იგი, რომელ-
სა თქუენ ევლტოლით“. და განძრა მარჯუენე თვისი და დაწერა კელი-
თა სახე ჟუარისაა და მეყსეულად უჩინო იქმნა ყოველი იგი სიმრავ-
ლემ ერისაა და იქმნა დაყუდებდა დიდ“³⁴.

როგორც ვხედავთ, ქართული წარმართობის მარცხი ამ ეპიზოდ-
ში სპარსთა ლაშქრის მარცხადაა სიმბოლურად წარმოჩენილი. აქ
კარგად ჩანს, რომ სიტყვა „სპარსს“ გარკვეულ შემთხვევებში შეუ-
ძლია სრულიად დაჰკარგოს ეთნონიმის კონკრეტულობა და იქცეს
არაქრისტიანული სარწმუნოების გამომხატველ ზოგად ტერმინად.

ნათქვამის საილუსტრაციოდ გამოდგება ერთი ქართულად ნა-
თარგმნი ჰაგიოგრაფიული თხზულებაც. ესაა „ცხორებდა პანსოფი
ალექსანდრიელისა“, რომლის შინაარსი მოკლედ შემდეგია: იმპერია-

ტორ დეკეოზის დროს პანსოფი შეასმინეს, როგორც ქრისტიანი. საგანგებოდ მისი საქმის გასარჩევად ქ. ალექსანდრიაში ჩადის მთავარი ავღუსტალოს. მასთან სიტყვისგებისას პანსოფი გადმოსცემს ქრისტიანული სარწმუნოების არსს და ისტორიას. ამ საუბრით დაინტერესებს ერთ-ერთ მსმენელს ლიკინიოზს, რომელიც შეკითხვებს აქლევს პანსოფის. ქრისტიანობის შესახებ მსჯელობისათვის ორივენი საპყრობილეში აღმოჩნდებიან და აქ განაგრძობენ აზრთა ურთიერთგაცვლას. ამ დროს მოევლინებათ საშინელი არსება, რომელიც აუწყებს ლიკინიოზს, რომ მას სპარსთა უფალი იხმობს, რადგან იგი ლიკინიოზზე განრისხებულია. განრისხებულნი არიან კერპებიც, რომელიც მათმა მსახურმა, ე. ი. ლიკინიოზმა, ქრისტიანთან საუბრის გამო მიატოვა: „მყის განიპო ზღუდე იგი სახლისაჲ მის ადგილისაჲ, რომელსა იგი მსხდომარე იყვნეს. და გამოვიდა მიერ მსგავსი რაჲმე დედაკაცისაჲ ნაქმნევ ხენუში, რომლისა იყო სამოსელი მისი ვითარცა მწურე და კუბასტი მისი, ვითარცა ტყავი ვეშაპისაჲ და ფერი მისი, ვითარცა ვერცხლისაჲ და თუალნი მისნი, ვითარცა ცეცხლნი. პირი შისი შავ, ვითარცა მელანი. და თმანი თავისა მისისანი იყვნეს ვითარცა გუელნი, შუბლსა მისსა იყვნეს რქანი, ვითარცა ვერძისანი. და ზედა მისსა იყვნეს ფრთენი და ჯამლად ესხნეს მას ნაკურცხალნი ცეცხლისანი. ენაჲ მისი შავ და გესლიან, ვითარცა ასპიტისაჲ. და უპყრა ლიკინიოზს და მიიზიდვიდა მისა მძლავრებით და ეტყოდა: მოვედ, გიწუეს შენ უფალი სპარსთაჲ, საფასე აქუს და გელის შენ. ეგრეცა ტირიკერპიროს ძალლი, რამეთუ განრისხებულ არს დიდი მეფე და ყოველნი კერპნი, რამეთუ დაუტევენ შენ იგინი. შე ვარ ერთი მათგანი და მოვლინებულ ვარ მიყვანად შენდა“³⁵.

როგორც ვხედავთ, „სპარსთა უფალი“ კერპთა მეუფეა, ე. ი. „სპარსობა“. კვლავ კერპთთაყვანისმცემლობის, წარმართობის აღმნიშვნელი ზოგადი ცნებაა. იგივე საჩინოა დასახელებული თხზულების ჰევა ადგილითაც. ლიკინიოზი განმარტებისათვის პანსოფის წარმოუდგენს ერთ წარმართულ ტექსტს, რომლის შინაარსის ახსნისას პანსოფი შენიშნავს: „ხოლო მდინარე, იგი ცეცხლისაჲ და ჯამაჲ იგი სპარსთაჲ (იგი არს), რომელი ეუფლები სულსა წარმართთასა“³⁶.

„სპარსის“ ზოგადი მნიშვნელობა კარგად ჩანს შედარებით გვიანი ხანის ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებშიც. როგორც მიუთითებს ვ. გაბაშვილი, „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“, „გიორგი

ათონელის ცხოვრებაში“ „სპარსეთი“ სამაჰმადიანოს მნიშვნელობით გამოიყენება. ეს ასევეა XI—XII სს. ბერძნულსა და სომხურ საისტორიო მწერლობაში³⁷. აღნიშნულ ფაქტს დასახელებული მკვლევარი შემდეგ ახსნას აძლევს: „მუსლიმანთა წარმოდგენაში ისლამური ცივილიზაცია სპარსული ფორმით არის გამოხატული. ასეთ ვითარებაში მიენიჭა „სპარსელს“ და „სპარსულს“ ზოგადი მნიშვნელობა“³⁸.

(ეს შეხედულება ზემოთ მოყვანილი მასალების ფონზე დაზუსტებას მოითხოვს. „სპარსობა“ ქრისტიანული გავებით ნიშნავს არაქრისტიანობას. არაქრისტიანობა კი სხვადასხვა კონტექსტში შეიძლება დაკონკრეტდეს, როგორც ძველადმოსავლური რელიგიური სისტემა, ქართული ან ელინური წარმართობა, მუსლიმანობა³⁹.)

მაგრამ დაეუბრუნდეთ ევსტათის აპოლოგეტურ სიტყვაში წარმოდგენილ კულტუროლოგიურ კონცეფციას. ახლა აქ უჩვეულო არაფერია. სამოელ არქიდიაკონს ევსტათისათვის უთქვამს, რომ კაცობრიობის თავდაპირველი რელიგია იყო წარმართობა, შემდეგ ეტაპად ის თვლის იუდაიზმს⁴⁰, ჩანს როგორც მონოთეისტურ რელიგიას, ხოლო შემდგომად კი ქრისტიანობას. უნდა დაიძებნოს ამ კონცეფციის წყარო. სპეციალისტებმა დიდი ხანია შენიშნეს, რომ „მარტივობის“ აპოლოგეტური ნაწილი ფილოსოფიური თუ ეთიკური მსჯელობებთანაა ეყრდნობა ბერძენი ფილოსოფოსის მარკიანე არისტიდეს (II ს.) შრომას⁴¹. ბუნებრივია, რელიგიის ისტორიის სამ ეტაპად წარმომსახველი კონცეფციის წარმომავლობაც ამავე შრომიდან ვივარაუდოთ. როგორც ჩანს, ეს მართლაც ასეა. არისტიდე თანამიმდევრულად იხილავს ქალდეურ, ეგვიპტურ, ელინურ, იუდაურ და ქრისტიანულ რელიგიებს. პირველი სამი შეიძლება გაერთიანებულ იქნას საზოგადო ტერმინით „სპარსთა რჩული“ ანუ წარმართობა, ბოლო ორი ეტაპი კი ზუსტად ემთხვევა.

ახლა „სპარსთა სოფლის“ შესახებ. „კაცი ერთი იყო უბიწო და ღმრთის მოყუარე სოფელსა სპარსთასა და ქალაქსა ბაბილონელთასა“. მსგავსი ფრაზები თხზულებაში გვხვდება არაერთხელ: „მე სოფლისა სპარსეთისაჲ ვიყავ, ჳევისა არშაკეთისაჲ, ქალაქისა განძაკისა ვიყავ“. განუმარტავს ევსტათი ციხისთავს. იგივეს იმეორებს იგი მარზპანთან დაკითხვაზეც: „მე ვიყავ ქუეყანისა სპარსეთისაჲ, ჳევისა არშაკეთისაჲ, ქალაქისა განძაკისა“⁴². როგორც ვხედავთ, „ქუეყანა“ და „სოფელი“ ურთიერთს ენაცვლებიან, ნუთუ ისინი ჰინონიმებია? ეს სიტყვები, მართლაც იდენტურ შინაარსს ატარებენ, თუმც აქვთ

მკვეთრად განმასხვავებელი ნიუანსიც, რის შესახებაც აღნიშნავს ნ. ბერძენიშვილი: „სოფელი“ იგივე „ქვეყანაა“, ოღონდ პირველი საბრძანებლის, სასუფეველის მნიშვნელობით, მეორე მიწა-წყლის, პირველში უფლების მომენტია ასახული, მეორეში ამ უფლების ობიექტი“⁴³.

ამრიგად, შეიძლება ვივარაუდოთ: ჩვენთვის საინტერესო შემთხვევაში ლაპარაკია არა კონკრეტულად სპარსეთზე, არამედ სპარსეთა სამფლობელოზე, საბრძანისსზე, იმპერიაზე. ნათქვამის გათვალისწინებით ციტირებული ფრაზა უნდა გააზრებულ იქნას შემდეგნაირად: სპარსთა საუფლოში შემავალ ბაბილონეთის ქალაქში იყო აბრაამი.

აბრაამი რომ ქალდეველთა (ბაბილონელთა) ქალაქ ურში დაიბადა, ეს ცნობილია ბიბლიით⁴⁴. ამრიგად, „მარტვილობის“ ინფორმაცია ამ ნაწილში ბიბლიურ ტრადიციასთან სრულ შესაბამისობაშია და არაფერს უჩვეულოს არ წარმოადგენს. ახლა უნდა გაირკვეს: იყო კი ბაბილონეთი სპარსთა საუფლოში შემავალი ქვეყანა მაშინ, როცა შეიქმნა „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“? თუ პასუხი დადებითია, მაშინ აშკარაა, რომ ავტორი ბიბლიურ ტრადიციას გადმოსცემს მისი თანამედროვე ისტორიული რეალების გათვალისწინებით და ამგვარად, მისი სპარსოფილური განწყობილება აქ არაფერ შუაშია, რადგან ასე მოიქცეოდა ყოველი ჰაგიოგრაფი ეროვნული კუთვნილების მიუხედავად. მაგრამ საბოლოო დასკვნის გამოტანამდე, დასმულ კითხვაზე პასუხის გაცემამდე შევეცადოთ გადავჭრათ თხზულების დათარიღების პრობლემა.

3.1. (ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში შენიშნულ იქნა, რომ „მარტვილობა და მოთმინებაჲ წმიდისა ევსტათი მცხეთელისაჲ“ თანამედროვის აღწერილია. ამ ფაქტს ასაჩინოებს ავტორის რემარკა, რომლის მიხედვით თხზულების შექმნის დროისათვის ევსტათის თანამოღვაწეთა ნაწილი ჯერ კიდევ ცოცხალია⁴⁵. ამრიგად აშკარაა, რომ ქმნილება დაწერილია ევსტათის გარდაცვალების მომდევნო უახლოეს ქრონოლოგიურ მონაკვეთში. მაგრამ როდის იწამა ევსტათი?

ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში ძალიან ხშირია მოწამის აღსასრულის (ქრისტიანული თვალსაზრისით, დაბადების) თარიღის მითითების შემთხვევები. „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ ეს თარიღი პირდაპირ აღნიშნული არ არის. სამაგიეროდ მოცემულია: ა) დროის ათვლის „ს ა წ ყ ის ი მ ო მ ე ნ ტ ი“: ევსტათი ქართლში მოსულა

ხოსრო სპარსთა მეფის მმართველობის მეათე წელს; ბ) ს ა თ ა ნ ა დ ო მ ი ნ ი შ ნ ე ბ ა ნ ი „საწყისი მომენტიდან“ მარტვილობის დრომდე ინტერვალის გადასაზომად: მცხეთაში ევსტათი დაცოლშვილებულა, ხელობა შეუსწავლია, მონათლულა. მაზდეანობისაგან განდგომისათვის თანამეტომეებს დაუსმენიათ ორჯერ. პირველად ორი თვე დაუყვია საპყრობილეში. სამი წლის შემდეგ ისევ შეუსმენიათ, განაჩენი კი გამოუტანიათ გარკვეული ხნის მერე. ამრიგად, როგორც აჩვენებს მოვლენათა ჩამონათვალი, ჩვენთვის საინტერესო დროითი დისტანცია არ შეიძლება ათწლეულზე ბევრად ნაკლები იყოს.

ასე რომ, თუ ხოსრო მეფის ზეობის პირველ წელს მივუმატებთ ათ წელს და მიღებულ რიცხვს კვლავ ათით გავზრდით, მივიღებთ ევსტათის მარტვილობის მიასლოებით თარიღს ანუ საორიენტაციო რიცხვს ამ თარიღის მოსააზრებლად. საქმეს ის ართულებს, რომ ხოსროს სახელით ორი სასანიანი შაჰია ცნობილი. ხოსრო I ანუ შირვანი (531—578 წწ.) და მისი შეილიშვილი ხოსრო II ფარვიზი (590—628 წწ.). ამრიგად, ერთის ზეობა იწყება VI ს. I ნახევარში, მეორესი — VI ს. უკანასკნელ ათწლეულში, რომელი მათგანი ჰყავს მხედველობაში ჰაგიოგრაფს?

ვახუშტი ბაგრატიონი, მარი ბროსე, დიმიტრი ბაქრაძე, თედო ყორღანია „ხუასრო მეფეში“ გულისხმობდნენ ხოსრო II ფარვიზს⁴⁶. მ. საბინინმა⁴⁷ ჯერ თხზულების რუსული თარგმანის, შემდეგ ქართული ტექსტის პუბლიკაციისათვის დართულ შენიშვნებში პირველმა გამოხატა აღნიშნული საკითხისადმი განსხვავებული პოზიცია: „ხუასრო მეფე“ ხოსრო I ანუ შირვანად მიიჩნია) თავისი შეხედულება მ. საბინინს (ისევე როგორც, სხვათა შორის, ზემოთ დასახელებულ მკვლევართ) არაფრით დაუსაბუთებია, იგი მას გამოთქვამდა როგორც თავისთავად საგულისხმებელ უეჭველ ფაქტს⁴⁷.

(ცოტა მოგვიანებით მ. საბინინის აზრი თავიანთ ერთობლივ ნაშრომში გაიმეორეს ა. ჰარნაკმა და ი. ჯავახიშვილმა.) მათი არგუმენტები თხზულებაში აღწერილი ეპოქის დასათარიღებლად შემდეგი იყო: ძეგლში ისლამის კვალი არ ჩანს (1); VI საუკუნეში ქართლში მართლაც დასტურდება ქმნილებაში მოხსენიებული კათალიკოზ სამოელის ზეობა (2); „გრეგორის მარტვილობა“, რომელიც ჰოფმანმა სირიულიდან გერმანულად თარგმნა, იწყება ანალოგიურად „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობისა“. სირიული ძეგლის შემთხვევაში აშკარად ხოსრო I-ს ეხება სიტყვა. ჩანს, ევსტათის ამბავიც ეპიზოდია

ხოსრო I-ის დროს დაწყებული ქრისტიანთა სასტიკი დევნის ისტორიისა (3). აღნიშნულიდან გამომდინარე, ევსტათის ქართლში მოსვლა თარიღდება 540—541 წლებით⁴⁸.

თავის „ძველ ქართულ საისტორიო მწერლობაში“ ი. ჯავახიშვილი აღნიშნულ არგუმენტებს საგანგებოდ აღარ აყალიბებს, ოღონდაც იმის საჩვენებლად, რომ თხზულების მონაცემები „საწყისი მომენტის“ მისეულ გაშიფრვას არ ეწინააღმდეგება, მეცნიერი მკითხველს ქართლს რეპრესიების შიშით სპარსეთიდან ლტოლვილ ქრისტიანად წარმოუსახავს ევსტათის⁴⁹. ქრისტიანთა დევნას კი, მართლაც, მქონდა ადგილი ხოსრო I-ს ზეობის მეთე წელს. ამრიგად, მკვლევრის შეხედულებით, ევსტათის მცხეთაში შემოხიზვნა და რეპრესიების დასაწყისი სინქრონული მოვლენებია. ეტყობა, ი. ჯავახიშვილი თვლიდა, რომ მთავარი არგუმენტი სწორედ ეს იყო. ფაქტების ამგვარ კორელაციას უნდა დავერწმუნებინეთ: „მარტვილობის“ „ხუასრო მეფის“ ხოსრო I ანუშირვანად მიჩნევა მართებულია.

აღნიშნულ თვალსაზრისს მწვავე კრიტიკით გამოეხმაურა მ. ჯანაშვილი. იგი იშველიებდა ვახუშტის, დ. ბაქრაძის, თ. ყორღანის ავტორიტეტს, იმომბედა VII ს. სომეხი ისტორიკოსის სებოსის ცნობას იმის თაობაზე, რომ ხოსრო II-ს ბრძანებით იკრძალებოდა მაზდეანის გაქრისტიანება, ხომ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ ზოგადად ქრისტიანის დევნა კი არაა აღწერილი, არამედ სწორედ ქრისტიანობაზე მოქცეული მაზდეანის დასჯის ისტორიაა მოცემული. ამდენად, ხოსრო-I ეპოქასთან ევსტათის მოღვაწეობის დაკავშირება არასწორია⁵⁰.

ი. ჯავახიშვილი გამოეხმაურა მ. ჯანაშვილს. მიუთითა ოპონენტის მიერ მასთან პოლემიკაში დაშვებულ ცალკეულ უზუსტობებზე, მაგრამ მთავარი, ე. ი. „ხუასრო მეფის“ ხოსრო I ანუშირვანთან იდენტიფიკაციის პრობლემა უყურადღებოდ დატოვა. რაიმე დამატებითი მასალა მას არ მოუყვანია. აღნიშნულ ფაქტზე იგი მსჯელობდა სოველგვარი დაეჭვების გარეშე, ისე თითქოს მ. ჯანაშვილთან დავის საგანი სხვა რამ ყოფილიყოს: „რაკი ხოსრო („მარტვილობაში“, რასაკვირველია, იგი იგულისხმება და არა მეორე) სამეფო ტახტზე 531 წელს ავიდა...“⁵¹.

ამრიგად, მ. ჯანაშვილის კრიტიკა არსებითად უპასუხოდ დარჩა. მიუხედავად ამისა, მომდევნო მკვლევრებისათვის დამაჯერებელი აღმოჩნდა ი. ჯავახიშვილის თვალსაზრისი. ამაზე მეტყველებს ის ფაქ-

ტი, რომ სპეციალურ ლიტერატურაში აღარ დამდგარა პრობლემა, თუ რომელი ხოსრო ვიგულისხმობთ „ხუასრო მეფეში“. საყოველთაოდ გაზიარებული და ექვემოქნაწილია შეხედულება, რომლის მიხედვითაც განსახილველ ძეგლში წარმოდგენილი ეპოქა ხოსრო I ანუ შირვანის თანადროულია. შესაბამისად, „მარტვილობის“ შექმნის დროდ VI ს. II ნახევარი ივარაუდება.

მაგრამ საბუთები, რომელთაც პრობლემის ტრადიციული გადაწყვეტა ემყარება, მოკლებულია მამტიციებელ ძალას. განა არგუმენტი შეიძლება იყოს ის გარემოება, რომ ძეგლში ისლამის კვალი არ ჩანს?! ისლამის კვალი არ იქნება იმ შემთხვევაშიც, თუ ხოსრო II ფარვიზის ეპოქა იქნება აღწერილი. ან რას ამტკიცებს VI საუკუნეში ქართლში სამოელ კათალიკოსის ზეობის ფაქტი ან ის გარემოება, რომ ერთ-ერთ სირიულ პავიოგრაფიულ თხზულებაში ხოსრო I ანუ შირვანის ეპოქაა წარმოსახული.

(ამას გარდა, მხედველობაშია მისაღები მთავარი პერსონაჟის პიროვნული თვისებები; სახე, რომელიც წარმოდგენილია თხზულებაში, აზსოლუტურად განსხვავებულია იმისაგან, რომელიც იხატება ი. ჯავახიშვილის კონსტანტინოპოლის მიხედვით ევსტათი განსაცდელისაგან თავის გამრიდებელი კაცი არ არის, პირიქით, იგი ეძებს მოწამეობის პატივს: ი. ჯავახიშვილის მითითებით კი, როგორც ითქვამს, იგი რეპრესიებს გამოქცეული ლტოლვილია. შევჩერდეთ ამ საკითხზე ოდნავ უფრო ვრცლად.

(ევსტათი იყო მაზდეანთა სასულიერო პირის — მოგვის შვილი. ქრისტიანული ეკლესიის წიაღში იგი მოდის სრულიად შეგნებულად, სხვადასხვა სარწმუნოების ურთიერთშეჯერების შემდეგ.) ეს მოხდა მოწიფულობის ასაკში. მარტო აღნიშნული ფაქტიც კი საკმაოდ ირიბი საბუთია იმისა, რომ გვეფიქრა: თავგანწირვა რჯულის შეცვლის მომენტიდანვე ფსიქოლოგიურად მისაღები უნდა ყოფილიყო ევსტათისათვის. მაგრამ საგულისხმოა, რომ თხზულებაში მთავარი პერსონაჟის ამგვარი სულიერი მზადყოფნის წარმომარჩენელი პირდაპირი უნდობებიცაა მოყვანილი, ევსტათი ქრისტესათვის სიკვდილის შესაძლებლობას განიხილავს, როგორც უფლის ჭილდოს. (ევსტათი არ იმალება, არ გაურბის პასუხისმგებლობას. პირიქით, თუ დავუკვირდებით, მოწამეობრივი აღსასრული გარკვეულწილად მისი გამომწვევი ქცევის, აშკარად გამოხატული შეურიგებელი (პოზიციის შედეგი იყო) ყველაფერი ხომ დაიწყო ფაქტობრივად იმით, რომ ევსტათიმ

მცხეთაში მცხოვრები სპარსელებისაგან რელიგიურ დღესასწაულზე მიწვევა უარყო, არათუ უარყო, მწარედ დასცინა კიდევ თანამეტომეებს სარწმუნოების გამო, არც თავისი ქრისტიანობა დაუმაღავს.

ამგვარი პასუხით შეურაცხყოფილმა თანამეტომეებმა ევსტათი მცხეთის ციხისთავთან დაასმინეს. ციხისთავმა იგი თავისთან დაიბარა. ერთი გაფიქრება ევსტათიმ განრიდება გადაწყვიტა, მაგრამ ეს აზრი უმაღლე უკუაგდო როგორც ქრისტიანისათვის შეუფერებელი და მავნე: „ხოლო წმიდა ევსტათი მცირედ შებრკოლდა და უნდა მორიდებოდა. და მერმე განიზრახა და თქვა: „ესე მოყუასნი ჩემნი არიან, ამათგან-ლა შევიშინო, მერმე დიდთა მთავართა წინაშე ვითარ წარვდგე?! არამედ მივიდე მისა და ცხადად აღვიარო ქრისტე, რამეთუ მასმიეს წმიდისა ევანგელესაგან, ვითარმედ თქუა: რომელმან აღმიაროს მე წინაშე კაცთა, აღვიარო მეცა იგი წინაშე მამისა ჩემისა, რომელ არს ცათა შინა. და დაიწერა ჭუარი შებლსა და-გულსა და თქუა: უფალი ჩემ თანა“⁵².

როგორც ვხედავთ, „წმინდა წერილის“ ავტორიტეტით განმტკიცებულ პრინციპულ პოზიციასთან გვაქვს საქმე. რაც უფრო გარდაუვალია აღსასრული, მით უფრო ურყევი ხდება ეს პოზიცია. „მოვალთ თქუენ თანა, არას ვიურვით, არცა გუეშინის“⁵³, — ასეთია ევსტათისა და მისი მეგობრის სტეფანეს პასუხი მარზბანის მიერ მათი მეორედ გამოძახებისას. საგულისხმოა, რომ ამ ფრაზას წარმოთქვამს კაცო, რომელიც დარწმუნებულია, რომ თავის ოჯახს ველარ დაუბრუნდება: „ვითარ წარემართებოდეს ევსტათი და სტეფანე ტფილისს, ჰრქუა ევსტათი სიდედრსა თუსსა და ცოლსა და შვილთა თუსთა და მონა-მკევეალთა თუსთა: „ჯმნულცა ვარ მე თქუენგან, რამეთუ მე აქა არლარა მოქცევად ვარ, ქრისტე მე არა უვარ-ვყო, და მათ მე არლარა განმიტეონ ცოცხლებით“⁵⁴.

ყოველივე თქმული ასაჩინოებს: ევსტათის რეპრესიებს გამოქცეულ ლტოლვილად წარმოსახვა არამართებულია. შესაბამისად არამართებულია ხოსრო I ზეობის მეათე წელს დაწყებულ ქრისტიანთა დევნასა და ევსტათის მცხეთაში გამოჩენის ფაქტებს შორის კავშირის ძიებაც. ესეც რომ არა, რატომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ევსტათის შეიძლებოდა სპარსეთში დაწყებული ქრისტიანთა საწინააღმდეგო აქციები შეეხებოდა. როგორც უკვე ვნახეთ, ქართლში მოსვლამდე იგი ქრისტიანი არ ყოფილა!

დაბოლოს, როგორ შეიძლება მცხეთა სპარსეთიდან ლტოლვილი ქრისტიანისათვის თავშესაფრად დავსახოთ, ქალაქი როგორც ეს ცხადია, „მარტვილობიდანვე“ საესეა სპარსელებით“⁵⁵.

ამრიგად, „ხუასრო მეფის“ ხოსრო I ანუ შირვანთან გაიგივების შესახებ თვალსაზრისს არგუმენტები აკლია, უფრო მართებული იქნება თუ ვიტყვი: სულაც არ მოეპოვება. აღნიშნული გარემოება, ცხადია, თავისთავად არ გამოიციხავს ასეთი იდენტიფიკაციის შესაძლებლობას. იგი ჭერჭერობით მიუთითებს მხოლოდ იმას, რომ პრობლემა ღიად ჩიება, რომ „მარტვილობაში“ წარმოდგენილი ეპოქის ქრონოლოგიური ლოკალიზებისათვის გამიზნული „საწყისი მომენტი“ დაშიფრული არ არის, რომ თითქმის საუკუნოვან ისტორიოგრაფიულ ტრადიციებზე, ავტორიტეტთა ნააზრევზე დაყრდნობა თანამედროვე მკვლევართ ამ შემთხვევაში არ გამოადგებათ. ძველი დებულების დასამტკიცებლად საჭირო იქნება ახალი არგუმენტები.

3.2. „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ მოპოვება მასში ასახული ეპოქის დათარიღებისათვის ხელმოსაქიდი ერთი ფრიად მნიშვნელოვანი ფაქტი: ევსტათის მოღვაწეობა იშლება შუა საუკუნეების ქართლის პოლიტიკური მოწყობისათვის სპეციალურ ვითარებაში: ქვეყანაში უზენაესი ეროვნული საერო ხელისუფლება (არც მეფე, არც ერისმთავარი) არ არის, მას უშუალოდ შაჰის დიდმოხელე მარჯპანი განაგებს, რომელიც ძალაუფლებას ადგილებზე ახორციელებს ციხისთავების საშუალებით. ქვეყნის ცხოვრებაში გარკვეულ როლს თამაშობენ და გარეგნულად ირანელებთან თანამშრომლობენ ქართველი წარჩინებულებიც, მათ მოთავეობთ იერარქთა სამეული სამოელ ქართლის კათალიკოსის, გრიგოლ ქართლის მამასახლისის, არშუშა ქართლის პიტიახშის შემადგენლობით. პირველი მათგანი, როგორც ვხედავთ, ქართლის უზენაესი სასულიერო ხელისუფალია, უკანასკნელი ქვემო ქართლის საპიტიახშოს — ქართლის ერთ-ერთი შედარებით ავტონომიური ერთეულის — გამგებელი. მამასახლისის უფლებამოსილება მკვლევართა მიერ ზუსტად განსაზღვრული არაა. როგორც ვარაუდობენ, იგი სამეფო სახლის უფროსი წარმომადგენელი უნდა ყოფილიყო⁵⁶. მამასახლისობა იმ ხანად უფრო საპატიო მოვალეობა ჩანს, ვინემ რეალური ძალაუფლება, თუმც არც ისაა

გამორიცხული, რომ ქართლის მამასახლისის გარკვეულ სფეროებში ქვეყნის მასშტაბითაც განხორციელებინა საერო ხელისუფლება, ოღონდაც, რა თქმა უნდა, არა უზენაესი, რაზეც წყაროებში მისი კათალიკოსის შემდგომად დასახელება მიუთითებს.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ქართლში ეროვნული უზენაესი საერო ხელისუფლების მეფობის სახით შეწყვეტას და გარკვეული დროის მერე მისი ერისმთავრობის ინსტიტუტის ფორმით აღდგენას ასე გადმოგვცემს: „და შემდგომად მისა მეფობდა ბაკურ... და მის ბაკურის ზევე დაესრულა მეფობაჲ ქართლისაჲ. მაშინ მცხეთაჲ ათხელდებოდა და ტფილისი ეშენებოდა, არმაზნი შემციოდებოდეს და კალაჲ განდიდებოდა. სპარსნი უფლებდეს ქართლს და სომხითს და სიენიეთს და გუასპურაგანს. და კათალიკოსი იყო სამოველ და ნელადრე შეკრბა ქართლი. და განაჩინეს ერისთავად გუარამ და მერმე კურაპალატადცა“⁵⁷.

როგორც ვხედავთ, აქ ნახსენებია სამოველ ქართლის კათალიკოსი. რაც შეეხება გრიგოლ ქართლის მამასახლისის და არშუშა ქართლის პიტიახშს, სრულიად ბუნებრივია, რომ ისინი ქრონისტის ყურადღების მიღმა რჩებიან, რადგან „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, ჩვეულებრივ, მხოლოდ უზენაეს საერო თუ სასულიერო პირთ ასახელებს. როგორც ციტატიდან ჩანს, მეფობის შეწყვეტიდან სამოელის ზეობამდე გასულა გარკვეული პერიოდი. როგორ განვსაზღვროთ დროში ეს ეპოქა?

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ისტორიული ქრონიკა პირდაპირ ქრონოლოგიურ მონაცემებს არ შეიცავს. ამიტომ აღნიშნული ეპოქის დათარიღებისათვის უნდა მივმართოთ სხვა წყაროებს. „ქართლის ცხოვრებაში“ შენიშნულია, რომ მეფე ბაკური, რომლის შემდგომადაც „მეფობაჲ დაესრულა“, იყო სპარსეთის მეფის ურმიზდის თანამედროვე⁵⁸. ესაა ირანის შაჰი ჰორმიზდ IV, მისი ზეობა განისაზღვრება 579—590 წლებით. ამრიგად, ძველქართული საისტორიო ტრადიციით უზენაესი საერო ხელისუფლება ქართლში შეწყვეტილა VI ს. უკანასკნელ ოცწლეულში.

VI ს. II ნახევარში იწყება ხოსრო II ფარვიზის ზეობა. ამრიგად, აშკარაა, რომ „მარტვილობის“ „ხუასრო მეფე“ სწორედ იგია. აღნიშნული დასკვნის განმამტკიცებელი სხვა ფაქტებიც არსებობს. უპირველეს ყოვლისა, ესაა ხოსროს ატრიბუტი, მოცემული „მარტვილობის“ ტექსტში, ერთი შეხედვით, შეუმჩნევლად; მეორეც,

ესაა ევსტათისადმი წაყენებული ბრალდება, რომელიც მთლიანად შედგენილია სწორედ ხოსრო II ფარვიზის მიერ გამოცემული რელიგიური კანონმდებლობის საფუძველზე. განმარტოთ ნათქვამი.

„ხუასრო მეფეს“ განსახილველი თხზულების ტექსტში, როგორც იტყვა, აქვს ატრიბუტი. ესაა ქართლის მარზპანი არვანდ გუშნასპი. ამგვარად, ჰაგიოგრაფი მიგვითითებს, რომ სიტყვა ეხება იმ ხოსროს, რომლის თანამედროვეც იყო არვანდ გუშნასპი⁵⁹. ერთ-ერთი სირიული ჰაგიოგრაფიული თხზულების მეშვეობით ჩვენ ვიცით, რომ ხოსრო I ანუ შირვანის დროს ქართლ-ალბანეთის მარზპანები იყვნენ ფირან გუშნასპი და შემდეგ მისი ძმა მიჰრანი⁶⁰. სომხურ ენაზე შემორჩენილი ერთი, ასევე ჰაგიოგრაფიული თხზულების ცნობით კი, ხოსრო ორმუზდის ძის, ე. ი. ხოსრო ჰორმიზდის ძის, ე. ი. ფარვიზის დროს ქართლის მარზპანი იყო ერვანდ ვშნასპი⁶¹ ანუ არვანდ გუშნასპი.

ახლა რაც შეეხება ხოსრო II ფარვიზის რელიგიურ კანონმდებლობას. თუმც ვიდრე უშუალოდ ამ სფეროს გავაშუქებდეთ, ორიოდ სიტყვით ირანის დასახელებული ხელისუფლის პოლიტიკური კურსის შესახებ ზოგადად. როგორც ცნობილია, ხოსრო II ტახტზე განმტკიცდა ბიზანტიის იმპერატორის მავრიკიოსის (580—602) დახმარებით⁶². ამ თანადგომის სანაცვლოდ თავისი ზეობის დასაწყისში მას მოუხდა ბიზანტიის მიმართ მნიშვნელოვან ტერიტორიულ დათმობებზე წასვლა⁶³ და თავის ქრისტიან ქვეშევრდომთა მიმართ ლოიალური პოლიტიკის გატარება. ამ პერიოდში იმდენად დიდი იყო ზოსროს სიახლოვე ქრისტიანულ წრეებთან, რომ მისი გაქრისტიანების შესახებ გავრცელებული ხმების საგანგებო უარყოფაც კი გამხდარა აუცილებელი⁶⁴. ხოსრო II-ს საყვარელი მეუღლე შიღინდ ქრისტიანი იყო. ამ უკანასკნელმა დიდი ღვაწლი დასდო ირანში ქრისტიანობის გავრცელებისა და განმტკიცების საქმეს. შირინის ბრძანებით აუშენებიათ მონასტრები, ეკლესია უხვი შემოწირულობით ავსებულა. „სახარება“ შეუზღუდავად იქადაგებოდა ხოსროს კარზე. ბევრი მახდენანი მოქცეულა. ამისათვის წინააღმდეგობის გაწევა ცეცხლმსახურთა ქურუმებს (მოგვებს) არ შეეძლოთ, — გადმოგვემს სომეხი ისტორიკოსი სებეოსი⁶⁵. X ს. არაბი ისტორიკოსის ტაბარის ცნობით კი, ხოსრომ ქრისტიანებს უბოძა სიგელი, რომლითაც მათ უფლება ეძლეოდათ აღედგინათ ეკლესიები, ყველას შეეძლო ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე გადასვლა, გარდა სასულიერ-

რო პირებისა (მოგვებისა)⁵⁶. მაგრამ VII ს. დასაწყისისათვის ურთიერთობა ბიზანტია-ირანს შორის მკვეთრად იცვლება. 602 წელს მავრიკიოსს ამხობს სარდალი ფოკა. ამ ფაქტს, „მამობილისათვის“ შუკრისძიების მომენტს საბაზად მოიღებს ხოსრო და 604 წელს იწყებს ამს ბიზანტიასთან. სწორედ ამ მკვეთრ ცვლილებას პოლიტიკაში მოჰყვება ხოსროს რელიგიური ტოლერანტობის დასრულება. მეფობის მეთხუთმეტე, ე. ი. 605 წელს, გვამცნობს ზემოთ უკვე დამოწმებული სომხური ჰაგიოგრაფიული ძეგლი, ხოსრო გამოსცემს კანონს, რომლის მიხედვითაც სპარსთა ტომისაგან ქრისტიანობის ყველა აღმსარებელი უნდა შეეპყრათ და აღმსარებლობის შეუცვლელობის შემთხვევაში სიკვდილით დაესაჯათ⁵⁷. ესაა ჰაგიოგრაფის მიერ გაშიფრულად წარმოდგენილი ამ კანონის სახე. აღმოსავლური მენტალიტეტისათვის უფრო ბუნებრივი (შენიღბული) ფორმით იგი დატული აქვს სებეოსს, რომლის მიხედვითაც კანონი კრძალავდა რწმენის ცვლილებას. არაფინ ქრისტიანთაგან არ უნდა გამაზღვანებულიყო, არც მაზღვანი გაქრისტიანებულიყო; ვინც მამულ რჯულს შეიცვლიდა, სიკვდილით დაისჯებოდა⁵⁸. როგორც ვხედავთ, სიტყვიერად კანონი ამკვიდრებდა status quo-ს, მაგრამ ძნელი წარმოსადგენია რეალურად გამაზღვანებისათვის ვინმე დასჯილიყო, ისჯებოდნენ გაქრისტიანებისათვის.

სებეოსის ცნობით, ამ კანონის საფუძველზე ბევრი მოგვი დაიხსაჯა, განსაკუთრებით მკაცრად სრულდებოდა იგი ცხოვრებაში საზოგადოებრივი ყლერადობის მქონე, გახმაურებული შემთხვევების დროს⁵⁹.

თუ ახლა ამ ინფორმაციის გათვალისწინებით გადავიკითხავთ „ეესტათი მცხეთელის მარტილობის“ ტექსტს, სრულიად აშკარაა, რომ ეესტათისათვის აღნიშნული კანონის საფუძველზე იქნა გამოტანილი განაჩენი. ეესტათი გამომწვევად იქცეოდა, ხაზს უსვამდა მამული რჯულის ცვლილების ფაქტს. მის „დანაშაულს“ დამამძიმებელი გარემოებაც — მოგვობა — ახლდა. ეესტათის მეგობარი სტეფანე, რომელმაც, როგორც ითქვა, მოწმეების საშუალებით შეძლო თავისი შთამომავლობითი ქრისტიანობა დაემტკიცებინა, სასჯელს გადაურჩა.

როგორც ვნახეთ, ხოსროს აღნიშნული კანონის შესახებ სებეოსის ცნობის არსებობის თაობაზე მიუთითებდა ჯერ კიდევ მ. ჯანაშვილი. მაგრამ, ჩანს, იმიტომ, რომ მას ეს თეზისი არ გაუშლია ან

შესაძლოა იმიტომაც, რომ იგი ქართველოლოგიის ისეთ აღიარებულ ავტორიტეტს ეპაექრებოდა, როგორცაა ი. ჭავჭავაძე, ეს ფაქტი ჩვენს ისტორიოგრაფიაში შეუმჩნეველი იყო დღემდე.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, ვფიქრობთ, ექვს არ იწვევს: „ხუასრო მეფე“ ხოსრო II ფარვიზია. მისი ზეობა, როგორც აღინიშნა, იწყება 590 წელს. ამრიგად, შეგვიძლია გამოვთვალოთ ევსტათის ბიოგრაფიის უმნიშვნელოვანესი. ფაქტების ქრონოლოგია და თხზულების დაწერის თარიღი. 600 წელს ევსტათი მოდის მცხეთაში, დაახლოებით ათიანი წლების შუა ხანებში მას აწამებენ. VII საუკუნის 20—30-იან წლებში კი იქმნება „მარტულობა და მოთმინება წმიდისა ევსტათი მცხეთელისაჲ“. VII ს. ათიანი წლები, როცა ევსტათის მარტვილობა ივარაუდება, აღინიშნება ირანის სამხედრო წარმატებებით, შესაბამისად ხოსრო II რელიგიური პოლიტიკის უფრო გამკაცრებით⁷⁰. სწორედ ამ კონტექსტში უნდა იქნას წაკითხული ევსტათის მოწამებრივი აღსასრულის ფაქტი. რაც შეეხება თავად ძეგლის შექმნას; ეს ისტორიული მოვლენაც მოითხოვს ისტორიულ კონტექსტს. „მარტვილობა“ უთუოდ შედის იმ ბრძოლის იდეოლოგიურ არსენალში, რომელიც VII ს. 30-იან წლებში ჩაღდება ქართლში მაზდეანობის წინააღმდეგ ბიზანტიელების მიერ ირანელებზე გადამწყვეტი გამარჯვებების მოპოვების შემდეგ ჰერაკლე ცეისრის ინიციატივით⁷¹.

3.3. აქ შეიძლებოდა დაგვესრულებინა მსჯელობა. მაგრამ საქმე ისაა, რომ სპეციალურ ლიტერატურაში ქართლში უზენაესი საერო ხელისუფლების არარსებობის პერიოდის ქრონოლოგიური საზღვრების თაობაზე იმისაგან მკვეთრად განსხვავებული აზრი არსებობს, რაც წინამდებარე გამოკვლევების შედეგებით არის საგულისხმებელი. კერძოდ ითვლება, რომ ქართლში მეფის ხელისუფლება შეწყდა VI ს. 30-იან წლებში, აღდგა ამავე საუკუნის 70—90-იან წლებში⁷². იმ დროს კი, როცა ჩვენი გამოთვლით ევსტათი მოდის ქართლში და, ამრიგად, ეროვნული უზენაესი საერო ხელისუფლების არარსებობის ხანაა, სპეციალურ ლიტერატურაში დამკვიდრებული თვალსაზრისით უკვე რიგით მეორე ერისმთავარი სტეფანოზ I ზისტახტზე, რომლის ზეობას მცირეოდენი ვარიაციებით VI ს. 80—90-იანი და VII ს. დასაწყისი წლებით განსაზღვრავენ⁷³.

უკვე მოყვანილი მსჯელობა ასაჩინოებს, რომ ამგვარი ქრონოლოგია მცდარია. ამიტომ სამეცნიერო ლიტერატურაში ფართოდ

გავრცელებული შეხედულების არგუმენტთა საგანგებო კრიტიკული განხილვის საჭიროება ობიექტურად არ არსებობს. მიუხედავად ამისა, მეტი სიცხადისათვის ჩვენ მაინც ვამჯობინებთ მათზე მოკლედ შეჩერებას.

1) შეხედულება იმის თაობაზე, რომ ქართლს „მეფობა დაესრულა“ VI ს. I ნახევარში, სათავეს კვლავ ი. ჯავახიშვილის კონცეფციიდან იღებს. მეცნიერისათვის ამოსავალი იყო VI ს. ბიზანტიელი ისტორიკოსის პროკოფი კესარიელის მონაცემები, რომელიც გვამცნობს, რომ შაჰ კავადის (488—496 და 499—531 წწ.) დროს სპარსელთა უღელი ქართლში უკიდურესად დამძიმდა. იბერთა მეფე გურგენს ბიზანტიელთა მხარეზე გადასვლა მოუნდომებია. გადაუდგამს კიდევ აქეთკენ მიმართული ნაბიჯები, მაგრამ ბიზანტიას მისთვის ქმედითი (შეიძლება ითქვას, არავეითარი) დახმარება არ გაუწევია. ამიტომ, როცა ქართლში კავადის დაშსჯელი ექსპედიცია ჩამოსულა, გურგენი ჯერ ლაზიკაში გაქცეულა თავისი-ახლობლებითა და ამალით, აქედან კი ბიზანტიაში ჩასულა. ამ ფაქტის შესახებ მოგვითხრობს პროკოფი კესარიელი თავისი ნაშრომის De bello persico-ის წიგნის მე-12 თავში. ცოტა ქვემოთ კი ისტორიკოსი შენიშნავს: „მას შემდეგ, რაც ამ ბარბაროსთა დიდებულნი გურგენ მეფესთან ერთად განდგომას იზრახვდნენ, როგორც ეს ჩემ მიერ წინა მოთხრობაშია ნაამბობი, იმ დროიდან არც სპარსელები აძლევდნენ ნებას მათ მეფე ჰყოლოდათ, არც იბერები ემორჩილებოდნენ თავისი ნებით, არამედ დიდი ექვითა და უნდობლობით ეპყრობოდნენ ერთმანეთს. ცხადი იყო, რომ იბერებს ძალიან უჭირდათ ასეთ მდგომარეობაში ყოფნა და ახლო მომავალში განზრახული ჰქონდათ აჯანყება, თუკი შესძლებდნენ ოდესმე შესაფერი დრო ეხელთათ“⁷⁴.

: აი, ამ მონაცემზე დაყრდნობით გამოჰყავდა უმეფობის (უფრო ზუსტად: ეროვნული უზენაესი საერო ხელისუფლების არარსებობის) ეპოქის დასაწყისის თარიღი ი. ჯავახიშვილს⁷⁵. მაგრამ მეფობის გაუქმების თაობაზე პროკოფი კესარიელს განა რაიმე აქვს თქმული? „... იმ დროიდან არც სპარსელები აძლევდნენ ნებას მათ მეფე ჰყოლოდათ, არც იბერები ემორჩილებოდნენ თავისი ნებით“ — ფრაზა, ცხადია, მითითებული დასკვნისათვის საფუძვლად არ გამოღვება. საქმე სწორედ რომ პირიქითაა.

ამრიგად, ერთი მხრივ, პროკოფი კესარიელის ცნობა ძველქართული საისტორიო ტრადიციის საწინააღმდეგოს არაფერს შეიცავს;

მეორე მხრივ, სხვა ბიზანტიელი მწერლები VI ს. I ნახევარშიც, მუა წლებშიც მეფის ხელისუფლების არსებობას მიუთითებენ ქართლში⁷⁶, რითაც, რა თქმა უნდა, ირიბად ადასტურებენ ქართულ წყაროთა ინფორმაციას.

ახლა ორიოდ სიტყვით სტეფანოზ I ზეობის ქრონოლოგიაზე. ქვედა მიჯნის განსაზღვრისათვის იხმობენ ნუმისმატიკურ წყაროებს, ე. წ. ქართულ-სასანურ დრაქმებს, ზედა მიჯნას კი აკონკრეტებენ დოკუმენტური წყაროს — „ეპისტოლეთა წიგნის“ მეშვეობით.

ე. წ. ქართულ-სასანური დრაქმები ირანულა მონეტების ადგილობრივ მინაბადებს წარმოადგენს. მათგან სულ სამმა ათეულმა ნიმუშმა მოაღწია ჩვენამდე. მონეტათა ნაწილს ახლავს ქართული წარწერა, შემორჩენილია სტეფანოზის სახელით მოჭრილი ცალეხი⁷⁷. ქართლის ერისმთავართა ზეობის ქრონოლოგიის დასადგენ არგუმენტთა ჩამოყალიბებისას ნუმისმატიკური მასალა პირველად მოიშველია გ. ჩუბინაშვილმა⁷⁸. მკვლევარმა ყურადღება მიაქცია მონეტებზე მოცემულ თარიღებს და მათი საშუალებით შეეცადა საინტერესო პრობლემის გადაჭრას. მაგრამ ქართულ-სასანურ დრაქმებზე აღნიშნული თარიღი ეკუთვნის ორიგინალს და არა მინაბადს. ერისმთავართა ზეობის წლების დადგენისათვის კი აუცილებელია ზუსტად ვიცოდეთ იმ ქრონოლოგიური პერიოდის საზღვრები, რომლის გარეშე შეუძლებელია გაკეთებულყო მინაბადი. ამის დადგენა კი მკვე ცალკე პრობლემაა და მოითხოვს კომპლექსურ ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობით კვლევას. ვიდრე მუშაობა ამ მიმართულებით არ ჩატარდება, მანამ ნუმისმატიკურ წყაროებს ქართლის ერისმთავართა ზეობის ქრონოლოგიის გარკვევისას ვერ ექნება შამტკიცებელი საბუთის მნიშვნელობა.

„ეპისტოლეთა წიგნი“, როგორც ცნობილია, VII ს. გამართულ ქართველ და სომეხ იერარქთა საეკლესიო პოლემიკური მიმოწერის შემცველ მასალათა კრებულია, რომელიც დღეისათვის შემორჩენილია მხოლოდ სომხურ ენაზე. ამ წყაროს მონაცემები განსახილველი პრობლემის არგუმენტთა სისტემაში შემოიტანა ი. ჯავახიშვილმა⁷⁹. მას შემდეგ მრავალჯერ განმეორებული ამ არგუმენტის ლოგიკა შემკვიფრდა: აღნიშნულ კრებულში დაცულ რამდენიმე წერილში, რომლებიც 604—606 წლებით თარიღდება, მოხსენებულია მთავარი ატრნერსე. სწორედ მას ვარაუდდა აიგივებენ სტეფანოზის მომდევნო ერისმთავარ ადარნერსესთან და ამის საფუძველზე ასკვნის, რომ სტეფანოზის ზეობა შეწყდა მითითებულ წლებამდე.

მაგრამ ატრნერსე მთავარი „ეპისტოლეთა წიგნში“ ყოველთვის იხსენიება ქართლის კათალიკოსის შემდეგ. ამიტომ იგი არ შეიძლება იყოს ქართლის უზენაესი ხელისუფალი, ე. ი. ქართლის ერისმთავარი. ატრნერსეს ვინაობის გარკვევისათვის ძალიან მნიშვნელოვანია ქართლის კათალიკოსის ერთი წერილი, კერძოდ კი, ამ წერილში წარმოდგენილია ადრესანტთა სია: „დიდებულ უფალს სმბატ გურკანის მარზპანს და უფალთა მხედარს გიგ დაშკარანს, სომეხთა მოძღვარს შარსალარს და მაგ სომეხთა ქვეყნის სხვა აზნაურებს, წმინდა ჭვრისაგან ლოცვა და კირონ ქართლის კათალიკოსის, ყველა თანამოსაყდრე ეპისკოპოსის და მთავრების — ატრნერსეს, აშუშანისა და ქართველთა ყველა წარჩინებულისაგან მდბაბალი თაყვანისცემითა და სიყვარულით მოკითხვა“⁸⁰.

ქართლის მესვეურთაგან აქ, როგორც ვხედავთ, დასახელებულია კათალიკოსი და ორი მთავარი. ასე რომ, VII ს. პირველ ათწლეულშიც ქართველ წარჩინებულთა სათავეში ვხედავთ სამეულს, რომლის წევრთაგან პირველი ქართლის უზენაესი სასულიერო ხელისუფალია, უკანასკნელი, როგორც ამას გვაფიქრებინებს საგვარეულო სახელი „არშუშა“, ქვემო ქართლის მმართველი. ამის შემდეგ, „ეესტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ მოხსენიებული იერარქთა სამეულის ანალოგიით, ძნელი არაა ამოვიცნოთ მთავარ ატრნერსეს ვინაობა — იგი ქართლის მამასახლისია⁸¹.

ასე რომ, „ეპისტოლეთა წიგნის“ მონაცემები არათუ არ ეწინააღმდეგება, პირიქით, ადასტურებს ჩვენს შეხედულებას იმის თაობაზე, რომ VII ს. მეორე ათწლეულამდე კვლავ უმეფობაა ჩვენში: ეს გამომდინარეობს იმ ფაქტიდან, რომ აღნიშნული საუკუნის 10-იან წლებში, ე. ი. ქრონოლოგიურ მონაკვეთში, რომელსაც შეეხება დასახელებული წყარო, ჩანს წარჩინებულთა მოთავე სამეულის გამგებლობა; და ამ სამეულის ერთ-ერთი წევრი, სხვათა შორის, იგივეა, ვინც ევსტათის დროს: ესაა არშუშა.

„ეპისტოლეთა წიგნის“ ქართულად მთარგმნელი ზ. ალექსიძე შენიშნავს, რომ ამ ძეგლის მონაცემებით კათალიკოსი არაჩვეულებრივად აქტიური სახელმწიფო მოღვაწე ჩანს: „კირონი გასაოცრად ძლიერი და მკაცრი პიროვნება აღმოჩნდა. მან სწრაფად დაუმორჩილა მთელი ქართლი (როგორც საერო, ისე საეკლესიო ხელისუფლება) კათალიკოსის ნებას და თანამიმდევრული საშინაო და საგარეო რელიგიურ-პოლიტიკური პროგრამის გატარება იწყა“⁸². მკვლევრის

აზრით, საქმე ისაა, რომ კირონი ახერხებს მისთვის არასასურველი ერისმთავრის სტეფანოზ I გადაყენებას. ამგვარი ფაქტის ვარაუდი, რომლის თაობაზე წყაროებში არაფერია მინიშნებული, ცხადია, იმისათვის ხდება საჭირო, რომ ქვეყნის ცხოვრებაში კათალიკოსის უჩვეულო აქტიურობას ახსნა დაეძებნოს. მთავარ ატრინერსეს ვინაობის დაზუსტება ასეთი კონცეფციის აუცილებლობისაგან გვათავისუფლებს: კათალიკოსის პოლიტიკური ინიციატივა, საერო საქმეებში მისი ჩარევა სრულიად ბუნებრივად გამოიყურება ქართლში უზენაესი საერო ეროვნული ხელისუფლების არარსებობის პირობებში.

კირონის საქმეს აგრძელებს ევსტათის კეთილისმყოფელი და ნათლია ზემოთ ნახსენები კათალიკოსი სამოელი; კირონისა და სამოელის ზეობა ემთხვევა მსოფლიო იმპერიების — ბიზანტიისა და ირანის — ხანგრძლივი, ორივე მხარისათვის ძალაგამომცლელი, ჭიდილის დამამთავრებელ ეტაპს. ეს იყო ზესაბეღმწიფოთა „უცალობის“ ხანა. ამ „მოუცლელობამ“ თავის აპოგეას მიაღწია VII ს. 10-იანი წლების დასასრულსა და 20-იანი წლების დასაწყისში, როცა ირანმა ბიზანტიას ფაქტობრივად სასიციოცხლო არტერია დაუხშო — პურით მდიდარი ეგვიპტე წარსტაცა (619) და ამის შემდეგ სულ ორიოდე წელიწადში (622 წ.) ომის ბედისათვის გადამწყვეტი გამარჯვება მოიპოვა ბიზანტიამ. სწორედ მოწინააღმდეგეთა უკიდურესი დამაბულობის ეს დრო — ირანის უკანასკნელი გამარჯვებიდან პირველ დამარცხებამდე უნდა იყოს ქართლში ეროვნული ხელისუფლების აღდგენის ხანა. რაც შეეხება ქართლის ერისმთავარ სტეფანოზს, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით იგი ქართლის ტახტზე ჩანს VII ს. 20—30-იან წლებში⁸³, რაც კარგად ეთანხმება ქართლის პოლიტიკური ისტორიის ზემოთ წარმოდგენილ სურათს.

ყოველივე ზემოთქმული უფლებას გვაძლევს კიდევ მეტი დაჭერებით გავიმეოროთ: „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ შექმნილია VII საუკუნის 20—30-იან წლებში; თან დავუმატოთ: სტეფანოზ I-ის ეპოქაში.

4.1. „მარტვილობის“ ახლებური დათარიღება საშუალებას გვაძლევს პასუხი გავცეთ ძეგლის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემასთან დაკავშირებულ ბევრ კითხვას. უპირველესად, ჩვენ ვუპასუხებთ ზემოთ უკვე წამოჭრილ საკითხს იმის შესახებ იყო თუ არა ძეგლის შექმნის დროისათვის ბაბილონეთი „სპარსთა სოფელში“ შემავალი ქვეყანა. პასუხი დადებითია. VII ს. 20—30-იან წლებ-

ში ბაბილონეთი ირანის იმპერიის შემადგენლობაშია, 40-იანი წლების დასაწყისში მას სწორედ ირანთან ერთად იპყრობენ არაბები⁸⁴. ამრიგად, საანალიზო ფრაზაში საჩინოვდება ბიბლიური ტრადიციის ავტორის თანამედროვე რეალების გათვალისწინებით გადმოცემის ფაქტი. ასე რომ, არაფერი სპეციფიკურად სპარსული მასში არაა.

თხზულების გერმანული თარგმანი („im Lande der Perser“⁸⁵) ვერ გადმოსცემს ორგინალს სრულყოფილად. „Land“ ნიშნავს სახელმწიფოს, ქვეყანას, მიწა-წყალს, მაგრამ საუფლოს გაგება მას არ აქვს. ქართულ „სოფელს“ ამ კერძო შემთხვევაში უფრო შეესატყვიება „Reich“⁸⁶.

როცა ვხედავთ, შეხედულება „მარტვილობის“ ტექსტში ორა რედაქციული შრის არსებობის თაობაზე უსაფუძვლოა. ისიც აშკარაა, რომ ავტორს სულაც არ ახასიათებს გულუბრყვილობა, ასე კი უთუოდ შეიძლებოდა გვეფიქრა თუ გავიზიარებდით აზრს იმის თაობაზე, რომ ჰაგიოგრაფს ზოროასტრიზმი კაცობრიობის თავდაპირველ რელიგიად წარმოუდგენია, ხოლო აბრაამის სამშობლოდ სპარსეთს მიიჩნევს⁸⁷.

4.2. „ვესტათი მცხეთელის მარტვილობა“ ანონიმური თხზულება. სპეციალურ ლიტერატურაში იყო ცდები მისი ავტორის ვინაობის დადგენისა. შ. ნუცუბიძემ იგი ასურელ მამათა წრეს, კერძოდ კი, აბობოს ნეკრესელის სახელს დაუკავშირა. ამგვარი იდენტიფიკაციისათვის, მისი აზრით, საფუძველს იძლევა აბიბოსისა და ვესტათის ერთგვარი მსჯელობა ცეცხლის სტიქიონის შესახებ. ეს ხდება ქრისტიანობისა და მაზდეანობის დაპირისპირებისას. თუმც შ. ნუცუბიძე მიუთითებს განმასხვავებელ მომენტებზეც⁸⁸. შემდგომში აღნიშნული ვარაუდი განავითარა ს. სიგუამ სპეციალურ მონოგრაფიაში⁸⁹. ჩოგ მკვლევარს ეს შეხედულება მისაღებადაც ეჩვენა⁹⁰, თუმც სპეციალიტთა უმრავლესობა მას, შეიძლება ითქვას, საეცებით უგულვებლყოფს. საერთოდ „მარტვილობის“ ატრიბუციის პრობლემის გადაწყვეტა ქრისტიანული აპოლოგეტიკის არსენალიდან ამოღებული არგუმენტებით საეჭვოდ ჩანს, ნაწარმოებებს შორის ერთგვარ მსგავსებას განაპირობებს საერთო წყარო — არისტიდეს „აპოლოგია“ და არა ურთიერთგავლენა. მაგრამ ჩვენ ამჟამად არ დავიწყებთ ამ საკითხის ღრმა კვლევას. შევნიშნავთ მხოლოდ, რომ განსახილველი ძეგლის ახლებური დათარიღება ძალიან ძნელად მისაღებ დასკვნად აქცევს აზრს აბიბოს ნეკრესელის ავტორობის შესახებ. საქმე

ისაა, რომ ასურელი მამები VI ს. შუა ხანებში, მეორე ნახევარში მოღვაწეობენ ჩვენში, ე. ი. გაცილებით ადრე, ვიდრე იქმნება „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“.

4.3. სპეციალურ ლიტერატურაში კარგა ხანია ყურადღება მიექცა ევსტათის აპოლოგეტური სიტყვის შემდეგ ადგილს: „მოავლინა ღმერთმან ძმ თსი ქრისტე სოფლად და შევიდა მუცელსა წმიდისა ქალწულისასა და კორცნი შეისხნა და განკაცნა წმიდისა მარიამისაგან, და საშოაგან წმიდისა გამოვიდა და ღმრთეებაჲ კორცითა დაიფარა. უკეთუშეა ღმრთეებაჲ კორცითა არა დაეფარა, კაციმცა ვერა მიეახლა ღმერთსა, რამეთუ მზე ქმნული ღმრთისაჲ არს და თუალნი ვერ შეუდგნის და სიმრგულჲ მზისაჲ ვერვინ განიცადის. ღმრთეეზასაცა კაცი ვერ მიეახლა. ამისთვის კორცნი შეისხნა, რამათმცა ისრაელი მო-ვითარ-იქცა ღმერთსა ცხოველისასა. და განკაცებასა მისსა ნათელ-ილო იორდანეს“⁹¹.

აი, რას წერს მოყვანილ ციტატთან დაკავშირებით კ. კეკელიძე: „თუმცა ჩვენთვის დაფარულია თხზულების ავტორის ვინაობა, შაგრამ იმაში საკმაოდ ნათლად ჩანს მისი სარწმუნოებრივი იდეოლოგია. ის არის მიმდევარი მონოფიზიტური დოქტრინისა. ეს მოსალოდნელია a priori. საქმე ისაა, რომ მეექვსე საუკუნეში ქართლში ჯერ კიდევ მტკიცე იყო მონოფიზიტობა. ამიტომ ცხადია, ქართლის ეკლესიის წევრები, მათ შორის, უეჭველია, ევსტათიც, შეიძლება ყოფილიყვნენ მიმდევრები ამ დოქტრინისა. ცნობილია, რომ მეექვსე საუკუნეში ჩვენთან თავშესაფარს პოულობდნენ აღმოსავლეთიდან ლტოლვილი მონოფიზიტები. საკვირველი არ არის, რომ ავტორი ევსტათის მარტვილობისა იქნებოდა მონოფიზიტი. ეს აპრიორული მოსაზრება თხზულებითაც მტკიცდება. აქ ერთ ადგილას გვითხულობთ სამოელ არქიდიაკონის შემდეგ სიტყვებს: „ქრისტე საშოაგან (ქალწულისა) გამოვიდა და ღმრთეებაჲ კორციითა გადაიფარა, უკეთუშეა ღმრთეებაჲ კორციითა არა დაეფარა, კაცი-მცა ვერ მიეახლა ღმერთსა“. დიოფიზიტური მოძღვრებით ქრისტე არის არა მარტო სრული ღმერთი, ამავე დროს სრული კაციც, მან მიირქვა სრული კაცობრივი ბუნება, ერთი არსი ჩვენი ბუნებისა, რომელსაც დამოუკიდებელი, სუბსტანციური არსებობა ჰქონდა. ზემო მოყვანილი სიტყვებით კი მისი ზორცი იყო არა ხორცი სრული ადამიანისა, კაცისა, რომელიც შეუჩვენელად, შეუცვლელად და განუყრელად იყო გაერთიანებული

ღვთაებასთან, არამედ მხოლოდ საფარველი ღვთაებისა. ეს მონოფიზიტური შეხედულებაა⁹².

აღნიშნული თვალსაზრისი კრიტიკულად განიხილა თ. ჭყონიამ. ეგზეგეტიკური, ჰომილეტიკური, დოგმატიკური, ჰიმნოგრაფიული ლიტერატურიდან მრავალი მაგალითის მოშველიებით მან აჩვენა, რომ განხილული ადგილი ვერ გამოდგება „ეესტათი მცხეთელის მარტილობის“ ავტორის მონოფიზიტობის საჩვენებლად⁹³. უნდა ითქვას, რომ კ. კეკელიძის შეხედულებას ქართველოლოგები ამ საკითხზე უმეტესწილად არც იზიარებენ⁹⁴. VII საუკუნემდე ქართული ეკლესიის დოგმატური პლატფორმა სპეციალისტთა შორის იწვევს დავას⁹⁵. მხოლოდ VII საუკუნიდან მისი ქალკედონიტური ორიენტაცია უკვე უეჭველია. ამრიგად, თხზულების ახლებური დათარიღებით a priori მოსალოდნელია, რომ ძეგლის ავტორი მონოფიზიტი არ არის.

თუმც ერთი რამ მაინც დამაფიქრებელია. თხზულების განხილული მონაკვეთი სწორედ ის ადგილია, სადაც დიოფიზიტური მრწამსის გამოკვეთა უსათუოდ უკეთ შეიძლებოდა⁹⁶, გარკვეულად მოსალოდნელიც იყო, თუ გავითვალისწინებთ, რომ სულ ცოტა ხნით ადრე ქრისტოლოგიური პრობლემები, ერთბუნებიანობისა და ორბუნებიანობის თაობაზე მსჯელობანი ქართული ეკლესიის ცხოველი ინტერესის საგანს წარმოადგენდა. მხედველობაში გვაქვს კირონ ქართლის კათალიკოსის პოლემიკური მიმოწერა სომხეთის ეკლესიის იერარქებთან. ხომ არ არის ეს გაუხაზობა საგანგებო? საქმე ის არის, რომ დრო, როცა ჩვენ „მარტილობის“ შექმნას ვფიქრობთ, ხასიათდება მონოფიზიტთა და დიოფიზიტთა შეთანხმების ენერგიული ცდებით ბიზანტიის მესვეურთა მხრიდან აღმოსავლეთის პროვინციების შემომტკიცების მიზნით⁹⁷. იქნებ ამ მოძრაობას უწევს თავისებურად ანგარიშს ჰაგიოგრაფი?

4.4. „სიტყვა“ წარმოთქმული ეესტათის მიერ მარზპანის სასამართლოზე წამოჭრის კიდევ არაერთ პრობლემას, საინტერესოს ქართული ქრისტიანული კულტურის ისტორიისათვის. ყველა მათგანზე ამჟერად დაწვრილებით ვერ შევჩერდებით, რადგან ეს გარკვეულწილად დაგვაცილებს თხზულების კვლევას წყაროთმცოდნეობითი კუთხით. მხოლოდ ერთ დეტალზე გავამახვილებთ ყურადღებას. საქმე ეხება „სიტყვის“ შემდეგ ადგილს: „და ქრისტმ აღდგა და გამოვიდა მიერ სამართ და ერუენა ორთა მოწაფეთა და მარიამ მაგდა-

ნელსა და სხუათა დედათა. და ჰრქუა მათ ქრისტემან: არქეთ მოწაფეთა ჩემთა: წარვედით გალილეას, თაბორდ, და მუნ მიხილოთ მე. და ათორმეტნი იგი მოწაფენი წარვიდეს სიხარულითა დიდითა მთასა თაბორსა და იხილეს ქრისტე და თაყუანის-სცეს და ამბორს-უყვეს ფერკთა მისთა წმიდათა. ხოლო ქრისტემან ჰრქუა მოწაფეთა თსთა: აწ არღარა გერქუას თქუენ მოწაფე, არამედ მოციქული გერქუას თქუენ. ხოლო მე აწ აღვალ მამისა ჩემისა და მამისა თქუენისა, ღმრთისა ჩემისა და ღმრთისა თქუენისა. ხოლო მოციქულთა მათ შთაბერა სული ცხოველი და ჰრქუა მათ: მიიღეთ სული ცხორებისაჲ და წარვედით თქუენ ქალაქებსა და სოფლებსა და დაბნებსა კიდით-გან ვიდრე კიდემდე ქუეყანისა და ჰყოფდით ნიშებსა და სასწაულებსა და კურნებასა და მოაქცევდით წარმართთა და ნათელ-სცემდით სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა და ასწავებდით მათ ყოველივე, რავდენი გამცენ თქუენ, და მე ესერა თქვენ თანა ვარ ყოველთა დღეთა ცხორებისა თქუენისაჲთა და ვიდრე აღსასრულამდე სოფლისა. უსასყიდლოდ მოგიღებოეს და უსასყიდლოდცა მისცემდით მათ. და ქრისტე ამალღდა ზეცად ანგელოზთა თანა, ხოლო ათორმეტნი იგი მოციქულნი წარვიდეს და მიმოვლეს გარემო სოფლებსა და ქალაქებსა და დაბნებსა და ახარებდეს და ქადაგებდეს ქრისტესა, აღდგომილსა მკუდრეთით, და ჰყოფდეს ნიშებსა და სასწაულებსა და კურნებათა, მოიქცეოდეს და ნათელ-იღებდეს სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა⁹⁸.

აქ ბევრ რამეზე შეიძლება ყურადღების გამახვილება, მაგრამ ამჟერად შევხებით მხოლოდ მთა თაბორთან დაკავშირებით ა. ჰარნაკის კომენტარს: მეცნიერი შენიშნავს, რომ თაბორი, როგორც ამალღების ადგილი, რამდენადაც ამას მისი ერუდიცია სწვდება, არსად არ გვხვდება⁹⁹.

ქართველი სპეციალისტების შრომებში გერმანელი კოლეგის ფრთხილი ნათქვამი კატეგორიულ ელერადობას იძენს და საკმაოდ შორს მიმავალი დასკვნების საფუძვლად გვევლინება. ს. ყუბანეი-შვილს აზრით, ამ შემთხვევაში არაკანონიკურ წყაროსთან უნდა იგვექონდეს საქმე. იგი იმეორებს ა. ჰარნაკის აზრს, რომ თაბორი ამალღების მთად ცნობილი არ არის¹⁰⁰. იმავე დებულების მამტიკიებელ საბუთად მიაჩნია მკვლევარს განხილული პასაჟის სხვა დეტალიც, კერძოდ ის, რომ მოწაფეთა რიცხვი ჩვენს ტექსტში 12 უდრის, ოთხთავით კი თერთმეტია¹⁰¹. ამ ფაქტის დადასტურებაშიც ს. ყუბანეიშვილი პირველი არაა, იგი შენიშნული ჰქონდა ა. ჰარნაკსვე,

მხოლოდ იგი ამას აღნიშნავდა მათეს „სახარებასთან“ დაკავშირებით¹⁰².

არაკანონიკური წყაროს შესახებ აზრი იკვეთება თ. მგალობლიშვილის მსჯელობაშიც: „ქრისტიანული ტრადიციის თანახმად, უფლის ამალგება ელენონის მთაზე მოხდა, აქ ეჩვენა იგი თავის მოწაფეებს, შემდეგში მოციქულებს და აქედანვე მოხდა მოციქულთა გაფანტვაც ქრისტეს რწმენის გასავრცელებლად. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ეესტათი მცხეთელის მარტივლობის ტექსტში სახარების კანონიკური ტექსტისაგან განსხვავებული მონაცემი დასტურდება. მაგ.: ხსენებული თხზულების მიხედვით მოციქულთა გაფანტვა ელენონის მთის ნაცვლად თაბორის მთას უკავშირდება“¹⁰³.

: ყველაზე მეტად „სიტყვა“ დავალებული ჩანს მათეს „სახარებიდან“. ჩაიხედოთ ამიტომ პირველ რიგში მასში.

: შაბათ საღამოს საფლავზე მისულ მარიამ მაგდალინელს და კიდევ სხვა მარიამს ქრისტე აღგილზე არ დაუხვდათ, ანგელოზმა უთხრა მათ, რომ ქრისტე აღსდგა, თან დააბარა: „და ადრე წარვედით და უთხარით მოწაფეთა მისთა, ვითარმედ: აღდგა და აჰა წინა-გიძღვს თქვენ გალილეად. მუნ იხილოთ იგი. აჰა ეგერა გარქუ თქვენ“ (28:7).

: შიშით და სიხარულით გაიქცნენ ქალები მოწაფეებთან. გზაზე მათ თვით შეხვდა იესუ და მანაც გაიმეორა გალილეაში მისვლის აუცილებლობის შესახებ: „წარვედით და უთხარით ძმათა ჩემთა, რათა წარვიდნენ გალილეად და მუნ მიხილონ მე“ (28:10). მართლაც, ეს შეხვედრა მოხდა. მათეს „სახარების“ ბოლო მუხლები აღწერს სწორედ ამას: „ხოლო ათერთმეტი იგი მოწაფენი წარვიდეს გალილეად, მთასა მას, სადაცა უბრძანა მათ იესუ. და იხილეს იგი და თაყუანისცეს მას; ხოლო რომელნიმე შეორგულდეს. მოვიდა მათა იესუ, ეტყოდა მათ და ჰრქუა: მომეცა მე ყოველი კელმწიფეზაჲ ცათა შინა და ქუეყანასა ზედა. ვითარცა მომავლინა მე მამამან, მეცა წარგავლინებ თქვენ. წარვედით და მოიმოწაფენით თქვენ ყოველნი წარმართნი და ნათელ-სცემდით მათ სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა, და ასწავებდით მათ დამარხვად ყოველთა რავდენი გამცენ თქვენ. და აჰა ესერა მე თქვენ თანა ვარ ყოველთა ღღეთა და ვიდრე აღსასრულამდე სოფლისა“ (28:16—20).

: მთა თაბორი მათესთან დასახელებული არაა, მაგრამ როგორც ჯერ კიდევ ა. პარნაკი შენიშნავდა, იგი აქ იგულისხმება. ეს მთა ხომ

მართლაც გალილეაში მდებარეობს (ნაზარეთის მახლობლად, აღმოსავლეთით). იგი მათესთან, მარკოზთან, ლუკასთან მოიხსენიება უსახელოდ, მაგრამ მისი ამოცნობა არავითარ სირთულეს არ წარმოადგენს¹⁰⁴. მოწაფეთა გაფანტვის შესახებ, როგორც ვხედავთ, აქვეა თქმული. თუმც უფლის ამალლების თაობაზე აქ ცნობას ვერ ვპოულობთ. მოწაფეთა რიცხვიც თორმეტით არაა განსაზღვრული.

1. შდრ. ახლა მარკოზი: საფლავზე მიდიან მარიამ მაგდალინელი, მარიამ იაკობისი და სალომე. ანგელოზი ქალებს ამცნობს ქრისტეს დანაბარებს: „არამედ წარვედით და უთხარით მოწაფეთა მისთა და პეტრეს, ვითარმედ: აჰა ეგერა წინაგლუძეს თქუენ გალილეად, მუნ იხილოთ იგი ვითარცა გრქუა თქუენ“ (16:7). სწორედ მარკოზთან არის ნათქვამი იმის შესახებ, რომ ეჩვენა მარიამ მაგდალინელს და კიდევ ორ მოწაფეს (16:9; 16:12), თუმც თანამიმდევრობა სხვაა. ბოლოს ეჩვენა ათერთმეტთა (16:14) და „პრქუა მათ: წარვედით ყოველსა სოფელსა და უქადაგეთ სახარებაჲ ესე ყოველთა დაბადებულთა“ (16:15). ამას მოჰყვება მსჯელობა იმის თაობაზე თუ რა ელის იმას, ვინც არ ირწმუნებს, საერთოდ რა შედეგს გამოიღებს სახარება (16:16-18). ამის შემდეგ კი აღნიშნულია ამალლების ფაქტი: „ხოლო უფალი შემდგომად სიტყუსა ამისა მათა მიმართ ამალდა ზეცად და დაჯდა მარჯვენით ღმრთისა“ (16:19). სრულდება ეს „სახარება“ ასე: „ხოლო იგინი გამოვიდეს და ქადაგებდეს ყოველსა ქუეყანასა უფლისა შეწევნითა და სიტყუსა მის დამტკიცებითა მის მიერ, რომელნი-იგი შეუდგეს მას სასწაულით, ამენ“ (16:20).

1. მარკოზი გარკვევით არაფერს ამბობს თაბორის მთაზე, მაგრამ ქრისტე მოწაფეებს ამ „სახარების“ მიხედვითაც გალილეაში იბარებს. ასე რომ, ეს მთა ამ ეპიზოდში არ გამოირიცხება, იგი შეიძლება გიგულისხმობთ. „სიტყვაში“ წარმოდგენილი პერიფრაზის დასასრული ემთხვევა მარკოზის „სახარების“ დასასრულს. ამალლების ფაქტის აღნიშვნაც განსახილველ ტექსტში მარკოზისეული თხრობის კონტექსტში ხდება. ყველა მონაცემს თუ ერთად განვიხილავთ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მათესა და მარკოზის „სახარებათა“ შეჯერებით მიიღება „წმინდა წერილის“ ის გადმოცემა, რომელიც „სიტყვაშია“. რჩება მხოლოდ ცნობა თორმეტი მოწაფის შესახებ. მაგრამ, როგორც ირკვევა, ჰაგიოგრაფი ამ შემთხვევაშიც არ სცილდება კანონიკური ლიტერატურის ფარგლებს: აი, რას ვკითხულობთ ზავლეს ეპისტოლეში კორინთელთა მიმართ: „და რომ დაიმარხა,

და წერილისავე მიხედვით, შესაშვ დღეს აღდგა და ეჩვენა კეფას, ხოლო შემდეგ თორმეტს“ (1 კორ. 15:4—5)¹⁰⁵.

1. 5.1. პაგიოგრაფიული ჟანრის პირველ ძეგლებს უკვე ქრისტიანული ლიტერატურის საწყისებთან ვხედავთ. ჯერ ისინი რომის იმპერიაში ქრისტიანთა დევნის ისტორიას ასახავენ, შემდეგში თავდადებულ ქრისტიანთა ცხოვრება-მოღვაწეობას. აღნიშნული ჟანრის თხზულებები გვევლინება თვითმხილველთა დღიურების, წერილების, მოგონებების, წმინდანის სასამართლო პროცესის ოქმის ჩანაწერის სახით. საფიქრებელია, რომ ძეგლთა „დოკუმენტური“ იერი შემთხვევითი არაა, იგი უთუოდ აიხსნება იმით, რომ აღნიშნულ ქმნილებათა უძველესი ნაწილი, მართლაც, უკავშირდება პირადი თუ სახელმწიფოებრივი წარმოშობის მითითებული სახის დოკუმენტურ მასალას, როგორც წყაროს. თუმც უდავოა ისიც, რომ დროთა ვითარებაში დღიურის, მემუარის, წერილის, ოქმის ფორმა იქცევა გარკვეულ ლიტერატურულ ხერხად, რომელიც ავტორს საშუალებას აძლევს დიდი ემოციური მუხტით, უშუალოდით, და, რაც მთავარია, დამაჯერებლად¹⁰⁶ გადმოგვეცეს თავისი სათქმელი. საინტერესოა, რომ ქართულმა ქრისტიანულმა მწერლობამ პაგიოგრაფიული ჟანრის მთელი მრავალსახეობა შემოგვინახა: უძველეს ქართულ პაგიოგრაფიულ თხზულებას — „ნინოს ცხოვრებას“ მოგონებათა კრებულის ფორმა აქვს¹⁰⁷, „შუშანიკის მარტვილობა“ — ეპისტოლეა¹⁰⁸, „ივესტათი მცხეთელის მარტვილობა“ კი პარადიგმას უდავოდ Acta martyrum ძეგლი წარმოადგენს. როგორც აღნიშნული გვექონდა, დაკითხვის სცენები აქ მეორდება, მათ შორის ეპიზოდები იმდენად მოკლედ და სხარტად არის წარმოდგენილი, რომ სასამართლოს სურათები ერთმანეთს ერწყმის და იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ჩვენს წინაშეა სასამართლო პროცესის ჩანაწერი. უთუოდ ამან გულისხმობდა კ. კეკელიძე, როცა შენიშნავდა, რომ თხზულებას „ხაზის ბეჭედი მოწამეთა აქტების ძველი რედაქციისა“¹⁰⁹. თუმც თუ დეტალებს გავაანალიზებთ, ჟანრული კლიშეების დაძებნა არც აქ გაგვიჭირდება. ავიღოთ თუნდ ევსტათის დაკითხვის ფორმა, კითხვა მისი წარმომავლობის შესახებ, რომელიც მრავალი Acta-ს საერთო ადგილს წარმოადგენს: „მიხედა ციხისთავმან მან ნეტარსა ევსტათის და პრქუა: „შენ გეტყვ, კაცო, მიტხარ მე, რომლისა სოფლისა ხარ, ანუ რომლისა ქალაქისაჲ, ანუ რომელი რჩული გიპყრიეს“¹¹⁰ და წარუდგინეს ესე რვანივე წინაშე მარზაპანისა, ხოლო მან

პრქუა მათ: „ვინანი ხართ, ანუ რომელი რჩული გიპყრიეს¹¹¹? „ხოლო ვეჲან ბუზმირ პრქუა ეესტათის და სტეფანეს: „ვინანი ხართ ანუ რომელი რჩული გიპყრიეს¹¹²? მრავალი ბერძნული ჰაგიოგრაფიული ძეგლის შესწავლის საფუძველზე ცნობილი მკვლევარი ქ. ლოპარევი წარმოადგენს ამ ტიპის კითხვის ზოგად მოდელს¹¹³. იგი განსახილველ ძეგლში დადასტურებული მოდელის იდენტურობა.

Acta martyrum სახეს ძეგლებსათვის ტრადიციულია მოსამართლეს დაყვებაც, მისი შეგონება წმინდანისადმი დაინდოს საკუთარი თავი და ოჯახი, რასაც ვხვდებით განსახილველ ძეგლში: „მაშ-ნ პრქუა მას ბუზმირ მარხაპანმან: „შვილო ჩემო ეესტათი, ისმინე ჩემი და ნუ დამცილებ დღეთა ცხოვრებისა შენისათა ქრისტეანებისათეს და ნუ ქურავ სუამ ცოლსა შენსა და ობოლ შვილთა შენთა და ნუ მოსწუდები მოყუასთა შენთა ამას ცხოვრებასა¹¹⁴. „შდრ. უძველესი ჰაგიოგრაფიული ძეგლი „პერპეტუის მარტვილობა“. აქ პროკონსული ილარიონი შეაგონებს მომავალ მარტვილს დაინდოს მამის ქაღარა, თავისი მცირეწლოვანი შვილი და შესწიროს მსხვერპლი იმპერატორთა დღეგრძელობისათვის¹¹⁵.

ჩვენ ზემოთ მოყვანილი გვექონდა ციტატა, რომელიც შეეხებოდა თხზულების პირველ ეპიზოდს. აქ წმინდანი დასცინის მახდენთა რწმენას. მთავარი პერსონაჟის ამგვარი დამოკიდებულება არაქრისტიანთა მიმართ ასევე საერთო ადგილია ბევრი ჰაგიოგრაფიული თხზულებისათვის. „კარპის მარტვილობაში“ პროკონსულის მოთხოვნას მსხვერპლი შესწიროს წარმართულ ღმერთებს, კარპი უპასუხებს წინასწარმეტყველ იერემიას სიტყვებით ღმობით, გარკვეული ცინიზმით¹¹⁶. წარმართობას დასცინის წმინდა ბაბილაც — ანტიოქიის ეპისკოპოსი: „გაიღიმა ეპისკოპოსმა და მიუგო: „მართლაც რომ თქვენ სამარცხვინო ხართ¹¹⁷.

მოწამეთა აქტებში წმინდანის მიერ წარმოთქმული აპოლოგეტიური სიტყვაც საერთო ადგილია ამ სახის ძეგლებისათვის. მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ „აპოლოსის მარტვილობა“, რომელიც იმითაც არის ჩვენთვის საინტერესო, რომ „ეესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ მსგავსად განიცდის აპოლოგეტ არისტარქეს შრომის გავლენას¹¹⁸.

„ეესტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ არის მითითება, რომ ეესტათის სიკვდილით დასჯის განაჩენის სისრულეში მომყვანთ სინანულის გრძნობა ეუფლებათ, მათ აღარ სურთ წმინდა კაცის მოკვ-

და: „და ვითარცა დაასრულა (ევესტათიმ. — მ. ჩ.) ლოცვამ და ვედ-
რებამ და თხოვამ უფლისა მიმართ, პრქუა მსახურთა მათ მარზაპ-
ნისათა: „აწ აღასრულეთ განჩინებული იგი ბრძანებამ ჩემ ზედა“. ხოლო მათ არ უნდა მოკვლის. ხოლო ერთმან მათგანმან პრქუა:
„ჩვენ მოვსწყდეთ, უკეთუ ეგე ეგოს ცოცხალ“. მაშინ მიყვენეს კელ-
ნი მათნი მის ზედა და სცეს მახულითა პატიოსანსა ქედსა მისსა და
წარკუთეთეს თავი მისი და შეპყვდრნა სულნი თჳსნი ქრისტეს მეუ-
ფესა“¹¹⁹.

უშუალოდ განაჩენის აღმსრულებელთა მხრივ სინანულის მო-
ტივს ვხვდებით „პოლიკარპეს მარტვილობაში“. ეს გრძნობა მათ
უჩნდებათ პოლიკარპეს ლოცვის მოსმენის შემდეგ¹²⁰.

ქართულმა ნათარგმნმა ჰაგიოგრაფიამ იცის ძეგლი შემდეგი სა-
თაურით: „წამებამ კეთილად მძლეთა წმიდათა მოწამეთა პავლეს,
ბილოს, თეონ, არონ და მოყუასთა მათთამ“. აღნიშნულ პირებსაც
ქალაქგარეთ მოჰკვეთავენ თავებს (ესეც ბევრი „მარტვილობის“ სა-
ერთო ადგილია¹²¹), ისინიც დასჯას შესთხოვენ შეყოყმანებულ ჯა-
ლათებს, მათაც სიკვდილის შემდეგ მშობლიურ ქალაქში გადაასვენე-
ბენ. ამასთან შდრ. ამ ძეგლის დასასრული ზემოთ მოყვანილ „ევესტა-
თი მცხეთელის მარტვილობის“ დასასრულს: „და აღმოცენების მათ
მდიდარი კურნებამ ნაწილთა მათგან წმიდათა, ვიდრე დღეინდელად
დღემდე, ქალაქსა თანისს. და აღიდებენ და აქებენ მომცემელსა მად-
ლისასა ქრისტეს ღმერთსა ჩუენაჲ, რამეთუ მისი არს დიდებამ, პა-
ტივი და თაყუანის-ცემამ მამისა თანა სულით წმიდითურთ აწ და მა-
რადის და უკუნითი უკუნისამდე“¹²².

ევესტათის საქმის ძიება გარკვეული წყვეტილებით ხდება. სა-
სამართლო პროცესის დროს შესვენებები ხშირად აღინიშნება
Acta martyrum სახის ძეგლებში. ესაა დრო, რომელიც ეძლევა
ბრალდებულს თავისი შეხედულებების გადასასინჯად¹²³.

რა თქმა უნდა, ყოველივე თქმული არ ნიშნავს იმას, რომ დასა-
ხელებული ძეგლები, უკლებლივ ყველა, „ევესტათი მცხეთელის მარ-
ტვილობის“ უშუალო წყაროა. ყველა ჩამოთვლილი ეპიზოდი არის
Loci communes ჰაგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებებისთვის. ამ
შემთხვევებში ლიტერატურულ გავლენებზეა საუბარი და არა პირ-
დაპირ გენეტურ დამოკიდებულებაზე.

5.2. ამგვარად, ჰაგიოგრაფიული შაბლონის ღრმა კვალი „ევეს-
ტათი მცხეთელის მარტვილობაზე“. აშკარაა¹²⁴. აღნიშნული ფაქტი

ასაჩინოებს თხზულების ავტორის ფართო ნაკითხობას შესაბამის ლიტერატურაში. ასე შინაარსიანდება ჩვენთვის იაკობ ხუცესის ცნობა იმის შესახებ, რომ უღუშანიკმა „სახარებასთან“ ერთად თან წარიტანა „წმინდანი იგი წიგნი მოწამეთანი“¹²⁵. ქართული საზოგადოებრიობა, ჩანს, ხარბად ეწაფებოდა ამგვარ საკითხავს¹²⁶. ამიტომ სრულიად ბუნებრივია, რომ „აქტების“ გავლენა ასე ძალუმად იგრძნობა განსახილველ ძეგლში. თხზულებს ლიტერატურული სიახლე არ მოაქვს, შემოქმედის ინდივიდუალურობაც ჩრდილშია. ასეთ ვითარებაში სავსებით ლოგიკურია კითხვა მწერლის პროფესიული ოსტატობის შესახებ.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ქართული პაგიოგრაფიის ღირსშესანიშნავ ნიმუშთა ჩამონათვალში „ვესტათი მცხეთელის მარტვილობას“ თითქმის არასოდეს ვხვდებით. ქმნილების მხატვრულ ღირსებათა აღნიშვნისას სპეციალისტთა უმრავლესობის პოზიცია მეტად თავშეკავებულა. პაგიოგრაფიულ კლიშეთა ყოვლისმომცველობა, ტროპიკის არარსებობა, ეტყობა, განსახილველ თხზულებას, როგორც ლიტერატურულ მოვლენას, მკვლევართა ერთი ნაწილის თვალში ჟინტერესოდ აქცევს. მაგრამ ეს სომ კულტურული ფენომენისადმი მოდერნისტული მიდგომაა, მისი წარმომშობი ეპოქის სააზროვნო წესის, ღირებულებათა სკალის გაუთვალისწინებლობაა. ინდივიდუალურობით, თვალში საცემი სიახლეებით თავის მოწონება შუა საუკუნეებში სულაც არ იყო ხელოვანისათვის სასახელო. ყოველი შემოქმედის ამოცანა იყო არა ტრადიციის ნგრევა და საკუთარი „მეს“ წარმოჩენა, ორიგინალობა, არამედ წარსულიდან მოღწეული მემკვიდრეობის მაქსიმალური ათვისება, ნორმისადმი იდეალური შესატყვისობა¹²⁷. ამიტომ ყოველი ავტორი ესწრაფოდა არა ყანრული საზღვრების გადალახვას, არამედ სინამდვილის იმგვარად მოდიფიცირებას, რომ წარმოდგენილი სურათის ჩატევა მოხერხებულიყო ქანრულ მატრიცაში. თუ სადმე ირღვეოდა ყანრული კანონი, არა იმიტომ, რომ ასეთი მიზანი შეიძლებოდა ჰქონოდა ვინმეს; ეს ხდებოდა უნებლიედ, ხელოვანის განათლების ხარვეზის ან რაიმე სხვა საგანგებო მიზეზის გამო. შუასაუკუნეობრივი მენტალიტეტი ფასეულად თვლიდა, განაპირობებდა კლიშეს. აქედან გამომდინარე, ცხადია, რომ ამ ეპოქიდან მოღწეული კულტურული ტექსტისათვის ცლიშე არ შეიძლება ნაკლად ჩაითვალოს. შემოქმედებითი ინდივიდუალიზმისაკენ სწრაფვის გაჩენა, ავტორის თავისუფლების სექტორის ზრდა, ლიტერატურული ეტიკეტით დადგენილი აკრძალვების

თანდათანობითი შესუსტება არის ძველიდან ახალი დროის ლიტერატურისაკენ განვითარების ტენდენცია¹²⁸.

1 | თუ საკითხს ისტორიზმის პრინციპის დაცვით მივუდგებით, აშკარა გახდება, რომ სამწერლობო ოსტატობის მხრივ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ ძველი ქართული მწერლობის სანიმუშოდ მიჩნეულ ძეგლებს არაფრით ჩამოუვარდება. მის ლიტერატურულ ღირსებათა თავშეკავებული შეფასება გამოწვეულია, ვიმეორებთ, თხზულებისადმი მოდერნიზებული მიდგომით, ანაქრონისტული კრიტიკიზმების მომარჯვებით. სწორედ ამიტომ ტრაფარეტა აღიქმება ლიტერატურის ჩამორჩენილობის ნიშნად¹²⁹. თანამედროვე მკითხველს „შუშანიკის მარტვილობა“ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაზე“ შეტად მოსწონს არა იმიტომ, რომ პირველი ძეგლი მეორეზე უკეთ აკმაყოფილებს ჰაგიოგრაფიული ჟანრისათვის წაყენებულ მოთხოვნებს¹³⁰ (ჩვენი დროის ღირებულებათა სკალისათვის უცხოა შესაბამისი, შუასაუკუნეობრივი მსოფლხატით განპირობებული დანაყოფები), არამედ იმ მიზეზით, რომ პირველი უფრო მიაგავს ახალი დროის მხატვრულ ქმნილებას, ვიდრე უკანასკნელი¹³¹.

1 | ამრიგად, ერთი მხრივ, ირკვევა, რომ განსახილველი ძეგლი შაბლონურია, სტერეოტიპული; მეორე მხრივ, აშკარაა: თუ შეფასებისას ისტორიზმის პრინციპს არ გადავუხვევთ, უნდა ვაღიაროთ, რომ მიითებულ ნიშან-თვისებათა გამო „მარტვილობა“ მწერლობის ოსტატობის თვალსაზრისით არ დაიწუნება.

1 | მაგრამ როგორც ისტორიული წყარო? განა ეს ხელოვნური, უკიდურესად ტრაფარეტული ძეგლი შეიძლება გამოყენებულ იქნას როგორც წყარო ისტორიული რეკონსტრუქციისას? აი, კითხვა, რომელსაც უნდა გაეცეს პასუხი ძეგლის ისტორიის უმთავრესი მომენტების გარკვევის შემდგომ. ჩვენ ამ კითხვას კონკრეტულ ძეგლთან დაკავშირებით ვაყენებთ, თუმცა აშკარაა მისი ფართო კონტექსტში ელერადობა და კავშირი ისტორიული წყაროთმცოდნეობის ისეთ კარდინალურ პრობლემასთან, როგორცაა: ჰაგიოგრაფია — ისტორიული წყარო.

1 | აღნიშნული პრობლემის შესწავლის ისტორია ხანგრძლივია. მას ამჟერად ვერ წარმოვაჩინთ სრულად. ვიტყვი მხოლოდ, რომ როგორც ამას ისტორიული პრაქტიკა ცხადყოფს, პასუხი ამ კითხვაზე დადებითია¹³². პრაქტიკით თუ ვიმსჯელებთ მხოლოდ, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“, როგორც წყაროს საკითხიც აღარ დგება, ქართველოლოგები კარგა ხანია მას იყენებენ¹³³. ჩვენ ვვინდა ყურად-

ღება გავამახვილოთ პრობლემის თეორიულ ასპექტზე, ვუპასუხოთ არა კითხვას „შეიძლება თუ არა ამ ძეგლის წყაროდ გამოყენება“, არამედ ავხსნათ თუ რატომ შეიძლება ეს.

ჰაგიოგრაფიული ძეგლების ისტორიულ წყაროდ გამოყენების გზაზე მთავარ დაბრკოლებად ჩვეულებრივ მიიჩნევენ ქართული კანონებით განპირობებულ სტერეოტიპს. ითვლება, რომ ეპიზოდი, რომლის ლიტერატურული პროტოტიპის დაძვინა ხერხდება, არ ასახავს ისტორიულ რეალობას. მაგრამ სტერეოტიპი ახასიათებს არა მარტო ჰაგიოგრაფიას, არამედ უკლებლივ ყველა კულტურულ ტექსტს. იგი ადამიანური აზროვნების წესია, რომლის საშუალებით ხერხდება სინამდვილის მოწესრიგება და გამარტივება მისი რაციონალური ათვისების მიზნით. სტერეოტიპი განმსკვალავს წმინდა ისტორიული ფუნქციის ქმნილებებსაც³⁴ და ბევრი მკვლევრის მიერ სავსებით სამართლიანად განსაკუთრებით სანდო ინფორმაციულ ძეგლებად მიჩნეულ დოკუმენტურ წყაროებსაც. შეიძლება ითქვას, რომ სტერეოტიპი — ესაა უნივერსალური ბარიერი, რომელიც ძვეს რეალურად არსებულ და ხელოვნურ, ცნობიერებაში აღბეჭდილ სინამდვილეს შორის. თუ ჩავთვლით, რომ მისი გადალახვა პრინციპულად შეუძლებელია, საერთოდ უარი უნდა ეთქვას ისტორიულ შემეცნებაზე.

აღნიშნული პრობლემის გადაჭრა შეიძლება შესაბამის სტერეოტიპთა კოდის ამოცნობით. ჰაგიოგრაფიაში ეს უფრო იოლია, ვიდრე სხვა ძეგლების შემთხვევაში. საქმე ისაა, რომ მასობრივი მოხმარებისათვის გამოიზნულ ლიტერატურულ ქმნილებებში გამოყენებულ სტერეოტიპთა კომბინაცია, ჩვეულებრივ, მარტივია³⁵. ქრონოლოგიური დისტანცია, შუა საუკუნეების სტერეოტიპთა სისტემის არსებითი სხვაობა თანამედროვე სტერეოტიპთა სისტემისაგან კიდევ უფრო იოლიებს ამ თვალსაზრისით ქმნილების გაშიფრვას³⁶.

ერთ მომენტსაც უნდა გაესვას ხაზი: სტერეოტიპის არსებობის ფაქტი თავისთავად არ ნიშნავს სინამდვილის გაყალბებას, ეპიზოდისათვის ლიტერატურული პროტოტიპის დაძვინა არ მიუთითებს მის წარმომავლობას უსათუოდ ლიტერატურული წყაროდან. სტერეოტიპი ეს არის ფაქტების გარკვეული პრინციპით შერჩევა, გარკვეული აქცენტები, გარკვეული რაკურსი, ინფორმაციის გადმოცემის საყოველთაოდ აპრობირებული, მისაღები ფორმა. რა თქმა უნდა, სტერეოტიპი ზღუდავს მკვლევრის ხედვის არეს, მაგრამ მისი გადაჭრისთვის შესაძლებელია საკონტრალო მასალათა მოხმობით, გამოკვლევის თეორიული აპარატის სრულყოფით; თანაც, განა სინამდვილის მთელი მრავალფეროვნების აღქმა შესაძლოა გამარტივების გარეშე?!

თ ა ვ ი მ ე ო რ ა

„ცხორებად და მოკალაქოზად ღმერთუმემოსილისა ნებარისა გამისა ჩუენისა სერაპიონისი“

„სერაპიონ ზარზელის ცხოვრება“ — ესაა თხზულება მიძღვნილი თვალსაჩინო ქართველი საეკლესიო მოღვაწის, სამცხეში სამონასტრო კოლონიზაციის მესვეურის, ზარზემის სავანის დამაარსებელი-ქადმი.

აღნიშნული ჰაგიოგრაფია სპეციალისტებისათვის ცნობილი ვახდა XX ს. დამდეგს. მისი აღმომჩენი და პირველი მკვლევარი იყო მ. ჯანაშვილი, რომელმაც ძველი თავისი „ქართული მწერლობის“ მღორე წიგნში დასტამბა 1909 წელს¹. ამ დროიდან მოყოლებული ქართველოლოგთა ინტერესი „ცხოვრებისადმი“ არ ვანელებულა. გაკვირით თუ სავანებოდ მას შეეხნენ ი. ჯავახიშვილი², ე. თაყაიშვილი³, პ. პეტერსი⁴, კ. კეკელიძე⁵, ს. კაკაბაძე⁶, პ. ინგოროსუვა⁷, გ. ჩუბინაშვილი⁸.

ძველს სათანადო ყურადღებით ეკიდებიან თანამედროვე სპეციალისტებიც. ვ. ბერიძემ მსჯელობა თხზულების ტექსტის ისტორიის შესახებ ზარზემის მონასტრის ხუროთმოძღვრული ანსამბლის ხელოვნებათმცოდნეობითი ანალიზის კონტექსტში ჩართო⁹, ნ. გოგუაძემ იგი ენობრივი მონაცემების თვალსაზრისით განიხილა¹⁰, ნ. ვაჩნაძემ დასაბუთებული ჰაგიოგრაფიული ქმნილების კომპლექსურ წყაროთმცოდნეობით კელევას მონოგრაფია უძღვნა¹¹. აღნიშვნის ღირსია ა. ბოვერაძის წერილები თხზულების დათარიღებასთან დაკავშირებით¹².

1 „სერაპიონ ზარზელის ცხოვრება“, რომელმაც ჩვენამდე ერთადერთი გვიანდელი დეფექტური ნუსხით მოაღწია¹³, გამოცემულია კრატეკულად¹⁴, თარგმნილია ლათინურ და რუსულ ენებზე¹⁵.

ამგვარად, სერაპიონ ზარზელის ღვაწლის ამსახველი ჰაგიოგრაფიული ქმნილების მეცნიერული შესწავლის ისტორია ფაქტებით

მწირი სრულებითაც არაა, მაგრამ ამ ისტორიის ახლო გაცნობა ზვარწმუნებს, რომ ძიებები აუცილებელია გაგრძელდეს: პრობლემები უოველთვის სათანადო სიცხადით როდია ჩამოყალიბებული, არც-თუ იშვიათად მიღებულ დანაკენთაც აკლიათ სიზუსტე და ცალსახოვნება. აღნიშნულის შედეგაა, რომ ფაქტობრივად დღემდე სადა-ვოა თხსულების წარმოშობის ეპოქა, ბოლომდე გარკვეული არაა ჩვენს ხელთ არსებული მეტაფრასული რედაქციის მიმართება კომენტარ ტექსტთან, არც „ცხოვრების“, როგორც ისტორიული წყაროს, ინფორმაციული შესაძლებლობებია გამოვლენილი სრულად. მითითებულ გარემოებათა მიხედვით ჩვენ ვუბრუნდებით ქართველოლოგიაში უკვე არაერთხელ განხილული და მრავალი კუთხით შესწავლილი ამ პაგიოგრაფიის კვლევას.

2. პაგიოგრაფიის, როგორც მასობრივი ლიტერატურის უმთავრესი ფუნქცია აღმზრდელობითია. ამასთან პაგიოგრაფია არაა განუყენებელი დიდაქტიკა, იგი წარმოაჩენს კონკრეტულ ფაქტებს. პაგიოგრაფია მოძღვრავს მაგალითით, პაგიოგრაფია მწერლობაა სამაგალითო ცხოვრებაზე. მაგრამ შუა საუკუნეებში, როცა ყალიბდება აღნიშნული ჟანრი, მაგალითის ძალა ჰქონდა მარტვილენ ისტორიულად ნამდვილ („ტყუველ“) ამბავს¹⁶. ამიტომ შემთხვევითი როდია, რომ პაგიოგრაფიულ სიუჟეტს სივრცით კოორდინატთან ერთად; ჩვეულებრივ, აქვს დროითი კოორდინატიც. პაგიოგრაფიული ქრონოტომი განსაზღვრულია.

ჟანრის არსებით განპირობებულ ამ წესიდან გამონაკლისს არც ქართული პაგიოგრაფია წარმოადგენს. საქართველოს წმინდანთა „ცხოვრება“-„მარტვილობებში“ სათანადო თარიღები ზოგჯერ შორდაპირ არის მითითებული, ზოგჯერ კი ირიბად, დროის ათვლის „საწყისი მომენტების“ დაფიქსირების საშუალებით. ამოსავალ ფაქტებად გამოიყენება საყოველთაოდ ცნობილი¹⁷ მოვლენები: ძლე-ვამოსილ მეფეთა ტახტზე ასვლა, მსოფლიო საეკლესიო კრების მოწვევა, ღვაწლმოსილი ქრისტიანის ცხოვრების ღირსსახსოვარი მომენტი და ა. შ.

დროის ათვლის „საწყისი მომენტზე“ მითითებას ხშირად პაგიოგრაფიული ტენილების დასაწყისშივე ვაწყდებით. ასე იყო ეს, როგორც უკვე ვნახეთ, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“, ასეა „ნინოს ცხოვრების“ „მოქცევა ქართლისაჲში“ წარმოდგენილ ვრცელ რედაქციასა („იყო მათ ჟამთა ოდენ გიორგი კახად უ-

ყელი იწამა ქრისტესთვის, მათ დღეთა კაბადუკიათ ქალაქით
ყაცი ვინმე მთავართა შესაბამი, მონად ღმრთისად, წარვიდა პრო-
მედ¹⁸⁾, თუ „შუშანიკის წამებაში“ („და აწ დამტკიცებულად გით-
ხრა ძქუენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი. იყო
ძვერვესა წელსა მიერ სპარსთა მეფისასა კარად
სამეფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში¹⁹⁾). თუმც ქრონოლოგიური
ორიენტირის გამოჩენა სავსებით მოსალოდნელია ტექსტის შუაშიც,
როგორც ეს გვაქვს შიო მღვიმელის მეტაფრასულ „ცხოვრებაში“
 („ამათ ქამთა შინა აღსრულ იყო დიდი მნათობი სუმეონ საკურველთ-
მოქმედი მთასა საკურველისა, გარნა არა სუეტსა ზედა, არამედ
თორნესა შინა მჭდომარე იყო. და ნეტარმან იოანე და
მოწაფეთა მისთა იხილეს იგი, ლოცვაჲ მისი მოილეს, და ესრეთ წა-
რემართნეს გზასა, ქართლად მიმყვანებელსა“²⁰⁾).

როგორც დავრწმუნდით, ტექსტში დროის ათვლის „საწყისი მო-
მენტის“ დაფიქსირება წყაროთმცოდნეობითი ძიებებისათვის უაღ-
რესად სასიკეთოა. ჰაგიოგრაფი საკიროდ მიიჩნევს პირდაპირ გვი-
თხრას ან მიგვანიშნოს იმ ქრონოლოგიურ დისტანციაზე, რომელიც
თხზულებაში აღწერილ ან ავტორის თანამედროვე ეპოქათა შორის
გაქმნულა. ამგვარად, ჰაგიოგრაფიულ სიუჟეტზე ქრონოლოგიური
ბადის დადებისათვის გამოზნული დროის „საწყისი მომენტები“
ფაქტობრივად ძეგლის შექმნის მათარილებელ ორიენტირებადაც გვე-
ვლინება.

„სერაპიონ ზაზუმელის ცხოვრებასაც“ მოეპოვება ამგვარი „სა-
წყისი მომენტი“. ესაა ქართლში სირიიდან მოსულ მისიონერთა
 („ასურელ მამათა“) მოღვაწეობის ხანა. თხზულებაში, კერძოდ, ნათ-
ქვამია, რომ სერაპიონი ერთ-ერთი ასურელი მამათაგანის შიო მღვ-
მელის მოწაფის მიქაელის აღზრდილი იყო. ასურელი მამები VI ს.
შუა ხანებში, მეორე ნახევარში არიან ქართლში. აღნიშნულიდან
გამომდინარე, ბუნებრივია, ვიფიქროთ: სერაპიონი VI ს. დამლევის,
ჟფრო კი VII ს. I ნახევრის მოღვაწეა. თუ გავითვალისწინებთ
იმასაც, რომ სერაპიონზე თავდაპირველი თხზულების შემქმნელად
მისივე ძმისწული ბასილი იხსენიება, აშკარაა: „ცხოვრების“ წყა-
როთმცოდნეობით შესწავლასთან დაკავშირებულ პრობლემათა დიდი
ნაწილი არსებითად გადაწყვეტილია. და რაოდენ უცნაურია ასეთ
სიტუაციაში ის, რომ სპეციალისტთა შორის არც ქმნილებაში ასა-
ხული ეპოქის, არც ძეგლის დათარიღების საკითხში ერთნაირი აზრი

არ არის. VII—X სს. — აი, ის ფართო დიაპაზონი, რომელშიც ივა-
რაუდება განსახილველი თხზულების შექმნის თარიღი. რით არის
აღნიშნული ვითარება გამოწვეული?

(საქმე ისაა, რომ სპეციალისტთა ერთი ნაწილი საერთოდ არ ით-
ვალსწინებს თხზულებაში არსებულ კრონოლოგიურ ორიენტირს.
ი. ჯავახიშვილი „ცხოვრების“ შესახებ „ძველ ქართულ საისტორიო
მწერლობაში“ წარმოდგენილ გამოკვლევის დასკვნაში შენიშნავს:
„სერაპიონის. ცხოვრების“ დიდ ნაკლად უნდა უთარიღობა ჩაი-
თვალოს, ბასილ ზარზმელს თავის თხზულებაში ერთგანაც არა აქვს
მოყვანილი თარიღი. იგი იმასაც კი არ ამბობს თუ როდის დაიბადა,
და ან როდის გარდაიცვალა სერაპიონი, მაგრამ მას აღნიშნული აქვს,
რომ სერაპიონი მიქელის მოწაფედ ითვლებოდა, მის „დასსა მოწა-
ფეთასა“ „თანააღრაცხილ“ ყოფილა. ეს ის მიქელი იყო თურმე,
რომელმაც „აღაშენა.. ეგუტერი და შესაკრებელი მცირეთა ძმათა
ადგილსა კლდოანსა და უვალსა კაცთაგან, რომელსა პარეხ უწოდიან.
სწორედ ეს მიქელია მოხსენებელი გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრე-
ბაშიც“²¹.

მეცნიერი, როგორც ცოტა ქვემოთ მოყვანილ ციტატაშიც ენა-
ხავთ, აანალიზებს ტექსტის სწორედ იმ ადგილს, სადაც კრონოლო-
გიური ორიენტირია მოცემული, მაგრამ განმარტების გარეშე დუ-
მილით უვლის მას გვერდს.

ჩვენთვის საინტერესო ცნობას იმის გამო, რომ ზეპირსიტყვიე-
რი წყაროდან მომავლად თვლის, ანგარიშს არ უწევს კ. კეკელიძეც.
ამასთან მკვლევარს ეს ადგილი დამახინჯებულად მიაჩნია, მისი აზ-
რით, შიოს მაგიერ ტექსტში გრიგოლ ხანძთელი უნდა იყოს²².

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ მოცემული დროის ათე-
ლის „საწყისი მომენტისადმი“ სკეპტიკური დამოკიდებულება შეი-
ნიშნება ზოგი თანამედროვე სპეციალისტის ნაშრომშიც. მაგალითად,
ნ. ვაჩნაძის აზრით, ეს ცნობა ანაქრონისტულია, არა უტყუარი ინ-
ფორმაციის, არამედ შემთხვევით განაგონის (?) შემცველია. ამის
გამო კი, „მთავარი სიძნელე ძეგლის შესწავლაში მისი უთარიღო-
ბაა“²³.

რა თქმა უნდა, მართებული არაა ნებისმიერად შევცვალოთ ტე-
ქსტი და ერთი სახელის მაგიერ ჩვენი მოსაზრებების შესაბამისად
იქ ვიჯულისხმოდ მეორე ან ხელაღებით უარვყოთ ინფორმაცია იმ
შემთხვევაშიც კი, თუ იგი შემთხვევით განაგონი ფოლკლორული

წყაროდან მოდის. წყაროთა კლასიფიკაციის სიბრტყეზე როდი წყდება წყაროთმცოდნეობითი კრიტიკის პრობლემები. წყაროს სახეობასა და მის სანდოობას შორის ფუნქციონალური დამოკიდებულება რომ არსებობდეს, მაშინ ხომ ყოველგვარი წყაროთმცოდნეობითი კვლევა დიდი ხნის დასრულებული იქნებოდა.

ამასთან მეცნიერული პრაქტიკა გვიჩვენებს, რომ წერილობით-თან შედარებით ზეპირსიტყვიერი წყაროები ხშირად ნაკლები სიზუსტით ხასიათდება. აღნიშნულის გათვალისწინებით მკვლევართა გადაჭარბებული სიფრთხილე, გნებავთ სკეპსისი, გადმოცემით მოღწეული ცნობისადმი შეიძლება რამდენადმე გასაგებიც კი იყოს. მაგრამ ირკვევა: ინფორმაცია სერაპიონის აღმზრდელ მიქაელის შიო მღვ-მელის მოწაფეობის შესახებ მომდინარეობს არა ფოლკლორული, არამედ წერალობითი ავთენტური წყაროდან, აზრი მისი ზეპირსიტყვიერი წარმომადგობის შესახებ ტექსტის არასწორი გაგების შედეგია. ნათქვამი რომ გასაგები გახდეს, მოვიყვანთ ვრცელ ამონაწერს თხზულებიდან: „არამედ აწ ჯერ-არს ჩუენდა, რამთა დიდთა მათთჳს უდაბნოთა და მონასტერთა მოვიკსენოთ, თუ ვინაჲ იქმნა შენებაჲ მათი, ანუ ვინ იყვნეს მაშენებელნი იგი, პირველად -- სული იგი და მადლი-სადმრთოდ, და მეტემ — მის მიერ აღძრულნი წმიდანნი იგი მაშანი. რამეთუ აღეშენა რაჲ წმიდაჲ და დიდი უდაბნოჲ ოპიზად მონაზონთა მიერ, რომელთა ეწოდებას ამონა, ანდრია, პეტრე და მკარი. ხოლო ამისსა შემდგომად მოვიდა მუნით და აღაშენა უწყებითა სადმრთოთა მცირე ეგუტერი და შესაკრებელი მცირეთა ძმათაჲ აღცილსა კლდოანსა და უვალსა კაცთაგან. რომელსა პარეხ ეწოდიან. ხოლო ესე სიტყვაჲ მაშათა მიერ მოვალს ჩუენდა, რამეთუ მიქაელ იყო აღმაშენებელი, სასწაულთა და ნიშთა მოქმედი მაშალთა და დიდთაჲ, რომელი იყო მოწაფე დიდისა შიომხის საეკლესიოთმცოდნისაჲ, რომელი ვითარცა მთიები განთადრებაჲ ბრწყინებდა ქუეყანასა ქართლისასა. ამის ნეტარისა მიქაელის მამართ წარემართა ყოლად ბრძენი სერაპიონ, რომელსა თანა-ჰყვა ძმაჲ მცირე ჰასაკითა, რამეთუ მიქაელს, ვითარცა მამასა სულთასა და მზრდელსა ობოლთასა, შეჰვედრა თავი თჳსი... და ამან ყოლად განთქუმულმან და დიდთა ნიშთა მოქმედმან მიქაელ აღზარდნა და სრულებაჲ სათნოებასა აღიყვანა იგინი, ვინაჲცა ხედვიდეს სადმრთოსა მას მოქალაქობასა მისსა და მდინარეთა უმდიდრესთა სწავლათა და ნიშთა და სასწაულთა დიდთა მის მიერ აღსრულებულ-

თა, რომელიც შემდგომად სიკუდილისა მისისა აღწერნეს მოწაფეთა მისთა“²⁴.

დავუკვირდეთ ჩვენ მიერ პირველად ხაზგასმულ ადგილს. როგორც ვხედავთ, გამოქცემელთ ეს წინადადება გადაუბამთ მომდევნოსათვის, რაზეც სიტყვების „ჩუენდა“ და „რამეთუ“—ს შორის დასწული შიშიმ მეტყველებს. ამ შემთხვევაში ისინი ტექსტის ტრადიციული წაკითხვიდან ამოდიან²⁵. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორიტეტთა სახელით განმტკიცებული ტრადიციის ინერცია ძლიერია, ვიმედოვნებთ დაგვეთანხმება ძველი ქართული ენის ყველა მცოდნე, რომ ამგვარი პუნქტუაციით უხერხული, არაქართული ფრაზა გამოდის. ამ უსიამოდ ჩახვეულ წინადადებას თავიდან აგვაცილებს და სავსებით ბუნებრივიც იქნება, თუ „ჩუენდა“ და „რამეთუ“ სიტყვებს შორის კავშირს წერტილით (შესაძლოა, აბზაცითაც) გავწყვეტთ. თვალსაჩინოებისათვის ქვემოთ მოგვყავს იგივე ტექსტი პუნქტუაციაში ჩვენეული კორექტივებით:

„არამედ აწ ჳერ-არს ჩუენდა, რამთა დიდთა მათოჲს უდაბნოთა და მონასტერთა მოვიკსენოთ, თუ ვინაჲ იქმნა შენებაჲ მათი, ანუ ვინ იყენეს მამუნებელნი იგი. პირველად — სული იგი და მადლი ღმრთისაჲ და მერმე — მის მიერ აღძრულნი წმიდანი იგი მამანაჲ რამეთუ აღეშენა რაჲ წმიდაჲ და დიდი უდაბნოჲ ოპიზაჲ მონასტონთა მიერ, რომელთა ეწოდებოდა ამონა, ანდრია, პეტრე და მაკარი, ხოლო ამისსა შემდგომად მოვიდა მუნით და აღაშენა უწყებითა საღმრთოთაჲ მცირე ეგუტერი და შესაკრებელი მცირეთა ძმათაჲ ადგილსა კლდოანსა და უვალსა კაცთაგან, რომელსა პარეხ უწოდიან. ხოლო ესე სიტყუაჲ მამათა მიერ მოვალს ჩუენდა.

რამეთუ მიქაელ იყო აღმაშენებელი, სასწაულთა და ნიშთა მოქმედი მალალთა და დიდთაჲ (რომელი იყო მოწაფე დიდისა შიოხის საკვაველთმოქმედისაჲ; რომელი, ვითარცა მთიები განთაღდისაჲ. ბრწყინვიდა ქუეყანასა ქართლისასა), ამისა ნეტარისა მიქაელის მიმართ წარემართა ყოლად ბრძენი სერაპიონ, რომელსა თანაჲყვა ძმაჲ მცირე ჰასაკითა, რამეთუ მიქაელს, ვითარცა მამასა სულთასა და მზრდელსა ობოლთასა, შეჰვედრა თავი თჳსი... და ამან ყოლად განთქმულმან და დიდთა ნიშთა მოქმედმან აღზარდნა იგინი, ვინაჲცა ხედვიდეს საღმრთოსა მას მოქალაქობასა მისსა და მდინარეთა უმდიდრესთა სწავლათა და ნიშთა და სასწაულთა დიდთა მის მიერ აღ-

სრულებულთა, რომელნი შემდგომად სიკუდილისა მისისა აღწერნეს მოწაფეთა მისთა²⁶.

• პუნქტუაციის ამგვარი, ტექსტის ლოგიკური და გრამატიკული გამართვის მიზნით ნაკარნახევი ცვლილება სხვა კუთხით წარმოაჩენს მოყვანილ ციტატას. ამჟამად ვხედავთ, რომ თხზულების საანალიზო ადგილი მკაფიოდ იყოფა ორ მონაკვეთად: ტექსტი პირველი წყაროს („მამათა სიტყუა“) მითითებამდე და ტექსტი მეორე წყაროს (მიქაელ პარეხელის „ცხოვრება“) მითითებამდე. ჩვენთვის საინტერესო ცნობა მეორე მონაკვეთში თავსდება. ე. ი. ის მომდინარეობს არა ზეპირსიტყვიერი ვადმოცემიდან, არამედ ავთენტური (მიქაელის „ცხოვრება“ მისი მოწაფეების აღწერილი ყოფილა!) წერილობითი წყაროდან. ეს ნათელია. ამასთან იმდენად მარტივი, რომ დაეჭვების კითხვა შეიძლება კიდევ გაჩნდეს: როგორ მოხდა, რომ უკლებლივ ყველა მკვლევრისათვის (მათ შორის, იმათთვისაც, ვინც „ცხოვრებაში“ არსებული ქრონოლოგიური ორიენტირისადმი სკეპტიკურად არ იყო განწყობილი) შეუქმნეველი დარჩა ამ უმნიშვნელოვანესი ინფორმაციის ავთენტური წყაროდან მომდინარეობის ფაქტი? ხომ არ ვცდებით? არა, არ ვცდებით. სპეციალისტთა ამგვარ დამოკიდებულებას აღნიშნული გაჩემოებისადმი აპირობებს სხვა შეცდომა ტექსტის ინტერპრეტაციაში. სწორედ იგი იქცევა ამ კოლექტიური ცდომილების ქვეცნობიერ იმპულსად. დაეჭვების კითხვისაგან გასანათვისუფლებლად აუცილებელია ამ ცდომილების მიზეზის განმარტება. ამისათვის მოგვიწევს კვლავ ჩავხედოთ ციტირებულ ადგილს.

პირველი მონაკვეთის ბოლოს წინა წინადადებას („ხოლო ამისსა შემდგომად მოვიდა მუნით“) აკლია ქვემდებარე, აღნიშნული არაა თუ ვინ მოვიდა „მუნით“. ამის შესახებ მიუთითებდა ჯერ კიდევ პ. პეტერსი ძეგლის მისეული ლათინური თარგმანის შენიშვნაში²⁷. ამ ფაქტზე ყურადღებას ამახვილებდა კ. კეკელიძეც მითითებულ თარგმანზე დაწერილ რეცენზიაში: „ვინ მოვიდა „ამისსა შემდგომად მუნით“, ე. ი. ოპიზით, და ვინ აღაშენა პარეხი? ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი, ჩანს აქ ბიოგრაფიას რალაც უნდა აკლდეს“²⁸. მაგრამ მოგვიანებით თხზულების გამოცემისას მკვლევარმა რაიმე დასაბუთების გარეშე დაკარგულ ქვემდებარედ აღადგინა „მიქაელი“²⁹. ასევე ფიქრობდა, როგორც ზემოთ მოყვანილი ციტატით შეგვეძლო დავრწმუნებულიყავით, ი. ჯავახიშვილი. ასევე წარმოედგინათ საქმის ვითარება პ. ინგოროყვას³⁰, ი. აბულაძეს³¹. აღნიშნულ

ფაქტში ეჭვი არ ეპარებათ არც დ. მენაბდეს³², არც ა. ბოგვერაძეს³³ და ა. შ.

თუკი მითითებული წინადადების დაკარგულ ქვემდებარედ მიქაელი უნდა ვიგულისხმოთ, მაშინ იძულებული ვართ ტექსტი ტრადიციული პუნქტუაციით წავიკითხოთ, რადგან ერთი და იმავე სუბიექტის მეშვეობით „მცირე ეგუტერის“ მშენებლობის შესახებ წინადადება, მართლაც, მჭიდროდ უკავშირდება მომდევნო თხრობას. მაგრამ განა ასე უეჭველია დაკარგული ქვემდებარის აღვიღას მიქაელის აღდგენა, რა საფუძველი არსებობს ოპიზიდან მოსული პარეხში პირველი შენობის დამფუძნებელ პიროვნებასა და შიომღვიმელის მოწაფე მიქაელის იდენტიფიკაციისათვის? დაბეჭითებით შეგვიძლია ვთქვათ: არავითარი! „მცირე ეგუტერის“ მშენებლობა ჯერ კიდევ დიდ აღმშენებლობაზე არ მიუთითებს, არც ოპიზიდან წამოსვლა მეტაველებს უსათუოდ შიომღვიმელის მოწაფეობაზე. შიომღვიმიდან რომ მოსულიყო „მცირე ეგუტერის“ მშენებელი, მაშინ როგორღაც გამართლებული იქნებოდა იგივეობის დასაბუთების ცდა. ამგვარად, საფუძველი იდენტიფიკაციისათვის არ არსებობს, მაგრამ თუ მაინც ყოველგვარი საბაზის გარეშე მითითებულ წინადადებაში მიქაელის სახელს აღვადგენთ, აღმოვჩნდებით წარმოუდგენელი აბსურდის წინაშე: გამოვა, რომ მოწაფეთაგან აღწერილ მიქაელ მარეხელის „ცხოვრებაში“ არაფერი იყო ნათქვამი მათი მოძღვრის პარეხში მოღვაწეობის დასაწყისის თაობაზე, ამ საკითხში ინფორმაციის მოპოვება შესაძლო ხდებოდა მხოლოდ სამონასტრო გადმოცემით! აღნიშნული „შებრკოლებს ლოდი“ მიგვითითებს, რომ განსახილველი წინადადების სუბიექტად მიქაელის მიჩნევა შეუძლებელია.

1. თუმცე მკვლევრები სპეციალურად არ განახავენ (შესაძლოა, არც აცნობიერებენ), მაგრამ უეჭველია, რომ „მუნიტ მოსული“ პიროვნებად მიქაელის მიჩნევას განაპირობებს ტექსტის ამ მოკლე მონაკვეთში საგანგებო წარდგინების გარეშე ახალი სახელის გამოჩენის შეუძლებლობის შესახებ აზრი. ეს ბუნებრივია, მაგრამ რატომ უნდა ვიფიქროთ, რომ აქ მაინცდამაინც უცნობი პირი იხსენიებოდა? ოპიზიდან პარეხს მოსული პიროვნება, სავარაუდოა, ყოფილიყო ოპიზის დამაარსებელ ჩამოთვლილ ოთხ მამათაგან ერთ-ერთი. ამათ გვაფიქრებინებს ავტორის მიერ პარეხში პირველი ნაგებობის შესახებ

თხრობის დაკავშირება ოპიზაში სამონასტრო ცხოვრების დასაწყის-
ზე საუბრისათვის.

ამგვარად, ვფიქრობთ, ნათელია ტექსტის არასწორი ინტერ-
პრეტაციის გამომწვევ შეცდომათა არსი, ნათელია, რომ ციტირე-
ბული მონაკვეთის ჩვენეულ წაკითხვას რაიმე დაბრკოლება არ ელ-
ბება.

1 კიდევ ერთხელ გვინდა შეეჯამოთ: ცხობა სერაპიონის აღმზარ-
დელი მიქაელის ასურელი მამების მოღვაწეობის ეპოქასთან კავში-
რის შესახებ მომდინარეობს ავთენტური წყაროდან, მის სისწორეში
დასაბუთებლად არავითარი საფუძველი არ არსებობს. აღნიშნული
მონაცემიდან გამომდინარე უნდა მოხდეს ქმნილებაში წარმოდგენი-
ლი ისტორიული სურათის ქრონოლოგიური ლოკალიზაცია, თავად
ძველია შექმნის ეპოქის განსაზღვრა.

1 მკვლევართა ერთი ნაწილი სერაპიონ ზარზმელის „ცხოვრება-
ში“ მოყვანილ დროის „საწყისს მომენტს“ ვარგისიანად მიიჩნევდა.
მაგალითად, მ. ჯანაშვილი, ს. კაკაბაძე რაიმე განმარტების გარეშე
აღნიშნული ქრონოლოგიური ორიენტირის გათვალისწინებით აგებ-
დნენ თავიანთ კონცეფციებს თხზულების თარიღის შესახებ.

ი. ჯავახიშვილის და კ. კეკელიძის, მათი გავლენით კი ზოგი
წარსული თუ თანამედროვე სპეციალისტის შრომებში, როგორც
ითქვა, იკვეთება „ცხოვრებაში“ აღწერილი ეპოქის IX ს. დათარი-
ღების და აქედან გამომდინარე მიქაელის შიო მღვიმელის მოწაფეო-
ბის შესახებ ცნობის იგნორირების ტენდენცია. „სერაპიონ ზარზმე-
ლის ცხოვრებაში“ დადასტურებული დროის ათვლის „საწყისი მო-
მენტისადმი“ სკეპტიკური დამოკიდებულების გარღვევა დაიწყო
პ. ინგოროყვამ, რომელმაც მრავალი საბუთის მოხმობით აჩვენა, რომ
თხზულებაში წარმოჩენილი სინამდვილის სურათის IX საუკუნით
დასათარიღებლად მოხმობილი საბუთები მოკლებულია რაიმე მამ-
ტიკიებელ ძალას. ამ ხაზს აგრძელებს დღეს ა. ბოგვერაძე. აღნი-
შნული მიმართულებით ძიებები უდავოდ ფასეულია, მათი მეშვეო-
ბით განსახილველი ძველი წარმოჩინდება მრავალ ახალ რაკურსში.
ხოუმც უნდა შევნიშნოთ: IX საუკუნე სამეცნიერო მიმოქცევაში
„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებასთან“ დაკავშირებით შემოყვანი-
ლია სრულიად ვოლუნტარისტულად, ყოველგვარი საფუძვლის გარე-
შე. მის უარსაყოფად გაწეული ძალისხმევა ფაქტობრივად ხმარდება
ქართულ ისტორიოგრაფიაში ხელოვნურად შექმნილი სირთულის

ჯაძღვევას და თავად პრობლემის გადაჭრის შინაგანი ლოგიკური აუცილებლობით როდია გამოწვეული. ამიტომაც ჩვენ შეგნებულად არ შევაჩერებთ აღნიშნული პოლემიკის პერიპეტეიებზე მკითხველის ყურადღებას. ცნობა სერაპიონის აღმზრდელი მიქაელის შიო მღვიმელის მოწაფეობის შესახებ ისტორიული პრაქტიკისათვის მისაღებია არა იმიტომ, რომ არ დასტურდება ძეგლში აღწერილი ეპოქის IX საუკუნით დათარიღება, არამედ იმიტომ, რომ იგი ავთენტური წყაროდან მომდინარეა და ეჭვისათვის არავითარ საფუძველს არ გვაძლევს, ე. ი. ცნობა „გამართლებულია“, სწორია წყაროს „უდანაშაულობის პრეზუმპციის“ პრინციპის თანახმად³⁴.

„ცხოვრებაში“ დადასტურებული ამ ურუკევი ქრონოლოგიური ორიენტირის ანგარიშგაწვევით უნდა გადაწყდეს მის პერსონაჟთა სხვა წყაროებში მოხსენიებულ ისტორიულ პირებთან იდენტიფიკაციის პრობლემის დასმის შესაძლებლობა. ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ „საწყისი მომენტი“ იგნორირებით იყო ცდა სერაპიონის თანამედროვეები გაეიგივებინათ გრიგოლ ხანძთელის თანამედროვეებთან. უანსახილველი ძეგლის კვლევის ისტორიამ სხვა ანალოგიური ფაქტიც იცის. მაგალითად, ზარზმის ფერისცვალების ხატის წარწერაში მოხსენიებულ პავლე მამასახლისს IX ს. მცხოვრებ პირად მიიჩნევს ჩოგი სპეციალისტი, აიგივებს მას „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ ანალოგიური თანამდებობისა და სახელის პერსონაჟთან და ამ საფუძველზე ეჭვი შეაქვს ქრონოლოგიური ორიენტირის სისწორეში.

დაბეჭილებით ვიტყვი: ამგვარი მიდგომა არაფრით მართლდება. თუ ირკვევა, რომ ზარზმის ფერისცვალების ხატის წარწერაში მოხსენიებული პავლე VII ს. I ნახევარში მცხოვრები პირი არაა, ეს ნიშნავს: იგი არ უნდა გავაიგივეოთ „ცხოვრებაში“ ნახსენებ პავლე წინამძღვართან და სრულებითაც არ მიუთითებს იმას, რომ თხზულების „საწყისი მომენტი“ მცდარია. ოღონდ უნდა გაირკვეს, სწორია თუ არა თავად ხატის წარწერის IX საუკუნით დათარიღება, რადგან, როგორც საკითხის ახლო გაცნობა გვარწმუნებს, ეს არცთუ უეჭველია³⁵.

ჩატარებული პერმენეტიკული ანალიზის შედეგები, რომლებიც, ვფიქრობთ, უკვე ერთხელ და სამუდამოდ აქარწყლებენ სკეპსისს „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ მათარიღებელი მონაცემის მიმართ, ამავე დროს თვისებრივად ახალ საფუძველს ქმნიან ციტირე-

ბული პასაჟის ისტორიული კრიტიკისათვის. აშკარაა, აქ საქმე გვაქვს პარეხის მონასტრის დაარსების ისტორიის თხრობასთან. ცხადად განიჩევა ამ ისტორიის ორი ეტაპი. საწყისი, როცა ოპიზიდან მოსული უცნობი ბერი აშენებს მცირე ეკლესიას და მომდევნო, როცა იშლება ფართო მასშტაბის მშენებლობა მიქაელის თაოსნობით. თითოეული ამ ეტაპს ქრონოლოგიურ ფიქსაციას ემსახურება ტექსტში საგანგებოდ მოყვანილი დროითი კოორდინატი. მიქაელისათვის ესაა შო მღვინელის მოღვაწეობის ხანა, უცნობი ბერისათვის კი — ოპიზის დაარსების დრო. ასურელი მამები, როგორც ითქვა, VI ს. II ნახევარში მოღვაწეობდნენ საქართველოში. ამგვარად, პარეხის ფართო განაშენიანების ეპოქა სწორედ VI ს. II ნახევარია. მაგრამ როდის დაარსდა ოპიზა?

1 როგორც ვხედავთ, თვით განსახილველი ცნობით, ოპიზის არსებობა იკუთვნებს VI ს. II ნახევარამდე. უფრო კონკრეტულ პასუხს აღნიშნულ კითხვაზე იძლევა „ქართლის ცხოვრება“, რომლის მიხედვითაც ოპიზა — ქართულ მიწაზე ეს პირველი მონასტერი — დაარსებულა ვახტანგ გორგასლის დროს, მისსავე ინიციატივით, ე. ი. IV ს. II ნახევარში: „და ვითარცა წარმოვიდა (ვახტანგ. — მ. ჩ.), იხილა კლდე შუა კლარჯეთისა, რომელსა ერქუა არტანუჯი. და მოუწოდა არტავაზს ძუძუმტესა მასსა და დაადგინა იგი ერისთავად; და ჟბრძანა, რათა აავოს ციხე არტანუჯისა; და უბრძანა, რათა გამოწახოს ვევისა მას შინა აღილი სამონასტრე და აღაშენოს ეკლესია, და ქმნეს მონასტრად, ვითარცა ეხილვნეს მონასტერნი საბერძნეთისანი. და რქუა არტავაზს: „რამეთუ განძლიერდეს სპარსნი ჩუენ წედა, საუღდელი ჩუენი აქა ყოფად არს“. სოლო არტავაზ აღაშენა ციხე არტანუჯისა და მონასტერი, რომელ არს ოპიზა და სამნი ეკლესიანი: დაბა მერისა, შინდობისა და ახიზისა. და განაახლა ციხე ახიზისა და ქმნა იგი ქუბად“³⁶.

ასე რომ, ოპიზის დაარსების დროის შესახებ „ქართლის ცხოვრებას“ და „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებას“ შორის წინააღმდეგობა არ არის. ჩანს, სწორედ ამას გულისხმობდა პ. ინგოროყვა, როცა მიუთითებდა, რომ ეს ორი წყარო აღნიშნულ საკითხში ამოწმებს ერთმანეთს³⁷.

1 ამგვარად, ოპიზა V ს. II ნახევარშია დაარსებული, პარეხში პირველი სამლოცველოს მშენებლობაც ამ ხანით უნდა დავათარილოთ. ჩვენი კვლევა აქ შეიძლებოდა დაგვემთავრებინა კიდევ, ოპიზის

დათარიღებასთან დაკავშირებით სპეციალისტთა აზრთა სხვადასხვაობა რომ არა. ამ უთანხმოების მიზეზი კი კვლავ ქართველოლოგიაში უკვე ტრადიციად ქცეული ქართულ წყაროთა მიმართ მკვლევართა ერთი ნაწილის ნიპილისტური დამოკიდებულებაა.

ქ. კეკელიძე (და მისი გავლენით ბევრი სხვა მეცნიერი) ნდობით არ ეკიდებოდა „ქართლის ცხოვრების“ აღნიშნულ ცნობას, მაგალითად, იმის გამო, რომ მონასტრის დასახლება მოიპოვება მხოლოდ ერთ ნუსხაში: „უნდა გვახსოვდეს, რომ სიტყვები — რომელ არს ოპიზისა — იკითხება ვახტანგის ისტორიის მხოლოდ ერთ, ქალაშვილისიეულ, ნუსხაში, რომელშიც ეს სიტყვები, თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ არცერთ სხვა ნუსხაში იმათ ადგილი არა აქვთ, უნდა მიჩნეულ იქნას გლოსად, რომელიდაც სხვა დროის რედაქტორის თუ გადაწერისა, რომელიც შემდეგი მოსაზრებიდან გამოდიოდა: თუ ციტატაში ნაჩვენებია სახელი სამი ციხისა და სამი ეკლესიისა, რატომ მონასტრის სახელიც არ უნდა ყოფილიყო ნაჩვენებო, და მან თვით „უჩვენა“ ის. სამეცნიერო ლიტერატურაში დიდი ხანია გარკვეულია, რომ საქართველოში მონასტრები ჩნდება მხოლოდ მეექვსე საუკუნეიდან, ვახტანგის ისტორიაში, რომელსაც არა ერთი საექვო და ლეგენდური ცნობა შემოუწინავენ, არაა გასაკვირი ისეთი ცნობა, ვითომც ჩვენში მეხუთე საუკუნეში მონასტერი აშენებულებო“³⁸.
I. ჯერ ერთი, არსაიდან არ ჩანს, რომ საქართველოში სამონასტრო მოძრაობას VI საუკუნეში ეყრება საფუძველი. ერთადერთი, რაც ვიცით, ისაა, რომ ამ ეპოქაში ფართოდ იშლება სამონასტრო მოძრაობა, ასურელი მამების მოღვაწეობის შედეგად ქართლ-კახეთი იფარება მონასტრებით. ასურელთა „ცხოვრებების“ ციკლის ძეგლები ცხადყოფს, რომ ეს მონასტრები ხალხმრავალი იყო. ასურელ მამებს მყავდათ ბევრი მოწაფე ადგილობრივ მკვიდრთაგან. სამონასტრო ცხოვრების ამგვარი პოპულარობა, არათუ გამორიცხავს უფრო ადრეულ ეპოქაში საქართველოში მონასტრების არსებობას, არამედ, პირიქით, ამ მხრივ გარკვეულ ტრადიციებს გულისხმობს. მეორეც, ვახტანგ გორგასლის „ცხოვრება“ სრულიადაც არაა ხელწამოსაკრავი წყარო. ბოლო ხანებში კვლევის შედეგად ბევრი მასალა დაგროვდა ამ მრავალმხრივ ღირსშესანიშნავი ისტორიოგრაფიული ქმნილების წყაროთმცოდნეობითი ღირსებების „რეპბლიტაციისათვის“³⁹.

არც ინფორმაციის ხელაღებით უარყოფა შეიძლება იმ საბაბით, რომ იგი მხოლოდ ერთ ხელნაწერშია დაცული. წყაროთმცოდნეობით

პრაქტიკაში ძალიან ხშირია შემთხვევები, როცა პროტოგრაფის ჩვენებას ინახავს შემორჩენილ ნუსხათა შორის ერთადერთი⁴⁰. არადა, ცნობა ოპოზის შესახებ არქეტიპიდან მომდინარე რომ უნდა იყოს, ამას ცხადყოფს კონტექსტი. თხრობის ლოგიკა, როგორც თავადაც აღნიშნავს კ. კეკელიძე, მოითხოვს მონასტრის დასახელებას. თვით მონასტრის დაარსების ფაქტი კი კარგად ეთანხმება ისტორიულ ვითარებას — ვახტანგის დროს, როგორც ცნობილია, ხორციელდება უმნიშვნელოვანესი საეკლესიო რეფორმები, საეკლესიო ცხოვრება განსაკუთრებით სისხლსავსე ხდება.

1 ი. ჯავახიშვილი კლარჯეთში სამონასტრო მოძრაობის მესვეურად გრიგოლ ხანძთელს მიიჩნევდა, ე. ი. ოპიზის ადრეული თარიღის შესახებ „ქართლის ცხოვრებისა“ და „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ ცნობებს ისიც არ იზიარებდა⁴¹. მაგრამ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ გაცნობა გვარწმუნებს, რომ აქ ლაპარაკია აღნიშნულ მხარეში ხელმეორე აღმშენებლობაზე. ახალი დასახლებული პუნქტების, მონასტრების დაფუძნების პარალელურად VIII—IX სს. კლარჯეთში ხდებოდა ნამონასტრალების, ნაციხარების, ნაქალაქარების აღორძინება. ერთ-ერთი ამ აღორძინებულთაგან იყო ოპიზა, სადაც ცხოვრება აღმდგარი ჩანს გრიგოლის მისვლამდე სულ ცოტა ხნით ადრე. აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ბოლო ხანებში საკმაოდ მკაფიოდ ჩამოყალიბებული შეხედულება აქვს ა. ბოგვერაძეს. ამიტომ ჩვენი გამოკვლევებისათვის ამ შედარებით მეორეხარისხოვან პრობლემაზე აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ და მკითხველს ინფორმაციის შესავსებად მივუთითებთ აღნიშნული მკვლევრის შესაბამის ნაშრომს⁴².

ოპიზის VIII ს-ში დაარსების შესახებ დამკვიდრებული შეხედულების დაძლევა ა. ბოგვერაძეს იმასთან დაკავშირებით მოუწია, რომ თვით იგი ამ მონასტერს VI ს. ათარიღებს⁴³. ამგვარად, „ქართლის ცხოვრების“ ცნობას ვახტანგ გორგასლის ეპოქაში ოპიზაში სამონასტრო ცხოვრების დაწყების შესახებ არც იგი იზიარებს. მეცნიერის ლოგიკა ამ შემთხვევაში ასეთია: ერთი მხრივ, იგი ამოდის ორი ურყევი პოსტულატიდან — მიქაელი VI საუკუნის მოღვაწეა (1), ოპიზის დაარსება და პარეხში პირველი სამლოცველოს მშენებლობა თანადროული მოვლენებია (2). მეორე მხრივ, სხვა მკვლევრების მსგავსად, ა. ბოგვერაძესაც ამ მცირე სამლოცველოს მშენებელი მიქაელი ჰგონია; აქედან ასკვნის, რომ ოპიზა VI საუკუნეში იქნა დაარ-

ქებული⁴⁴. როგორც უკვე ვაჩვენეთ, თხზულების მიხედვით მიქაელი „მცირე ეგუტერის“ მაშენებელი პიროვნება არაა. ამიტომ ოპიზის დაარსების VI საუკუნესთან დაკავშირებას არავითარი საფუძველი არ გააჩნია. წინააღმდეგობა, რომელიც წარმოიშობა „ქართლის ცხოვრების“ სრულიად ცალსახა ცნობასთან ტექსტში მიქაელის აღდგენით, დამატებითი საბუთია გაანალიზებული პასაჟის ტრადიციული წაკითხვის უარსაყოფად.

მკვლევართა შორის ერთადერთი, ვინც ოპიზის ქრონოლოგიას „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით იაზრებდა, იყო პ. ინგოროყვა. მაგრამ ისიც პარეხის მონასტრის დაარსების ეპოქად მიიჩნევდა VI საუკუნეს. საქმე ისაა, რომ პ. ინგოროყვასაც „მცირე ეგუტერის“ მშენებლად მიქაელი ესახებოდა, მაგრამ ამასთან, განსხვავებით ა. ბოგვერაძისაგან, ანგარიშს არ უწევდა იმ გარემოებას, რომ ოპიზის დაარსება და პარეხში პირველი მშენებლობანი სინქრონული მოვლენებია. პ. ინგოროყვა ფიქრობდა, რომ მიქაელი ოპიზის დაარსებიდან გარკვეული დროის მერე მოდის პარეხში. მაგრამ ამგვარი შეხედულებისათვის, როგორც ითქვა, საფუძველს ტექსტი არ იძლევა.

როგორც ვხედავთ, ოპიზის V ს. II ნახევარში დაარსების შესახებ ცნობის სისწორეში დასაეჭვებელი გარემოებანი არ ჩანს, ამიტომ ძალაში რჩება შემოთ გამოთქმული აზრი იმის თაობაზე, რომ პარეხში სამონასტრო ცხოვრება იწყება უკვე V ს. II ნახევრიდან. აქვე ივინდა დავაზუსტოთ ერთი მომენტი: ოპიზის დაარსების ეპოქა ჩვენთვის საინტერესო წინადადებაში ასრულებს დროითი კოორდინატის ფუნქციას, ე. ი. იგულისხმება, რომ იგი კარგად ცნობილი ფაქტია. ეს ასეცაა. როგორც ვნახეთ, ოპიზის მონასტრის შესახებ ცნობა „ქართლის ცხოვრებაშიც“ არის და „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაშიც“. ამ უკანასკნელში კონკრეტულად დამაარსებელთა სახელებიცაა მითითებული. ასე რომ, აშკარაა: სამონასტრო გადმოცემიდან მომდინარეობს ცნობა პარეხში პირველი სამლოცველოს მშენებლობის შესახებ.

3. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ ატრიბუცია განსხვავებით დათარიღების პრობლემისაგან სპეციალისტთა შორის არასოდეს იწვევდა დავას. უკლებლივ ყველა მკვლევარის მიერ დღეს ჩვენს ხელთ არსებული ძეგლის ავტორად მიჩნეულია ბასილ ზარზმელი, თუმცა ასევე უკლებლივ ყველა მკვლევარისათვის კარგადაა ცნობილი,

რომ მოღწეული რედაქცია შეტაფრასულია, იგი უშუალოდ ბასილი-სეული ქმნილება არ არის.

კ. კეკელიძის მითითებით, კიმენური ტექსტი XI ს. II ნახევარში განუახლებიათ, მაგრამ განმაახლებელი ისეთი დახელოვნებული მწერლობარი არ ყოფილა, რომ რადიკალურად გადაეკეთებინა თხზულება როგორც ეს მიღებული იყო მეტაფრასულ ლიტერატურაში. ბასილის შრომისათვის არსებითად, მისი გეგმისა და ფაქტობრივი მხარისათვის რედაქტორს ხელი არ უხვია, რედაქციული მუშაობა გამოიხატა შესავლისა და ეპილოგის შევსება-გაურცობაში, მეტაფრასული მწერლობისათვის სპეციფიკური ფრაზების ჩართვაში, სტილისტურ ცვლილებებში, ანალოგიისათვის საქირო ზოგი მასალის შემოტანაში, აგრეთვე, მიქაელ პარეხელის შიო მღვიმელის მოწაფეობის შესახებ ცნობის დამატებაში⁴⁵.

ი. ჭავჭავაძის ვარაუდითაც მერმინდელ გადაკეთებელს, რომელიც მეცნიერის აზრით, შესაძლოა უბრალო გადაწერი იყოს, ბასილის თხზულებისათვის ოდნავ შეუხია ხელი. დედნის აღმოჩენამდე მკვლევარი თავს იკავებდა შემატებული ადგილები კონკრეტულად მიეთითებინა, თუმც მათ უმნიშვნელობაში რომ ექვი არ ეპარებოდა, ამაზე მეტყველებს ხელთ არსებული ტექსტის საფუძველზე მის მიერ ძველი ქართული სამწერლობო ეტიკეტის თაობაზე მნიშვნელოვანი დასკვნების გაკეთება⁴⁶.

პ. ინგოროყვას აზრითაც შემდეგდროინდელი (ე. ი. ჩვენამდე მოღწეული) რედაქცია არ ყოფილა არსებითი ხასიათისა, მოთხრობის გეგმა და ფაქტობრივი მხარე უცვლელადაა შეჩინილი. თუმც სტილს განუდია ერთგვარი გაუარესება, დაუკარგავს ინდივიდუალური კოლორიტი, მხატვრულადაც დაკნინებულა ტრაფარეტული ჩანარების გამო⁴⁷.

ა. ბოგვერაძე თითქმის მთლიანად იზიარებს კ. კეკელიძის მიერ დაფიქსირებულ ცვლილებათა ნუსხას (უკანასკნელი პუნქტის გამოკლებით). ამას გარდა, მკვლევარი თვლის, რომ მეტაფრასის შენამატია თხზულების ის მონაკვეთიც, რომელშიც სერაპიონის წინასწარმეტყველების უნარის შესახებ არის საუბარი. მიუხედავად ამისა, ა. ბოგვერაძეს მიაჩნია, რომ არქეტების რადიკალურ ცვლილებებს აღგილი არ ჰქონია⁴⁸.

ერთ სიტყვით: მართალია ჩვენამდე მოაღწია „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ გვიანდელმა რედაქციამ, მაგრამ პროტოგრაფის

არსება მასწი დანაჩუნებულა, ამიტომ დასაშვებია ტექსტში და-
დასტურებული მეტაფრასული შრის უგულვებელყოფა და არსებუ-
ლი ძეგლის ბასილისეულ ქმნილებად მიჩნევა. ასეთია აღნიშნული
საკითხის გარშემო არსებული სპეციალური ლიტერატურის ლიტ-
მოტივი.

ენახოთ, რამდენად მართებულია პრობლემის ამგვარი გადაწყვე-
ტა. ამისათვის, უპირველეს ყოვლია, შევეცადოთ ქმნილების ზუსტ,
არსებითად ნიშანდობლივ აღწერას, რაც ტექსტის მთელ სიგრძეზე
დადასტურებული სხვადასხვა ეპოქის პლასტების გამიჯვნაში დაგვე-
ხმარება. მხოლოდ ამ მხრივ სრულყოფილი სურათის შექმნის შემ-
დეგ გადავიდეთ მასალის თვისებრივ ანალიზზე.

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ იწყება შესავლით, რომელ-
შიც „წმინდა წერილის“ ხშირი დამოწმებით (ციტირებულია რო-
გორც ძველი, ისე ახალი აღთქმის წიგნები) თავდაპირველად საუ-
ბარია უფლის მოყვარეთა და საღმრთო მცნებათა განუხრელად აღ-
მასრულებელთა მნიშვნელობის შესახებ. შემდეგ აღნიშნულია, რომ
წმინდანები თანამედროვე ეპოქაშიც უხეად არიან. ამასთან დაკავ-
შირებით ჰაგიოგრაფი კრიტიკულად განიხილავს თვალსაზრისს, რომ-
ლის მიხედვითაც ახალ დროში მოღვაწენი ვერ შეედრებიან ძველად
მოღვაწეთ („ხოლო იტყუან ვიეთნიმე, ვითარმედ: ეამთა ამათ ჩუენ-
თა არღარავის კელ-ეწიფების მსგავსება პირველთა მამათა“). სერა-
პიონი კი „ყოვლითურთ მსგავს იქმნა ამათ წმიდათა მამათა“.

შესავლიდანვე ვიგებთ, რომ თხზულება წარმოადგენს მოხსენე-
ბას, წაკითხულს სერაპიონის ხსენების დღეს ზარზმის მონასტრის
მკვდრთა საკრებულოში, რომ მომხსენებელს მიზნად ჰქონდა შეხე-
ბოდა წმინდანის ცხოვრების მხოლოდ ზოგ მომენტს: „გარნა ვიტყო-
დით ზოგს-რამე შეკრებულთა ცხოვრებისა მისისათა აღწერით მოთ-
ხრობად და საღმრთოთა სმენის-მოყუარეთა სიწმინდისა თქუენისა
მოყსენებად, შ პატიოსანო და საღმრთო კრებულო და მწყობრ-მდგო-
მობით მიმსგავსებულნო ზეცისა დასთანო, რომელნი მკვდრ ჩინებულ
ხართ ტალავართა ნამუშავეეთა მისთა, მღღელნო და მამანო უდაბ-
ნოდასა დიდისა ზარზმისანო, რომელთა წილ კეთილ გხუდა დიდი ესე
მნათობი და მამაჲ, მამათა მოძღუარი და მასწავლებელი... და აწ,
გჳლს-მოდგინედ და შრომის-მოყუარებით ვისმინოთ მცირე ესე
სიტყუსამიერი გამოხატვაჲ ვრცელისა მის ფრიად საწადელისა ცხო-
რებისა მისისა და აწინდელისა აქა შემოკრებისაჲ, ხოლო ცრემლით

ვევედრები სიყუარულსა თქვენსა ყოლად უღირსი ესე, რაჟთა თანა-
ლმობილ იქმნეთ უძლურებისა ჩემისა მოცემად სიტყუაჲ ღირსა
ალებასა პირსა ჩემისასა“⁴⁹.

თხზულება მთავრდება ბოლოთქმით, რომელიც სერაპიონის შე-
სხმას წარმოადგენს. ძირითადი ნაწილის შინაარსი კი ზოგადად ასე-
თია: კლარჯეთში ცხოვრობდა კაცი სახელად კვიპრიანე, რომელიც
აღრე დაქვრივდა. და ერთხანს მარტო ზრდიდა თავის სამ ვაჟიშვილს.
შათვან შუათანა არის სწორედ განსახილველი „ცხოვრების“ მთავარი
ბერსონაჟი.

! მამის გარდაცვალების შემდეგ მამული, ქონება უფროს ძმას დარ-
ჩა, სერაპიონმა კი უმცროს ძმასთან იოვანესთან ერთად მონასტერს
შეაფარა თავი. მან მიაშურა ოპიზასთან ახლო მდებარე პარესს, რომ-
ლის წინამძღვარი იმ ხანად იყო სახელგანთქმული „ნიშთა და სას-
წაულთა მიერ განბრწყინებული“ მიქაელი. ძმები მიქაელის მრავალ-
რიცხოვან მოწაფეთა გუნდს შეუერთდნენ, სათანადოდ განისწავ-
ლენ, ბერად აღიკვეცენ. გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ მო-
ძღვრის მითითებით ხუთ თანმხლებ პირთან ერთად (მათ შორის იყო
იოვანეც) სერაპიონი მონასტრის დასაარსებლად გაემგზავრა სამცხეს.
ამ მოგზაურობის, ზოგჯერ საკმაოდ ფათურაკიანი, ეპიზოდების თხრობ-
ბას ეთმობა თხზულებაში საკმაოდ დიდი ადგილი. რა თქმა უნდა,
დაწვრილებითაა აღწერილი ეკლესიათა მშენებლობანიც. ქმნილების
მეშვეობით ვეცნობით სერაპიონის თანამედროვე არაერთ საინტე-
რესო პიროვნებას. უპირველეს ყოვლისა, ესაა მთავარი გიორგი ჩორ-
ჩანელი, რომლის თანადგომამ მნიშვნელოვნად განაპირობა კლარჯე-
თიდან ჩასული ბერების მისიის წარმატება სამცხეში; ესაა, აგრეთვე,
აწყურის ეპისკოპოსი გიორგი და მრავალი სხვა წარჩინებული პირი
თუ სოციალური კიბის შედარებით დაბალ საფეხურზე მდგომი ადამი-
ანი, რომლებთანაც სერაპიონის ურთიერთობის ამსახველი სურათები
ხასიათდება დიდი ცხოველმყოფელობით.

სერაპიონი გახდება ზარზმაში მის მიერ დაარსებული მონასტრის
პირველი წინამძღვარი, შემდგომია გიორგი, შემდგომი — მიქაელი.
ამ უკანასკნელის დროს ახალი ეკლესიის მშენებლობას იწყებენ. ეკ-
ლესია სრულდება მომდევნო მამასახლისის პავლეს გამგებლობაში,
რომელსაც აღნიშნულ თანამდებობაზე ცვლის სერაპიონის ძმისწული
ბასილი. იგი ბიძის გარდაცვალებიდან გარკვეული ხანის გასვლის
მერე ჩასულა ზარზმაში, სერაპიონის ნეშტი ახალ ეკლესიაში გადა-

უსვენებია, მასვე აღუწერია „ცხოვრებაც“. სწორედ აქ ვიგებთ, რომ თხზულება, რომელიც ჩვენს ხელთაა (იგი, როგორც ითქვა, სერაპიონის ხსენების დღეს წაკითხული. სიტყვის ჩანაწერია) პროტოქეგლი არ არის, არამედ გარკვეული დედნის მოდიფიკაციაა. ამ დედნიდან ანუ ბასილისეული ქმნილებიდან ამ მოხსენებაში მოყვანილია ვრცელი ამონაწერი:

„ხოლო ჩუენ შემდგომად ამისა სხუადაცა მოვიყსენოთ და ეგრეთ დავიბეჭდოთ სიტყუსა, რამეთუ თვთ დასწერს ბასილი, რომელმან ცხორებაჲ ესე წმიდისაჲ აღწერა, და იტყუს, ვითარმედ*:

„მე ბასილი, ძმისწული წმიდისა სერაპიონისი, უნარჩევესი ყოველთა მოწესეთაჲ, შემდგომად ჟამთა მიცვალებისა მისისათა მოვიწიე ზედა წმიდასა სამარხვოსა მისსა და ვიხილე ყოლად ბრწყინვალედ და კეთილად ყოველივე ნამუშავევი მისი, და განვიშუ და განვიხარე. ხოლო რაჟამს ვიხილე საფლავი მისი ადგილსა ფარულსა, რომელსა ყოველნი უძღურნი მიიღებდეს დღითი-დღესა კურნებასა, ამისთვისცა ბრძანებთა უფალთაჲთა კელ-ყუავ და შეჰვმზადე ლარნაკი ქვისა და აღვალე საფლავსა მისსა, რომლისა მიერ გამოჴდა სული ზულნელგბისაჲ მრუწდომელისაჲ, და ყოველნი აღვივსენით მადლითა და საკრველებათაჲან. მაშინ ქმნილთა ვადიდეთ ღმერთი, რამეთუ მრავალნი უძღურნი შე-რაჲ-ეხნეს წმიდათა მათ ძუალთა მისთა, მრავალნი სენნი დაივსნეს და განმხიარულებულნი მიიქცეოდეს და ადიდებდეს ღმერთსა საკრველებათასა. და სანთლითა სიმრავლითა და მადლითა მგალობელთაჲთა დავსხენით ლარნაკსა შინა ახალსა. და აღვმართეთ მას ზედა ჯუარი სახელსა ზედა წინამორბედისასა საჩინოსა შტოსა ახლისა ეკლესიისასა და განჯაჩინეთ, რაჲთა ერთი მღვდელთაგანი შეწირვიდეს მას შინა მსხუერპლსა საუფლოსა. ხოლო განვაწესეთ საკსენებელი წმიდისა ამის გალობითა და შესხმითა სულიერითა, და ღამის თევითა, დღესასწაულობითა, ოკდომბერსა ოც და ცხრასა, და შემდგომად ჟამსა მის წირვისასა სულიერისა თანა შუებად კორციელთა სანოვაგეთა მიერ მდიდრად და უხუებით, რაჲთა ორკერძოვე მხიარულთა ვადიდოთ ღმერთი, რომელი ადიდებს წმიდათა მისთა“.

ხოლო ჩუენ კუალად ერთიღა მივსცეთ სასწაულთა მისთანი თხრობასა და მერმე შევევედრნეთ ნავთსაყუდელსა მყუდრო-ღუმლისასა, რამეთუ**:

„ვითარცა ოდენ გუედგა ლარნაკი იგი წმიდისაჲ და გალობაჲ იყო პარსა შინა ყოველთასა, აჲა ესერა მოიწია კაცი, რომელსა მრავლით ეამითგან ელმორა თუალი მარჯუენე, რამეთუ ნათლისაგან სრულიად დაკლებულ იყო. ხოლო ფრიადი იგი ტკივილი ცხადპყოფდა ერთისა მისცა დაბრძობასა. და ვითარცა ვიხილეთ ყოველთა, გუელმორა ყოველთა მის თანა. ხოლო იყო კაცი იგი ერთი იგი დაბისაგან ბოზლა წოდებულისა და მოიწია კაცი იგი, შეუვარდა ლარნაკსა წმიდისასა. და ვახლეთ ყოველთა საკვრველებაჲ დიდი, რამეთუ ყოლად მრთელად იპოვა მყის კაცი იგი. და ყოველთა ვადიდეთ ღმერთი, რომელი ყოლადვე იქმს დღითი-დღე ლარნაკსა ზედა მისსა წმიდისასა ძალთა და სასწაულთა***“.

ხოლო ამისსა შემდგომად ბასილი მიითუალა წინამძღურობაჲ, რომელმან იგი კეთლად ილუაწა ეამ რაოდენიმე ადგილი იგი ნამუშავევი მამისა-ძმისა თვისისაჲ⁵⁰.

მოყვანილ ციტატაში კომენტური და მეტაფრასული შრეები ჩვენ მიერ ურთიერთისაგან გამოიჩნულია აბზაცებით. ამას გარდა ბასილისეული ტექსტი ჩასმულია წინწყლებში. მითითებულ ფაქტებზე ყურადღებას იმიტომ ვამახვილებთ, რომ პუბლიკაციებში მკითხველი სხვა სურათს იხილავს. მაგალითად, „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების“ პირველ წიგნში, რომლის მიხედვითაც ჩვენ გვერდებს ვუთითებთ, ზემოთ ვარსკვლავებით მონიშნული სიტყვების შემდეგ აბზაცები როდი იწყება. სიტყვა „რამეთუ“-ს შემდეგ (იხ. მესამე აბზაცის ბოლო) არც წინწყლებია გახსნილი. აქედან აშკარაა, რომ გამომცემელთ ბოზლელი კაცის სასწაულებრივი განკურნების შესახებ მოგონება მეტაფრასისეული ჰგონიათ. მაგრამ ტექსტის დაკვირვებული განხილვა უეჭველს ხდის, რომ სიტყვებით „ვითარცა ოდენ“ (იხ. მეორე აბზაცი) გრძელდება სერაპიონის ნეშტის გადასვენებასთან დაკავშირებული ბასილის მიერ მოთხრობილი ისტორია: საქმე ეხება დროს, როცა ლარნაკი ჯერ კიდევ საფლავში არ არის ჩასვენებული („ვითარცა ოდენ გუედგა ლარნაკი იგი წმიდისაჲ“). ეს მოთხრობა, ვხედავთ, გაწყვეტილია მეტაფრასის შენიშვნით (იხ. მესამე აბზაცი). ამ შენიშვნის აუცილებლობას კი აშკარაა, რომ ციტირებული ტექსტის სიგრძე იწყვეს. ბასილის მოღვაწეობის შესახებ წინადადებაც (იხ. მეხუთე აბზაცი), რომელიც, უეჭველია, მეტაფრასს ეკუთვნის და რომელიც დედნის შედარებით ვრცე-

ლი თხრობის პერიფრაზს უნდა წარმოადგენდეს, ჩვენ აბზაცით გამოვყავით.

როგორც ვხედავთ, კომენტარი რედაქცია ავტორის პირველ პირში ნაწერი მოგონების შემცველი ყოფილა. ამგვარად წარმოდგენილ კიდევ ორ მოგონებას ვხედებით განსაკუთრებულ ძეგლში. ესაა სერაპიონის თანამედროვეების გიორგი მაწყვერელისა და ერთ-ერთი თანმხლები ბერის (სახელი უცნობია) მიერ მოთხრობილი ისტორიები. პირველი გვიამბობს წმინდანის სასწაულთმოქმედების უნარის დამადასტურებელ ფაქტებზე, ხოლო მეორე—სამცხეში ჩასვლის, სამონასტრე ადგილის შერჩევის, აქ პირველი ეკლესიის მშენებლობის შესახებ. თხზულებაში მოცემული მთელი ფაქტობრივი მასალა არსებითად განაწილებული გამოდის ამ სამ მოგონებას შორის: სამცხეში დამკვიდრების პირველ ეტაპს ეხება უცნობი ბერი, მერმინდელ ყოფას აღწერს გიორგი მაწყვერელი, ხოლო გარდაცვალების შემდეგ მომხდარ ამბებს თავად ბასილის პირით ვიტყვობთ.

აღნიშნული ფაქტების ერთიანობაში გააზრება გვახვედრებს: ბასილის ქმნილება სერაპიონზე თანამედროვეთა მოგონებების კრებულს წარმოადგენდა. ამ მიხედვრაში მითითებული მონაცემების გარდა გვეხმარება ანალოგია. როგორც ითქვა, თვითმხილველთა მოგონებების სახე აქვს ქართული ჰაგიოგრაფიის უპირველს, მრავალი თვალსაზრისით პარადიგმულ, ძეგლს „წინოს ცხოვრებას“, კერძოდ, ასეთია მისი პროტორედაქცია, რომელიც დღეისათვის „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ შემოგვჩნა.

როგორც აღვნიშნავდით, მეტაფრასული რედაქცია წარმოადგენს მოხსენებას, ტექსტს მიმართულს ძმათა მთელი კრებულისადმი. მოგონებათა თხრობის აუქტივობელი მანერა, მშვიდი ინტიმური ინტონაცია კი გვიბიძგებს ვიფიქროთ, რომ დედანი, მისგან განსხვავებით, გამიზნული იყო უპირველესად ინდივიდუალური კითხვისათვის. ბასილის მიერ თავის წარდგინების ფორმაც („მე ბასილი, ძმისწული წმიდისა სერაპიონისი“) მიგვანიშნებს, რომ ავტორს (უფრო ზუსტად, კრებულის შემდგენელს) მხედველობაში ჰყავს მკითხველი აუდიტორია, და არა მსმენელი, რომელთანაც უშუალო ვიზუალური კონტაქტი აქვს.

ამგვარად, ურთიერთისაგან უნდა გავმიჯნოთ არა ორი, ფაქტობრივად ჩვენთვის უცნობი, მწერლის ხმა, არამედ ხმა მწერლისა მომსენებლისაგან. აღნიშნული გარემოება საშუალებას გვაძლევს

ტექსტში დადასტურებული სხვადასხვა რედაქციული პლასტის გამოჩენისაკენ მიმართული ძიებები ნაწილობრივ მაინც ინტუიტურიდან გადავიყვანოთ რაციონალურ პლანში.

თუ ამ განწყობით ხელახლა გადავიკითხავთ ტექსტს, ჩვენს ყურადღებას უფროდ მიიპყრობს თხზულებაში თხრობის სუბიექტის რემარკების არაჩვეულებრივი სიჭარბე. ამ რემარკების უმეტესობის მიზანს უკეთ აღსაქმელად მასალის ადაპტირება შეადგენს. კონკრეტული ფუნქციების მიხედვით, პირობითად, ისინი შეიძლება დავყოთ რამდენიმე ჯგუფად. მათ შორის ყველაზე მრავალრიცხოვანია შენიშვნა-რუბრიკები, რომელთა მეშვეობით ქმნილება დანაწევრებულია ცალკეულ თემებად და რომლებიც ამავე დროს შეიცავენ ინფორმაციას იმის შესახებ თუ რას ეძღვნება ტექსტის მომდევნო მონაკვეთი. ზოგჯერ მოცემულია ამა თუ იმ ფაქტზე საუბრის აუცილებლობის დასაბუთებაც⁵¹.

ტექსტში გვხვდება რემარკა-შეძახილიც, ჩართული ყურადღების გობილიზების მიზნით მძაფრსიუჟეტიანი ეპიზოდის თხრობაში⁵². არის შენიშვნაც, რომელიც აფიქსირებს ფაქტების ქრონოლოგიური პრინციპით განლაგების შეცვლას „ლოგიკურ-ასოციაციური პრინციპით: „აქამედ აქა ნეშტი სიტყუსაჲ წინაუკმო ვცვალეთ, რამეთუ შეეზავა სიტყუაჲ სიტყუასა და ვერღარა განვყავით აღშენებაჲ იგი მონასტრისაჲ, რომელი სახელად იოვანესსა აღეშენა“⁵³.

ტექსტის რუბრიკებად დაყოფის, ფაქტების თემატურ-ასოციაციური პრინციპით განლაგების, მოდუნებული აუდიტორიის გამოფხიზლების პრობლემები მთელი სიმწვავეით წამოიჭრება მომხსენებლის წინაშე, რადგან ნებისმიერი ინდივიდუალური მოხმარებისათვის გამიზნული ქმნილება საჭიროებს ადაპტირებას ზეპირად აღსაქმელად. ვიმეორებთ: ნებისმიერი ქმნილება, მაგრამ მოდიფიცირება განსაკუთრებით აუცილებელია, როცა საქმე ეხება მოგონებათა კრებულის სახით დაწერილ თხზულებას. სათანადო გადამუშავების გარეშე ამ ფორმის ძეგლის შინაარსი ზეპირად აღქმისათვის თითქმის მიუწვდომელია. უკვე ნახსენები „ნინოს ცხოვრების“ მეტაფრასული რედაქციის ავტორი ანდერძ-მინაწერში არაორაზროვნად მიუთითებს, რომ დასახელებული ძეგლის „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ და „ქართლის ცხოვრებაში“ (აქაც „ნინოს ცხოვრებას“ მოგონებათა კრებულის სახე აქვს⁵⁴) დაცული რედაქციები აბსოლუტურად გამოუსადეგარი იყო ლიტურგიაში: „საეკლესიოდ მკითხველთათჳს ფრიად საწყინო იყო და მსმენელთათჳს უკმარ და ვერ საცნაურ. ამის პირი-

სათეს დაფარულად მდებარე იყო და თანა-წარეკვდებოდიოთ მითხრობასა ლუაწლისა მისისასა დღესა ესენებასა მისისასა“⁵⁴.

ასე რომ, ზეპირად აღსაქმელად ტექსტის ადაპტირებისათვის გამიზნული რემარკები მეტაფრასს უნდა ეკუთვნოდეს. კიმენურ ძეგლთან მოხსენების მიმართების მაჩვენებელი ფრაზები ანუ „ნეშტი თხრობისაჲ თუ „საზღვარი სიტყუსაჲ პურობის“ შესახებ შენიშვნები, რომლებიც ასევე უხვადაა დადასტურებული ძეგლში⁵⁵, რა თქმა უნდა, კვლავ მეტაფრასი რედაქტორის ქმნილებაზე მუშაობის კვალია.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით კი შთაბეჭდილება ასეთია: მეტაფრასი კითხულობს ბასილისეულ თხზულებას მის მიერ მოწოდებული ტექსტის დედანთან დამოკიდებულების ამსახველი კომენტარებით.

საინტერესოა, რომ კომენტარები თუ რემარკები ჩართულია ყოველგვარი სიტყვიერი გამაფრთხილებელი ნიშნის გარეშე (შესაძლოა უფრო ზუსტი იყოს ასე: დედნიდან ციტატების მოყვანა ხდება სიტყვიერი გამაფრთხილებელი ნიშნის გარეშე). ეს საესებით ბუნებრივად გამოიყურება თუ გავითვალისწინებთ, რომ ჩვენ ზეპირად თქმულის წერილობით ფიქსაციასთან გვაქვს საქმი. საგანგებო მინიშვნების საჭიროებას გამოირიცხავდა ინტონაცია. ჩანს, მომხსენებელი საკუთარ ტექსტს ზეპირად წარმოთქვამდა, ციტირებულს კი კითხულობდა. ამგვარად, მისი მსმენელების წინაშე განსხვავებით ჩვენგან, ე. ი. მკითხველებისაგან, პლასტების გამოცალკევების პრობლემა არ იდგა. სწორედ ამით აიხსნება, რომ საზღვარი მათ შორის სიტყვიერად მატერიალიზებული სახით არ არის მოცემული. მაგრამ ეს როდი ნიშნავს იმას, რომ კიმენურ და მეტაფრასულ შრეებს შორის ხაზის გავლება შეუძლებელია. თხზულების ხმამაღლა წაკითხვათ, ასე ვთქვათ, „ტექსტის დაცოცხლებით“ ეს ხაზი იკვეთება ძალიან ხელშესახებად. არსებულ დამოკიდებში, სამწუხაროდ, იგი ძნელად შესამჩნევია, გამოყენებულ სასვენ ნიშნებში ასახვას ვერ პოულობს „ცხოვრების“ ტექსტის რთული, მრავალფენოვანი სტრუქტურა. ნაშრომის შეზღუდული მოცულობის გამო მოკლებულნი ვართ საშუალების საილუსტრაციო მასალები მოვიყვანოთ სრულად. მკითხველის ყურადღებას შივაპყრობთ მხოლოდ ერთ მაგალითს, რომელიც იმით არის გამორჩევით საინტერესო, რომ მეტაფრასის მიერ ბასილის თხზულებიდან ციტირებული ნაწყვეტი თავადაც ორი შრის შემცველია. ამგვარად,

ტექსტის სულ მცირე მონაკვეთის მანძილზე ერთმანეთს ხვდება სამი ავტორი: მეტაფრასი, ბასილი და ბასილის ინფორმატორი, ამ შემთხვევაში გიორგი მაწყვერელი. ტექსტის აღნიშნულ სამივე შრეს ჩვენ ვაცალკევებთ აბზაცებით, ხოლო ექსცერპტს ბასილის თხზულებიდან, როგორც მოხსენებაში მოუვანილ ციტატს, ვსვამთ წინწყლებშიც:

„ხოლო აქა სხუად იცვალეზის ლექსი სიტყუსაჲ უსაკუთრესად თქუმაღ აასწაულთა წმიდისა ამის კაცისათა და რაჲთა ცხორებაჲცა ღმრთის-მსახურისა გიორგისი უმეტეს გამოცხადნეს.

„ხოლო მოგუეთხრა ესე არა თუ უჩინოთა ვიეთმე მიერ კაცთა, არამედ ფრიადცა საჩინოთა და ბრწყინვალეთა, ვიტყუთ უკუე გიორგის ებისკოპოსსა მაწყვერელსა, რომელი-იგი აღმოსცენდა კევისაჲგან შუარტყლისა, მშობელთაგან წარჩინებულთა და ღმრთის-მოშიშთა, ხოლო აღიზარდა იგი განთქუმულსა მას უდაბნოსა ოპიზას, რამეთუ იტყოდა ღმერთმემოსილი იგი უტყუელითა მით პირითა, ვითარმედ:

„მისსა იოვანეს მსწრაფლ მისლვად წინაშე მისსა...“⁵⁶.

ვიყავ რაჲ უდაბნოსა ოპიზისასა, საყოფელსა წმიდისა წინამორბედისა ნათლისმცემლისასა, და მიერ აღვედ დიდისა მამისა მიქაელისა და ვიყავ რაჲ წინაშე მისსა, მაშინ წარავლინნა მიქაელ ორნი მოწაღენი მისთაგანნი და მოუწერა ებისტოლე სერაპიონს და ძმასა

ამ მაგალითში მეტაფრასის ტექსტი წარმოადგენს თავისებურ ანონსს: გვეცნობება მომღვენო თხრობის თემა. ამას მოსდევს განმარტება, რომ ყოველივე ამით წარმოჩინდება თავად ფაქტების მთხრობელი აწყურის ეპისკოპოსი გიორგიც. მართლაც, ბასილი გვაწვდის ამ პიროვნების მოკლე ბიოგრაფიულ ცნობებს. ამგვარი წარდგინების შემდეგ კი მოჰყავს მისი ნათქვამი — მოგონება სერაპიონის შესახებ.

დასტურდება ბასილი მთხრობელის ტექსტის უშუალოდ მოხსენებაში ჩართვის შემთხვევაც. ასეა, მაგალითად, სერაპიონის თანმხლები ბერის მოგონების ციტირებისას, რომლის ნაწილის პერიოფრაზია მოცემული მესამე პირში, ნაწილი კი მოყვანილია პირველ პირში⁵⁷.

როგორც აღჩვეე იყო აღნიშნული, მომხსენებელი სერაპიონის მხოლოდ ზოგიერთი ფაქტის შესახებ აპირებდა საუბარს. ეს სრულიად ბუნებრივია, „გრძელი სიტყვა“ შეუწყნარებელი იყო მასალის

ზეპირად მიწოდების დროს. ბერის მოგონების ნაწილის პერიფრაზი-
რებაც უთუოდ, შედარებით ნაკლებეფექტური ადგილების ხარჯზე
ციტირებული ტექსტის შემოკლების სურვილით უნდა აიხსნას და,
ამდენად, ეს ფაქტი მასალის ზეპირად აღსაქმელად ადაპტირებისათ-
ვის მიზანმიმართული რედაქტორულ ქმედებათა კონტექსტს კარგად
ეხამება.

ამასთან დაკავშირებით ისმის კითხვა: რამდენად შეიძლება გა-
ზიარებულ იქნას სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმული თვალ-
საზრისი იმის თაობაზე, რომლის მიხედვითაც ვრცელი მონაკვეთი
სერაპიონის წინასწარმეტყველების უნარის შესახებ მეტაფრასი რე-
დაქტორის შენამატია?

ა. ბოგვერადის აზრით (ითქვა, რომ აღნიშნული შეხედულება მას
ეკუთვნის), მითითებული მონაკვეთი არაორგანულია თხზულების და-
ნარჩენი ნაწილისათვის: ეს მეტაფრასს ესაქირობოდა თავისი მსმე-
ნელისათვის მოეთხრო ახალი ეკლესიის მშენებლობაზე, ბასილის თა-
ნამედროვე ბერებმა ამ ფაქტთან დაკავშირებული ამბები, საფიქრე-
ბელია, თავად ბასილზე უკეთიციოდნენ. ან როგორ შეიძლება ეს თავი
ეკუთვნოდეს ბასილს, როცა იქ ბასილის უშუალო წინამორბედი წი-
ნამძღვრები მიქაელი და პავლე მოხსენიებულნი არიან ეპითეტი
„ვინმე“ („მიქაელ ვინმე“, „პავლე ვინმე“).

მოყვანილი არგუმენტები აღვიძრავს შენიშვნებს. უპირველს
ჯოჯოსა, რატომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ბასილი თავის თხზულებას
მარტოოდენ თანამედროვეთათვის წერდა? განსხვავებით მომხსენებ-
ლისაგან, მწერალს მხედველობაში მომავლის აუდიტორიაც ჰყავს.
ჯანსაყუთრებით ეს საჩინოა ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში, რომელ-
თა დანიშნულებაა წმინდანის ხსოვნის შენახვა საუკუნეებში. ამი-
ტომ სავსებით ბუნებრივია და მოსალოდნელი, რომ ჰაგიოგრაფი სა-
უბრობდეს თანამედროვეთათვის კარგად ცნობილ ფაქტებზე სწო-
რედ ჩვენთვის, მომავლის მკითხველთათვის. სერაპიონის სასწაულთ-
მოქმედების უნარის გამოვლინებასთან დაკავშირებული ისტორიებიც
ფართოდ ყოფილა გახმაურებული თანამედროვეებში. ეს ჩანს გი-
ორგი მაწყვერელის მონათხრობით. აღნიშნული გარემოება განა-
იმის დასტურად შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ თხზულების ის მონა-
კვეთიც, რომელშიც ამგვარ თემაზეა საუბარი, გვიანდელი შენამა-
ტია?

როგორც ითქვა, თხრობა სერაპიონის წინასწარმეტყველების აღსრულების შესახებ ფაქტობრივად შეეხება ახალი ეკლესიის მშენებლობას, იმ ეკლესიისა, რომლის ერთ-ერთ თვალსაჩინო ადგილას უადასვენა ბასილმა ბიძის ნეშტი, რის შესახებაც სიამაყით ვამბობს კიდევ თავის მოგონებაში. ასე რომ, ეკლესიის მშენებლობის ისტორია სრულიადაც არაა ზედმეტი ბასილის მონათხრობისათვის. პირიქით, წარმოდგენილი სურათის სისრულისათვის ერთგვარად აუცილებელიც კია. არც ეპითეტ „ვინმეს“ გამოყენება ცვლის ვითარებას. ჩვენ ხომ უშუალოდ ბასილის ხელიდან გამოსული ტექსტი არ შემოგვრჩა. ნებისმიერი განმეორებისას წარმოიშობა სათქმელის ახალი ვითარების შესაბამისად გარკვეულად გარდაქმნის აუცილებლობა. ამის საჭიროებას ქმნის არა მარტო ახალი აუდიტორია, არამედ თავად გამეორების სუბიექტი, რომელმაც სხვისი ტექსტი უნდა „მოირგოს“. თუ მეტაფრასისათვის მიქაელისა და პავლეს მოღვაწეობა სხვა წყაროებიდან უცნობი იყო (სამონასტრო წერილობით ტრადიციამი მათი სახელების გამორჩენისა თუ სხვა მიზეზის გამო), მას ბასილის თხზულების შესაბამისი მონაკვეთის გამეორებისას ეს უნდა გამოეხატა „ვინმე“-ს მეშეობით. ეს არის და ეს.

ამრიგად, არ არსებობს არავითარი საფუძველი ახალი ეკლესიის მშენებლობის ისტორიასთან დაკავშირებული ეპიზოდი მეტაფრასისეულ დანამატად მივიჩნიოთ. ცხადია, აღნიშნული არ ნიშნავს იმას, რომ რედაქტორი არასოდეს აესებდა ტექსტს. მართალია, არცთუ ხშირად, მაგრამ მაინც მოკლე ინფორმაციულ ჩანართებს ძეგლში ვაწყდებით⁸. ქმნილებაში ყველაზე ვრცელი რედაქტორისეული ტექსტი უნდა იყოს ეპილოგი. ესაა ინტროდუქცი მიმართვა წმინდანისადმი. ამიტომ, საფიქრებელია, რომ იგი საკუთრივ მომხსენებლისაა.

ყოველივე თქმული გვაფიქრებინებს, რომ მეტაფრასის ამოცანაში ორიგინალის რადიკალური ცვლილება არ შედიოდა. პირიქით, ყველაფრიდან ჩანს, რომ მას სურდა თავისი მსმენელისათვის რაც შეიძლება სრულყოფილი წარმოდგენა შეექმნა პროტოგრაფზე. მაგრამ ეს ძალიან რთული იყო, რადგან ბასილისეული ქმნილება, როგორც ითქვა, ვრცელ დოკუმენტურ კრებულს წარმოადგენდა. კომენტურმა ტექსტმა, მიუხედავად რედაქტორის სურვილისა, მაინც განიცადა არსებითი ხასიათის ცვლილებები. დაზარალდა ფაქტობრივი მხარე. მაგალითად, დღეისათვის ტექსტში აღარ არის იმ ბერის სახელი, რომლის მოგონება „ცხოვრების“ ბირთვის წარმოადგენს. შე-

უძლეველია ბასილს იგი, როგორც სხვა შემთხვევაში გიორგი მაწყვერელი, ორიოდ სიტყვით მაინც არ დაეხასიათებინა, არ გაეცნო შკითხველისათვის. პასუხების პერიფრაზირების დროს უნდა დაკლებულიყო ქმნილების ფაქტობრივი ფონდი, დეფორმირებული ჩანს პროტოგრაფის არქიტექტონიკაც. ჩვენ უკვე მოვიყვანეთ რემარკა, რომლითაც მეტაფრასი „ნეუტი თხრობისაჲს“ წინაუკმო შეცვლის შესახებ გვამცნობდა დანანებით. გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ქმნილების აგებულების უფრო არსებით რღვევასაც ჰქონდა ადგილი: ბასილის მოგონება საანალიზო ტექსტის ბოლოშია მოქცეული. მაგრამ შეუძლებელია, რომ კრებული ამ მოგონებით დასრულებულიყო რადგან მაშინ გამოდის, რომ ავტორი მკითხველს თავს მხოლოდ თხზულების დასასრულს წარუდგენდა, მანამდე კი თავად უცნობი (!) სხვა ინფორმატორს, მაგალითად, გიორგი მაწყვერელს, ახასიათებდა. ჩანს, სწორედ ბასილის მოგონებით, მისი ზარზმასი ჩასვლის აღნიშვნით, მის მიერ ბიძის შესახებ მასალების მოძიებაზე საუბრით იხსენებოდა კრებული და ამის შემდეგ გადაიშლებოდა ქრონოლოგიურად უფრო წინანდელი მოვლენები. ამ შემთხვევაშიც საგულისხმოა ანალოგია: „წინოს ცხოვრება“ განმანათლებლის დასწრეულების ეპიზოდის მოთხრობით იწყება და ამას მოსდევს მისი ბიოგრაფიის ადრინდელი ფაქტები. სასიკვდილოდ დასწრეულებულ წინოსთან გამოთხოვების შესახებ მოგონება კი ეკუთვნის კრებულის შემდგენელს — სალომე უქარმელს.

ამგვარად, მეტაფრასული შრე განსახილველი ძეგლის ტექსტში, მართალია, თხელია, შეიძლება ითქვას, გამჟვრვალეც (მის მიღმა კომენტური ტექსტის კონტურები იკვეთება), მაგრამ ამ შრის უგულვებელყოფა არ შეიძლება. იგი თვისებრივად სხვა ფენომენად აქცევს ქმნილებას. ამ რეალობისათვის ანგარიშგაწევით კი ცხადია: „ცხოვრების“ ტექსტი, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია და რომელსაც ჩვენ ვიხილავთ, არსებითად იდენტური არ არის იმისა, რაც შექმნა ბასილმა, აქედან მის ავტორად ბასილის დასახელება მართებული არ ჩანს, ამ ეტაპზე ეს ძეგლი ანონიმურად უნდა ჩაითვალოს.

ამ ანონიმი ჰაგიოგრაფის მოღვაწეობის ხანად, როგორც ითქვა, XI საუკუნეს ვარაუდობენ. ამასთან დაკავშირებით ძნელია რაიმეს კონკრეტულად თქმა, რადგან ხელმოსაქიდი, ცალსახად განსამარტავი ფაქტი არ მოგვეპოვება.

როგორც ზემოთ მოყვანილი სპეციალური ლიტერატურის მიმო-
ხილვიდან ირკვევა, მკვლევრები საკმაოდ მკაცრნი არიან ანონიმი ჰა-
ჯიოგრაფის მწერლური მონაცემების შეფასებაში: კ. კეკელიძე მას
დახელოვნებას უწუნებდა იმის გამო, რომ დედნის რადიკალური
ცვლილება არ მოახდინა; „ტრაფარეტული ჩანართების“, უნდა ვი-
ფიქროთ, რემაკების, მიზეზით ქმნილების მხატვრულობის დაქვეი-
ებას საყვედურობდა მას პ. ინგოროყვა.

როცა „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებას“ დღეს არსებული პუ-
ბლიკაციების მიხედვით ვეცნობით, მართლაც, გვიჩნდება ერთგვარი
ჟემარობის გრძნობა მთლიანად ძეგლის (და არა ცალკეული ეპიზო-
დების) მხატვრულობასთან დაკავშირებით. მაგრამ ამგვარი ეფექტის
მიზეზია გამოცემებში კომენტური და მეტაფრასული შრეების გაუ-
მიჯნაობა, რაც ქმნილების კომპოზიციურ შენობას ხაზთა სიმკვეთ-
რეს უკარგავს. რაც შეეხება მეტაფრასული შრის ვამპვიკრვალებას,
ამის შესახებ უკვე ზემოთ ითქვა: მეტაფრასი რედაქტორის მიზანი
ორიგინალის მაქსიმალურად ადეკვატური წარმოჩენა, პირველწყა-
როსთან მსმენელის მიახლება იყო. რადიკალური ცვლილებებისაქენ
იგი შეგნებულად არ ისწრაფოდა. ესაა მწერლის პოზიცია. ასე რომ,
საყვედურები მის მიმართ ამ შემთხვევაში არამართებულია.

) ეს რაც შეეხება „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ კონკრე-
ტულად იმ რედაქციას, რომელიც ხელთა გვაქვს. მასზე საუბრისას,
როგორც ვნახეთ, რამდენადმე გამოიკვეთა წყაროც — ბასილისე-
ული „ცხოვრება“. ირკვევა, რომ ამ ფრიად საინტერესო ძეგლთან
დაკავშირებით კიდევ შეიძლება ერთ მნიშვნელოვან დეტალზე მი-
ვუთითოთ.

! როგორც აღინიშნა, „ცხოვრების“ მეტაფრასული რედაქცია მი-
მართულია მონაზონთა მთელი კრებულისადმი. მაგრამ ტექსტში, კერ-
ძოდ, კი სერაპიონის თანმხლები ბერის მოგონებაში ვხვდებით მი-
მართვას ერთი ადრესატისადმი: „ხოლო, შენ, იხილე საყუარელო,
თუ ვითარ საღმრთოთა სულითა სავეს იყო წმიდაჲ ესე, ანუ თუ
ჩაასალა მოასწავებდა კაცთა მათთვის სიტყუთა საწინასწარმეტყუელო-
თა, არამედ შემდგომად მცირედისა მოოვრებისა და სრულიად უჩი-
ნო-ყოფასა ადგილისაგან მათისა, რომელი-იგი შემდგომად მცირედი-
სა დრო-მეც, საყუარელო, და სიტყუამან წარმოგიჩინოს“, ან კიდევ:
„ხოლო შენ, საყუარელო, განიხილე-და საკვრველი ესე, რამეთუ რა-
ჩამს კაცისა მისგან. წარმოვედით და ვიდრე მოსლვამდე ჩუენდა,

კუალად ეგო მზე ადგილსა მას სიტყუსაებრ წმიდისა, რომელი-ესე
გუჯრდა და ვადიდებდით ღმერთსა, მადიდებელსა მისთა⁵⁹.

ცხადია, ადრესანტი არის თავად ბერი. მიმართვის ამგვარი ფორ-
მა დამახასიათებელი იყო სერაპიონის წრისათვის, მოძღვარი ასე მი-
მართავდა ყველას („საყუარელო ძმაო ია, შრომა თავს-იდეც ღმრთი-
სათს და მცირედ თანამოგზაურ მექმენ ჩუენ“⁶⁰), მაგრამ ვინ არის
ამ მიმართვის ადრესატი?

ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ ადრესატი ბასილია. ზარზმაში ჩა-
სკლის შემდეგ იგი ბიძის შესახებ ცნობებს აგროვებდა. როგორც ირ-
კვევა, გიორგი მაწკვირელს ინფორმაცია მისთვის მაუწყობდებია ზე-
სიხად. ბერის მოლონება დეტალებით გადატვირთული ვრცელი მოთ-
ხრობაა, ამიტომ სავსებით ლოგიკურია დავეშვათ, რომ იგი ბასილს
მიელო წერილობით. ასე რომ, კრებულში ჩართულ ერთ-ერთ მოგო-
ნებას კრებულის შემდგენლისადმი მიმართული წერილის ფორმა
უნდა ჰქონოდა. პაგოგრაფიული ისტორიის ეპისტოლეს სახით წარ-
მოდგენა მთელ ქრისტიანულ ლიტერატურაში გავრცელებული ხერ-
ხია. დოკუმენტთა კრებულის ფორმის კმნილებას იგი კარგად ეხამე-
ბა.

ბასილი — სერაპიონის თანმხლები ბერის წერილის ადრესატი.
როგორც ვხედავთ, სავსებით ლოგიკური დასკვნაა. ოღონდ, ვითვა-
ლისწინებთ რა სპეციალურ ლიტერატურაში გავრცელებულ თვალ-
საზრისებს, ვიქარობთ აქვე ვუპასუხოთ შემდეგ კითხვას: სერაპიონი
ღრმად მოხუცებული გარდაიცვალა. ბასილი მისი გარდაცვალები-
დან გარკვეული დროის გასვლის მერე ჩავიდა ზარზმაში. განა შესა-
ძლოა ახალგაზრდობიდანვე სერაპიონის თანამოღვაწე პიროვნება მას
ცოცხალი დახვედროდა?

საკითხის ახლო განხილვა გვარწმუნებს, რომ აქ შეუძლებელი
არაფერია. მართალია, თხზულებაში ბასილი ბიძის შემდეგ შეოთხე
წინამძღვრად არის დასახელებული, მაგრამ ის როდია მითითებუ-
ლი, რომ ბასილი იქ პირდაპირ წინამძღვრად ჩავიდა. იგი ზარზმაში
თავისი უშუალო წინამორბედის პავლეს გამგებლობაში მაინც უნდა
იყოს მისული, რადგან, როგორც თავად აღნიშნავს, ბიძის ნეშტი ახალ
ადგილზე გადაუწვენებია „ბრძანებითა უფალთაჲთა“. ე. ი. ეს ის
დროა, როცა ზარზმაში ბასილის ინიციატივა ჯერ კიდევ არაა გადამ-
წყვეტი.

სერაპიონის მომდევნო გიორგი წინაძღვრის შესახებ „ცხოვრებაში“, მართალია, შენიშნულია, რომ იგი მრავალი წლის შემდეგ გარდაიცვალა, მაგრამ რამდენ წელს ნიშნავს ეს „მრავალი“? დროის აღქმა ხომ ინდივიდუალურია. „მრავალი წელი“ შეიძლება ნიშნავდეს ხუთ წელსაც.

გიორგის მომდევნო მიქაელის დროს, როგორც ითქვა, ახალი ეკლესიის მშენებლობას იწყებენ. მაგრამ ეს ეკლესია მიქაელის დროს არ სრულდება. ძველი ეკლესიის მშენებლობას სამი წელი მოანდომეს. ახალი უფრო დიდი იყო. ამიტომ თითქოს უფრო მეტი დრო უნდა მოენდომებინათ. მაგრამ ირკვევა, მას ინტენსიურად და გეგმაზომიერად აშენებდნენ: საბერძნეთიდან მოწვეული არქიტექტორი, მისი პრაქტიკონალი თანაშემწეები და „მუშაკთა სიმრავლე“ ჰყოლიათ. ასე რომ, ხუთ წელზე მეტი არც ამ შენობას უნდა დასჭირვებოდა. მიქაელი კი თავის თანამდებობაზე ამ ხანზე ნაკლები ყოფილა.

უოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, საფიქრებელია, რომ ბასილი ზარზმაში უნდა ჩასულიყო ბიძის გარდაცვალებიდან არაუგვიანეს ათი წლისა. ეს ერთი მხრივ. მეორე მხრივ, საჩინოვდება, რომ ჩვენთვის საინტერესო პიროვნება — ბასილის ინფორმატორი ბერი — ასაკით მისიონის სხვა წევრებზე უმცროსი იყო. ამ აზრამდე მივყავართ „ცხოვრების“ შემდეგ ადგილს: სამონასტრე ტერიტორიის შემოწერისას გზის გარკვეულ მონაკვეთზე მთავარ ჩორჩანელის ჰაბუკ მსახურთან ერთად წმინდა მამების მეგზურობას იკისრებს ადგილობრივი მკვიდრი ვინმე გარბანელი. მიაღებებიან ძნელად სავალ ადგილს. გარბანელი მიმართავს თავის ძეს, რომ მოგონების ავტორთან ერთად ჩავლნ მდინარის პირამდე. დანარჩენები კი ელოდებიან: „ვითარცა წარმოვედით, იპოვა წინაშე ჩუენსა გზად რამე იწროდ და ძნიად საჭირველი. ხოლო გარბანელმან უბრძანა ძესა თუსსა, რამთა თანა გზა-მკვეს ვიდრე პირამდე მდინარისა, რომელსა მთავედით რად და აღმავალნი კუალად გუხილეს ძმათა მათ, მოგუეგებნეს“⁶¹.

1 აქედან ჩანს, რომ მოხრობელი სხვებთან შედარებით უმცროსია, გარბანელის შეიღოს თაობასთან უფრო ახლო მდგომი, ვიდრე დანარჩენი ძმები.

ამრიგად, ჩვენს ვარაუდს არაფერი ეღობება წინ: ბასილს შეეძლო ლეჩაპიონის თანამოღვაწე ბერისათვის სიცოცხლეში მიესწრო ზარზმაში.

ყოველივე აღნიშნულის ფონზე ყურადღებას იქცევს შესავლის ის ადგილი, სადაც ვხვდებით მომხსენებლის მიმართვას ზარზმის ბერთა კრებულისადმი. ამ მიმართვას წინ უძღვის აი, ასეთი ფრაზა: „არამედ შენ ისმინე გულსმოდგინედ, საყუარელო, რომლისათვის აწ სიტყუაა წარმართებულ. არს. რამეთუ ყოვლითურთ მსგავს იქმნა ამათ წმიდათა მამათა ყოლად ბრწყინვალე და ზეცისა ჩინებისა ღირსი ყოლად წმიდაა მამაა და მოძღუარი ნეტარი სერაპიონ“⁶².

როგორც უკვე ითქვა, ამგვარი მიმართვები უცნობ ბერს ეკუთვნის. მაშასადამე, თანამედროვეობაში ძველთა მსგავსი მოღვაწეების აჩარსებობის შესახებ აზრის კრიტიკული განხილვა ძეგლის შესავალში მეტაფრასს კი არ ეკუთვნის, როგორც შეიძლებოდა გვეფიქრა, არამედ მომდინარეობს ბასილის წყაროდან. ეს კი საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ უცნობი ბერის მოვონება შავ ჩანაწერს როდი წარმოადგენდა; იგი ლიტერატურულად გაფორმებული ძეგლი ჩანს. იქნებ უფრო მართებული იყოს კიდევ, რომ სწორედ ეს ქმნილება მივიჩნიოთ „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ პროტორედაქციად.

ამგვარ მოულოდნელ შედეგებამდე მივყავართ ძიებებს „ცხოვრების“ ტექსტის ვერტიკალურ ჰრილში. საინტერესოა, რომ თითოეულ დადასტურებულ რედაქციულ ფენას — მოხსენება იქნება ეს, მოვონებათა კრებული თუ ეპისტოლე — თავისი განუყოფელი ხიბლი აქვს. თუმცე უშუალოებით, რეალობის განცდის სიმძაფრით შაინც განსაკუთრებით გვატყვევებს სწორედ უკანასკნელი.

„ხოლო კაცი იგი ია თანამოგზაურ გუექმნა ჩუენ. და წარმოვემართენით აღმოსავლეთ კერძო და ვიდოდეთ ქედთა რათმე მალალთა, ტყიანთა და ლოდოანთა, და ვითარცა აღვედით უმაღლესთა ადგილთა, და ჰკითხა მას კაცსა წმიდამან მან: „საყუარელო ია, რაა ეწოდების ადგილსა ამას?“ ხოლო იგი ეტყოდა, რამეთუ: „არს ესე შესაკრებელი ნადირთა ველისათაჲ და ბაკთა ეწოდების“. ხოლო წმიდამან მან აღიღო კელითა თუსითა ორთოჯი რკინისაჲ და გამოქანდაკნა ჭუარნი ლოდთა რათმე ზედა დიდ-დიდთა, რომელნი-იგი იხილვებთან ვიდრე დღეინდელად დღემდე. კუალად მიიხილა წმიდამან და იხილა აღმოსავლეთ კერძო ქედსა ზედა მას ტბაჲ აღრეული ლალითა, რომელი- იგი სახედ მწურისა იხილვებოდა. დაგვკვრდა ჩუენ ფრიად და ვჰკითხეთ კაცსა მას: „რაა არს ადგილი ესე უცხოჲ ამის წყლისაჲ“⁶³.

სამწუხაროა, რომ ამ სტრიქონების ავტორის სახელი უცნობია!

ღ ა მ ა ტ ა მ ა

ერისმთავარი სტეფანოზ I

(„მოქცევაჲ ქართლისაჲსა“ და „ქართლის ცხოვრების“ ცნობათა ურთიერთმიმართების საკითხისათვის)

1. სპეციალურ ლიტერატურაში კარგა ხანია შენიშნულია, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲსა“ და „ქართლის ცხოვრების“ ცნობებს შორის არსებობს განსხვავებანი. ამიტომ აღნიშნულ წყაროთა გაკონტროლების, შეჯერების საკითხი მუდმივად წამოიჭრება ქართველოლოგთა წინაშე „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ აღმოჩენის დღიდან.

მიუხედავად იმისა, რომ ინფორმაციათა სხვაობა ხშირად არსებით სასიათს ატარებს, ფაქტი, რომლის შესახებ ჭეშმით იქნება საუბარი, მაინც გამოიჩინევა საერთო ფონიდან. ეს ის შემთხვევაა, როცა „მოქცევაჲ ქართლისაჲსა“ და „ქართლის ცხოვრების“ ცნობები უბრალოდ განსხვავებული კი არაა, არამედ ურთიერთგამომრიცხველი. სიტყვა შეეხება ქართლის ერისმთავრის სტეფანოზ I ზეობის აღწერილობას.

„ღიღი სტეფანოზ“ — ასე იხსენიებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მილითებულ პიროვნებას. ეპითეტი „ღიღი“ აღნიშნულ ძეგლში, რომლის მიერ აღწერილი ისტორიული პერიოდის ქრონოლოგიური საზღვრები ძალიან ვრცელია (ძვ. წ. IV საუკუნიდან ახ. წ. IX ს-მდე), სტეფანოზის გარდა მიემართება მართოდენ ვახტანგ გორგასალს, რაც ნიშნავს: ქრონისტის აზრით, ეს პიროვნება სახელოვანი მეფის რანგის სახელმწიფო მოღვაწეა.

ტექსტი მიძღვნილი სტეფანოზის ერისმთავრობის ეპოქისადმი, თუ მხედველობაში მივიღებთ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკის უკიდურესად ლაკონურ სტილს საზოგადოდ, საკმაოდ ვრცელია. თუმცა უშუალოდ სტეფანოზზე აქ სულ ორ წინადადებაშია თქმული.

შესაბამისი მონაკვეთის დასაწყისში: „და მისა შემდგომად ერის-
თვობდა სტეფანოზ, ძმ მისი, ძმა დემეტრესი და იქმოდა ეკლესიასა
ჯუარისასა“; და ბოლოში: „და ერისთვობდა იგივე დიდი სტეფანოზ
და კათალიკოსი იყო ბართლომე მეორე“. რაც შეეხება შუა ვრცელ
ნაწილს, აქ თხრობა მთლიანად ეძღვნება ჰერაკლე კეისრის ლაშ-
ქრობებს ქართლში: „მაშინ ჩამოვლო ჰერაკლე მეფემან ბერძენთა-
მან. და უკმო ციხის თავმანკალაით ტფილისისაით მეფესა ჰერაკლეს
ვაც-ბოტობით. ხოლო მან ფერკი დააპყრა და დანიელ მოიღო და მო-
იძია სახე ესე: „მოვიდეს ვაცი იგი მზის დასავალისა და შემუსრნეს
ჩქანნი ვერძისა მის მზის აღმოსავალისანი“. და მეფემან ჰრქუა: „ეს-
რეთ იყოს სიტყუაჲ, მე მივაგო მისაგებელი შენი“. და დაუტევა ჯიბ-
ლო ერისთავი ბრძოლად და თვთ წარვიდა ბაღდადს ბრძოლად ხუას-
რო მეფისა. ხოლო ამან ჯიბლო მცირეთა დღეთა შემდგომად კალაჲ
გამოიღო და ციხისთავი იგი შეიპყრა და პირი დრაჰმითა აღუესო
და მერმე მთელსა ტყავი გაჰკადა და მეფესა უკუანა მისწია გარდა-
ბანს ვარაზ-გრიგოლისსა შინა. წარვიდა ჰერაკლე და შემუსრა ბაღ-
დადი და შეიპყრა ხუასრო მეფე და მოღებად სცა ძელი ცხორები-
საჲ და იწყო ბრძანებით შმენებად იერუსალმსა და მოდისტოს და-
სუა პატრეაქად და წარმოვიდა აქაითვე მეშუდესა წელსა და ვიდრე
მოსლვადმდე მისა ტფილისს სიონი განეშორა მკვდრთა, ხოლო ჯუა-
რისა ეკლესიასა აკლდა-და. ამან ჰერაკლე ტფილისს და მცხეთას და
უჯარმას განავლინა ქადაგნი, რაჲთა ყოველნი ქრისტიანენი ქალაქ-
თა შინა ეკლესიათა შინა შემოკრბენ და ყოველნი მოგუნი და ცეცხ-
ლისა მსახურნი ანუ მოინათლენ ანუ მოისრნენ. ხოლო მათ ნათ-
ლისღებაჲ არა ინებეს, ზაკუვით თანა აღერინეს ქრისტიანეთა, ვიდრემ-
დის ყოველთა ზედა წარკმართა მახული და ეკლესიათა შინა მდინა-
რენი სისხლისანი დიოდეს. ხოლო ჰერაკლე განწმიდა შჯული ქრის-
ტესი და წარვიდა“.

i როგორც ვხედავთ, აქ სტეფანოზის ხსენებაც კი არაა, მაგრამ
მონაკვეთი მის შესახებ ნაკლები ინფორმაციის შემცველი როდია.
მრავლისმეტყველია სწორედ ქრონისტის დუმილი აღწერილ დრამა-
ტულ მოვლენებში სტეფანოზის რაიმე მონაწილეობაზე, მაშინ როცა
ფიქსირდება ისეთი დეტალიც კი, როგორიცაა კეისრისა და თბილი-
სის ციხისთავის პიკანტური დიალოგი⁵. ისტორიული კონტექსტის
გათვალისწინებით აღნიშნული ფაქტის განმარტება სირთულეს არ
იწვევს: ცნობილა, რომ ბიზანტია-ირანის უკანასკნელი ომის დროს

ზადანწყვეტი შეტრევისათვის ჰერაკლე კეისარმა თავდაპირველად იორჩია კავკასიის ფრონტი. როცა ქართლის ტერიტორიაზე სამკედრო-სასიცოცხლოდ ურთიერთს ეკიდებოდა ორი მსოფლიო იმპერია, ორი სამყარო, პატარა ქვეყნის ხელისუფალი ცდილობს ომის ზედის საბოლოო გადაწყვეტამდე დაიკავოს ორკოფული, გაურკვეველი პოზიცია. ამ პერიოდში მისი მოღვაწეობა ხელშესახებად ვლინდება მხოლოდ იმაში, რომ ღმერთს უგებს ტაძარს. აი, რაზე მიგვეთითება ირიბად. თუმცე ეს ხელისუფალი პოლიტიკისაგან განზე რომ არ ყოფილა, მისი კონიუნქტურის საქმის კურსშიც რომ იყო, ამაზეც მიგვანიშნებს ქრონიკტი: ჰერაკლეს წასვლის შემდეგაც ხომ სტეფანოზს ვხედავთ ტახტზე. ეს ასაჩინოებს, რომ ქართლის ერისმთავარმა შეძლო დროულად შეეწყვიტა ორკოფული პოლიტიკა და გაეკეთებინა არჩევანი გამარჯვებული მხარის სასარგებლოდ. და ყოველივე ამას, როგორც ვთქვით, დადებითად ეკიდება „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკის შემდგენელი.

ქრონიკის განხილული მონაკვეთი საგულისხმო ინფორმაციას გვაწვდის სტეფანოზის ზეობის ქრონოლოგიის თაობაზეც. ქრონიკტი წლებს, მართალია, არ უთითებს, მაგრამ ასახელებს ფაქტებს, რომელთა თარიღები კარგადაა ცნობილი სხვა წყაროებით. მაგალითად, თბილისის ალყას, რომელზედაც იგი აჩერებს ყურადღებას ჰუპირველესად, 626—628 წლებში ჰქონდა ადგილი⁶. ამრიგად, ჰერაკლე ქართლში მეორედ შემოსულა 635 წელს. შესაბამისად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲთ“ სტეფანოზის ზეობა უნდა დაეუკავშიროთ VI ს. 20—30-იან წლებს.

სტეფანოზის შემდგომ ისტორიული ქრონიკა ასახელებს ადარნერსე ერისმთავარს. სუმბატ დავითის ძის ცნობით, ეს ადარნერსე სტეფანოზის ძეა. მართალია, ქრონიკა ამის თაობაზე პირდაპირ არას ამბობს, მაგრამ ის გარემოება, რომ ადარნერსეს ძეც სტეფანოზია, ირიბად აღნიშნულ ფაქტს ადასტურებს: შვილიშვილს პაპის სახელი ჰქვია. ქრონიკის ძირითადი ტექსტი მოდის სწორედ სტეფანოზ II დრომდე (VII ს. შუა ხანები), რაც თხზულების ამ ეპოქაში რედაქტირებაზე მიუთითებს. ამგვარად, სტეფანოზის ის პოლიტიკური პორტრეტი, რომელიც წარმოდგენილია „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“, ეკუთვნის ფაქტობრივად მის თანამედროვეობას, ხანას, როცა ქართლში ზეობენ მისი სახლიკეები.

სრულიად განსხვავებულ სურათს გვიხატავს ქართული ისტორიოგრაფიის მეორე უმთავრესი ძეგლი „ქართლის ცხოვრება“. სტეფანოსის მთავრობის აღწერილობას აქ ვხვდებით არჩილ მეფის (VII ს. მიწურული—VIII ს. ოცწლეული⁸) უმცროსი თანამედროვეის ჯუანშერ ჯუანშერიანის თხზულებაში. ეს თხზულება მოიცავს საქართველოს ისტორიას ვახტანგ გორგასლის ეპოქიდან დაწყებული არჩილამდე. მან ჩვენამდე მოაღწია ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში“ ჩართულმა, „მეფეთა ცხოვრების“ შემადგენელმა ნაწილმა.

მონაკვეთი მიძღვნილი სტეფანოსის ერისმთავრობის ეპოქისადმი აქ იწყება სტეფანოსის ურწმუნოების აღნიშვნით: „ხოლო ესე სტეფანოზ იყო ურწმუნო და უშიში ღმრთისა, არა ჰმსახურა ღმერთსა, არცა ჰმატა სჯულსა და ეკლესიათა“⁹. ეს კი ქრისტიანი მკითხველისათვის, ცხადია, ცალსახად უარყოფითი შეფასებაა. ჯვრის ეკლესიის მშენებლობაშიც სტეფანოსის მონაწილეობა უარყოფილია. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით ტაძარს აშენებს სტეფანოზის ნუნელი ძმა დემეტრე. თვით) სტეფანოზი კი ამ დროს თურმე ირანელებს „ჰმორჩილებდა“. იგი არ განდგომა მათ მაშინაც კი, როცა ქართლში ბიზანტიელები შემოსულან. პირიქით სტეფანოზი ირანელთა მსარეზე აქტიურად ჩართულა ომში. სწორედ ამ აქტიურობას შესწირვია კიდევ, დაღუპულა თბილისის დაცვისათვის ბრძოლაში. მის მაგიერ ჰერაკლეს ბაკურ მეფის ძე აღარანერსე დაუსვამს ქართლის სამეფოს ტახტზე, რომელიც მანამდე კახეთის ერისთავი ყოფილა. სწორედ ამ აღარანერსეს დაუსრულებია ჯვრის ეკლესია. ერისმთავრის ბრძოლაში დაღუპვა მემკვიდრის მიერ განიხილება როგორც ღვთის სასჯელი სტეფანოზის ურწმუნოებისათვის: „და ესე უითარითა სიკუდილითა წარეგნეს სტეფანოზ და მსახურნი მისნი. ამისთვის უყო ესე ღმერთმან მთავარსა მას სტეფანოზს, რამეთუ არა შინდობითა ღმრთისათა ცხოვრებობდა: მორწმუნეთა ემტერებოდა და ურწმუნოთა მოყურობდა“¹⁰.

როგორც ვხედავთ, დიამეტრალურად საპირისპირო კონცეფციაა. ერთი მხრივ, სტეფანოზი არის მაშენებელი ეკლესიათა, ფრთხილი დაჯიჯრებელი სახელმწიფო მოღვაწე, „დიდი“; მეორე მხრივ, ურწმუნო და ყოველნაირად ხელმოცარული. მაგრამ მართო შეფასებებში როდია საქმე. ფაქტები შეცვლილა და წანაცვლებულია დროში.

მაგალითად, თბილისის განაშენიანების გამო მცხეთის დამცრობა, პროცესი, რომელსაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით ადგილი ჰქონდა ქვეყანაში ეროვნული უზუნაეის ხელისუფლების არარსებობის დროს, „ქართლის ცხოვრებაში“ გადმოტანილია სტეფანოზის ეპოქაში, თანაც მცხეთის მთავარი ციხის — არმაზის — მიმართ გამოყენებულია ზმნა „აღოვრდებოდა“ („არმაზნი აღოვრდებოდეს“) ნაცვლად გამოთქმისა „არმაზნი შემცირდებოდეს“¹¹. მკითხველს ექმნება შთაბეჭდილება, რომ ძველი დედაქალაქის დამცრობა სტეფანოზის ბრალია.

საჯულისხმო სხვაობაა „მოქცევაჲ ქართლისაჲსა“ და „ქართლის ცხოვრების“ ცნობებს შორის სტეფანოზის მომდევნო ერისმთავარ ადარნერსესთან დაკავშირებითაც. პირველი ძეგლი, როგორც ითქვა, მათ მამა-შვილობას გვაგვარაუდებინებს, „ქართლის ცხოვრებით“ კი ადარნერსე სტეფანოზის პოლიტიკური მოწინააღმდეგეა, იგი სტეფანოზის დაღუპვის შემდეგ ბიზანტიის შემწეობით იკავებს ტახტს.

არ ემთხვევა დასახელებულ წყაროთა მონაცემები სტეფანოზის ზეობის ქრონოლოგიის საკითხშიც. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით სტეფანოზი ტახტზე ზის უკვე ბიზანტია-ირანის ომის დასაწყისში: „და ამის-ზე იქმნა შფოთი დიდი საბერძნეთს: რამეთუ მავრიკ კეისარსა განუდგა ფოკას მკედარი და მოკლა მავრიკ კეისარი და შეილნი მისნი. და დაიპყრა საბერძნეთი ფოკას მკედარმან. მაშინ სიძემან კეისრისამან, სპარსთა მეფემან ქარსე, იწყო ძებნად სისხლისა სიმამრისა და ცოლის ძმათა მისთასა, შესლვად და ტყუევნად საბერძნეთისა“¹² ე. ი. 602 წლისათვის, როცა ფოკას სამხედრო გადატრიალებას ჰქონდა ადგილი, სტეფანოზი ყოფილა ტახტზე. ზერაკლე კეისრის მეორედ შემოსვლას ამ წყაროს მიხედვით სტეფანოზი ვერ მოსწრებია. იგი დაღუპულა, როგორც ითქვა, თბილისის ალყის დროს. ამგვარად, სტეფანოზის ზეობა თარიღდება VII ს. პირველი ათწლეულით, უფრო ზუსტად, იგი არ გადმოსცილდება VII ს. 20-იან წლებს.

2. როგორ მოვიქცეთ, ისტორიული რეკონსტრუქციის დროს როგორ მოვახერხოთ ამ ინფორმაციების შეთავსება ან როგორ გავაწყეთოთ მათ შორის არჩევანი?

სპეციალისტთა დიდ ნაწილის მიერ დასმული საკითხი არ განიხილება პრობლემატურად. არჩევანი კეთდება „ქართლის ცხოვრე-

ბის“ მონაცემების სასარგებლოდ. ამ გადაწყვეტილებას რაიმე განსაკუთრებული დასაბუთება არ ახლავს. ამგვარი პოზიცია არ მიგვაჩნია მართებულად. ინფორმაციები უნდა შემოწმდეს, სწორი — ისტორიულ რეკონსტრუქციას დაედოს საფუძვლად, არასწორის გაჩენის მიზეზები კი დაიძებნოს.

წყაროთმცოდნეობითი კრიტიკა ავლენს: ისტორიულ რეალობას უფრო ადეკვატურად აღწერს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. იძებნება მასალა, რომელიც ადასტურებს ან არ ეწინააღმდეგება „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობებს (1); ეწინააღმდეგება „ქართლის ცხოვრების“ ცნობებს (2).

უპირველს ყოვლისა, მხედველობაში გვაქვს მცხეთის ჯვრის ცვარცხლბეკის წარწერა, რომელიც აღმოჩენილ იქნა 1938 წელს სპეციალური ექსპედიციის მიერ ჩატარებული სამუშაოების შედეგად მცხეთის ჯვრის ტაძრის გვიანდელი კანკელის დაშლის შემდეგ. ცვარცხლბეკი კანკელის მარცხენა კუთხეში იყო ჩაშენებული. წარწერა ამოღარულია ცვარცხლბეკის დამუშავებულ პირზე. იმის გამო, რომ ცვარცხლბეკს მოტეხილი აქვს თავი, წარწერას აკლია დასაწყისი. ანალოგიური ძეგლების გათვალისწინებით მას მკვლევრები მცირეოდენი ვარიაციებით აღადგენენ: „ესე ჟუარი ქრისტესი აღხემართა სალოცველად“; ან კიდევ: „ესე ჟოვარი მცხეთისაჲ შევაამევეით სალოცველად“; ან კიდევ: „შეწვენითა ღმრთისაჲთა აღხემართა ჟუარი ესე სალოცველად“. ზედაპირის ატკეჩის გამო ყოველ სტრიქონს დასაწყისში აკლია ორი-სამი-ჯრაფემა. ქვემოთ მოგვყავს წარწერა იმ სახით, როგორითაც იგი წარმოდგენილია ერთ-ერთ უკანასკნელ პუბლიკაციაში:

„ესე ჟუარი ქრისტესი აღხემართა სალოცველად სტეფანოს პატრიკოსისა, დემეტრე უპატოსისა, აღრნერსე უპატოსისა. სულთა და ჯორცთა მათთა მეოხად და ყოვლისა მომავლისა მცველად“¹³.

ჩვენ მიერ ხაზგასმული სიტყვიდან შემორჩენილია მხოლოდ ასოთა კომპლექსი — „ლისა“. ამის გამო მას სხვადასხვაგვარად აღადგენენ მკვლევარნი. მაგრამ ვიდრე ამაზე ვისაუბრებდეთ, მკითხველის ყურადღება გვსურს შევჩაიროთ წარწერის ძირითად ნაწილზე. აქ, როგორც ვხედავთ, მოხსენებულია ზემოთ განხილული წყაროებით ჩვენთვის უკვე ცნობილი პირები: სტეფანოზი, დემეტრე, აღარნერსე. ცვარცხლბეკი კი აშკარად მცხეთის ჯვარპატრიოსნისა, ერთ-

ერთი იმ სამ ჯვართაგანის, რომელიც უძველესი ქართული პაგიოგრაფიული ქმნილების „ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით სასწაულთმოქმედი ხისაგან წმინდა ნინოს ბრძანებით შექმნეს და აღმართეს იმ ალაფას, სადაც დღეს ტაძარია. გ. ჩუბინაშვილი ვარაუდობს, რომ ქვაჯვარი თავდაპირველი ხის ჯვრის რელიკვარიუმი უნდა ყოფილიყო, აღმართული თვით ტაძარში⁴.

ჯვართა კვარცხლბეკები მრავლადაა ნაპოვნი. მათი ინტიმური წარწერები გვარწმუნებს, რომ ქვაჯვრები აღმართული იყო უახლოეს ნათესავთა, უმეტესწილად სახლიკაცთა, მეოხად⁵. მცხეთის ჯვრის კვარცხლბეკის წარწერაში სტეფანოზის, დემეტრეს, ადარნერსეს ერთად ხსენება მიუთითებს მათ უახლოეს სისხლისმეორ კავშირს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“, „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით ჩვენ ვიცით, რომ სტეფანოზი და დემეტრე ძმები იყვნენ. ასეთივე სიახლოვე უნდა ჰქონდეს მათთან ადარნერსესაც. წინააღმდეგ შემთხვევაში მისი სახელი იმგვარ ძეგლში, როგორც ჯვრის კვარცხლბეკის წარწერაა, ვერ მოხვდებოდა. სტეფანოზი და ადარნერსე ორი დაპირისპირებული პოლიტიკური ძალის, სხვადასხვა ფეოდალური სახლის წარმომადგენლები რომ იყვნენ, ერთ ლოცვაში მათი მოხსენიება გამორიცხულია. ამრიგად, არ დასტურდება „ქართლის ცხოვრების“ ცნობა იმის თაობაზე, რომ ადარნერსე ტაბტის გამო სტეფანოზთან მოქიშპე პიროვნებაა. ირიბად დასტურდება „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობა მათი მამა-შვილობის შესახებ. უფრო ზუსტად: ამ ორ წყაროს შორის ამ მხრივ წინააღმდეგობა არ არის.

ჩანს, ამით ხელმძღვანელობდნენ ის მკვლევრები, რომლებიც ჩემოთ ხაზგასმული სიტყვის ადგილას აღადგენდნენ „სახლისა“-ს. წარხოცილ გრაფემათა სავარაუდო რაოდენობა შესაძლებელს ხდის ასეთ აღდგენას. ამასთან ამას გულისხმობს, ვიმეორებთ, თავად შემოჩრიალური წარწერების სტერეოტიპი: უახლოესი ნათესავები, ოჯახის წევრები — ცოლი, შვილი, ძმა, მშობლები. აი, ის ვიწრო წრე მართა, რომელთა სახელები, ჩვეულებრივ, გვხვდება ამგვარ ძეგლებზე.

აღნიშნული ინტერპრეტაცია ზოგჯერ საეჭვოდ არის მიჩნეული იმ მიზეზით, რომ შეუძლებლად ითვლება სიტყვა „სახლისა“-ს აღდგენა „ქართლის ცხოვრების“ მონაცემების საფუძველზე, მაგრამ წარწერა ავთენტური წყაროა; და კიდევ: წარწერის შესრულების დროისათვის აშკარაა, რომ სამივე მასში ნახსენები პირი ცოცხალია:

არა მარტო სულთა, არამედ ხორცთა შემწეობასაც შესთხოვენ ჭეარს. სტეფანოზის სიტყვებში კი, თუ დავუშვებთ, რომ ადარნერსე, მართლაც, კახეთის ერისთავია, რით უნდა ავხსნათ მისი მოხსენიება ერისმთავრისა და მისი ძმის გვერდით? ეს უპასუხო კითხვაც გვარწმუნებს: შეუძლებელია ამ წყაროს მიხედვით სხვა ვარაუდი, გარდა იმისა, რომ ადარნერსე სტეფანოზის უახლოესი სისხლისმეორი ნათესავია.

ზოგჯერ ყურადღება მახვილდება შემდეგ ფაქტზეც: მცხეთის ჭვარი ისეთი ტაძარია, შეუძლებელია, იგი მარტოოდენ ერთი სახლის მეოხად აგებულად მივიჩნიოთ. ამიტომ დაზიანებულ ადგილას მართებულია აღდგეს სიტყვა „ქართლისა“¹⁶. მაგრამ განხილული წარწერა ჭვრის კვარცხლბეკისაა. ამდენად, იგი მიემართება ჭვარს და არა ჭვრის ეკლესიას. მეორეც, საქმე ეხება არა რომელიმე რიგითი მოქალაქის ოჯახს, არამედ ერისმთავრის სახლს. ამ სახლის დღევანდელი მდგომარეობა კი ყოველი ქართლის დღევანდლობის ტოლფასია თუ საკითხს შესაბამისი ეპოქის თვალსაწიერიდან განვიხილავთ.

ჭვრის ტაძრის აღმოსავლეთის ფასადზე, საკურთხევლის აფსიდთან დატანებული სარკმლების ზემოთ მოცემულია სამსურათიანი რელიეფური კომპოზიცია. ტრიპტიხის ცენტრალური ნაწილი წარმოადგენს ქრისტეს წინაშე მუხლმოყრილ სტეფანოზს. მაცხოვრის მარჯვენა ასვენია ერისმთავრის თავზე. „ჭუარო მაცხოვრისაო, სტეფანოს ქართლისა პატრიკიოსი შეიწყალე“¹⁷, ვკითხულობთ რელიეფისათვის თანდართულ წარწერაში. მარჯვნივ მიქაელ მთავარანგელოზის წინაშე დაჩოქილი დემეტრია („წმიდაო მიქაელ მთავარანგელოზო, დემეტრეს ვპატოსსა მეოხეყავ“¹⁸), მარცხნივ ადარნერსე ძითურთ მსასობელი გაბრიელ მთავარანგელოზისა („წმიდაო გაბრიელ მთავარანგელოზო, ადარნერსეს ვპატოსსა მეოხეყავ“)¹⁹.

ამგვარად, ეკლესიის ფასადის წარწერაშიც იგივე ისტორიულ პირებს ვხვდებით, რომელნიც იხსენიებიან ჭვრის კვარცხლბეკის წარწერაში. პირველი ადგილი აქაც უკავია სტეფანოზს — კომპოზიციის ცენტრში, მეორე — დემეტრეს მარჯვნივ, მესამე — ადარნერსეს. იგი მარცხნივია სურათზე. მაგრამ, ეტყობა, ეკლესიის ფასადის წარწერები უფრო გვიანდელია. თუ ქვაჭვარის დამზადების დროს ყველანი ცოცხლები ჩანან, ეკლესიის რელიეფების გაკეთებისას სტეფანოზი გარდაცვლილი უნდა იყოს. ამაზე, ნაწილობრივ, მის მიმართ გამოყენებული ვედრების ფორმულა „შეიწყალე“ მეტყველებს, გან-

სხვაეებით დემეტრესა და ადარნერეს „მეოხეყავ“-ისაგნ. გამოსახულებაც ამ აზრს ვეიმტკიცებს: სტეფანოზი შეწყალებულია, მაცხოვარს მის თავზე უდევს ხელი. ამგვარი შეხედულება შეიძლება ჰქონდეთ ცოცხლებს გარდაცვლილზე და, რა თქმა უნდა, არა თავად ცოცხალ აღმნიანს. ასე რომ, ეკლესიის აღმოსავლეთის ფასადის წარწერები, ჯერ ერთი, ადასტურებს სტეფანოზის დიდ როლს ჯვრის ტაძრის მშენებლობაში, ამასთან ისინიც ირიბად მეტყველებენ იმას, რომ ადარნერსე სტეფანოზის ძეა. რადგან რაოდენ დიდიც არ უნდა ყოფილიყო სტეფანოზის რეალური ღვაწლი ტაძრის აგებაში, საეჭვოა ვინმეს, შვილის გარდა, ასე თვალსაჩინოდ წარმოეჩინა ეს, წარმოეჩინა საკუთარ დამსახურებაზეც უპირატესად.

როგორც ვხედავთ, მცხეთის ჯვრის ეკლესიის აღმოსავლეთის ფასადის რელიეფთა თანდართული წარწერებიც „ქართლის ცხოვრების“ საწინააღმდეგო ინფორმაციას გვაწვდის²⁰. ამასთან ისინი ადასტურებენ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ინფორმაციას იმის თაობაზე, რომ სტეფანოზი „იქმოდა ეკლესიასა ჭუარისასა“.

განსჯისათვის საგულისხმო მასალას გვაწვდის დასახელებულ ძეგლთა ქრონოლოგიური მონაცემებიც. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ისტორიული ქრონიკის ავტორის მიერ მსოფლიო ისტორიის კარგად ცნობილ მოვლენათა თანამიმდევრული განლაგება ცხადყოფს, რომ იგი სწორედ თარიღებებს ისტორიულ ეპოქაში. როგორც ითქვა, თბილისის გარემოცვასა და ჰერაკლეს მეორე შემოსვლას შორის აღნიშნულ ძეგლში შვიდი წელია მითითებული. ამ პერიოდში, ე. ი. 628—635 წლებში, თავსდება ქრონიკის მიერ დასახელებული ყველა ისტორიული მოვლენა: ხოსროს მკვლელობა, ბაღდადის აღება მოღისტოსის იერუსალიმის პატრიარქად დასმა. მათ ადგილი ჰქონდათ შესაბამისად 628, 629, 631 წლებში.

„ქართლის ცხოვრებაში“ თავიდან ლაპარაკია, როგორც ითქვა 602, 604 წლებს ამბებზე. ნახსენებია ხოსროს მიერ იერუსალიმის აღება. ესაა 614 წელი. შემდეგ აღნიშნულია ხოსროს გარდაცვალება — 628 წელი. მაგრამ ცოტა ქვემოთ ვკითხულობთ: „ხოლო შემდგომად ამისა რაოდენთამე წელიწადთა გამოჩნდა საბერძნეთი კაცი ერთი, თჳსი მავრიჳ კეისრისა, სახელით ერაკლე. ამან მოკლ ფოკას კეისარი“²¹. ეს კი 610 წელია. ამის შემდეგ თბილისის აღება ზეა საუბარი. ითქვა, ამ ფაქტს ადგილი ჰქონდა 626—628 წლებში.

3. აშკარაა, რომ „ქართლის ცხოვრება“ განხილულ შემთხვევაში ნაკლებად ადეკვატურად აღწერს ისტორიულ სინამდვილეს. თუ ქრონოლოგიური უზუსტობანი შეიძლება ავხსნათ ჯუანშერ ჯუანშერიანის დაუდევრობით, რას უნდა მივაწეროთ ისტორიკოსის მიერ ჯვრის ეკლესიის მშენებლობაში სტეფანოზის წვლილის მიჩქმალვა და საერთოდ უარყოფითი დამოკიდებულება ამ ისტორიული პირისადმი; ან საიდან ჩნდება ცნობა სტეფანოზისა და ადარნერსეს შორის პოლიტიკური დაპირისპირების თაობაზე?

ვიდრე აღნიშნული საკითხის განხილვას შევუდგებოდეთ, უნდა დავაზუსტოთ შემდეგი: ჯუანშერ ჯუანშერიანი, ცხადია, იცნობს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“, ჯვრის ეკლესიის ქტიტორულ წარწერებს, მაგრამ იგი მათ უგულვებელყოფს. საზოგადოებაც, რომლისათვისაც გამიზნულია ჯუანშერის შრომა, უეჭველია, ფლობს აღნიშნული წყაროებით მოწვედილ ინფორმაციას. აღნიშნული გარემოება ცხადყოფს, რომ ისტორიკოსის მსჯელობა სტეფანოზის შესახებ არ შეიძლება იყოს სრულიად ნებისმიერი, მას უთუოდ უნდა მოეპოვებოდეს რაღაც მასალა, თუნდაც უპირატესი წყაროების სახით, რაც საფუძველს შეუქმნის დახატოს სტეფანოზის უარყოფითი პორტრეტი. ნათქვამის გათვალისწინებით ზემოთ დასმული საკითხი შეიძლება ჩამოყალიბდეს ასეთ კითხვებად: რა მომენტებს შეიცავს სტეფანოზ I მოღვაწეობა ისეთს, რომ შესაძლოა მისი მრავალჯვარად შეფასება? ვინ არის ჯუანშერ ჯუანშერიანი, არაერთგვაროვანი მონაცემებიდან რატომ მაინცდამაინც უარყოფითი დახასიათებისათვის გამოსადევნ მასალას არჩევს?

განვიხილოთ ძველი ქართული მწერლობის ერთი ძეგლი, რომელშიც აგრეთვე ავტორის უარყოფითი დამოკიდებულება მკლავნდება სტეფანოზისადმი. სიტყვა ეხება ჰაგიოგრაფიულ ნოველას წმ. შიო მღვინეელის სასწაულთა კრებულისადმი, „სასწაულ მეკრეს“. ამ ქმნილების მიხედვით სტეფანოზი იყო „კაცი ამპარტავან და ბოროტი“. იგი უკიდურესად აღუშფოთებია იმას, რომ შიომღვიმეში მასზე უპირატესი ბატონით კათალიკოსი მიიღეს. ერისმთავარი არ დაუკმაყოფილებია მონასტრის მამასახლისის თავის მართლებას, მის ფანმარტებას, რომ სასულიერო პირთათვის საეროზე მაღლა მდგომია საეკლესიო ხელისუფლება. სტეფანოზს მონასტრისათვის ადრე სამეფო სახლის მიერ შეწირული მიწები წაურთმევია. „მეფეთა საყდარზე ვი“, — ასე ასაბუთებდა თავის პრეტენზიებს სტეფანოზი.

ნოველის ავტორის თქმით, სტეფანოზის ღვთისმოყვარეობა მოჩვენებითი იყო, მონასტრისათვის მიწები დაუბრუნებია, ახალიც შეუწირავს მხოლოდ მოგვიანებით წმ. შიოს მიერ სასწაულებრივად მოვლენილი სასჯელის შიშით. ჯვრის ეკლესიის მშენებლობა ამის შემდეგ დაუწვია, ამის მერე გამხდარა კეთილმოსურნეც საეკლესიო პირთაღმცი²².

ვ. ჯობაძის შენიშვნით, აღნიშნული ნოველა ცხადყოფს, რომ საქმე ევაქეს არა რელიგიურ დისპუტთან ერისმთავარსა და სასულიერო პირს შორის, არამედ მათ ჭიდილთან პირველობისათვის, რაც მტუნებრივია: ქართლში უზენაესი საერო ხელისუფლების შეწყვეტის პერიოდში ეკლესია ძლიერდება²³.

ასეთივეა აღნიშნული ძეგლით მიღებული გ. დუნდუას შთაბეჭდილება, რომელიც სწორედ „სასწაულ მერვეზე“ დაყრდნობით სტეფანოზის „ურწმუნოების“ თაობაზე ცნობის გაჩენას ქართლის საერო და სასულიერო ხელისუფლებათა შორის დაპირისპირებით გამოწვეულ ფაქტად მიიჩნევს²⁴.

ჯუანშერ ჯუანშერიანი კიდევ უფრო გვიზუსტებს ამ სურათს. მის მიერ მოწოდებული ინფორმაცია გვაფიქრებინებს, რომ სტეფანოზის ოპოზიცია არ შემოიფარგლებოდა მარტოოდენ საეკლესიო წრეებით. საქმე ისაა, რომ სტეფანოზს იერიში მიჰქონდა მთელ ფრონტზე, ქართლის ცენტრიდანულ ძალთა ერთიანი ბლოკის წინააღმდეგ. მის შემადგენლობაში კი საეკლესიო იერარქიასთან ერთად იყვნენ ადგილობრივი საერო ხელისუფალნი. სტეფანოზი წარმოგვიდგება ხელისუფლების მონობოლიზაციის მსურველად. რომ კარგად წარმოჩნდეს ამ ბრძოლის ხასიათი, უნდა მოკლედ გავიხსენოთ ქართლის ცენტრალურ და ადგილობრივ ხელისუფლებათა ურთიერთობის ისტორია, მით უმეტეს, რომ ქართული სახელმწიფოებრიობის ფანჯითარების მაგისტრალური ხაზი გადის სწორედ ამ ურთიერთობებზე.

თავიდან, მამასახლისობის ეპოქაში ხევისუფალნი და ერისთავნი საგამკებლო რეგიონებში განუყოფელი ძალაუფლების მქონე მმართველები ჩანან. ფარნავაზის წარმატება, როგორც შენიშნავს ნ. ბერძენიშვილი, მდგომარეობდა იმაში, რომ მან ადგილობრივი ხელისუფალნი მოხელეებდა აქცია, ხოლო ხევეები და ქვეყნები ხელმწიფის საკონტროლოდ მათი დაუფლების ტენდენციით²⁵. ამ დროიდან ბრძოლა სეფესახლსა და ხევისუფალთ შორის მთელი ფო-

დალური ურთიერთობის განმავლობაში არ შეწყვეტილა²⁸, მიმდინარეობდა გარდაამავალი წარმატებით. ვახტანგ გორგასლის გარდაცვალების შემდეგ ცენტრალური ხელისუფლება სუსტდება იქამდე, რომ VI საუკუნის დასასრულს ერთხანს საერთოდ წყვეტს არსებობას²⁷ და ქვეყნის მართვას ირანელ მარზპანთან ერთად ახორციელებს ქართველ წარჩინებულთა სამეული, რომელთაგან ერთ-ერთი სწორედ ადგილობრივ ხელისუფალთა წარმომადგენელია. ესაა არშუშა ქართლის პიტიანში. უზენაესი საერო ხელისუფლება ქართლში აღდგება პრინციპულად ახალ საფუძველზე. ერისმთავარი ერის ხაზინმატული ბელადი, თვითმპყრობელი მეფე კი არ არის, ერისთავთა მიერ არჩეული („განჩენილი“) ერთ-ერთი ერისთავთაგანია მხოლოდ. „განჩენის“ საფუძველი გარკვეული მოთხოვნების დაკმაყოფილებაა, ერისთავთა მხრივ კი ეს პირობაა სამოხელეო მიწების სამამულედ ფლობის დამტკიცება. ჭუანშერის სიტყვით, ქართლის პირველი ერისმთავარი სტეფანოზის მამა გუარამი ცნობს ამ პირობას: „და მეფობდა (გუარამი. — მ. ჩ.) კეთილად და უშფოთველად, არამედ ერისთავნი ქართლისანი ვერ სცვალნა საერისთავოთგან მათთა, რამეთუ სპარსთა მეფისაგან და ბერძენთა მეფისაგან ჰქონდეს სიგელნი მკვდრობისათს საერისთავოთა მათთა, არამედ იყენეს მორჩილებასა გუარამ კურაპალატისასა“²⁸. ასევე ყოფილა ადარნერსეს დროსაც: „ერისთავნი იგი თს-თსსა საერისთავოსა შინა მკვდრობდეს შეუცვალებლად და მორჩილებდეს ადარნასე მთავარსა“²⁹. მაგრამ სტეფანოზს რომ ეცნოს ერისთავების „მკვდრობა“ საერისთავოებში, არ ჩანს.

1 „და დაჯდა ძე მისი სტეფანოზ. მეფობისა სახელი ვერ იკადრა სპარსთა და ბერძენთა შიშისაგან, არამედ ერისთავთა-მთავრად ხადოდეს. და მოკუდა სამოელ კათალიკოსი და ამან სტეფანოზ დასუა ბართლომე კათალიკოსად“³⁰, — ასე იწყებს სტეფანოზის შესახებ თხრობას ჭუანშერ ჭუანშერიანი.

მრავალმხრივ საგულისხმო ცნობაა. სტეფანოზმა კათალიკოსი „დასუა“ (სხვათა შორის, როგორც ვახტანგ გორგასალმა თავის დროზე), მაშინ როცა გუარამის დროს კათალიკოსი „დასუეს“. სტეფანოზს სურს იწოდებოდეს მეფედ, რადგან რეალურად ასე აღიქვამს თავის მდგომარეობას, ჭუანშერი კი მას ერისთავთა მთავრად იხსენიებს, ერისთავდაც კი არა, როგორც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. ჭუანშერისათვის სტეფანოზი მთელი ერის წინამძღოლი კი არაა, არამედ მხოლოდ ერისთავთა შორის პირველი.

მაგრამ რატომ შეიძლება აღიზიანებდეს ჯუანშერ ჯუანშერიანს მასზე ერთი საუკუნით ადრე მცხოვრები ერისმთავრის სწრაფვა ხელისუფლების მონოპოლიზაციისაკენ?

როგორც თვით თხზულებიდან ვიცით, ჯუანშერ ჯუანშერიანი იყო ქარაღის ერთ-ერთი ერისთავი, არჩილის სიძე (ძმარშვილის ქმარი). ჯუანშერის თხზულების ბირთვის წარმოდგენს თხრობა არჩილ მეფის „რეფორმის“ შესახებ, რომლის არსი მეფის მიერ ერისთავთათვის სამოხელეოს სამამულებად, „მკვდრობით“ გადაცემაში მდგომარეობდა. კონკრეტულად საქმე ასე წარმართულა: სტეფანოზ II-ს ორი ვაჟი დარჩენია: შირი და არჩილი. პირველად გამეფებულა შირი, რომელსაც ძე არ ჰყოლია, არამედ შვიდი ასული. სიკვდილის წინ მირს დაუბარებია ძმისათვის: შენ ხდებიო ამიერიდან ჩვენი სახლის მკვდრად. იცი, ერისთავებს არ ვაძლევდით ქალებს, მაგრამ რადგან შემცირებულნი ვართ, მე უძეო ვარ, შენ კი უცოლო, მიეციო ჩემი ასულები ერისთავებს და გაუყვე ქვეყანა. ნახევარი შენ და ნახევარი მათ. არჩილი სწორედ ასე მოქცეულა. ერთ-ერთი ერისთავთაგანი, რომელმაც მირის ასული შეირთო და სამემკვიდრეო დაიმტკიცა, იყო ისტორიკოსი ჯუანშერი, რომელსაც სხვებზე უკეთესი წილი რეგებია მსითევში გამოყოლილი ქვეყნისა: „მეექვსე (ძმისწული. — მ. ჩ.) მისცა (არჩილმა. — მ. ჩ.) ჯუანშერ ჯუანშერიანსა, რომელი-იგი იყო ნათესავი მირიან მეფისა, შეილთავან რევისთა. და მიაცა ჯუარი და ხერკი და ყოველი მთიულეთი, მანჯლისის კევი და ტფილისი. ხოლო ნაწილი არჩილისა იყო განზოგებით გამონაყოფი ყოველთა ამათ კევთაგან. და ვითარ იხილეს, რამეთუ ჯუანშერს უმეტესი ნაწილი მისცა, დაუმძიმდა მცირედ რამე სხუათა მათ“³¹.

ზემოთ აღწერილი ღონისძიება არსებითად ქვეყნის ცენტრალურ და ადგილობრივ ხელისუფლებას შორის ურთიერთობის მოწესრიგების ცდაა ფეოდალური სამართლებრივი წარმოდგენების შესაბამისად. ერთი შეხედვით, აღნიშნული ფაქტი თანაბრად კომპრომისულია ორივე მხრიდან („მეფე იძულებულია იცნოს კევ-ქვეყნების სამემკვიდრეოდ გადაცემა ფეოდალურ მფლობელობაში ნამზითვის წესით, ხოლო ერისთავები იძულებულნი არიან ერთგულების პირზე ფლობდნენ სამემკვიდრეოდ, ვითომცდა ნამზითვების წესით მიღებულ ქვეყნებს“³²), მაგრამ თუ ჩავუკვირდებით, ფაქტობრივად ესაა ცენტრალური ხელისუფლების მიერ პრეროგატივის მნიშვნელოვანწილად დათმობა ადგილობრივ ხელისუფალთა მეტად საეჭვო ერთ-

ფულების სანაცვლოდ. „რეფორმა“ ცენტრიდანული ოპოზიციის გამარჯვების მომასწავებელია, რომელიც არჩილის ეპოქაში ახერხებს რეალური წარმატების განმტკიცებას იმით, რომ მას აძლევს კანონიერ სახეს³³.

! ჭუანშერის ვინაობის გარკვევა გვახვედრებს, რომ საქმე გვაქვს ისტორიული წარსულის პარტიული პოზიციით განხილვის ფაქტთან. სტეფანოზის სიცოცხლეში მის ბაძოლას ოპოზიციის წინააღმდეგ აშკარად ახლდა წარმატება. ამიტომაც, რომ მისი უმცროსი თანამედროვეების მოღვაწეობის ხანაში მკვიდრდება სტეფანოზის, როგორც დიდი სახელმწიფო მოღვაწის სახე. მაგრამ მოგვიანებით, გამარჯვებული ცენტრიდანული ძალები „უჯანა რიცხვით“ ჯავრს იყრიან შეუზღუდავი ძალაუფლების მოსურნე ერისმთავარზე და იქმნება მასი უარყოფითი პორტრეტი, პოლიტიკური ოპოზიციის ისტორიული კონცეფცია ფიქსირდება „ქართლის ცხოვრებაში“.

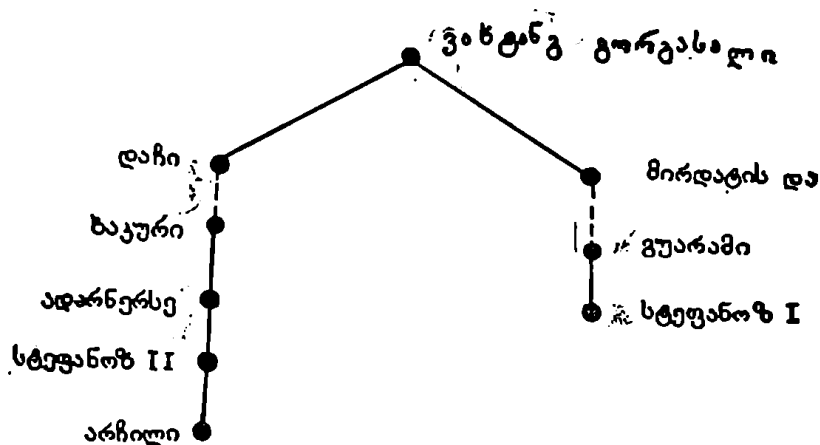
სხვა საკითხების კვლევისას ჩვენ გვქონდა შემთხვევა დაგვედასტურებინა ჭუანშერ ჭუანშერიანის კრიტიკული დამოკიდებულება ვახტანგ გორგალისადმი. მართალია, სტეფანოზისავეთ აშკარად არა, შეფარულად, არაერთ, მაგრამ მაინც საკმაოდ მწვავედ და დაუნდობლად კიცხავს ჭუანშერი ვახტანგის ერთ სანგარეო პოლიტიკურ ნაბიჯს³⁴. ყოველივე შემოთქმული გვაფიქრებინებს, რომ ეს მის მიერ ვახტანგის კურსის მიუღებლობით არ აიხსნება მართოდ. ჩანს, თავის როლს თამაშობს პარტიული პოზიცია, ერისთავის დამოკიდებულება მეფისადმი. არც ისაა ალბათ შემთხვევითი, რომ ჭუანშერს აღიზიანებს სწორედ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიერ ეპითეტ „დიდით“ მოხსენიებულნი პირნი. ის რაც ალაფრთოვანებს ერთ ისტორიკოსს, ანტიპათიის საფუძველია მეორესათვის.

არჩილის „რეფორმა“ ჭუანშერ ჭუანშერიანის, ვითარცა ერისთავის, სასიცოცხლო ინტერესებს შეეხება, ამიტომ, ბუნებრივია, რომ მას სურდეს უეჭველობით აჩვენოს არჩილის ხელისუფლების ლეგიტიმურობა, ამ უჯანასკნელის მიერ გამოცემულმა კანონმა უნდა იკანონოს მარად. განა ამ მიზანს შეიძლება რამენაირად ხელს უწყობდეს სტეფანოზის სახელის დამცრობა?

! უპირველეს ყოვლისა, გავარკვიოთ ვინ იყო გუარამი — სტეფანოზ I-ის მამა. ჭუანშერის მითითებით, გუარამი ტახტზე აიყვანა კეისარმა, რითაც ქართლში დასრულდა ეროვნული უზენაესი საერო ხელისუფლების არარსებობის ხანა. კლარჯეთისა და ჯავახეთის ერის-

თავი გუარამი ვახტანგ გორგასლის უმცროსი ძის მირდატის (ძე ვახტანგის მეორე ცოლისაგან — ბერძენი ქალისაგან) დისწული იყო³⁵. ადარნერსე კი, რომელსაც ჭუანშერი სტეფანოზს უპირისპირებს და რომლის შვილიშვილიცაა არჩილი, არის ბაკურ მეფის ძე, იმ მეფისა, რომლის შემდგომ ქართლს „მეფობაჲ დაესრულა“. ადარნერსე ყოფილა ერთ-ერთი ბაკურის მცირეწლოვან შვილთაგან. თავად ბაკური კი, ჭუანშერის აზრით, შთამომავალია ვახტანგის პირმშობისი — დაჩისა³⁶.

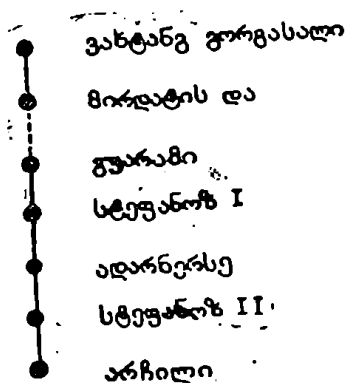
ამრიგად, ადარნერსე არის ვახტანგის შთამომავალი ვაჟის ხაზით. ვამოდის, რომ ბაკურის ძეთა მცირეწლოვნების გამო მისი გარდაცვალების შემდეგ ტახტზე საგარეო ძალის დახმარებით აღის ვახტანგის შთამომავალი ქალის ხაზით. მეორე ერისმთავრის, ე. ი. სტეფანოზის შემდეგ, შეწყვეტილ ვაჟის ხაზს აღადგენს ადარნერსე, რომელსაც, როგორც ვახტანგის პირმშო შვილის, ისიც ვაჟის ხაზით შთამომავალს, რა თქმა უნდა, მეტი კანონიერი უფლება აქვს ტახტზე. თვალსაჩინოებისათვის ქვემოთ მოგვყავს ჭუანშერისეული გენეალოგიური სქემა:



მაგრამ თუ მირდატის დის შთამომავლობაში მემკვიდრეობის ხაზი არ გაწყდება, არჩილი მოექცევა ნაკლებლევგიტიმურ შტოზე.

სწორედ არჩილ მეფის ხელისუფლების ლეგიტიმურობის ჩვენების სურვილი უნდა ამოძრავებდეს ჭუანშერ ჭუანშერიანს აღნი-

მწერი ისტორიული კონცეფციის ჩამოყალიბებისას. უფროსობას გვარში ისტორიკოსის შეხედულებით რომ განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, ეს ჩანს „ქართლის ცხოვრების“ მინაწერიდანაც,



რომელშიც ჭუანშერი მკითხველის ყურადღებას აჩერებს თავის წარმომავლობაზე მირიანის უფროსი ძის რევის შტოსაგან³⁷.

აღნიშნული შემთხვევის გამო არ უნდა ვიყოთ მეტისმეტად მკაცრი და შუა საუკუნეების ისტორიკოსის პროფესიული კეთილსინდისიერების შესახებ საკითხს არ უნდა მივიუღვეთ ანაქრონისტული საზომით. ლეგიტიმურობის დასაბუთების სურვილი ქვეცნობიერში ძევს. ცნობიერად კი ისტორიკოსის კონცეფციას აყალიბებს ავტორის „მედასეობა“³⁸ და რელიგიური აზროვნება. რასან სტეფანოზი ურწმუნოა, მისთვის სასჯელი გარდაუვალა. ამიტომაც ჭუანშერის ისტორიულ მონათხრობში სტეფანოზი არაბუნებრივი სიკვდილით აღესრულება. ურწმუნოება შეუძლებელს ხდის, რომ სტეფანოზი იყოს ჭუანშერის კეთილსმყოფელი არჩილის წინაპარი: კეთილი ნაყოფი ხომ ხეთაგან კეთილთა მიიღება და არა ბოროტთა.

გარკვეული დასისათვის კუთვნილება განაპირობებს ჭუანშერის კონცეფციის ცალმხრივობას, ისტორიული რეალობის დეფორმირებულად წარმოდგენას მის მიერ კონსტრუირებულ სურათზე. მაგრამ რომ არა ჭუანშერი და მისი დაუფარავი ანტიპათია სტეფანოზისადმი, ჩვენ ვერასოდეს შევიგრძნობდით იმ ბრძოლის მასშტაბს, რომელიც წამოიწყო ქართლის ამ ერისმთავარმა, ვერ გავიგებდით „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკის ავტორის შიერ მის მიმართ გამოყენებულ ეპითეტ „დიდის“ რეალურ მნიშვნელობას.

ბოლო სიტყვა

ქართველთა ქრისტიანიზაცია საუკუნეებში განფენილი პროცესია. ამ პროცესის დასაწყისი უკავშირდება მოციქულთა მოღვაწეობის ხანას. საეკლესიო ტრადიციით ანდრია პირველწოდებული, სიმონ ყანანელი, მატათა, ბართლომე იყვნენ ისინი, ვინც პირველებმა იქადაგეს ქრისტიანული სარწმუნოება საქართველოში.

III ს. შუა ხანებში „ქართლის ცხოვრება“ ასახელებს ქართლის მეფე რევს, რომელიც იცნობდა „წმინდა წერილს“ და რომელმაც განახორციელა ქართველი ერის ისტორიაში უდიდესი ჰუმანური აქტი — აკრძალა ადამიანის მსხვერპლად შეწირვა კერპთათვის. ამის გამო რევს ქართული ქრისტიანული ისტორიოგრაფია იხსენიებს „მართლის“ ეპითეტით. აღნიშნულ ეპოქაში ქრისტიანობის გავრცელებას საქართველოს მოსახლეობის ფართო ფენებში მოწმობს არქეოლოგიური მონაპოვარიც¹.

1 IV ს. 30-იან წლებში ქრისტიანობა აღმოსავლურ-ქართული სახელმწიფოს ოფიციალური იდეოლოგია ხდება. საბერძნეთიდან მოსული ქალის ნინოს ქადაგების შედეგად ირწმუნებენ და შემდეგ მონათლებიან მეფე მირიანი, დედოფალი ნანა, მათი ოჯახის წევრები, სამეფო კარი, დედაქალაქის მოსახლეობა. სამისიონერო ექსპედიცია გაიგზავნება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშიც, მთიელები „გაქრისტიანდებიან გარკვეული ძალდატანებით. ყოველივე ამის შესახებ მოგვითხრობს განმანათლებელი ქალის ღვაწლისადმი მიძღვნილი თხზულება „წმ. ნინოს ცხოვრება“, რომელიც თვით ნინოს და მის თანამოღვაწეთა მოგონებების კრებულს წარმოადგენს. IV ს. შუა ხანებში ამ კრებულის შემდგენელია მირიან მეფის ძის რევის მეუღლე დედოფალი სალომე უყარმელი². „წმინდა ნინოს ცხოვრება“ რთული კომპოზიციის, მაღალმხატვრული ქმნილებაა, რომელიც ფართოდ წარმოაჩენს ქართლში ახალი ეპისის დადგომის სურათს, სივრცის საკრალიზაციის³, წარმართული მსოფლხატის ქრისტიანულ ყაიდაზე მოდიფიცირების ფაქტებს⁴.

იდეოლოგიური ცვლილება მოასწავებდა გარკვეულ პოლიტიკურ ნაბიჯს, კერძოდ, კურსს ბიზანტიასზე, რომლის ინტერესები კავკასიაში შეეჯახა ირანის ინტერესებს. ამასთან „პრომთა სჯული“-ს მიღება ნიშნავდა ერის ჩართვას გარკვეულ კულტურულ წრეში. ხანგრძლივი ტრადიციების მქონე ქართული კულტურის ზოგადკაცობრიულში განზავების მტკივნეული და რთული პროცესი იწვევდა ეროვნული გრძნობების გამძაფრებას. ამ განწყობილების გამომხატველია რევ მირიანის ძის მისტიკური წერილი უცნობი თანამოაზრისადმი ე. წ. „ქება და დიდება ქართულისა ენისაჲ“, რომელშიც დიდი სიამაყით და განცდით არის საუბარი გაქრისტიანებული ქართველი ერის გამორჩეულობაზე, მის განსაკუთრებულ ბედზე მომავალში, მეორედ მოსვლის ჟამს.

ქართველთა ქრისტიანიზაციის ისტორიაში უმნიშვნელოვანესი ეტაპია IV საუკუნე. როგორც IV საუკუნეში, ახლაც ქრისტიანობის დამკვიდრება გულისხმობდა არა მარტო ადგილობრივი წარმართობის წინააღმდეგ ბრძოლას, არამედ დაპირისპირებას ირანის იდეოლოგიურ იარაღთან — მაზდეანობასთან. საუკუნის შუა ხანებიდან ამ ბრძოლას სათავეში უდგება ვახტანგ გორგასალი. ვახტანგის დროს ქართული ეკლესია იხვეჭს საერთაშორისო ავტორიტეტს, მისი საქმეთმპყრობელი იწოდება კათალიკოსად, ხორციელდება სიერცის ქრისტიანიზაციის ურანდიოზული პროგრამა, ქვეყანა იფარება ქრისტიანული საკულტო ნაგებობებით, საფუძველი ეყრება მონასტერიზმს.

ქართულ ეკლესიას უჩნდება პირველი მარტვილიც. ესაა წმ. რაყდენი, წარმოშობით სპარსელი, რომელსაც რჯულის შეცვლის გამო სპარსელები სიკვდილით დასჯიან. ვახტანგი მის ნეშტს თავდაპირველი დაკრძალვის ადგილიდან გადაასვენებს ეკლესიაში ცეცხლის საგზებელის მახლობლად, რა თქმა უნდა, არა შემთხვევით. რაყდენი მაგალითია. მაგალითია თვითონ ვახტანგიც, რომელიც ირანელებთან ბრძოლაში იღუპება, ე. ი. ფაქტობრივად იღებს მოწამეობრივ სიკვდილს. ეს ქვეყნის ცენტრში. იგივე განწყობილება სუფევს პერიფერიისშიც. „წმინდა წერილით“ და მარტვილთა აქტებით შთაგონებული ქართლის პატიახმის მეუღლე შუშანიკი თავს სდებს ქრისტიანობისათვის. ამ დროს ქართლიდან შორს, პალესტინის უდაბნოში ღვთის სიყვარულითა და სასოებით ცხოვრობს ქართველი უფლისწული ცნობილი ასკეტი და თეოლოგი პეტრე იბერი, რომელიც არა-

ერთი მეცნიერის მიერ მიჩნეულია არეოპაგიტული კორპუსის ავტორად. წერდა დიონისე არეოპაგელის ფსევდონიმით.

ქრისტიანიზაციის პროცესი ასახვას პოულობს ლიტერატურულ ძეგლებშიც. რაულენსაც და შუშანიკსაც ეძღვნება ჰაგიოგრაფიული ქმნილებანი, დგება ქართული ეკლესიის ისტორიისადმი მიძღვნილი მატთანე „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“⁷, გრძელდება სახარების ქართული თარგმანის დახვეწაზე მუშაობა⁸, სულ უფრო შინაარსიანი ხდება საეკლესიო პრაქტიკა — ჰომილიათა კრებულის, ე. წ. კლარჯული მრავალთავის (X ს.) უძველესი ფენა, როგორც უკანასკნელი დროის გამოკვლევები აჩვენებს, სწორედ ამ ეპოქისაა⁹.

VI ს. წარმართობის ცალკეული კერები ქართლში კვლავ რჩება. მაზღეანობის წინააღმდეგ ბრძოლაც აქტიუალურია. გრძელდება ორი მსოფლიო იმპერიის — ბიზანტიისა და ირანის — ცილობაც ქართლისათვის. ყველაფერ ამას ემატება ცენტრალური ხელისუფლების დასუსტება ვახტანგის შემდეგ, იმდენად, რომ შინაგანი ცენტრიდანული ძალების თუ გარეშე ძალთა ჩარევით ერთხანს მეფობა არსებობას წყვეტს ქართლში. შეუქცევადი და უწყვეტია მხოლოდ ქრისტიანიზაციის პროცესი. იგი ახლა უკვე მოიცავს დედაქალაქიდან საცამოოდ დაშორებულ რეგიონებს. საეკლესიო შუა ხანებში სირიიდან ქოჯის მისიონერთა ჯგუფი — წმ. იოანე ზედაზნელი თავის 12 მოწაფითურთ, ცამეტი ასურელი მამა. ასურელი მამები სვიმეონ მესვეტეს (უმცროსი) სულიერი მოწაფენი იყვნენ, შათ ქართულ მონასტრებში მოაქვთ ადგილობრივი მენტალიტეტისათვის უცხო ასეტიურა სული. ქართლის უდაბნოები ივსება ბერებით, ეშმაკთა სამკურნელი სივრცე („ბნელი გარესკნელი“) სულ უფრო და უფრო ვიწროვდება. ერთ-ერთი ასურელი მამის შიო მღვიმელის მოწაფე მიქაელი სამხრეთს მიაშურებს, აქ (პარხვში) ააღორძინებს სამონასტრო ცხოვრებას. ჩვენამდე მოაღწია ასურელ მამათა მოღვაწეობისადმი მიძღვნილმა დიდმა ჰაგიოგრაფიულმა ციკლმა, სამწუხაროდ, მხოლოდ გვიანდელმა რედაქციებმა, მაგრამ ტექსტოლოგიური კვლევა საშუალებას იძლევა აღვადგინოთ VI ს. დროინდელი არქეტიპები. მიქაელ პარხელის „ცხოვრება“ არ არის შემორჩენილი, თუმც მოწაფეების მიერ აღწერილი მისი ბიოგრაფიის არსებობის ფაქტს უძველესობით ადასტურებს წყაროები.

პოლიტიკური მოსაზრებანი უბიძგებს ქართლის შესვეურთ ქრისტოლოგიურ დებატებთან დაკავშირებით თავიდან მკაფიოდ არ

ცამოეხატათ თავიანთი პოზიცია¹⁰. ეს ხდება მხოლოდ VII საუკუნე-
ნიდან. ქალკედონიტობა ქართული ქრისტიანული ცივილიზაციის სა-
ხის განმსაზღვრელად იქცევა.

| ქრისტიანობა კვლავ მებრძოლი იდეოლოგიაა ამ დროს¹¹. ქარ-
თული საზოგადოება ეწაფება „ბალავარის სიბრძნეს“¹², რომელიც
ქრისტიანულ მორალს ამკვიდრებს. ასეთ ვითარებაში გაისმის ქრის-
ტეს რჯულისათვის თავდადებული ევსტათის აპოლოგეტური სიტყვა
ნასაზრდოები არისტიდეს ნააჩრევით. ოღონდ იდეოლოგიური მახ-
ვილი მიზართულია უკვე არა წარმართობის (იგი ქართლში ამ დროი-
სათვის ძლეულია), არამედ მაზდეანობის წინააღმდეგ. უკომპრომი-
სო ევსტათი მიიღებს მოწამეობრივ სიკვდილს და ამით განამტკიცებს
ქრისტეს რწმენას. ამ ფაქტიდან ცოტა მოგვიანებით შექმნილი „ე-
სტათი მცხეთელის მარტვილობა“, რომელიც მოგვგვანებს პირველ-
მოწამეთა აქტებს, გეხრბლავს სისადავით, კომპოზიციის შენობის
ცლასიკური ხაზებით, ისევე როგორც მისი თანადროული ჯვრის ეკ-
ლესია. ალბათ დაახლოებით მაშინ, როცა ევსტათი აღესრულება,
ნეტარი მამა სერაპიონი სამცხეში აფუძნებს სამონასტრო ცხოვრე-
ბას. ამ საოცარი კაცის თავგადასავალს ავეიწერს მისივე ძმისწული
ბასილი ზარზმელი, რომლის ქმნილება სერაპიონ ზარზმელსე თანა-
ქმედროვეთა მოგონებებზეა კრებულია. მარტოოდენ პაგიოთრაფიული
ქანარის ორი ესოდენ განსხვავებული ძეგლის, როგორებიცაა „ე-
სტათი მცხეთელის მარტვილობა“ და „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვ-
რება“, შემორჩენა ასაჩინოებს ქართული ლიტერატურის მრავალ-
მხრივობას ამ ეპოქაში.

i IV—VII სს. უაღრესად ნაყოფიერი ხანაა ქართული კულტურის
განვითარებისათვის არა მარტო იმიტომ, რომ წარმატებით მკვიდრ-
დება ახალი სარწმუნოება, არამედ იმიტომაც, რომ არ იკარგება
ძველი. იგი მოდიფიცირდება და ორგანულად ერთვება ქრისტიანუ-
ლი მსოფლხატის სტრუქტურაში. პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია: „წმი-
ნდა წერილის“ ჩაწერას ქართველები ჯერ კიდევ ფარანავანის ეპოქაში
შექმნილი წარმართული იდეოლოგიით გაყდენთილი ანბანის მეშვეო-
ბით ახდენენ, რომელიც ინათლება. ამგვარად, არ წყდება კულტუ-
რათა მემკვიდრული ხაზი. ეს კარგად აქვთ გაცნობიერებული თვით
ამ პროცესის მონაწილეებს: „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“, მაგალითად,
აღწერლია მთავარი კერპის არმაზის მსხვერვის ფაქტი ნინოს ლო-
ცვის შედეგად. კერპი ძვირფასი თვლებით იყო შემკული. ნინომ ნა-

მუსრევში იპოვა ერთ-ერთი თვალი, მცხეთაში ჩამოიტანა და ხეზე
ჯვარი გამოსახა. ამ ეპიზოდის სიმბოლიკა გამჟღავნა: წარმარ-
თობა ისობა, მაგრამ პოზიტიური რაც რჩება მისგან, ერთვება ახალ
ქართულ კულტურაში¹³.

VII ს. დასაწყისისათვის ქრისტიანობა აღწევს ქართული საზო-
გადოების ფსიქიკის უღრმეს შრეებს, იგი უკვე აღარაა უცხო, „ჭრომ-
თა რჯული“. ქალკედონიტური ქრისტიანობა ქართული ეროვნული
იდეოლოგიის საფუძველი ხდება. ამ ფაგებით, „ქართული ქრისტი-
ანობა“ — გამოთქმა, რომელიც გვხვდება ხოლმე სპეციალურ ლი-
ტერატურაში, სულაც არაა ნონსენსი¹⁴.

VII ს. პირველი ათწლეულები არის ირან-ბიზანტიის უკანასკნე-
ლი ომის ეპოქა. შათი დამანგრეველი ბრძოლის ველი ხშირად კავ-
კასია და, კერძოდ, ქართლი. ეს კრიტიკული ხანა ქართველთა მიერ
გადაიტანება ღირსეულად, რწმენის განმტკიცებაზე განუწყვეტელი
ზრუნვით. პოლიტიკური სიტუაციის სირთულე ხელს ვერ უშლის
ყულტურის აყვავებას. ამის მიზეზია ქვეყნის მესვეურთა უნარი
მტრული ძალების ბალანსირებისა. მაგრამ VII ს. 30-იანი წლებიდან
ვითარება მკვეთრად იცვლება. ასპარეზზე გამოდიან ახალი დამპყრო-
ბლები — არაბები. ამიერიდან საკმაოდ დიდი ხნის მანძილზე ისი-
ნი მარტონი შექმნიან ამინდს მსოფლიო პოლიტიკაში. მიუხედავად
იმ დიდი კულტურული მისიისა, რომლის შესრულება კაცობრიულ
ისტორიაში მათ მომავალში მოუწევთ, VII ს. 40-იან წლებში განვი-
თარების დაბალ საფეხურზე მდგომი არაბების დაპყრობები ქართ-
ველთათვის იქცევა ნამდვილ კატასტროფად¹⁵. ერთი მნიშვნელოვან-
ი პერსონაჟი ჩვენი ერის ისტორიაში მთავრდება. სამწუხაროდ, აღა-
რასოდეს შემდეგ, თვით ქართული რენესანსის ეპოქაშიც, აღარ აღ-
დგება სრულად ქართული კულტურის ის იერსახე, რომელიც ქონ-
და მას ქრისტიანიზაციის ხანაში — არისტოკრატიული უბრალოე-
ბა, ბავშვური უშუალოება და ენით აუწერელი ხიბლი, გამოწვეული
სიახლის გამძაფრებელი აღქმით.

შენიშვნები

შესავალი

1 „დამხმარების“ ატრიბუტის წყარომცოდნეობისათვის მიწერის უმართე-ბულობა ადრევე იყო აღნიშნული სპეციალურ ლიტერატურაში. მაგრამ თვით საკითხის განხილვის ფაქტი, ცხარე დებატები მის გარშემო ცხადყოფს, რომ სპე-ციალისტთა საკმაოდ დიდ ნაწილს წყარომცოდნეობის ადგილი ისტორიულ დის-ციპლინათა სტრუქტურაში ბოლომდე ნათლად წარმოდგენილი არ ჰქონდა.

1 აღძრულ პრობლემატიკას ვეხებოდით ზოგ ჩვენ წინანდელ ნაშრომშიც. იხ. მაგალითად: ჩხარტიშვილი მ. „სსრკ ისტორიის წყარომცოდნეობის“ ახალი გამოცემა. — ქართული წყარომცოდნეობა, თბ., 1985, VI, გვ. 174—178; კიკნაძე რ., ჩხარტიშვილი მ. წყარომცოდნეობითი კვლევა საბჭოთა საქარ-თველოში. — ისტორიული მეცნიერების ჯანვითარება საბჭოთა საქართველოში. — თბ., 1986, გვ. 99—101.

2 Источниковедение истории СССР. Издание второе, переработанное и до-полненное. Под редакцией И. Д. Ковальченко. — М., 1981, с. 10; Шмидт С. О. О классификации исторических источников.—Вспомогатель-ные исторические дисциплины.—Л., 1985, т. XVI, с. 7; Медушевская О. В. Современное зарубежное источниковедение.—М., 1983, с. 5; В а р ш а в-ч и к М. А. Историко-партийное источниковедение. Теория. Методология. Методика.—Киев, 1984, с. 83; А л а с а н и а Г. Г. Классификация грузинских письменных исторических источников.—Тб., 1986, с. 33; ა ლ ა ს ა ნ ი ა გ., კ ი კ ნ ა ძ ე რ. წყარომცოდნეობის თეორიული პრობლემები.—თბ., 1988, გვ. 30.

3 აღნიშნული ფაქტი სპეციალურ ლიტერატურაში აქცენტირებულ იყო უკვე 80-იანი წლების დასაწყისში (Л у б с к и й А. В., П р о н ш т е й н А. П. Некоторые теоретические и методические проблемы источниковедения массовых источни-ков.—Источниковедение отечественной истории. 1981.—М., 1982, с. 13).

4 ამ პრობლემის შესახებ ვრცლად იხ. П у ш к а р е в Л. Н. Понятие историче-ского источника в некоторых работах советских философов.—Источникове-дение отечественной истории.—1976, с. 78—79.

5 საკლასიფიკაციო სისტემაში სიტყვიერ წყაროთა გამოყოფის პრობლემატიკა ეკუთვნის ს. შმიდტს (Ш м и д т С. О. Источниковедение в кругу других научных дисциплин и вопросы классификации исторических источников.—Актуальные проблемы источниковедения и специальных исторических дисциплин: Тезисы докладов IV всесоюзной конференции.—М., 1983, с. 10—11; მისივე. О класси-

ფიკაციის ისტორიკული წყაროები, ს. 21—22). სკოტის ტრადიციული გადაწყვეტა
იხ. წიგნი: Источниковедение истории СССР, с. 12. პრობლემის კვლევის ისტო-
რიისათვის იხ. А л а с а н а Г. Г. Классификация грузинских письменных ис-
торических источников, с. 35—46.

6 სოციალური ფუნქციის მიხედვით გვარების გამოყოფა მართებულად მაინც
ს. კაშტანოვს (იხ. К а ш т а н о в С. М. Русская дипломатика.—М., 1988, с. 11).
ლ. პუშკაროვის აზრით, ყურადღება უნდა მიექცეს შემდეგ ფაქტს: ძველში სი-
წამღვილის ასახვა სპარსობს თუ განხორციელება. იგი უპირისპირდება ისტორიუ-
ლი ნაშთის ტრადიციულ გაგებას, რომლის მიხედვით რელიქტი სინამდვილის გან-
ხორციელებაა მხოლოდ. შესაბამისად ტრადიცია მართოდ სინამდვილის ასა-
ხვას წარმოადგენს. შეკვლევის შეხედულებით, ორივე გვარის წყაროში სინამდვი-
ლურ კიდევ ხორციელდება და კიდევ აისახება. საქმე ისაა, თუ რომელი მხარე სპარ-
სობს. თუ პირველი, მაშინ ისტორიულ რელიქტთან გვაქვს საქმე, თუ მეორე —
ისტორიულ ტრადიციასთან (П у ш к а р е в Л. Н. Классификация русских пись-
менных источников по отечественной истории.—М., 1975, с. 212). ამჟამად, ამ
კრიტერიუმის ხელშეწყობა, პრაქტიკულ საქმიანობაში მისი გამოყენების შეუძლებლობა.

7 სოციალური ფუნქციების მიხედვით სახეების გამოყოფას თავიდან ნ. პუშკაროვი
უპირდასმობს. შემდეგ მან გაიზიარა თვალსაზრისი სახეთა გამოყოფის
კრიტერიუმად ძველის შინაგანი ფორმისა და სტრუქტურის მიხედვის თაობაზე.
ჩვევა ფაქტობრივად გამოვლენილი წყაროთმცოდნეობის დასახელებულ სახელ-
მძღვანელოშიც (იხ. გვ. 12). ა. ლუბსკისა და ა. პრონშტეინს ამოსავალ მომენტად
ამ შემთხვევაში სოციალური ფუნქციის გარდა მაინც სოციალური ინფორმა-
ციის კოდირების პრინციპიც (Л у б с к и й А. В., П р о н ш т е и н А. П. Неко-
торые теоретические и методические проблемы источниковедения массовых источ-
ников, с. 9—10). სოციალური ფუნქციის არაიდენტურობა, უნდა ვიფიქროთ, ასახავს
პოლემის კოდირების პრინციპიც, მაგრამ ამის სათანადო ფიქსაცია მოითხოვს წინასწარ
კვლევას. ამიტომ მასალის პირველად მოწესრიგებისათვის აღნიშნული ფაქტის კრიტე-
რიუმად აღება უსარგებლოა.

8 წყაროთმცოდნეობითი ანალიზის ეტაპობრივი მიმდინარეობის შესახებ სე-
ნოვილი ლიტერატურაში გამოთქმულია არაერთი თვალსაზრისი (იხ., მაგა-
ლითად, Б у л ы г и н И. А., П у ш к а р е в Л. Н. Источниковедение. СИЭ,
М., 1965, т. 6; В а р ш а в ч и к М. А. Историко-партийное источниковедение,
с. 255; მ ი ს ი ე ვ. О структуре источниковедческой критики.—Источникове-
ведение отечественной истории. 1979.—М., 1980, с. 27—31; Л у б с к и й А. В.
П р о н ш т е и н А. П. Некоторые теоретические и методические проблемы ис-
точниковедения массовых источников, с. 14; Ф а р с о б и н В. В. Источникове-
ведение и его метод.—М., 1983, с. 140—166). თითოეულ მათგანში არის რაციონა-
ლური მარცვლი, მაგრამ მაინც არცერთი წარმოდგენილი სისტემა ბოლომდე მისაღები
არ არის ჩვენთვის.

9 ჩვენს შემთხვევაში სიტუა, ცხადია, წერილობით ტექსტს ეხება. თუმცა ყო-
ველგვარი აღმანიური წარმოშობის ინფორმაცია შეიძლება მიჩნეულ იქნას ტექს-
ტად. მ. ბახტინს ტექსტი ესმოდა ფართოდ, განიბილავდა მას როგორც ყოველ-

გვარ ნიშანთა სისტემას (Б а х т и н М. М. Эстетика словесного творчества.—М., 1986. Изд. 2, с. 297).

¹⁰ „Торжество исторической критики—из того, что говорят люди известного времени, подслушать то, о чем они умалчивают“,—წერდა ვ. კლიუჩევსკი.

კ ი რ მ ე ლ ი თ ა მ ი

1 „ეესტათი მცხეთელის მარტილოზის“ კიმენური რედაქციის ათეულამდე ხელნაწერსა შოლწია ჩვენამდე. შედარებით ვრცლად მათ შესახებ იხ. წიგნში: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. დასაბუქლად მოამზადეს, გამოკვლევა, ბიბლიოგრაფია, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ე. გაბიძაშვილმა და მ. ქავთარიამ. — თბ., 1989, წ. V, გვ. 206—207.

კიმენური რედაქცია გამოცემულია რამდენჯერმე. ცალკეულ ხელნაწერთა პუბლიკაციები ეუთენით მ. საბინინს (საქართველოს სამოთხე. — სანქტ-პეტერბურგი, 1882, გვ. 313—328) და ს. კაკაბაძეს (საისტორიო კრებული. — ტფ. 1928, წ. III, გვ. 80—94). რვა ხელნაწერს ეყრდნობა თავის პუბლიკაციაში ჟ. ყუბანეიშვილი (ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. 1. შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ. — თბ., 1946, გვ. 44—54). ცხრა ხელნაწერის შონაცემებს ითვალისწინებს ქართული აგიოგრაფიული ძეგლების კორპუსში დასტამბული ტექსტი (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. დასაბუქლად მომზადდა ავტორთა კოლექტივის მიერ ი. აბულაძის რედაქციით. — თბ., 1963, წ. I, გვ. 30—45). არსებობს სხვა გამოცემებიც.

კიმენური რედაქცია თარგმნალა: რეკლად (Сррвданиа Еустаѳия Мцхетско-го.—Полное жизнеописание святых грузинской церкви. Составил с грузинских подлинников М. Сабинин.—СПб, 1872, ч. 11, с. 79—91. თუმე ესა არა თარგმანი, არა მედ ფაქტობრივად პერიტრაზი, მთარგმნელს საკუთარი ნაპარევი პირდაპირ შუაქვს ტექსტში, როგორც ორიგინალის კუთვნილება. ჩვენთვის ცნობილია, რომ არსებობს ძველის ნამდვილი თარგმან-ე რუსულ ენაზე. შესრულებული მოსკოველი ქართველოლოგის გ. წულაის მიერ), გერმანულად (Das Martyrium des heiligen Eustatius von Mzchetha aus dem georgischen übersetzt von D s c h a w a c h o f f. Vorgelegt und bearbeitet von H r n . H a r n a c h.—Sitzungsberichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Gesamtsitzung vom 25 Juli, 1901 XXXVIII., Überreicht vom verfasser, S. 1—28); ინგლისურად (Martyrdom and Passion of st. Eustace of Mtskheta.—Lives and Legends of the Georgian Saints. Selected and translated from the original texts by D. M. Lang.—London, 1959, pp. 95—114).

2 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ე. გაბიძაშვილმა და მ. ქავთარიამ. — 1980, წ. VI, გვ. 208—228.

3 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. — გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა. — თბ., 1968, წ. IV, გვ. 385—387.

4 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 30.

5 იქვე, გვ. 30—31.

6 იქვე, გვ. 45.

7 Das Martyrium des heiligen..., S. 22—23, 10, 18 [896—897, 884 892].

8 ჭ ა ე ა ხ ი შ ვ ი ლ ი ა. ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლათ. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა: თხზ. 12 ტომად. — თბ., 1977, ტ. VIII, გვ. 66—70.

9 კ ე კ ე ლ ი ძ ე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია: თხზ. ორ ტომად. — თბ., 1980, ტ. I, გვ. 512.

ავტორის ეროვნებასთან დაკავშირებით მეცნიერი შენიშნავს: „ისეთი ფრაზები, როგორცაა „მოიწია კაცი ერთი სპარსეთით“, „მოვიდა იგი ქალაქად მცხეთად“, „მოიწია მწოდებელი სპარსეთით“, „შემოვიდა ქართლისა მარზაპანად“, ექვსსავე ტოვებენ, რომ თხზულება დაწერილია ქართლში, ქალაქ მცხეთაში. ხოლო წმინდა, ბუნებრივი სტილი თხზულებისა, მისი დახვეწილი დარბაისლური ენა შეუძლებელი ხდის მოსაზრებას, რომ თხზულება იყოს ან ნათარგმნი უცხო ენიდან... ანდა დაწერილი ქართულად უცხოელის მიერ“ (იქვე, გვ. 513).

10 ყ უ ბ ა ნ ე ი შ ვ ი ლ ი ს. ნარკვევი მეექვსე საუკუნის ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან („ეესტათი მცხეთელი“). სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. — თბ., 1939, გვ. 080 (ხელნაწერი ინახება თსუ სამეცნიერო ბიბლიოთეკაში).

11 კ ი ლ ა ნ ა ე ა ბ. ქართული აგიოგრაფიის კომენტარული რედაქციითა ატრიბუციისათვის (მუშანიკის, ეესტათის და აბოს „წამებანი“, ილარიონ ქართველის „ცხოვრება“): სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1973, გვ. 61 (ხელნაწერი ინახება თსუ სამეცნიერო ბიბლიოთეკაში).

ამგვარი წინააღმდეგობის თაობაზე პირველად მიუთითა კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე მ. (იხ. მისი რეცენზია ს. ყუბანეიშვილის ზემოთ დასახელებულ სადისერტაციო ნაშრომზე. — კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. — თბ., 1968, ტ. X, გვ. 62).

12 მ ა მ უ ლ ი ა გ. გ. ძიებანი ქართლის (იბერიის) VI—VII საუკუნეების საეკლესიო ისტორიიდან. — საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1992, № 3, გვ. 141.

13 „რამდენადმე“ — ვაშბოთ იმიტომ, რომ ივ. ჭავჭავიშვილსაც ჰქონდა ანალოგიური თვალსაზრისი გამოთქმული ვარაუდად. იხ. მისი ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გვ. 69—70.

14 მ ა მ უ ლ ი ა გ. გ. ძიებანი ქართლის (იბერიის) VI—VII საუკუნეების საეკლესიო ისტორიიდან, გვ. 150.

15 ა. ჰარნაკი გამოთქვამდა გაკვირვებას აღნიშნული ფაქტის გამო და ამ მიზეზით არცერთი ინტერპრეტაცია საბოლოოდ არ აკმაყოფილებდა Das Martyrium des heiligen Eustatius, S. 23 [897].

16 აქ წამოიჭრება არა მარტო ავტორის, არამედ მკითხველის პრობლემატიკურად ისაა ხაზგასასმელი, რომ მოცემული ტექსტით არანაკლებ ავტორზე შეიძლება სრულყოფილად დახასიათდეს ლიტერატურული ქმნილების მომხმარებელი

საზოგადოებატ. აღნიშნულთან დაკავშირებით იხ. Reinsch D. R. Autor und Leser in frühbyzantinischen hagiographischen und historiographischen Werken.—XVIII Международный конгресс византистов. МГУ, 8—15 августа 1991 г. Пленарные доклады.—М., 1991, с. 400—414.

17 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 35 (ხაზი ჩვენია).

18 იქვე, გვ. 43 (ხაზი ჩვენია).

19 იქვე, გვ. 44 (ხაზი ჩვენია).

20 იქვე, გვ. 45 (ხაზი ჩვენია).

21 იქვე, გვ. 42 (ხაზი ჩვენია).

22 იქვე, გვ. 36 (ხაზი ჩვენია).

23 Das Martyrium des heiligen Eustatius, S. 10 [881], F. 2.
იგივე აზრია გატარებული გამოკვლევაშიც, იხ., გვ. 23.

24 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 36 (ხაზი ჩვენია).

25 კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 512—513. სპარსეთი რომ ქართულ ლიტერატურაში ხშირად ბაბილონეთის ანუ ქალდეველთა ქვეყნად იწოდება, ამის თაობაზე შეკვლევარი მიუთითებს სხვაგანაც: იხ. მისი შენიშვნები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან (იორჯჯანი). — ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. — 1956, I, გვ. 269.

26 ყუბანეიშვილი ს. ნარკვევი შეექვს საუკუნის ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, გვ. 075.

27 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 126 (ხაზი ჩვენია).

28 მათე 2:1.

29 Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. Труд и издание Архимандрита Никифора.—М., 1891, с. 133 ("Волхвы"). The Oxford Dictionary of Christian Church. Edited by F. L. Cross.—London, 1958, p. 842 („Magi“); The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles. 3—rd edition. vol. 1, p. 1187 („Magus“). შტრ. აგრეთვე ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს. ს. ლექსიკონი ქართული. აგიოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილ. ა ბ უ ლ ა ძ ე მ. — თბ., 1991, I, გვ. 495; ჩუბინაშვილი დ. ქართულ-რუსული ლექსიკონი. — თბ., 1984, გვ. 785; ა ბ უ ლ ა ძ ე ი ლ. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. — თბ., 1978, გვ. 261.

30 ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ს. ლექსიკონი ქართული, I, გვ. 495 („მოგუნეშული“ — მოგვის მსგავსი, გინა ზაკული).

31 დაბადება 41:8, გამოსვლათა 7:11.

32 გ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი ნ. ოქროს ლეგენდა. — ლიტერატურული საქართველო, 1989, 5 მაისი, გვ. 12.

33 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 139.

34 იქვე, გვ. 139—141 (ხაზი ჩვენია).

35 ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები. ნაწილი I. კიმენი ტ. I კ. კეკელიძის რედაქციით. — ტფ., 1918, გვ. 55.

1 უპრიანია ყურადღება შევაჩეროთ „სპარსთა უფლის“ მიერ დამსჯელი მი-
სიით მოვლინებულ მოციქულზე — უსახურ ქალის მსგავს არსებაზე, რომელსაც
თქმები გველბვიით უდგას, ტლახივით სამოსელზე გველის (= გველვში =
ვეშაში) მოსასხამი აქვს, საშინელი ენა მოუჩანს; და „ტირიკერპიროს ძალღზე“..
ორივე მათგანი ამოიცილობა ბერძნულ-რომაული მითოლოგიის კონტექსტში. ქალის
მსგავსი არსების პროტოტიპი, საფიქრებელია, ქვესკნელში ეცხოვრები შურისმა-
ძიებელი ქალღმთაებანი ერიწიებია. თმის ნაცვლად თავზე გორგონებად დახვეუ-
ლი გველები, შავი სამოსელი, საზარელი ენა, გველის ტყავი — მათი ატრიბუტე-
ბია. „ტირიკერპიროს ძალღი“ — ტირიკერბერუსი — სამთავიანი კერბერი ქვეს-
კნელის ბინადარია. იგი ქვესკნელის მეუფის ზევსის ძმის ჰადესის (რომაულად
პლუტონის) მსახურია. ამრიგად, ჰაგიოგრაფი გვიხატავს ხოთნური ძალების სკნელ-
ში შემოჭრის მომენტს. „სპარსთა უფალი“ კერბთა უფალია, ეშმაკია.

36 იქვე, გვ. 54.

37 გაბაშვილი ვ. ათონური ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები,
როგორც წყარო. — კრებულში: ივირონი 1000, თბ., 1983, გვ. 88.

38 იქვე, გვ. 87—88; იხ. აგრეთვე: გაბაშვილი ვ. აღმოსავლეთი XI—
XII სს. ქართული საისტორიო წყაროების ფურცლებზე. — თსუ შრომები, ისტ.
სერია, VI, ტ. 125, 1968, გვ. 271—307.

39 ყოველივე თქმულთან დაკავშირებით გვახსენდება კ. გამსახურდიას ცნო-
ბილი რომანის პერსონაჟის ზედწოდება „სპარსი“. ეროვნებით ფარსმანი ქართვე-
ლია, ვ. ი. ზედწოდება აშკარად მის ეთნიკურ ვინაობას არ ამხელს. მაგრამ ფარ-
სმანი არის არაქრისტიანული სიბრძნის მატარებელი. ამიტომაცაა იგი „სპარსი“.
ამრიგად, მწერალი ეთნონიმს იყენებს როგორც ტერმინს, რომელიც ასაჩინოებს
ლიტერატურული გმირის კავშირს გარკვეულ კულტურულ წრესთან. ჩვენ ვიცით,
ისტორიულ წყაროთა რაოდენ დაკვირვებულ მკითხველი იყო კ. გამსახურდია.
ამდენად, მისი პოზიციის ჩვენთან დამთხვევა „სპარსის“ გაშინაარსებისას საგუ-
ლისხმოდ გვეჩვენება.

40 ძველ ქართულ მწერლობაში იუდაიზმისადმი ამგვარი დამოკიდებულება
სხვაგანაც შეინიშნება. „ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით არმაზობის დღესასწაულის
ხილვისას ნინო ეკითხება ებრაელ ქალს: „რამ არს ესე?“ ებრაელი ქალი მიუგებს:
„ღმერთი ღმერთთა მათთა უწესს მას, რომელ არაა არს სხუა გარეშე კერპი“.
(ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 118—119).
იუდაიზმის მიმდევარი ქალი ქართულ წარმართობას დასტკერის ზემოდან, ირო-
ნიით.

41 კეკელიძე კ. ანტიმანდეანური პოლემიკის ფილოსოფიური დასაბუთება
ძველ ქართულ მწერლობაში. — ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ის-
ტორიიდან. — თბ., 1955, წ. III, გვ. 42—60.

42 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 31, 35.

43 ბეჩქენიშვილი ნ. საქართველოს ისტორიის საკითხები. მასალები
საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისათვის. მეორე გამოცემა, თბ., 1990, გვ. 79.

44 დაბადება 11:27.

45 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 34.

46 ბატონიშვილი ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. — ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. — თბ., 1973, ტ. IV, გვ. 121, შენ. I; ბაკრაძე დ. ისტორია საქართველოსი. — ტფ., 1889, გვ. 191; ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი, ასნილი და გამოკმული თ. ჟორდანიას მიერ. — ტფ., 1892, წ. I, გვ. 56; ბროსე მ. საქართველოს ისტორია მეფეთა და მთავართა გენეალოგიით და ჩრონოლოგიით. ნათარგმნი და განმარტებული ს. ლობჯინაძის მიერ. — ტფ., 1895, გვ. 103.

47 Полное жизнеописание святых грузинской церкви. Составил с грузинских подлинников М. Сабинин, ч. II, с. 79. საბინინი მ. საქართველოს სამოთხე, გვ. 313.

48 Das Martyrium des heiligen Eustatius..., S. 21 [895].

49 ჭავჭავიძე ი. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, ტ. VII, გვ. 66—68.

50 ჭანაშვილი მ. ჩემი შენიშვნები. III: 590 წელს და არა 544-ს და არც 886-ს. — ჟურნალი „საქართველო“, 1908, № 5, გვ. 12; მისივე. ეესტათის წამებისა და უმეფობის გამო ისევე. — ჟურნალი „ნიავი“, 1909, № 8; იგივე წერილი დაბეჭდილია მ. ჭანაშვილის წიგნში „ქართული მწერლობა“. — ტფ., 1909, წ. II, გვ. 108—119.

51 ჭავჭავიძე ი. პასუხი მ. ჭანაშვილს. — ჟურნალი „საქართველო“, 1908, № 10, გვ. 12—13. იგივე იხ. ი. ჭავჭავიძის თხზულებათა კრებულის მე-8 წიგნში, გვ. 400—414.

52 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 31 (ხაზი ჩვენია).

53 იქვე, გვ. 34.

54 იქვე.

55 ამის შესახებ მიუთითებდა ს. ყუბანეიშვილი. იხ. მისი ნარკვევი შეექვს საუკუნის ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, გვ. 080.

56 ბოგვერაძე ა. ქართლის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება IV—VIII საუკუნეებში. — თბ., 1979, გვ. 68.

57 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 94—95.

58 ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. — თბ., 1955, I, გვ. 215.

59 ხოსრო ატრიბუტის გარეშე რომ იყოს მოხსენიებული, მაშინ ლოგიკური იყო გვეფიქრა, რომ სიტყვა ეხება ხოსრო I, თხზულება კი VI ს. 90-იან წლებამდე დაწერილი, ე. ი. მანამ ვიდრე ტახტზე ავიდოდა უმცროსი ხოსრო. ამის შემდეგ დაკონკრეტებისათვის აუცილებელი გახდებოდა განსაზღვრება, როგორც ეს გვაქვს, მაგალითად, ერთ-ერთ სირიულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში „გულანდუსტ სპარსის მარტილობაში“, სადაც აღნიშნული მეფეები მოხსენიებულნი არიან „ხუასრო ძუელისა“ და „ხუასრო ახალის“ ზედწოდებით (იხ. კეკელიძე კ.

მარტილობა გულანდუხტ სპარსისა. ტექსტი და გამოკლევა. — ეტიუდები (ველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, თბ., 1955, წ. III, გვ. 201).

60 გოილაძე ე. ფიან გუშნასპის მარტილობის მნიშვნელობა V—VI საუკუნეების საქართველოს ისტორიისათვის. — საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების სფერო. — 1988, № 2, გვ. 89—102.

61 ჭავჭავაძე ი. ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა. — თბ., 1935, გვ. 39, 40. აღნიშნულ ნაშრომს ვასახელებ იმისათვის, რათა მკითხველს სურულია ჰქონდეს უშუალოდ გაეცნოს წყაროს, რომლის ციტირებასაც ვახდენთ. რაც შეეხება თავად მკვლევრის პოზიციას ამ საკითხზე, იგი არ ემთხვევა ჩვენსას. პრინციპულად სხვაა. მიუხედავად იმისა, რომ წყაროში პირდაპირ წერია „შეათხეთმეტრესა წელსა მეფობასა სპარსთა მეფისასა ორმუზდის ძისა“, მეცნიერი მაინც შენიშნავს, რომ ეს ხოსრო ანუ შირვანია. სხვათა შორის, ანალოგიურად იქცევა კ. კეკელიძე ოღონდ იმ სხვაობით, რომ ციტირებისას არსებით დეტალს — ხოსროს მამის სახელს — ტოვებს (იხ. კეკელიძე ე. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1, გვ. 510).

62 Пигулевская Н. В. Византия и Иран на рубеже VI и VII веков. — М., 1946. с 107—108.

63 როვორც გეამცნობს სებოსი, ხოსრომ ბიზანტიას დაუთმო სომხეთის დიდი ნაწილი და ქართლა თბილისამდე (История императора Иракла. Сочинение епископа Себеоса, писателя VII века. — СПб, 1862, с. 49. Перевод К. Пятканяна). ხოსრო II რელიგიური პოლიტიკის შესახებ იხ. აგრეთვე. Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide (224—632) par J. Labourt. — Paris, 1904, pp. 208—234.

64 Пигулевская Н. В. Византия и Иран на рубеже VI и VII веков, с. 243.

65 История епископа Себеоса. Перевел с четвертого исправленного армянского издания Ст. Малхасянц. — Ереван. 1939. с. 43—44. შტრ., აგრეთვე კ. პატკანიანის ზემოთ დასახელებული თარგმანი, გვ. 50.

66 Пигулевская Н. В. Византия и Иран на рубеже VI и VII веков, с. 241—242.

67 ჭავჭავაძე ი. ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა, გვ. 39.

68 История епископа Себеоса, с. 44; История императора Иракла. Сочинение епископа Себеоса, с. 50.

69 Пигулевская Н. В. Византия и Иран на рубеже VI и VII веков, с. 242. (აქედ და მრავალ სხვა შემთხვევაშიც მკვლევარი ეყრდნობა Christensen-ის Labourt-ს, Nöldeke-ს შრომებს).

70 614 (თუ 616) წელს იმართება ე. წ. „სპარსული კრება“, რომელიც მიზნად ისახავს ხოსრო II სამხედრო წარმატებების რეალიზაციას იდეოლოგიაში. იერუსალიმის აღების შემდეგ ხოსრო თავისთან იბარებს „აღმოსავლეთისა და სირიის ყველა ეპისკოპოსს“. კრების განხილვის საგნად იქცევა სპარსეთის იმპერიაში შემავალი ქრისტიანი ხალხების მრწამსის საკითხი. ხოსრო II აქტიურ ჩარევას იწყებს

ეკლესიათა ცხოვრებაში (იხ. ეპისტოლეთა წიგნი. სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვეციეთა და კომენტარებით გამოსცა ზ. ალექსიძემ. — თბ., 1966, გვ. 196—197).

71 „მოქცევა ქართლისაჲ“ წარმოგვიდგენს მანდიანობასთან ბრძოლის შიამბეკდავ სურათს. „შუქლის განწმედის“ შედეგად ეკლესიათა შინა მდინარენი სიხსლისანი დიოდეს“ თურმე (იხ. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 96).

72 არსებობს განსხვავებული პოზიციაც. მაგალითად, კ. თუმანოვი ქართლში მეფობის შეწყვეტას მიუთითებს VI ს. II ნახევარში. სხვა ფაქტებთან ერთად იგი მხედველობაში იღებს სწორედ იმ გარემოებას, რომ „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით მეფე ბაქური პირინდ IV თანამედროვეა *Юлианов I С. Iberia on the Eve of Bagratid Rule.* — *I.e. Muscon*, 1952, LXV, 1—2, pp. 39—41).

73 *Djorjadze W. The Sculptures on the Eastern Façade of the Holy Cross of Mt. Khet'a.*—*Oriens Christianus*, 1930, B. 41, p. 121—122, n. 51. *Порядки панидые М. Д. К вопросу о надписях храма Джвари в Мухетта.*—*მანე, საქართველოს ცენტრებათა აკადემია*, 1968, № 4 (43), გვ. 190. *Борварадзе А. А. Политическое и социально-экономическое развитие Картли в IV—VIII. Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. д. и. н. Тб.* 1930. с. 18—19; გუნუა ვ. სტეფანოზ. — ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 1985, ტ. 9, გვ. 567. ლაბიდარული წარწერები. აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველო. V—X სს. შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ნ. შონიაშვილმა. — 1980, გვ. 96.

74 გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. მეორე შეესებული გამოცემა, თბ., 1965, ტ. II, გვ. 94.

75 ჭავჭავიძევილი ი. ქართული ერის ისტორია: თხზ. 12 ტომად. — თბ., 1979, ტ. 1, გვ. 285—286. სეკიულისტიკა უმრავლესობა დღემდე ისიარებს ამ თვალსაზრისს. იხ., მაგალითად, ერთ-ერთი უკანასკნელი დროის ნაშრომი: მამულა ვ. პატრონეობა, 1987, გვ. 117—118. აქ ხაზგასმულია აზრი ბიზანტიური წყაროების ქართულ წყაროებთან უპირატესობის შესახებ.

76 იონანე მალაღა (491—578 წწ.) გვიამბობს, რომ 527—520 წლებში იბერიის მეფე იყო ძამანარძე, ხოლო თეოფანე ეპითალმწერელი (752—818 წწ.) და მასზე დაყრდნობით გიორგი კედრენე (XI ს.) გადმოგვცემს, რომ ეს ძამანარძე 535 წელს კონსტანტინოპოლში ჩასულა იუსტინიანე მეფესთან. ზაქარია რიტორმა (482—560 წწ.) შემოგვინახა ცნობა იმის შესახებ, რომ 555 წლისათვის ქართლის ტახტზე იჯდა „მცირე მეფე“ (გეორგიკა, ტ. III, გვ. 268; ტ. IV, ნაკვ. I, გვ. 80; ტ. V, გვ. 16).

77 მინეტების დაწერილებითი დახასიათებისათვის იხ. *Пахомов Е. А. Монеты Грузии.*—*Тб.*, 1970, с. 17—36; *ჯ ა ბ ა ნ ა ძ ე*. ქართული ნუმისმატიკა.—*თბ.*, 1969, გვ. 48—53.

78 *Чубиннашвили Г. Н. Памятники тина Джвари.*—*Тб.*, 1948, с. 22—23.

79 ჭავჭავიძევილი ი. ახლად აღმოჩენილი უძველესი ხელნაწერები და მათი მნიშვნელობა მეცნიერებისათვის. — ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, 1922—1923, № 2, გვ. 325.

80 ეპისტოლეთა წიგნი, გვ. 76.

81 ატრნერსეს ერისმთავრობაში ეპკი შეაქვს ვ. გოილაძესაც, ოღონდ მის მიერ აღნიშნული პერიოდის ისტორიული რეალების გააზრება პრინციპულად სხვაა: მკვლევარი ფიქრობს, რომ აღნიშნული პიროვნება ქართლის ერთი ნაწილის მმართველი უნდა იყოს, ქართლის უზენაეს ხელისუფლად კი მას ამ დროს სტეფანოზ I მიაჩნია, რომლის ზეობას 601—628 წლებში ვარაუდობს. სტეფანოზის მოუხსენებლობას „ეპისტოლეთა წიგნში“ კი მისი ქართლში არყოფნით ხსნის, აგრეთვე იმით, რომ საქმე ეხება სამიტიახშოს, რომლის პოლიტიკურ ცხოვრებაში მომხდარი ფაქტების აღწერისას, მკვლევრის აზრით, ქართული წყაროები ქართლის უზენაეს ხელისუფალს არ ასახელებს. (გოილაძე ვ. ქართლის პოლიტიკური განვითარება VI ს-ის დასაწყისიდან VII ს. 30-იანი წლების ბოლომდე: საღისეურტაყიო ნაშრომი ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. — თბ., 1979, გვ. 151—153; მისივე ქართლის ერისთავთა მთავარი სტეფანოზ I. — მნათობი, 1992, გვ. № 2, გვ. 146). მაგრამ ამ თვალსაზრისს წყაროებში საფუძველი არა აქვს, ისევე როგორც კონცეფციას სტეფანოზის გადაყენების თაობაზე.

82 ეპისტოლეთა წიგნი, გვ. 269.

83 სტეფანოზის ზეობის ქრონოლოგიის დადგენისას სპეციალისტების მიერ სრულიად უგალებელყოფილია „მოქცევა ქართლისაჲს“ მონაცემები. უმთავრესი ყურადღება ექცევა ნუმისმატიკურ და დოკუმენტურ წყაროებს. ამის მიზეზი, ჩანს, უნდა იყოს ის, რომ ნარატიულ წყაროებს, ჩვენს შემთხვევაში „მოქცევა ქართლისაჲს“ და „ქართლის ცხოვრებას“ შორის არსებობს პრინციპული ბასისთვის განსხვავებები. მაგრამ საკითხის ახლო განხილვა გვარწმუნებს, რომ „მოქცევა ქართლისაჲს“ ყველაზე სანდო წყაროა. ვრცლად ამის შესახებ იხ. წიგნის დამატებაში (გვ. 90—107).

84 ქართული სამქოთა ენციკლოპედია. — თბ., 1979, ტ. 4, სტატია „ერაყი“, გვ. 172; Дьяконов М. М. Очерк истории древнего Ирана.—М., 1961, с. 318.

85 Das Martyrium des heiligen Eustatius, S. 10 [884].

86 Wörter und Wendungen: Wörterbuch zum deutschen Sprachgebrauch. Herausgegeben von Dr. Erhard Agricola unter Mitwirkung von H. Gerner und R. Küfner.—Leipzig, 1958, S. 317 („Land“), S. 472 („Reich“). აღნიშნული ნოვანსი დაკარგულია თბულების ინგლისურ თარგმანშიც: „in the land of the Persians“ (Martyrdom and Passion of St. Eustace, p. 103).

87 ამას უნდა გულისხმობდეს რ. თვარაძე, როცა შენიშნავს, რომ „მარტვილობის“ ავტორი იჩენს „ერთგვარ გულუბრყვილობას“ „წმინდა წერილის“ პერიფრაზირებისას (იხ. თვარაძე რ. ასურელ მამათა მოღვაწეობის თაობაზე. — მისივე წიგნში: თბუთმეტსაუეუხოვანი მთლიანობა, თბ., 1985, გვ. 170).

88 ნუცუბიძე შ. ნარკვევი პედაგოგიური აზროვნების ისტორიიდან. — მისივე წიგნში: კრიტიკული ნარკვევები, თბ., 1965, გვ. 359; მისივე ქართული ფილოსოფიის ისტორია. — თბ., 1955, ტ. 1; გვ. 277—279.

89 სიგუა ს. „ეესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორობის საკითხი, — მისივე წიგნში: სიტყვა, როგორც ბედისწერა. — თბ., 1986, გვ. 175—250.

90 პრობლემების ამგვარი გადაწყვეტა ბ. კილანავას გამოსარიცხად არ შიანია, თუმცა შენიშნავს, რომ ცალსახა პასუხი აღნიშნულ საკითხზე შეუძლებელია (იხ. კილანავა ბ. ქართული აგიოგრაფიის კომენტარ რედაქციითა ატრიბუციისათვის, გვ. 120).

91 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 38.

92 ქეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 513—514. (ხაზი ავტორისაა).

93 ქყონია თ. იყო თუ არა მონოფიზიტი „ეესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორი? — მრავალთავი, 1971, 1, გვ. 186—192.

94 თვარაძე რ. ასურელ მამათა მოღვაწეობის თაობაზე, გვ. 170.

95 ალექსიძე ზ. მონოფიზიტობა. — ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 1984, ტ. 7, გვ. 101.

96 აღნიშნულის მანქნებელია თუნდ განილული ადგილის გამო თანამედროვე ისტორიოგრაფიაში არსებული დავა. შ. ნუცუბიძის აზრით, მაგალითად, „ეესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორის პოზიცია ისეა წარმოდგენილი, რომ სასწორი არცერთი მხარის სასარგებლოდ არ არის გადახრილი. ეს, მკვლევრის მიუთითებით, არეოაგიტულ პოზიციას (იხ. ნუცუბიძე შ. ქართული ფილოსოფიის ისტორია, 1, გვ. 278).

97 ეპისტოლეთა წიგნი, გვ. 214—217.

98 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, 1, გვ. 41—42.

99 Das Martyrium des heiligen Eustatius, S. 890, F. 7.

100 ყუბანეიშვილი ს. ნარკვევი შექქეს საუკუნის ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, გვ. 0129.

101 იქვე, გვ. 0130.

102 Das Martyrium des heiligen Eustatius... S. 890.

103 კლარჯული მრავალთავი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თ. მგალობლიშვილმა. — თბ., 1991, გვ. 140.

104 Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия, с. 820—821 („История“).

105 არსებობს მოსაზრება, რომ „თერთმეტი“ პირდაპირი მნიშვნელობით კი არ უნდა იქნას გაგებული, არამედ როგორც კრებითი სიტყვა, ტერმინი კოლექტივის, თანამოაზრეების აღსანიშნავად. ამ კოლექტივის წევრთა რიცხვს ეს სიტყვა არ მიუთითებს (Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В русском переводе с объяснительным вступлением к каждой книге Библии и примечаниями Ч. И. Скоуфилда с английского издания 1909 года.—М., 1988, с. 1178).

106 ა. პარნაის დაკვირვებით, აღრეულ „მარტვილობებს“ არ ახასიათებს სასწაულებრივი ისტორიების უკვად წარმოდგენა. ამის საკიროება არაა. სასწაულად აღიქმება თვით მარტვილობის ფაქტი. ესაა მოწამეობა ქრისტესათვის. ამიტომაც ეს ძეგლები მიდრეკილია ემსგავსებოდეს დოკუმენტებს. H a r n a c k A. Das ursprüngliche Motiv der Abiassung von Märtyrerakten in der Kirche.—Sitzungsberichte d. Preuss. Akadern. d. Wissenschaften.—Berlin, 1910, S. 118. ვიზუალები პ.

ბუზობარაზოვის შრომის მიხედვით: Б е з о б р а з о в II. Византийския сказания.— Византийское обозрение.—1915, т. I, вып. 1—2, с. 131. იხ. აგრეთვე: Das Martyrium des heiligen Eustalios, S. 22.

107 ჩხარტიშვილი მ. ქართული პავიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები. „ცხოვრება წმიდისა ნინოისა“. — თბ., 1987, გვ. 63—72.

108 „შუშანიის წამება“ იწყება ყოველგვარი შესავლის გარეშე აშკარად შუაზე გაწყვეტილი სიტყვიდან: „და აწ დამტიკებულად გითბრა თქვენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიისი“ (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 11). მომდევნო წინადადებაც რაღაც წინა თხრობაზე მიგვანიშნებს, რომელსაც ჰყავს ადრესატი: „იყო შერევისა წელსა მიერ... სპარსთა შეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსკენ პიტიაში, ძმ არშუშანსი. რამეთუ პირველ იგიცა იყო ქრისტიანი ნაშობი შამისა და დედისა ქრისტეანეთა და ცოლად მისა იყო ასული ვარდანისი, სომეხთა სპაპეტისაჲ, რომლისათჳს ესე შიგნით თქუენდა. შამისაგან სახელით ვარდან და სიყუარულით სახელი მისი შუშანიკ, მოშიში ღმრთისაჲ, ვითარცა იგი ვთქუთ, სიყრმითაგან თისთ“ (იქვე, ხაზი ჩვენით). ამგვარი დასაწყისი აფიქრებინებთ მკვლევართ, რომ „მარტილობას“ რაღაც აკლია, რომ მას ეგულისხმება წინა თხრობა. ძეგლის პირველი გამომცემლის ს. გორგოძის აზრით, ეს უნდა ყოფილიყო დამკვეთისა და ავტორის მიმოწერა (იაკობ ხუცესი. წამება წმიდისა შუშანიისი. ტექსტო, შენიშვნები, ვარიანტები ს. გორგოძის რედაქტორობით. — ქუთაისი, 1917, გვ. 26). აღნიშნული თვალსაზრისი ადორმინა და მაგალითებით განამტკიცა შ. ონიანმა (იხ. მისი, იაკობ ხუცესი. „წამება წმიდისა შუშანიისი“. — თბ., 1978, გვ. 74—76). ასეთ შემთხვევაში პავიოგრაფიული ქმნილება ფაქტობრივად საბასუხო წერილია დამკვეთისადმი. აღნიშნულ ფაქტს საკმაოდ დიდი ლიტერატურული ტრადიცია აქვს. ეპისტოლეა, მაგალითად, ცნობილი ღვთისმეტყველის გრიგოლ ნოსელის პავიოგრაფიული თხზულება „ცხოვრებისათჳს დისა თჳსისა წმიდისა მაკრინასა“ (ბაკაკაშვილი თ. ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიდან. — საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1987, № 1, გვ. 125—126).

109 კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია I, გვ. 514.

110 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 31.

111 იქვე, გვ. 32.

112 იქვე, გვ. 35.

113 Л о п а р е в Хр. Византийския Жития Святых VIII—IX всков.—Византийский временник, 1911, т. XVII, с. 4.

114 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 43.

115 Б е з о б р а з о в II. Византийския сказания, с. 195.

116 იქვე, გვ. 181.

117 თხზულების არაბული ვერსიის თანამედროვე ქართული თარგმანი იხ. წიგანში: „ბაბილას წამების“ ბერძნული, ქართული, სირიული და არაბული ვერსიები. — ტექსტი გამოსცა და გამოეცლევა დაერთო ლ. ღვალაძემ. — თბ., 1992, გვ. 129.

„იშვიათია „წამების“ პერსონაჟი რომ იცინოდეს. ასეთი შემთხვევა ქართულ ჰაგიოგრაფიაში სულ ორიოდ თუ მოიძებნება“. — შენიშნავს ხ. ზარიძე თავის წერილში „ხოლო ნეტარმან ეესტათი განიცივნა“ (იხ. ლიტერატურული საქართველო, 1985, 14 ივნისი). ამ თვალსაზრისთან დათანხმება შეუძლებელია, წმინდანები იღიმებიან და იცინიან. Acta mactyrum სახის ძეგლებისათვის ეს კიდევ უფრო თვალსაჩინოა.

118 Б з о б р а з о в П. Византийския сказашия, с. 202—208.

აღნიშნულ „აპოლოგიას“ ეყრდნობა „ქარპის მარტვილობის“ ავტორიცი (იქვე, გვ. 181). პ. ბეზობრაზოვი მიუთითებს, რომ „აპოლოსის მარტვილობა“, „ქარპის მარტვილობა“ განეკუთვნება იმ იშვიათ „მარტვილობათა“ რიცხვს, რომლებშიც უპირველესი ყურადღება იდეოლოგიურ პოლემიკას ეთმობა, სხვა დეტალები მეტნაკლებად იგნორირებულია. საანალიზო ძეგლშიც აპოლოგეტურ სიტყვაზე მოდის ტექსტის თითქმის ნახევარი.

119 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 45.

120 Б з о б р а з о в П. Византийския сказашия, с. 150.

121 Л о н а р е в Х р. Византийския Жития Святых VIII—IX всков, с. 4.

122 ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები. ნ.წელი პირველი. კიშინი, ტ. II. გამოსცა კ. კეკელიძე. — თბ. 1946, გვ. 26. შტრ. Б з о б р а з о в П. Византийския сказашия, с. 184.

123 W i e s s n e r G. Zur Martyrüberlieferung aus dem Christenverfolgung Shapur II.—Göttingen, 1967, S. 161. დამოწმებულია ა. პაიკოვას შრომის მიტევით (П а й к о в а А. В. Легенды и сказания в памятниках сирийской агнографии.— Палестинский сборник, 1990, вып. 30 (93), с. 20).

124 თხზულების სისადავეც ამის დასტურია. საქმე ისაა, რომ ადრექრისტიანულ მწერლობაში ეს თვისება ნამდვილობის ატრიბუტია და უპირისპირდება გამოგონილს, მწიგნობრულს, ხელოვნურს. მთავარია იდეა და არა ფორმის სილამაზე თუ მხატვრული დამუშავება მასალისა. ქრისტიანული აპოლოგეტი ტატიანე, წარმართულ მწერლობაში განსწავლული პიროვნება, მოუხიბლავს სწორედ „წმინდა წერილის“ უბრალოებას (Энциклопедический словарь. Издательн Б р о к г а у з Ф. А., Е ф р о н И. А.—СПб, 1901, т. XXXII—[„Татнаи,“], с. 675—676; Р а д ц и г С. И. История древнегреческой литературы.—М., 1982, с. 460). ასე რომ, „ეესტათი მცხეთელს. მარტვილობა“ რეტრო სტილითაა ნაწერი საგანგებოდ.

125 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 16.

126 კ. კეკელიძის შენიშვნით, ზოგადი ხასიათის გამოთქმაში „რომელნიმე ტბა-სა შინა ყინულსა მოსწყდეს“, ნაგულისხმევი არიან 40 სებასტიელი მოწამენი, რომელნიც, როგორც ბასილი კესარიელი გადმოგვცემს, ყინულიან და ცივ ზამთარში შიშველნი ტბაში ჩაყარეს“ (კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 514). აქვე დასახელებულია წამების სხვა სახეებიც: დაწვა, მხეცთათვის მიგდება და სხვ. ამგვარი სასჯელის ფორმები წარმოსახულია ზემოთ ნახსენებ მარტვილთა აქტებში. აღნიშნული გარემოება ცხადყოფს არა მარტო ავტორის ფართო ნაკითხობას შესაბამისი ეპიკის ლიტერატურაში, არამედ მომწმარებელი საზოგადოების სათანადო მომზადებასაც. წინააღმდეგ შემთხვევაში ავტორის სიტყვა

გამოძახილს ვერ პპოვებდა მკითხველის გულში და არც მითითებული პასაჟი იქნებოდა თხზულების ტექსტში.

127 Б а т к и н Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности.—М., 1989, 12—13. შუა საუკუნეების მსოფლხატის თავისებურებათა შესახებ იხ. აგრეთვე, Г у р е в и ч А. Я. Категории средневековой культуры.—М., 1984, с. 20.

128 Л и х а ч е в Д. С. Будущее литературы как предмет изучения.—Прошлое будущему. Статьи и очерки.—Л. 1985, с. 169—170, 177, 184.

129 იქვე, გვ. 185—186.

130 „შუშანიკის მარტილობის“ ჰაგიოგრაფიული ჟანრიდან გარკვეულ „ამოვარდნაზე“ ნათლად მეტყველებს მასზე ანტონ კათალიკოსის მიერ გაწეული სარედაქციო მუშაობა. ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ბრწყინვალე მკოდნის მახვილ ჯვალს არ ეპარება ტექსტში არსებული ლიტერატურული ეტიკეტით „უნებრხელი“ ძღვილები, იგი მათ შესაბამისად ცვლის ან საერთოდ უგულვებელყოფს (აღნიშნულის შესახებ ვრცლად იხ. ჟ ა ნ ა შ ი ა ნ. „შუშანიკის წამების“ ანტიონისეული რედაქცია. შრავალთავი. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი. — თბ., 1975, გვ. 73—99).

131 ნათქვამი, ცხადია, არ ნიშნავს იმას, რომ აღნიშნული ძეგლი არ ემორჩილება ტრაფარეტს. შაბლონი აქაც შეინიშნება (Г и г и н е н ш и л и М. И. К вопросу о жанровой квалификации „Мученичества Шушаник“. Тб., 1978), მაგრამ იგი იმდენად ყოვლისმომცველი არაა, როგორც „ევესტათი მცხეთელის მარტილობაში“. ძლიერი ემოციური მუხტის გამო ტრაფარეტი „შუშანიკის მარტილობაში“ ნაკლებ შესამჩნევია. იაკობ ხუცესისათვის მარტოოდენ იდეოლოგიური პრობაჟანდა კი არაა მნიშვნელოვანი, არამედ მთავარი პერსონაჟის ბიოგრაფიის უმთავრესი ფაქტების გადმოცემაჟ პირველხაზისხოვანი ამოცანაა. შუშანიკის ისტორია მის მიერ უშუალოდ განიცდება, იგი მისი ცხოვრების ნაწილია. უამრავი ცხოვრებისეული დეტალის მოქცევა ჟანრულ მატრიცაში, ბუნებრივია, შეიძლება ნაკლები წარმატებით განხორციელდეს, ვიდრე შედარებით მწირი მონაკებების შესაბამისი გაფორმება.

132 აღნიშნულის საილუსტრაციოდ გამოდგება თუნდ ი. ჟავახიშვილისა და კ. კეკელიძის შემოქმედება. იხ. აგრეთვე Р у д а к о в А. П. Очерки византийской культуры по данным греческой агнографии.—М., 1917.

133 მავალითისათვის შეიძლება დასახელდეს ერთ-ერთი ბოლოდროინდელი ნაშრომი. იხ. რ ა ტ ი ა ნ ი ზ. „ევესტათი მცხეთელის მარტილობა“ როგორც საქართველოს საზოგადოებას აღნაგობის წყარო. — ქართული წყაროთმკოდნეობა, თბ., 1993, VIII, გვ. 49—54.

134 ჩ ხ ა რ ტ ი შ ე ი ლ ი მ. „არაკი სინდთა მეფისა“, იქვე, გვ. 55—66.

135 ჟანრული სტერეოტიპის შეუზღუდავი მოქმედების არეალს წარმოადგენს სიტყვიერების ისეთი მასობრივი ჟანრი, როგორიცაა ფოლკლორი. სტერეოტიპთა ცომბინაცია აქ მარტივია და კანონზომიერი. ამიტომაც დიდი ჰუმანიტარული მეცნიერების წარმატებანი ფოლკლორული სტერეოტიპების გამოვლენაში (იხ. პ რ თ ე ვ. ზღაპრის მორფოლოგია. თარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო მ. კ ა რ ბ ე-

ლ ა შ ვ ი ლ მ ა. — თბ., 1984. იბ. აგრეთვე, Г р и н ц е р Н. А. Эпические формулы в „Махабхарате“ и „Рамаяне“. — Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти В. Я. Проппа, М., 1975, с. 156—181).

შედარებით მარტივია, აგრეთვე, თუმც იმის გამო, რომ ინდივიდუალური შემოქმედების ნაყოფია ნაკლებ კანონზომიერი, სტერეოტიპთა სისტემა ჰაგიოგრაფიულ ქანაში.

¹³⁶ სტერეოტიპთა გამოვლინებაში დროითი დისტანციის ფაქტორის როლზე ყურადღებას ამახვილებდა ა. ვესელოვსკი (В е с е л о в с к и й А. Н. Историческая поэтика. — Л., 1940, с. 51, 49!).

თავი მეორე

1 ქ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი მ. ქართული მწერლობა. — ტფ., 1909, წ. II, გვ. 1—46.

2 ჭ ა ე ა ხ ი შ ვ ი ლ ი ი. ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ეხლა. წ. 1. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, ტფ., 1916.

3 თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი ე. შენიშვნები ზარზმის ეკლესიისა და მის სიძველეთა შესახებ: ცალკე ამონაბეჭდი თბილისის უნივერსიტეტის მოამბიდან, 1919, 1x 1.

⁴ P e e t e r s P. Histoires monastiques Géorgiennes.—Bruxelles, 1923, p 159—207. თავიდან ბეჭდებოდა გერმალურ Analecta Bollandiana (იბ. ტ. XXXVI—XXXVII, 1917—1919).

5 კ ე კ ე ლ ი ძ ე კ. რეცენზია პ. პეტერსის ნაშრომზე „საქართველოს მონასტერთა ისტორია“. — შიმომხილველი, 1926, გვ. 270—278; მისივე. ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა (იოანე საბანისძე, ბასილ ზარზმელი). — ტფ., 1935.

6 კ ა კ ა ბ ა ძ ე ს. საისტორიო ძიებანი. — ტფ., 1924, გვ. 51—55.

7 ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა პ. გიორგი მერჩულე — ქართველი მწერალი მეათე საუკუნისა. — თბ., 1954, გვ. 324—339. დასახელებულ ნაშრომში განვითარებული თვალსაზრისი, ძეგლის ადრეული თარიღის შესახებ, როგორც ეს ირკვევა მეცნიერის საუბრებიდან კოლუკეთან (Ч у б н и а ш в и л и Г. Н. Грузинское чеканное искусство. Исследование по истории грузинского средневекового искусства, Тб., 1959, с. 29). მას ჩამოუყალიბებია გატყუებით ადრე, კერძოდ, 4-თან წლებში. გ. ჩუბინაშვილს ამ საუბრის შესახებ სამეცნიერო წრეებისათვის მოუხსენებია 1943 წელს. ამის გამო ვ. ბერიძე აღნიშნულ თვალსაზრისს მიიჩნევს გ. ჩუბინაშვილისეულად, მაგრამ გ. ჩუბინაშვილი განაზავს, რომ ძეგლის ახლებური დათარიღების შესახებ აზრი მას მიაწოდა პ. ინგოროყვამ.

⁸ Ч у б н и а ш в и л и Г. Н. Грузинское чеканное искусство, с. 28—31.

9 ბ ე რ ი ძ ე ვ. სამცხის ხუროთმოძღვრება (XIII—XVI საუკუნეებში). — თბ., 1955, გვ. 91—137.

10 გ ო გ უ ა ძ ე ნ. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ ტექსტის და ენის საკითხები. — ფილოლოგიური ძიებანი, 1964, 1, გვ. 7—23.

11 ვაჩნაძე ნ. სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება როგორც საისტორიო წყარო. — თბ., 1975.

12 ბოგვერაძე ა. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ თარიღისათვის. — მაცნე. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების ორგანო, 1964, № 3, გვ. 50—69; მისივე ისევე „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ თარიღის გამო. — კრებული მიძღვნილი აკად. ნ. ბერძენიშვილის დაბადების 90 წლისთავისადმი (საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები). — თბ., 1986, გვ. 45—62.

თხზულების წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის არაერთ პრობლემას ეხება მ. ლორთქიფანიძე წიგნში „ადრინდელი ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა“ (თბ., 1966).

საინტერესო წერილი თხზულების წყაროთმცოდნეობითი კრიტიკის თვალსაზრისით ეკუთვნის ბ. ზოიძეს. იხ. მისი, ქართული აგიოგრაფია და მემკვიდრეობითი სამართალი. — საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკად. მაცნე. ეკონომიკისა და სპორტის სერია, 1989, № 3, გვ. 83—88.

13 იხ. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის A ფონდი № 69. გავრცელებული თვალსაზრისით ხელნაწერი XVI საუკუნისაა (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. დასაბუქდად მოამზადეს, გამოკლევა, ბიბლიოგრაფია, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ე. გაბიძაშვილმა და მ. ქავთარიაძემ. — თბ., 1989, წ. V, გვ. 224). ესაა კ. კეკელიძის მიერ შემოთავაზებული თარიღი. მ. ჭანაშვილი XVII ს. მიუთითებს. ამ აზრს იზიარებს ი. ლოლაშვილიც (ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები. აგიოგრაფიული მხატვრული პროზა. — თბ., 1978, გვ. 625). XIII ს. ათარიღებდა ხელნაწერს თ. ჟორდანია.

14 კეკელიძე კ. ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, გვ. 147—182. ამ გამოცემას იმეორებს ს. ყუბანეიშვილი „ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათიაში“ (თბ., 1946, გვ. 86—98. ტექსტი შემოკლებულია); ძველი აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. დასაბუქდად მომზადდა ავტორთა კოლექტივის მიერ ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. — თბ., 1963, წ. I, გვ. 319—347. ეს გამოცემა გამოცემულია ნ. ვაჩნაძის წიგნში „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ როგორც საისტორიო წყარო, გვ. 150—186. კ. კეკელიძისა და „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების“ პირველი წიგნის გამოცემათა საფუძველზე აქვს გამართული ტექსტი ი. ლოლაშვილს (იხ. ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები: მსოფლიო ლიტერატურის ბიბლიოთეკა. 1978, გვ. 86—124).

15 Peeters P. Histoires monastiques Géorgiennes, p. 168—207. К е к е л и ძ ე კ. С. Памятники древнегрузинской агиографической литературы, 1956, с. 76—100; იგივე დაბეჭდილია კ. კეკელიძის წიგნში: ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, თბ., 1974, XII გვ. 139—163.

16 „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“, როგორც ვნახეთ, ემყარება თანამედროვეთა გადმოცემებს. ერთ-ერთი მთხრობელია აწყურის ეპისკოპოსი გიორგი. მკითხველის ყურადღება მიქცეულია იმაზე, რომ აღნიშნული პიროვნება სანდოა: „რამეთუ იტყოდა ღმერთმშემოსილი იგი უტყუველითა მით პირითა“ (ძველი ქარ-

თული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 335). სამოელ ქართლის კათალიკოსი ასე მიმართავდა ამო ტფილელის „მარტილობის“ ავტორს იოვანე საბანის ძეს: „აწ მიიღე წიგნი ესე ჩემი და ლოცუა ჩემი... ველყავ გამოთქმად სრულიად ჭეშმარიტად, ვიარა-რიგი იყო“ (იქვე, გვ. 47). იოვანე საბანის ძე კათალიკოსს თავის მხრივ პასუხობს: „აღვწერე უღირსისაგან გონებისა ჩემისა შემოკრებული მარტელობაჲ, ჭეშმარიტი და უტყუველი“ (იქვე, გვ. 48). მავალითების გამრავლება შეიძლება, მაგრამ ამის საპირობაა ანუ გვეგონია, რომ იყოს. რ. სირაძემ დამაჩერებლად აჩვენა, რომ ძველ ქართულ წერილობაში გამოჩნადონი საერთოდ უარყოფილია, „ესთეტიკურის“ ადგილს იქვრს „ქეშმარიტი“ (იხ. სირაძე რ. ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები. — თბ., 1975, გვ. 98—99, 185, 189 და ა. შ.). რუსული მასალების საფუძველზე იგივე ფაქტი დაფიქსირებული აქვს ლ. ლიხაჩოვს. ა. გურევიჩი, რომელიც მიმოიხილავს დასავლეთ ევროპაში გავრცელებულ exetria-ს (მცირე მოცულობის მოთხრობა დამრიგებლური ხასიათისა, რომელიც ქადაგებაში გამოიყენებოდა სამავალითოდ), შენიშნავს, რომ ხშირად ამ თანრში ფანტასტიკურად არის წარმოდგენილი ცხოვრება, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ყველაფერი მოწოდებულია, როგორც სინამდვილე, exetria ამოდის „ნამდვილობის პრეკეპციოდან“ (Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников.—М., 1989, с. 15).

17 ჰაგიოგრაფი იმყოფება გარკვეული ჰერმენევტიკული უნივერსუმის შიგნით. ამიტომ „საყოველთაოდ ცნობილი“ ნიშნავს უპირველესად ამა თუ იმ ფაქტის აღიარებას სწორედ მის ეპოქაში. არცთუ იშვიათად ეს ფაქტები ჩვენს ისტორიულ თვალსაწიერშიც ქრონოლოგიურად მკაფიოდ ლოკალიზებული არიან. რა თქმა უნდა, ხდება ისეც, რომ ჰაგიოგრაფიულ ძმნილებაში მოცემულ „საწყის მომენტს“ ჩვენ ვერ ვმიფრავთ ან ვმიფრავთ შეცდომით. მაგრამ აღნიშნული გარემოება, ცხადია, აზრს ჰაგიოგრაფიული ქრონოტოპის განსაზღვრელობის თაობაზე ვერ შეგვაძლევს ვინებებს. მთავარია, რომ ჰაგიოგრაფი ესწრაფვის ქრონოლოგიურ ფიქსაციას. ხოლო იმის მიხედვით თუ რამდენად ვიცნობთ შესაბამის კულტურულ ისტორიულ კონტექსტს, მის მიერ მინიშნებულ მათარილებულ ნიშანს ვიგებთ სწორად ან პირიქით, არ განვმარტავთ ადეკვატურად.

18 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 106 (ხაზი ჩვენია).

19 იქვე, გვ. 11 (ხაზი ჩვენია).

20 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები (მეტაფრასული რედაქციები). დასაბუქვად მოამზადა ავტორთა კოლექტივმა ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. — თბ., 1971, წ. III, გვ. 117 (ხაზი ჩვენია).

21 ჭავჭავაძის შილი ი. ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლა. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა: თბ. 12 ტომად. — თბ., 1977, ტ. VIII, გვ. 140 (ხაზი ავტორისა). „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ არავითარი ქრონოლოგიური ცნობა არ არის“ — ასე ფიქრობდა ე. თაყაიშვილიც (იხ. მისი „შენიშვნები ზარზმის ეკლესიის და მის სიძველეთა შესახებ“, გვ. 3).

22 კეკელიძე კ. აღრიგდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, გვ. 115. იხ. აგრეთვე მისი რეცენზია პ. პეტერსის ლათინურ თარგმანზე „მიმოიხილველში“ (1926, გვ. 278).

23 მეკლევრის პოზიცია განსაკუთრებით ნათლად იკვეთება ნაწარმის რუსულ რეზიუმეში: „Основной аргумент приверженцев ранней датировки „Жития“—мнимое ученичество Микаэла у Шно Мгвимели, на наш взгляд, на наш взгляд, в самом деле не выглядит непоколебимым и вполне допустимо считать его анахронизмом, тем более, что это сведение Василий Зарзвели выдает не за достоверное, а за случайно услышанное“. ვ ა ჩ ნ ა ქ ე ნ. „სერაპიონ ზარზველის ცხოვრება“ როგორც საისტორიო წყარო, გვ. 191. უცილობელ ანაქრონიზმად მიაჩნია ეს ცნობა ლ. მენაბდესაც (იხ. მისი „ძველი ქართული მწერლობის კერები, 1962, ტ. I, ნაკვ. II, გვ. 426).

24 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 321—322 (ზახი ჩვენია).

25 ქ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი მ. ქართული მწერლობა, გვ. 5; კ ე კ ე ლ ი ძ ე კ. აღრიზდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, გვ. 150.

26 „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლებში“ წარმოდგენილ ტექსტთან მიმართებაში პუნქტუაციის თვალსაზრისით კორექტივები გამოიხატება შემდეგნაირად: ა) სიტყვების „მამუნიებელნი იგი“ შემდეგ მძიმე შეცვლილია წერტილით. ასევე ჰქონდათ ეს თავიანთ გამოცემებში მ. ქანაშვილსა და კ. კეკელიძეს; ბ) „მკარის“ შემდეგ წერტილი შეცვლილია მძიმით. ასევე ჰქონდათ ეს მ. ქანაშვილსა და კ. კეკელიძეს; გ) „რამეთუ“ სიტყვიდან ამაზი იწყება. ამგვარად არ არის არცერთ დასახელებულ გამოცემაში; დ) შენიშვნა შიო მღვიმელის შესახებ მოთავსებულია ფრჩხილებში. ამგვარად არ არის არცერთ წინა გამოცემაში.

27 Pecters P. Histoires monastiques Géorgiennes, p. 171, n. 4.

28 იხ. „მიმოხილველი“, I, 1926, გვ. 278.

29 კ ე კ ე ლ ი ძ ე კ. აღრიზდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, გვ. 150₂₁.

30 პ. ინგოროყვა შემდეგნაირად იმოწმებს ჩვენთვის საინტერესო ადგილს „ცხოვრებიდან“: „აღუშენა რამ წმიდაა და დიდი უდაბნოა [საენე] ოპიზისაა — მონაზონთა მიერ, რომელთა ეწოდება ამონა, ანდრია, პეტრე და მკარის, ამის შემდგომად მოვიდა მუნით. [ოპიზით], [მიქაელ] და აღაშენა — მცირე ეგუტერი... (ინგოროყვა პ. გიორგი მერჩულე. ქართველი მწერალი მეათე საუკუნისა, გვ. 325).

31 ი. აბულაძეს ციტატი კ. კეკელიძისეული გამოცემებიდან მოაქვს შემდეგნაირად: „მოვიდა მუნით [ოპიზათ] მიქაელ და აღაშენა ეგუტერი და შესაკრებელი მცირეთა ძმათა ადგილსა კლდოვანსა და უვალსა კაცთაგან, რომელსა პარებ უწოდებინ“ (აბულაძე ი. ორი გეოგრაფიული სახელის მნიშვნელობისათვის. — შრომები, 1976, ტ. II, გვ. 138).

აღნიშნულ ინტერპრეტაცია ნათლად ჩანს კ. კეკელიძისეულ რუსულ თარგმანში: „Нам надлежит упомянуть, каким образом выстроены и кто были строителями великих тех пустынь и монастырей—первое всего духа божья, а затем вдохновенных им спящих отцов. Когда выстроена была святая и великая пустыня Опиза монахами, которые назывались Амоном, Андреем, Петром и Макарием, при был оттуда Михаил и устроил, по божьему указанию маленький молитвенный дом для собрания монахов на месте скалистом, на котором нельзя было ходить человеку, место это называется Парехи.

До нас дошло от отцов предание, что Михаил был строитель, творец великих чудес и знамений и ученик великого чудотворца Шино, который снял в стране Картли, подобно утренней звезде. К этому Михаилу направился вместе с младшим братом своим премудрый Серапхион“ (ეკეელიძე ე. ვტრუღები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. — თბ., 1973, ტ. XII, გვ. 142).

მიქელ პარეხელის „ცხოვრების“ რეკონსტრუქციის ცდაც ეუთენის ე. კეკელიძეს. იგი დარწმუნებულია, რომ ეს მიქელი და გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებაში“ მოხსენიებული პირი ერთი და იგივეა, ამიტომ ორივე ძეგლის მასალების მოხმობით აეეთებს მონტაჟს, რაც რა თქმა უნდა სრულიად გაუმართლებელია. (ეკეელიძე ე. მიქელ პარეხელი. — ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. — თბ., 1974, ტ. XIII, გვ. 6—10).

32 მენაბდე ლ. ქართული მწერლობის კერები, გვ. 424.

33 ბოგვერაძე ა. ისევ „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ თარიღის გამო, გვ. 55.

34 „Quis nimis probat, nihil probat“ — ამ გამონათქვამის კომპროტიტების ნათელი ილუსტრაციას ჩვენი ძეგლის კვლევის ისტორიაც წარმოადგენს. პ. ინგოროყვას მიერ ძეგლში აღწერილი ეპოქის IX ს. დათარიღების შესახებ თვალსაზრისის უარყოფას ე. კეკელიძის მხრიდან მეაკტი საპასუხო კრიტიკა მოჰყვა. ე. კეკელიძემ შესძლო „ჩაეელო“ პ. ინგოროყვას მსჯელობათა ზოგიერთი სუსტი ადგილისათვის. ლოგიკურად საესებით მართებული იყო, მაგალითად, მისი შემდეგი შენიშვნა: „მართალია, ცხოვრებაში არაა ხსენება არც არაბების, არც ქართველთა მეფის, არც გრიგოლ ხანძთელისა, მაგრამ უნდა გვახსოვდეს, რომ silentium ყოველთვის არაა argumentum. შუშანიკის მარტვილობაში არაა ხსენება ვახტანგ გორგასლისა. ნუთუ ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ დროს ის არ არსებობდა? (ეკეელიძე ე. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია: ორ ტომად. — თბ., 1980, ტ. 1, გვ. 149).

ასევე ითქმის ა. ბოგვერაძისა და ნ. ვაჩნაძეს შორის გამართულ პოლემიკის თაობაზეც. ქრონოლოგიური ორიენტირი, როგორც ითქვა, ცხადყოფს, რომ თხზულება IX ს. ძეგლი არაა. ამის მიუხედავად, ტრადიციული თვალსაზრისის გასაქარწყლებლად იმდენ საბუთს იშველიებს პირველი მკვლევარი, რომ მსჯელობებში აშკარა ლაფსუსიკ ეპარება. ამაზე არ აყოენებს მეორე მკვლევარის ამ შემთხვევაში უდავოდ მართებული შენიშვნა: „თუ სერაპიონ ზარზმელის „ცხოვრებაში“ აღწერილია VI ს. მეორე ნახევრის სამონასტრო მშენებლობის სურათი, ხოლო მკვლევარის (ა. ბოგვერაძის. — მ. ჩ.) თქმით, „ეს უამო... ქართული ხუროთმოძღვრების გაშლისა და აყვავების ხანა არ ყოფილა“, მაშინ ლოგიკურად წინააღმდეგობაში ვეარდებით, რადგან განა მცხეთის ქვარი ამ ეპოქის ნაგებობა არ არის? და საერთოდ V—VI სს. ქართული ხუროთმოძღვრული ძეგლების შესწავლა ხომ ამტკიცებს, რომ სამშენებლო ხელოვნება იმჟამად განვითარების მაღალ საფეხურზე იდგა“ (ვაჩნაძე ნ. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ როგორც საისტორიო წყარო, გვ. 26—27).

35 ზარზმის ფერისცვალების ხატი (ამჟამად ინახება საქართველოს ხელოვნების მუზეუმში. აქ იგი გადმოტანილ იქნა გურიიდან, შემოქმედის ზარზმადვე წოდებული ეკლესიიდან, სადაც XVI ს. II ნახევარში ეს უძვირფასესი რელიკვია

გადასვენებულ იყო მესხეთის ზარზმიდან) არის მოოქროვილი ვერცხლი. გამოსახულების სახე, როგორც ფიქრობენ, ფერწერული უნდა ყოფილიყო და იმეორებდა თავდაპირველ ხატს (თაყაიშვილი ე. შენიშვნები ზარზმის ეკლესიისა და მის სიძველეთა შესახებ; Ч у б н и а ш в и л и Г. Н. Грузинское чеканное искусство с VIII по XVIII век: Альбом, исторический очерк и апографики. — Тб., 1957, с. 5, 6, 15; მისივე. Грузинское чеканное искусство. Исследование по истории грузинского средневекового искусства, с. 27 — 32). ხატს აქვს წარწერა, რომელშიც მოხსენიებულია პაეღე მამასახლისი, რომლის დროსაც მოქედელია ხატი. თარიღი მითითებულია ქორონიკონით (886 წ.). მაგრამ უცილობელია კი თარიღი? ი. ჭავჭავაძემ შენიშნა, რომ ხატის წარწერა ფაქტობრივად ორი ნაწილისაგან შედგება: პირველი მოგვითხრობს პაეღე მამასახლისზე, მეორე კი ზვიად ერისთავზე, რომელსაც ასევე შეუშკია ხატი. ამჟამად ორივე ეს წარწერა ერთ ფირფიტაზეა გადაწერილი. ი. ჭავჭავაძის ეარაუდით, ამის მიზეზი უნდა იყოს პაეღეს წარწერის დაზიანებულობა, რომელიც ზვიად ერისთავმა გადაწერინა და თავისი წარწერაც მიუმატა. ასე აღმოჩნდა ერთ ნაქერზე ერთი თარიღის ქვეშ ორი სხვადასხვა დროის წარწერა. ი. ჭავჭავაძის დაკვირვებით პაეღეს წარწერა მექანიკურად არის დედნიდან გადმოღებული (ჭავჭავაძე ილია ი. ქართული დამწერლობათმცოდნეობა ანუ პალეოგრაფია. მეორე გამოცემა. 1949, გვ. 171—172). ასე რომ პაეღეს მოღვაწეობის ხანის ამ წარწერით განსაზღვრა შეუძლებელი ხდება.

36 ქართლის ცხოვრება, 1, გვ. 178.

37 ინგოროეცა პ. გიორგი მერჩულე. ქართველი მწერალი X საუკუნისა, გვ. 325.

38 ქეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1, გვ. 147.

39 გოილაძე ვ. ვახტანგ გორგასალი და მისი ისტორიკოსი. — თბ., 1990; ანჩაბაძე გ. ჭუანჭერი და მისი „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა“. — საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1987, № 4, გვ. 184—188.

40 Л и х а ч е в Д. С. Текстология. На материале русской литературы X—XVII веков, изд. второе переработанное и дополненное — Л. 1983, с. 195.

41 ჭავჭავაძე ილია ი. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გვ. 121.

ბ მარიც არ ახსენებს თბიზის შესახებ მსჯელობისას „ქართლის ცხოვრების“ ცნობას (Georgii Mercuri. Житие св. Григория Хандзтійского Грузинский текст. Введение, издание, перевод Н. М а р р а с дневником поездки в Шавшетию и Кларджию — СПб, 1911, т. VII, с. XXII, XXXV). შდრ. ვ. ბ ე რ ი ძ ე (ძველი ქართული ხუროთმოძღვრება, გვ. 63—65). დ. ბაქრაძე თბიზის IX ს. დაარსებულად თვლიდა. (Б а к р а д з е Дм. Кавказ в древних памятниках христианства. — Записки Общества любителей кавказской археологии, 1. Издание под редакцией помощника председателя общества А. Берже и члена комитета Общества Дм. Бакрадзе. — Тифлис, 1875, с. 118).

ბ. თარხნიშვილს განხილული აქვს პ. ინგოროეცას ნაშრომი გიორგი მერჩულეზე. ამ განხილვიდან ჩანს, რომ იგი უნდა ემხრობოდეს აზრს პარეზის VI—VII

საუკუნეებში დაარსების შესახებ. ყოველ შემთხვევაში ამის საწინააღმდეგო შეხედულებას არ გამოთქვამს. ამასთან ტაო-კლარჯეთში სამონასტრო მშენებლობის დაფუძნებას გრიგოლ ხანძთელის სახელს უკავშირებს (თარხნიშვილი მ. ქართული სასულიერო პოეზია და მისი ურთიერთობა ბიზანტიურ პოეზიასთან. — მნათობი, 1958, № 1, გვ. 133).

42 ბოგვერაძე ა. ისევ „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ თარიღის გამო, გვ. 57—57.

43 იქვე, გვ. 58.

44 იქვე.

45 კეკელიძე კ. ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, გვ. 125.

46 ჭავჭავაძე ი. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გვ. 133.

47 ინგოროვა პ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა: თბზ. 7 ტომად. — თბ., 1978, ტ. IV, გვ. 388.

48 ბოგვერაძე ა. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ თარიღისათვის, გვ. 64—69.

49 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 321—322.

50 იქვე, გვ. 315—316 (ხაზი ჩვენია).

51 იქვე, გვ. 321, 322, 335, 341, 343.

52 იქვე, გვ. 330.

53 იქვე, გვ. 339.

54 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, გვ. 51.

55 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 324, 329, 336—337, 338, 339, 340.

56 იქვე, გვ. 335—336.

57 იქვე, გვ. 328.

58 იქვე, იხ. სტრიქონები 17—24.

59 იქვე, გვ. 329, 331.

60 იქვე, გვ. 329.

61 იქვე, გვ. 331.

62 იქვე, გვ. 320.

63 იქვე, გვ. 329. გამოცემაში ჩვენ მიერ ვარსკვლავით მონიშნულ „რამეთუ“-ს წინ იხსნება წინწკლები.

დამატება

1 თაყაიშვილი ე. ახალი ვარიანტი წმ. ნინოს ცხოვრებისა ანუ მეორე ნაწილი ქართლის მოქცევისა. — ტფ., 1891, გვ. XV—XXVII; Мелникшвили Г. А. К истории древней Грузии. — Тб., 1959 с. 42—44.

ჩნარტიშვილი მ. აღმოსავლეთ საქართველოს კრისტიანისციის წყარო-მცოდნეობითი პრობლემები: დისერტაცია ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. — თბ., 1982 (ხელნაწერი), გვ. 29—33.

ა რ ა ხ ა მ ი ა გ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა“. — კრებულში: ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევები, თბ., 1991, გვ. 47—69; აბაშიძე ე. „ქართლის ცხოვრების“ შექმნისა და ისტორიის ზოგიერთი საკითხი. — აკად. ი. ჭავჭავაძის ხსონისადმი მიძღვნილი რესპუბლიკური სამეცნიერო სესია: მოხსენებათა თეზისები, თბ., 1989, გვ. 3—4.

2 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. დასაბეჭდად მომზადდა ავტორთა კოლექტივის მიერ ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. — თბ., 1963, I, გვ. 95.

3 იქვე, გვ. 96. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შატბერდულ რედაქციაში, საიდანაც მოყვანილია ციტატა, გვაქვს „ბართლომე მეორედ“. ამის გამო ფრაზა უცნაურ ელფერს ატარებს. რას უნდა ნიშნავდეს კათალიკოსობა მეორედ? აღნიშნულმა ფაქტმა მიიქცია სპეციალისტთა ყურადღება და მისი ახსნის ცდაც არის სპეციალურ ლიტერატურაში. ზ. ალექსიძის აზრით, მაგალითად, სიტყვა „მეორედ“ ასაჩინოებს რთულ პოლიტიკურ ბრძოლას, რის შედეგადაც ბართლომე საყდროდან იქნა გადაყენებული, თუმცა შემდეგ დაიბრუნა ხელისუფლება (ეპისტოლეთა წიგნი. სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევათა და კომენტარებით განმოსკა ზ. ალექსიძემ. — თბ., 1968, გვ. 188—189. შტრ. ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა. შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი, ახსნილი და გამოცემული თ. ჟორდანიას მიერ, ტფ., 1892, წ. I, გვ. 61), მაგრამ, ეფექტობთ, რთული კონსტრუქციის შექმნა სიტყვა „მეორედ“-თან დაკავშირებით გამართლებული არ უნდა იყოს. საქმე გაცილებით მარტივია: „მოქცევაჲ ქართლისაჲსადან“ ჩანს, რომ სტეფანოზის მამის გუარამის მმართველობის ბოლო წლებში კათალიკოსი გახდა ბართლომე, რომელიც აღნიშნული ძეგლის კელიშური რედაქციით (შატბერდულს შესაბამისი ნუმერაცია არა აქვს) იყო მეთოთხმეტე კათალიკოსი. ამავე რედაქციით ბართლომე, რომელიც მოხსენიებულია სტეფანოზის მმართველობის ბოლოს, არის რიგით მეთხუთმეტე კათალიკოსი. ამრიგად, გურამის დროს საყდარზე ასული და სტეფანოზის მმართველობის პირველ პერიოდში მოღვაწე კათალიკოსი სხვაა, ხოლო ამ უკანასკნელის მმართველობის ბოლოსათვის პატივში მყოფი — სხვა. ციტირებული წინადადება შემაჯამებელია მთელი მოწაკეთისათვის, რომელიც, როგორც აღვნიშნავდით, საკმაოდ ვრცელია. ამიტომაც ქრონისტი ხაზს უსვამს, რომ ერისმთავარი იგივე იყო, კათალიკოსი კი ახალი, სხვა, „მეორე“. შტრ. სუბმატ დავითის ძე: „და მთავრობდა ქართლს იგივე სტეფანოზ დიდი, კათალიკოსი იყო ბართლომე მეორე მის ზედავე“ (სუბმატ დავითის ძე. ცხოვრება და უწყებაჲ ბაგრატიონიანთა. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო გ. არახამიამ. — თბ., 1990, გვ. 43).

4 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 95—96.

5 სპეციალურ ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ ამგვარი „გაბაასების“ შესახებ ცნობა არ უნდა იყოს ქრონისტის მახვილგონიერების ან ფანტაზიის ნაყოფი. საქმე ისაა, რომ ბიზანტიელი იმპერატორები თავიანთ თავს, მართლაც, დასაველ ვალებს ეძახდნენ. რაც შეეხება კონკრეტულად ჰერაკლეს, იგი ცნობილია, ცდილობდა ყოველი თავისი ნაბიჯისათვის საკრალური მნიშვნელობა მიენიჭებინა

(B i r ó M. Georgian Sources on the Caucasian Campaign of Heraclios. — Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung., 1981., t. XXXV (1), p. 129).

„წმინდა წერილის“ მოშველება აღნიშნული პოლიტიკური მოღვაწისაგან სრულიად ბუნებრივად გამოიყურება. თბილისის გარნიზონის გამომწვევი ქცევას დამადასტურებელ ცნობებს გვაწვდის მოსე კალანკატუელიც (მ ო ს ე ს კ ა ლ ა ნ - კ ა ტ უ ა ც ი. აღვანთა ქვეყნის ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლ. დ ა ვ ლ ი ა ნ ი ძ ე შ. — თბ., 1985, გვ. 71).

6 მოსე კალანკატუელის მიხედვით, თბილისის აღვის დასაწყისი უნდა ვივარაუდოთ 626 წლამდე. ამ წლის მახლობლობაში (იქვე, გვ. 72); 627 წელს პერსიის მოსდის დამხმარე ძალა ხაზარების სახით (იქვე, გვ. 73); 628 წელს იღუპება ხოსრო.

7 ს უ მ ბ ა ტ დ ა ე თ ი ს ძ ე. ცხოვრებაი და უწყებამა ბაგრატიონიანთა, გვ. 43.

8 ეახუშტი ბაგრატიონი არჩილ მეფის ზეობას განსაზღვრავდა 668—718 წლებით (ბ ა ტ ო ნ ი შ ე ი ლ ი ე ა ხ უ შ ტ ი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. — ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. — თბ., 1973, ტ. IV, გვ. 125—126). ამ თვალსაზრისს დღეს ბევრი მკვლევარი არ იზიარებს იმ საბაბით, რომ „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით არჩილი მურვან ყრუს თანამედროვეა. ეს უკანასკნელი კი ჭერ კიდეც ი. ჭავჭავაძის მიერ VIII ს. შუა ხანებში მცხოვრებ ხალიფა მურვან II-სთან იქნა გაავიგებული (იხ. ბ ო გ ე რ ა ძ ე ა. ქართლის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება IV—VIII საუკუნეებში. — თბ., 1979, გვ. 97—102). მაგრამ იმავე „ქართლის ცხოვრების“ ცნობით ჩვენ ვიცით, რომ არჩილი სტეფანოზ II-ის ძეა. სტეფანოზ II კი, როგორც ითქვა, VII ს. შუა წლების მოღვაწეა. თანაც წყაროში მითითებულია, რომ მურვან ყრუს შემოსევებისას არჩილი მცირეწლოვანი იყო. აშკარაა, რომ VII ს. შუა ხანებში მცხოვრები პიროვნების შვილი არ შეიძლება VIII ს. II ნახევარში მცირეწლოვანი ყოფილიყო. ამრიგად, ჩნდება შეუსაბამობა თუ, ერთი მხრივ, არჩილს სტეფანოზ II-ის ძედ მივიჩნევთ, მეორე მხრივ, თუ მურვან ყრუს მერვან II-სთან გაავიგებთ. არჩილი რომ სტეფანოზის ძეა, რომ იგი ქართლში არაბთა პირველი შემოსელებისას მცირეწლოვანი იყო — ეს წყაროს ინფორმაციაა. მურვან ყრუს მერვან II-სთან იდენტიფიცირება — თანამედროვე მკვლევართა ვარაუდია. ვფიქრობთ, ცდებიან სწორედ ისინი. ეს განსაკუთრებით თვალსაჩინოა მას შემდეგ, რაც გ. აბრამიშვილმა წამოსწია შემდეგი ისტორიული ფაქტი: VII ს. II ნახევარში ამიერკავკასიაში იმყოფება არაბი სარდალი მუჰამედ იბნ მურვანი — მერვან II-ის ანუ მურვან იბნ მუჰამედის შაშა (ა ბ რ ა მ ი შ ე ი ლ ი გ. სტეფანოზ მამფალის ფრესკული წარწერა ატენის სიონში. — თბ., 1977, გვ. 29—30). აშკარად იგი ჰყავს მხედველობაში ძველ ქართველ ისტორიკოსს.

9 ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. — თბ., 1955, ტ. I, გვ. 222.

10 იქვე, გვ. 226.

11 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 95; შტრ. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 223.

12 იქვე.

13 ლაპიდარული წარწერები. აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველო (V—X სს.). შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ნ. შოშიაშვილმა. — 1980, გვ. 95—97.

15 აღნიშნული ტიპის ძეგლების შესახებ იხ. ლაიდარული წარწერები, გვ. 93, 98, 103; შტრ. აგრეთვე თ ო ფ უ რ ი ა ვ. ქვაჭვარანი საქართველოში, — მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. IV. — თბ., 1942, გვ. 50—53; ბ ე რ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი დ. ორი ქვაჭვარის ბაზისი ქვემო ქართლიდან. — ძიებანი საქართველოს და კავკასიის ისტორიიდან. — თბ., 1976, გვ. 108.

16 ეპისტოლეთა წიგნი, გვ. 178—179.

17 ლაიდარული წარწერები, გვ. 160.

18 იქვე, გვ. 164.

19 იქვე, გვ. 162. ადარნერსეს ვაჟის წარწერაში მკაფიოდ იკითხება მხოლოდ „ძე“ ბოლოში.

20 კ. თუმანოვის აზრით, ცენტრალური რელიგიისათვის თანდართულ წარწერაში ნახსენები სტეფანოზი არის სტეფანოზ II, რადგან შეუძლებელია ტახტზე უფლებდაკარგული შტოს წარმომადგენელი (სწორედ ასეთია სტეფანოზ I) გამოსახული იყოს. ამ შტოს პოზიციით უზურპატორი ადარნერსეს გვერდით (Toumanoff C. Iberia on the Eve of Bagratid Rule. — Le Muséon, 1952, LXV, p. 205).

წარწერაში ნახსენები სტეფანოზის ქართლის რიგით მეოთხე ერისმთავარ სტეფანოზ II იდენტიფიკაციისათვის არავითარი საფუძველი არ არსებობს, მაგრამ აღნიშნული მოსაზრება კარგად ასაჩინოებს იმ „შებრკოლების ლოდს“, რომელიც უაქველად აღიპარება ჩვენს წინაშე თუ გაიზიარებთ „ქართლის ცხოვრებაში“ წარმოდგენილ ჭუნაშერ ჭუნაშერიანის კონცეფციას სტეფანოზისა და ადარნერსეს სხვადასხვა ფეოდალური სახლების წარმომადგენლობის შესახებ. ამ „შებრკოლების ლოდს“ დაძლევის საშუალებას არ იძლევა ვ. ჯობაძის მსჯელობა, რომლის აზრით, პატიოსანი ჭერის კვარცხლბეკის წარწერაში აღნიშნულ პირთა ერთად დასახელება ნიშნავს იმას, რომ შესაძლოდ ეჩვენებოდათ ამ პირთა ერთი ოჯახის წევრებად განხილვა, რომ ტანისათვის ცილობა ხელს არ უშლიდათ ერთად ყოფილიყვნენ გამოსახულნი რელიეფებზე (D j o b a d z e W. The Sculptures on Eastern Façade of the Holy Cross of Mt. Khet'a. — Oriens Christianus, 1960, B. 44, p. 133). მაგრამ არავითარი ანტაგონიზმი ამ პირთა შორის ხელისუფლების გამო არ არსებობდა. მათი ნათესაური კავშირი გამოიკვხავდა ამას. ამიტომაც შესაძლებელი მათი ერთ სურათზე წარმოდგენაც.

21 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 223.

22 თხრობაა სასწაულთათვის წმიდისა და ღმერთმემოსილისა მამისა შოთაშთა, რომელი-ესე სხუათა მიერ აღწერილი ადგილ-ადგილ ერთად შემოკრება ბასილი კათალიკოსმან, ძემან დიდისა პატრიკისა ვაჩქმან. — იხ. წიგნში: ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების ჩვენთა ძველი რეაქციები. ტექსტები გამოკვლეულია და ლექსიკონით გამოსცა ი. აბულაძემ. — თბ., 1955, გვ. 203—205.

23 D j o b a d z e W. The Sculptures on the Eastern Façade of the Holy Cross of Mt. Khet'a, p. 118. ჩანს, მეკვლევარს შეეძლოდა იქვე ვითარება, რომელიც წინ უძღოდა ერისმთავრობას ქართლში. ირანელ მარზპანთან ერთად,

რომელიც უზენაესი ხელისუფალი იყო, ქვეყნის მართვაში, გარკვეულ მონაწილეობას იღებდნენ ქართველი წარჩინებულებიც, რომელთაც, როგორც ითქვა, მოთავეობდა იერარქთა სამეული. მათ შორის პირველი იყო ქართლის კათალიკოსი.

24 დ უ ნ დ უ ა გ. ე. წ. ქართულ-სასანური მონეტების პრობლემა და ადრე-ფეოდალური ხანის საქართველოს ისტორიის საკითხები. — საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, 1976, № 3, გვ. 50—51.

25 ბ ე რ ძ ე ნ ი შ ე ი ლ ი ნ. საქართველოს ისტორიის საკითხები. მასალები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისათვის. — თბ., 1990, გვ. 162 (მეორე გამოცემა).

26 იქვე, გვ. 141, 163.

27 როგორც აღინიშნა, ქართლში უზენაესი საერო ხელისუფლების შეწყვეტის ეპოქის განსაზღვრაში ჩვენ ეყრდნობით ძველქართულ საისტორიო ტრადიციას. შდრ. გოილაძე ვ. ფარნავაზიანთა სახლის ქრისტიან მეფეთა ქრონოლოგია. — თბ., 1990, გვ. 151—157. აგრეთვე, ნ. ბერძენიშვილი, რომელიც თელის, რომ მეფობის გაუქმება ქართლში იყო ერისთავთა ძალისხმევით და არა იმდენად საგარეო ძალის ჩარევის შედეგი (იხ. მისი, საქართველოს ისტორიის საკითხები. — თბ., 1979, წ. IX, გვ. 38—39).

28 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 221.

29 იქვე, გვ. 226.

30 იქვე, გვ. 222.

31 იქვე, გვ. 242.

32 ბ ე რ ძ ე ნ ი შ ე ი ლ ი ნ. საქართველოს ისტორიის საკითხები. მასალები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისათვის, გვ. 165.

33 ზოგი მეკლევარი „რეფორმის“ შესახებ ცნობებს, რატომაც ლეგენდად მიიჩნეეს (მაშუღია გ. არჩილ „მეფის“ რეფორმების ლეგენდის გენეზისი და მისი პოლიტიკური ტენდენცია. — ძიებანი საქართველოსა და კავკასიის ისტორიიდან: ნ. ბერძენიშვილის 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული, თბ., 1976, გვ. 117—124). შდრ. ნ. ბერძენიშვილი: „... რაგინდ ტენდენციურად, გვიანდელ შენათხზად არ უნდა წარმოვიდგინოთ ეს ეპიზოდი, იმდენად მაინც სანდოა ხსენებული წყარო, რამდენადაც ნიშანდობლივია ის, როგორც მოკლენა“.

34 ჩ ხ ბ რ ტ ი შ ე ი ლ ი მ. „არაკი სინდთა მეფისა“. — ქართული წყაროთმცოდნეობა, თბ., 1993, VIII, გვ. 55—66.

35 ერთი შეხედვით, უნდაურად ჩანს, რომ ჭუნაშერი გუარამის წარმომავლობას განმარტავს მირდატის საშუალებით. თითქოს უფრო უპრიანი იყო, მას პირდაპირ ეახტანგის ასულზე მიეთითებინა. მაგრამ მირდატის ხსენება, ჩანს, იმიათვის სჭირდება, რომ ყურადღება გაგვამახვილებინოს შთამომავლობაზე მეორე ცოლისაგან. „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტოლოგიური შესწავლისას ამ ადგილს ყურადღება მიაქცია გ. არახაშიამ. მან შენიშნა, რომ „დისწული“ იკითხება მცხეთური რედაქციის „ქართლის ცხოვრებაში“ და ახალ „ქართლის ცხოვრებაში“. ანასეულ, კალაშვილისეულ ნუსხებში გვაქვს „ძმისწული“. მეკლევარი მიიჩნეეს, რომ უნდა იყოს „ძმისწული“, რადგან ანალოგიური აღრევა ხშირია ხელნაწერებში (არახაშია გ. მეფეთა ცხოვრების“ ტექსტის დადგენის ზოგიერთი საკითხი. — საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის სერია, 1989, № 1, გვ.

146—148). ჩვენ უბიბლიკობას „დიდწლის“ წაქითვას ვანიჭებთ, რადგან კორექტივი ამ მიმართულებით ნაკლებ საყარაულოა ვიდრე წერტილი.

36 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 218, 219, 225.

37 ჭანშვილ-ჭანჭიანიანის მიერ ისტორიული კონტეფციის ლეგიტიმურობის გათვალისწინებით გამართვის თაობაზე ყურადღებას ამახვილებს კ. თუმანოვიც (Toumanoff C. Iberia on the Eve of Bagratid Rule, p. 20).

38 „მედასეობის“ გარკვევას ისტორიოგრაფიული თხზულების კვლევისას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ი. ჭავჭავაძე (იხ. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. — თბ., 1977, გვ. 25).

ბოლოსიტყვა

1 ბიბლიკობა თ. ქრისტიანული რელიგიის საწყისები საქართველოში. — მნათობი, 1987, № 6, გვ. 142—145; აღნიშნულ საკითხებთან დაკავშირებით იხ. აგრეთვე, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არქეოლოგიური კვლევის ცენტრში ჩატარებული კონფერენციის „ქრისტიანული ცივილიზაცია და საქართველო“ მასალები (თბ., 1994).

2 ჩხარტიშვილი მ. ქართული პავიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები. „ცხოვრება წმიდისა ნინოსის“. — თბ., 1987, გვ. 63—81.

3 პატარიძე ლ. „ცხოვრება წმიდისა ნინოსის“ (ქართლის გაქრისტიანების კულტურულ-ისტორიული საკითხები. — თბ., 1993). ახალი სარწმუნოების გავრცელებისას სიერის საკარალიზაციის მნიშვნელობის შესახებ იხ. Gray P. T. R. Palestine and Iustinian: Christianizing Space. — XVIII Международный конгресс византистлов. МГУ.—М., 1991, 8—15 августа. Резюме сообщений, т. II, с. 390; The I amon F. Papiens et Chrétiens au IV^e siècle. — Paris, 1981, p. 465—466.

4 სარაძე რ. წმინდა ნინო და დედა-უფალი. — მისივე წიგნში „ქართული აგიოგრაფია“. — თბ., 1987, გვ. 80—128.

5 ჩხარტიშვილი მ. ისტორიული პორტრეტები. — თბ., 1992, გვ. 40—52.

6 ჩვენამდე მოაღწია „ჩაქედნის მარტილობის“ გვიანდელმა რედაქციებმა. თუმცა გვაქვს საფუძველი ვივარაუდოთ, რომ თავდაპირველი თხზულება ჩაქედნზე დაიწერა მისი კულტის დაწესებისთანავე, ე. ი. ვახტანგ გორგასლის ეპოქაში. Чубинашвили Н. Г. Хандиси (Проблемы рельефа на примере одной группы грузинских стелл последней четверти V. века, VI и первой половины VII века) — Тб., 1972, с. 80—85.

3. ინგოროვეას არქეტიპიდან მომდინარედ მიანდა ჩაქედნის შესახებ „ქართლის ცხოვრების“ ცნობები (იხ. მისი, ქართული ლიტერატურის მოკლე მიმოხილვა. თხზულებათა კრებული შედრ. ტომად. — თბ., 1978, ტ. IV, გვ. 297). შდრ. აგრეთვე, ლოლაშვილი ი. ქართული წიგნისა და მწერლობის საწყისებთან. — თბ., 1978, გვ. 78.

7 ჩხარტიშვილი მ. ქართული პავიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები, გვ. 81—89.

8 IV—VI სს. უკვე არსებობდა ქართული ოთხთავის ორი რედაქცია (იხ. ხანაშეთი ტექსტები. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და სიმფონია დაურთო ლ. ქაჯაიამ. — თბ., 1984, გვ. 327).

9 კლარკული შრავალთავი. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თ. მაგლობლიშვილმა. — თბ., 1991, გვ. 185.

10 „VI ს-ის II ნახევრის დასაწყისში სომხურმა ეკლესიამ დაამთავრა ძიების პროცესი, მოიწვია საეკლესიო კრება დღინში და მიიღო მემარცხენე მონოფიზიტური მრწამსი, რომელიც ცნობილია ივლიანიტობის სახელით. ქართლს, როგორც ჩანს, ანალოგიური კრება არ მოუწვევია. უნდა ვიფიქროთ, რომ სცილასა და ქარიზდაძე (ბიზანტია და ირანი) შორის ფარეატერის ძიებაში იგი არც ქალკედონის კრებაზე ამბობდა უარს და არც აქტური ანტიმონოფიზიტობის კურსს დასდგომა“ (ალექსიძე ზ. კავასია და ქრისტიანული აღმოსავლეთი IV და VI მსოფლიო კრებებს შორის. — თბილისის უნივერსიტეტის შრომები. აღმოსავლეთმცოდნეობა. — თბ., 1989, გვ. 216).

11 ნუცუბიძე შ. ნარკვევი პედაგოგიური აზროვნების ისტორიიდან. — მისივე წიგნში: კრიტიკული ნარკვევები. — თბ., 1965, გვ. 367.

12 მისივე. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. — თბ., 1956, ტ. I, გვ. 339 და ა. შ. თვარაძე რ. ასურელ მამათა მოღვაწეობის თაობაზე. — მისივე წიგნში: თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა, თბ., 1985, გვ. 205—206.

13 მითითებული ადგილის სიმბოლიკის ამოცნობის პრობლემას პირველად შეეხო რ. სირაძე. იხ. მისი: წმინდა ნინო და დედა-უფალი, გვ. 50.

14 „ქრისტიანობის სახით ვრიგება უნივერსალურს. მასში მკვიდრდება უნივერსალური, ზოგადკაცობრიული, კეშმარტივად კაცობრიული, ამიტომაც გაუმართლებელია ჩვენში გავრცელებული ყალბი და დემაგოგიური, ამდენადვე პროფანული გამოთქმა „ქართული ქრისტიანობა“, რაც ისეთივე უაზრობაა, როგორც ქართული კეშმარტივობა“ — შენიშნავს გაზეთ „მამულისათვის“ (1991 წლის ნოემბერი, № 20 (52) მიცემულ ინტერვიუში ზ. კიკნაძე).

მაგრამ „ქართული ქრისტიანობა“ ხომ სპეციალურ ლიტერატურაში ფართოდ გავრცელებული გამოთქმაა, მას იყენებს ქართველოლოგთა ყველა თაობა, პროფესიონალი ფილოლოგები და ისტორიკოსები.

იხ. მაგალითად კ. კეკელიძე: „ქართული საეკლესიო მწერლობა დაწვებულა ბიბლიური წიგნების გადმოღებით... უნდა გვეფიქრა, რომ ბიბლია, როგორც კვაკუთხედი და საყრდენი ახალი მოღვრებისა, თავისი წმინდა კანონიკური სახით გადმოვიდოდა ქართულში. მაგრამ რას ვხედავთ სინამდვილეში? რამდენადც ქართვლებმა ახალი რელიგიური სისტემა ძველ წარმართულ სარწმუნოებაზე დაამყნეს, იმდენად ბიბლიური წიგნების მარაგმელები იძულებულნი ხდებოდნენ შეეგებინათ თავიანთი თარგმანი წარმართული აზროვნებისათვის, რამდენადც ეს მოსახერხებელი იყო, და გამოეყენებინათ მარავი წარმართული საკრალური ენისა. ახალი იდეები, ახალი აზრები, ახალი ფილოსოფიურ-რელიგიური და მორალური შეხედულებანი ხშირად გადმოიკუმთან ამ თარგმანში ისეთი სიტყვებითა და ტერმინებით, ისეთი ფორმებითა და სახეებით, რომლებიც უშუალოდ წარმართული წყაროდან მოდიან და რომელნიც, როგორც აღინიშნა მეცნიერებაში, პირველყოფილ ქართულ ქრისტიანობას სინკრეტულ ხასიათს აძლევენ (კეკელიძე კ.)

მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი. —
ერტულები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. — თბ., 1956, 1, გვ. 186.
ხაზი ჩვენია).

შდრ. გრ. რობაქიძე: „ქართულმა ქრისტიანობამ წარმა-
თობა კი არ მოსპო, არამედ შინაგან შეიზარდა იგი, კიდევ უფრო სწორედ: მისგან
ამოიზარდა“ (რობაქიძე გრ. უცნობი საქართველო. — ლიტერატურული ს-
ქართველო, 1991, 18 იანვარი. ხაზი ჩვენია).

შდრ. ნ. ბერძენიშვილი: „ბერძნებთან დაპირისპირება დიდი ეროვნული
საქმე იყო, ქართულმა ფეოდალურმა ურთიერთობამ რომ გამოიწვია. ამანვე გამო-
იწვია სომეხთაგან გათიშვა. ასე რომ, ქრისტიანობა კი არ არის ფეოდალური ურ-
თიერთობის გამარჯვების ნიშანი (ასეთი რამ მონათმფლობელურ ბარსაც შეიძლება
მიეღო), ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ნიშანია ქართული ქრისტი-
ანობა, რომელიც სომეხურს (აღმოსავლურს) გამოეთიშა და დასავლურს (ბერ-
ძნულს) არ შეუერთდა“ (ბერძენიშვილი ნ. საქართველოს ისტორიის საკით-
ები. მასალები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისათვის. — თბ., 1954 გვ.
252 ხაზი ავტორისა).

იხ. ისევ ნ. ბერძენიშვილი: „უეჭველია ენისათვის ასეთი დიდი მნიშვნე-
ლობის მიცემა დიდი კულტურული ბრძოლისა და ძლიერი კულტურის მაჩვენებე-
ლია. ეს ჩერ კიდევ ქრისტიანობის შემოსვლიდან ჩანს, როცა კულტურულად დაწო-
ნაურებულმა იბერია ქართული ქრისტიანობა მოიწყო (ბიზანტიამ ამის
საშუალება არ მისცა ლაზიკას...), მან შემდეგაც დაიკვა ის და კიდევ მეტი: შეემე-
ტოქა ბერძნულ ქრისტიანობას (ლაზიკაში) და არა მარტო ბერძნულს, არამედ სომ-
ხურს (სომხითში, ტაოში, სპერში, შირაკში), ალბანურს (პერეთში). — იქვე, გვ. 415
(ხაზი ავტორისა)..

და კიდევ: „ქართველმა ხალხმა ამ კონსოპოლიტურ რელიგიას ქართული ელ-
ფერი მისცა და „ქართული“ ახლო აღმოსავლეთში სომეხურისა და ბერძნულისა-
გან განსხვავებული (ენით) რელიგიის აღმნიშვნელ ცნებად აქცია. ეს იყო დიდო
კულტურული გამარჯვება, დიდი კულტურული ძალის მოწმობა და ქართული
ქრისტიანობის გავრცელება იყო ქართული კულტურის უცილობელი გამარ-
ჯვების აშკარა მოწმობა (ქართული ქრისტიანობით შეცვლა დასავლეთ
საქართველოში ბერძნული ქრისტიანობისა, კმარა ამის ნიშნად), ეს იყო დიდი
ეროვნული საქმე“. — იქვე, გვ. 383 (ხაზი ჩვენია). შდრ. ზ. გამსახურდია:
„ქართული ქრისტიანობა თავისი არსით არის სამხედრო ქრისტიანობა.
ეს არის მოყვება, მეგრძოლთა ქრისტიანობა“ (იხ. გამსახურდია ზ. საქა-
რთველოს სულიერი მისსია. — წერილები, ესსეები, თბ., 1991, გვ. 206. ხაზი ჩვენია).
და კიდევ: „სეკტიცხოველი არის ტაძარი, რომელშიც ყველაზე უფრო ღრმად და
ყოველმხრივ არის არეკილი საქართველოს სულიერი მისსია, ქართული სულიერე-
ბა, ქართული ქრისტიანობა“ (იქვე, გვ. 208. ხაზი ჩვენია). შდრ. გ. ჯა-
ფარიძე: „ქართული ქრისტიანობა და ისლამი: იდეოლოგიური ბრძო-
ლა“ (ესაა ერთ-ერთი ქვეთავის სათაური დასახელებული ავტორის ნაშრომისა:
„საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII—XIII ს-ის

პირველ შესამედში: სადისერტაციო ნაშრომი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. — თბ., 1994, გვ. 202. ხელნაწერი).

და კიდევ: „ამ შემთხვევაშიც ქართული ქრისტიანობა ხარკს უკიდის იმ ტრადიციას, რომელიც იოანე დამასკელიდან მოყოლებული მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე ბრალს სდებდა ისლამის ფუძემდებელს...“ (იქვე, გვ. 204—205. ხაზი ჩვენა). და კიდევ შტრ.: „The question has been raised concerning the earliest form of the Gospel traditions that circulated in Georgia: was only the tetraevangelium translated into Georgian, or did Tatian's Diatessaron find its way into Georgian Christianity too? (The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations by B. M. Metzger. — Oxford, 1977, p. 192. ხაზი ჩვენა).

15 ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა პ. ძველ-ქართული წარმართული კალენდარი. მე-5—3 საუკუნეების ძეგლები. წერილი პირველი. — საქართველოს მუზეუმის მოამბე, 1929—1930, ტ. VI, გვ. 384.

М. С. ЧХАРТИШВИЛИ

“МУЧЕНИЧЕСТВО И СТРАДАНИЯ СВ. ЕВСТАФИЯ
МЦХЕТСКОГО”.
„ЖИТИЕ И ДЕЯНИЯ СВ. СЕРАПИОНА ЗАРЗМСКОГО“

Источниковедческое исследование

Резюме

ПРЕДИСЛОВИЕ

„Мученичества“ и Жития“ святых грузинской церкви содержат многогранную информацию о прошлом. Источниковедческому изучению подобных культурных текстов в грузиноведении всегда придавалось важное значение. Интерес к ним особенно возрос в последнее время с выяснением того обстоятельства, что реконструкция прошлой культуры возможна лишь при учете ее подсознательных уровней. Множество такого рода исторических фактов отражено как раз в агиографии—церковной литературе, рассчитанной на широкие слои общества.

В настоящей книге рассмотрены два несхожих памятника грузинской агиографии—„Мученичество св. Евстафия Мцхетского“ и „Житие св. Серапиона Зарзмского“. Как показывают результаты исследования, оба сочинения созданы в I половине VII столетия в эпоху правления эрисмтавари Картли (Восточно-грузинское государство) Стефаноza I.

Во вступлении изложены некоторые общие проблемы источниковедения. Подобный теоретический очерк, предшествующий конкретному источниковедческому исследованию, становится необходимым из-за отсутствия среди историков единого понимания не только

-содержания ряда основных категорий источниковедения, но и места этой дисциплины в системе исторических знаний.

Основная часть книги содержит две главы, в которых по отдельности изучены указанные выше памятники.

Исследование имеет приложение. Оно представляет собою критическое сопоставление сведений источников относительно личности и политики эрисмтавари Стефаноза I.

В послесловии с целью представления „Мученичества св. Евстафия Мцхетского“ и „Жития св. Сераннона Зарзского“ в историческом контексте дается краткий обзор грузинской культуры в IV—VII вв.

ВСТУПЛЕНИЕ

Источниковедение—историческая дисциплина, предназначенная для выяснения информативных возможностей исторических источников. Оформление источниковедения в структуре исторической науки объясняется тем своеобразием исторического познания, что историку объект изучения не дается непосредственно, свои суждения относительно исторических фактов и процессов историку приходится строить лишь по оставленным следам прошлого—по историческим источникам. Чем глубже знает историк источник, тем яснее видится его информативность, тем конкретнее поставленные им историче-скому вопросу и в результате тем живописнее воссозданная с помощью источника картина прошлого. Такое важное значение источника осознавали уже в древности. По этой причине источниковедческая критика берет свое начало синхронно с исходным этапом накопления исторических знаний.

Со временем источниковедческие разыскания постепенно приобрели все более автономный характер в историческом исследовании. Однако это вовсе не означает отделение источниковедения от истории. Просто оно отгораживается внутри этой же науки, т. к. усложнение источниковедческого анализа для исследователя делает практически невозможным решение сразу двух задач: определить информативных возможностей источника и историческую реконструкцию.

Источниковедческие разыскания являются начальным этапом исторического исследования, выводы источниковедческого синтеза нередко имеют ориентировочный характер, проверка которых происходит на последующих уровнях исследования. Источниковедческие разыскания не прекращаются и в процессе исторической реконструкции. Разница лишь в различном объеме этих разысканий на указанных ступенях исторического познания.

Источниковедческим анализом называется совокупность мысленных операций, направленных на решение основной источниковедческой задачи. Анализ требует индивидуализированного подхода к источникам различных типов. Установление исходного текста нередко связано с трудностями сличения разных редакций. Важнейшими моментами источниковедческого анализа являются хронологическая локализация текста, установление личности автора, уяснение авторской семантики. За решением этих проблем следует источниковедческий синтез, результаты которого формулируются в виде заключения об информативной ценности данного исторического источника.

В настоящей книге не все указанные этапы источниковедческого анализа представлены в равной степени. Это преимущественно связано с тем, что рассматриваемые сочинения специалистами изучаются довольно продолжительное время, и данное обстоятельство освобождает автора от необходимости исследовать все проблемы в полном объеме. Особое внимание в данной работе уделяется проблеме датировки памятника, которая является ключевым моментом для хода источниковедческих разысканий. В основном по этой причине итоги проведенных исследований предоставляют обширный материал для источниковедческого синтеза.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

1. 1. В „Мученичестве св. Евстафия Мхетского“ повествуется о подвиге перса Гвиробандака, получившего после крещения имя Евстафия. Сохранились кименная, метафрасная, синтаксарная редакции памятника. Как исторический источник особый интерес представляет кименная редакция, и в настоящей книге речь идет именно о ней.

„Мученичество“—краткое сочинение, в экспозиционной части которого отмечаются важнейшие факты из биографии главного персонажа. В древнюю столицу Восточно-грузинского государства Картли—Мцхета в тридцатилетнем возрасте прибыл из Персии Евстафий. Это был десятый год царствования „царя Хузро“. В то время Картли правил шахский наместник—марзпан Арванд Гушпасп. Здесь Евстафий выучился ремеслу. Он присматривался к жизни грузинской церкви, видел знамения и чудеса, творимые св. Мцхетским Честным Крестом, что и послужило причиной его обращения в христианство. Евстафий крестился, женился на христианке, обзавелся детьми и проводил жизнь в неустанной любви к Богу.

Первый эпизод завязки сюжета касается религиозного праздника последователей Мазда в Мцхета. Евстафий не присоединился к соотечественникам в их веселии, и даже позволил себе надсмеяться над верой огнепоклонников. Участники праздника довели на него начальника города Устаму, который отправил Евстафия, а также некоторых других новых христиан, в столицу Картли—Тбилиси—к верховному правителю страны марзпану для дальнейшего разбирательства дела.

На допросе Евстафий проявил полную решимость и бескомпромиссность. По распоряжению марзпана он был брошен в тюрьму. Однако через шесть месяцев был освобожден в связи с отзывом шахом Арванда Гушпаспа. Перед отъездом предводители грузинской знати—католикос Самуил, мамасахлиси Григорий и питиахш Аршуша ходатайствовали об его освобождении. По прибытии через три года нового марзпана доносчики вновь активизировались и Евстафию повторно пришлось предстать перед судом. И на этот раз он был непоколебим, не пожелал отступить, напротив, всячески подчеркивал свое неофитство, в то время как его ближайший друг и соратник Стефан представил сулу людей, засвидетельствовавших его потомственное христианство. Евстафий не считал нужным утаить также факт своего происхождения из семьи магов, т. е. маздеанского духовенства. Он был казнен через отсечение головы и его труп брошен за городом. Останки святого тайно подобрали христиане и с почестями похоронили в Мцхета, как и завещал Евстафий.

Агнографом весь материал разложен с большим умением дела. Представленная в экспозиционной части произведения информация повторяется и дополняется в последующих частях. Не при первом же знакомстве с главным персонажем, а чуть позже узнаем, что интерес к христианству Евстафий проявил будучи еще в Персии. Поэтому прибытие Евстафия в христианский религиозный центр Картли и Кавказа представляется не случайным фактом. Постепенное нарастание информации поддерживает в читателе постоянное эмоциональное напряжение и тем самым способствует ее сильному запечатлению в памяти.

Стилистический узор произведения предельно прост, язык рассказа лишен всякой тропики, по сути является документальным, „протокольным“.

Сюжету „Мученичества“ присущ динамизм. Кадры в нем быстро сменяют друг друга. Лишь в одном случае встречаемся с ретардацией. Это апологетическое слово Евстафия, произнесенное им на суде. Данный пассаж по объему превосходит остальные эпизоды и фактически является кульминацией произведения. Здесь наиболее явственно представлена сущность деяния Евстафия, его нежелание отступить, что в конечном счете предопределяет смертный приговор.

2. 1. В специальной литературе распространено мнение, что дошедшая до нас кинемная редакция „Мученичества“ не является архетипной. Изначальный текст, в отличие от нее, характеризовали персофильные тенденции. Поскольку для источникововедческого анализа крайне важно полное представление протографа, в книге особое внимание уделяется проясрке отмеченной концепции.

Мысль о персофильной архетипной редакции впервые была высказана А. Гарнаком и И. Джавахишвили. В доказательство приводился ряд аргументов, одним из важных среди которых считался факт наличия в памятнике внутренних противоречий: по одним сведениям Евстафий якобы крестился в Персии, по иным—в Грузии. Такое положение, по мнению названных ученых, можно объяснить лишь разнослойностью паляного текста. К древнейшему, т. е. авторскому пласту восходит информация о крещении Евстафия в Персии.

Однако если дело обстоит именно таким образом, то удивляет небрежность редактора и безразличие читателей. Ведь проговорился и касается ключевого момента биографии мученика. Подобный „камень преткновения“ спровоцирует дальнейшее исследование, в ходе которого становится очевидным, что дело не в невнимательности древних книжников, а в неверной интерпретации текста современными исследователями.

В „Мученичестве“ указывается, при том не раз и со всей очевидностью, что Евстафий был крещен в Мцхета. Что касается места в тексте, на которое обычно ссылаются как на свидетельство его крещения в Персии, оно не может служить подобным аргументом, ибо не содержит никакой информации для выяснения интересующего вопроса. Речь идет об апологетическом слове Евстафия на суде, в котором святым подробно были описаны обстоятельства его обращения. Он разъяснял, что интерес к христианству у него возник еще в Персии. Поскольку он не любил „веру отцов“, попросил некоего архидьякона Самуила изложить ему сущность других религий. Для сравнения Самуил стал говорить об иудаизме и христианстве, представил Евстафию основное содержание Священного Писания. На суде Евстафий пересказывает услышанное от Самуила и в заключение замечает: „И тогда разумел я и узнал все от архидьякона и познал веру иудеев и христиан и уверовал в Бога безграничного и Сына и Духа Его. Тем и крестился и не подвластно никому различить меня с Христом“.

Как видим, здесь говорится лишь о том, что вера в Троицу послужила Евстафию основанием для крещения. При этом где и кем был он крещен, в данном пассаже нет ни малейшего намека, что и понятно, если учесть, что до указанного эпизода дважды и сразу после его окончания сообщается о крещении Евстафия в Мцхета. Агиографу вряд ли могло прийти в голову, что от него требовалось эту информацию повторять в каждой строке. К сожалению, можно нередко столкнуться с очень странным отношением со стороны некоторых исследователей к памятникам грузинской агиографии. Вместо единого осмысления материала, разные части литературного произведения противопоставляются друг другу и на основе таких сравнений вырабатываются их гиперкритические оценки.

Это положение можно проиллюстрировать опять-таки на примере истории изучения „Мученичества“. Противоречивость данных Б. Киланава видит в эпизодах, связанных с соратником Евстафия Стефаном. Как отмечалось, Стефан сначала подчеркивал, что обратился и крестился в Грузии, и лишь на суде представители сирийской общины засвидетельствовали его происхождение из христианской семьи. Но в данном случае нет никакого противоречия. Известно, что по персидскому закону наказуемо было не вообще христианство, а лишь перемена веры, неофитство. Стефан, будучи не в силах принять мученическую смерть, привел свидетелей, при помощи которых ему удалось смягчить наказание. История со Стефаном агнографу позволяет создать соответствующий фон для главного персонажа. Этот вывод лежит на поверхности, является тривиальным. Однако высокомерное нежелание некоторых специалистов вступить в равноправный диалог с автором древнего культурного текста и так осмыслить ушедшую реальность, делает невозможным понимание довольно простых вещей.

2. 2. Как было отмечено, наиболее пространную часть „Мученичества“ составляет апологетическое слово Евстафия на суде марзпана, в котором святой разоблачает огнепоклонство, утверждает превосходство христианской морали, а также дает краткое изложение библейской истории. В этой речи родной Авраама названа „страна персов“ („спарста сопели“), а „вера персов“ („спарста рчули“) представлена как изначальная религия человечества. Такое необычное видение агнографа А. Гарнак и И. Джавахишвили объясняли персидским происхождением автора и, таким образом, указанные факты для них также служили аргументом в пользу концепции о существовании персифильной архетипной редакции.

Однако как выясняется, дело имеем опять-таки с неверным толкованием текста. Слово „сопели“ означает не только землю или же просто страну (именно таким пониманием сделаны современные переводы „Мученичества“ на немецкий и английский языки), а „владычество“, „царствие“. Не трудно угадать, что в рассматриваемом контексте речь идет об ареале распространения власти персов, иначе об империи персов. Вавилония (в ее городе Уре, по Библии, родился Авраам) во время создания „Мученичества“ (20—30—

ые годы VI в.) входила в состав Персидской империи. Родину Авраама как место, находящееся во владычестве персов, мог определить каждый автор, принимавший во внимание библейскую традицию и современные ему исторические реалии.

Вместе с тем, на основе анализа данных других памятников грузинской агнографии становится очевидным, что „перс“ употребляется не только как этноним, а также и как общий термин для обозначения нехристиан—язычников, мусульман. Таким образом, выражение „вера персов“ не обязательно понимать как зороастризм. В данном контексте ее следует истолковать как язычество. В свете вышесказанного ясно, что представленная в речи Евстафия модель истории культуры не содержит ничего специфически персидского, она не выходит за рамки стандартной христианской исторической концепции, по которой „вера язычников“ предшествует „вере иудеев“ и „вере христиан“. Конкретным источником для автора „Мученичества“ в данном случае служил труд известного греческого философа и христианского апологета Маркиана Аристида (II в.). Им рассмотрены религии халдейцев, египтян, иудеев и христиан. Первых трех из вышеназванных можно объединить под общим термином „вера персов“, т. е. язычество. Получается та же модель истории культуры, что и в „Мученичестве“.

3. 1. „Мученичество“ традиционно датируют второй половиной VI в. Выше была указана иная дата—20-30-ые годы VII столетия. На каком основании делается такая существенная поправка? Суть представленной в книге новой концепции можно изложить следующим образом.

„Мученичество“—произведение, написанное современником главного персонажа. О данном факте свидетельствует ремарка самого агнографа, по которой часть соратников св. мученика во время создания сочинения еще находились во здравии. Таким образом, зная хронологию описанной в памятнике эпохи, с определенной точностью можно указать на время его составления.

„Начальным моментом“ отсчета времени в „Мученичестве“ указан десятый год правления царя Хосро. В этом году Евстафий прибывает в Мцхета. По мнению многих специалистов, „царь Хуасро“—персидский шах Хосро I, который занимал престол в 531—578

гг. Исходя именно из отмеченной хронологии, по уже укоренившейся в грузиноведении традиции, появление Евстафия в Картли и его мученическая смерть датируются 40-ыми годами VI в., а создание произведения, зафиксировавшего данное событие, относится ко II половине указанного столетия.

В настоящей книге „царь Хуасро“ идентифицируется с шахом Хосро II (590—628 гг). Приводятся три основных аргумента: а) В эпоху, описанную в памятнике, страна управляется шахским наместником—марзпаном, а власть грузинских царей прекращена. Такая своеобразная обстановка в политической жизни Картли по древнеруанским историческим сочинениям „Обращение Грузии“—„Мокцевай Картлисай“ (МК) и „Жизнь Грузии“—„Картлис цховреба“ (КЦ) складывается во II пол. VI в. В это время начинается царствование Хосро II, а не Хосро I; б) В „Мученичестве“ речь идет о Хосро, современником которого был марзпан Картли Арваид Гушнасп. Как это известно из одного агнографического памятника, сохранившегося на армянском языке, Арваид жил во времена Хосро II; в) Евстафий был казнен на основании обвинения, составленного с учетом закона Хосро II, изданного им в 605 г.

Таким образом, Евстафий прибыл в Мцхета примерно в 600 г. С учетом этого и на основании ряда других данных, его кончина датируется 10-ыми годами VII в., создание же „Мученичества“— 20—30-ыми годами этого столетия.

4. 1. Представленная датировка „Мученичества“ приходит в противоречие с историографической традицией, по которой царская власть в Картли была упразднена в I половине VI в. и восстановлена в виде института эрисмтавари во II пол. этого же столетия. А в начале VII в., т. е. тогда, когда по нашим подсчетам Евстафий прибыл в Мцхета и, следовательно, в Картли предполагается отсутствие высшей национальной светской власти, по мнению многих специалистов, страной правил Стефаноз I, второй по счету (после Гуарама) эрисмтавари. Он занимал трон с конца 80-90-ых годов VI в. по первые годы VII в. Хотя позитивная часть нашей концепции свихает надобность даже постановки вопроса о реальности вышеуказанных хронологических рубежей, для большей

наглядности, отдельный раздел книги посвящается критическому разбору традиционных аргументов.

Мысль о том, что царская власть в Картли была упразднена в I пол. VI в., восходит к трудам И. Джавахишвили. Основанием ученому послужило сочинение византийского историка VI в. Прокофия Кесарийского, который, кстати, сообщает вот о чем: во времена шаха Кавада (488—496 и 499—531 гг.) персидское иго для грузин (иберов) стало очень сбременительным. Царь Гурген решил открыто занять сторону византийцев, однако, византийцы грузинам не оказали никакой помощи. Когда в Картли прибыла карательная экспедиция Кавада, Гургену вместе со своей семьей и свитой пришлось сбежать сначала в Лазьку, а затем в Византию. Об этих фактах историк повествует в 12-ой главе I книги своего труда *De bello persico*. А ни же замечает, что после отмеченного факта персы не позволяли иберам иметь царей, иберы же им не подчинялись и поджидали момента, чтоб восстать. Вот на основании этого свидетельства создана концепция И. Джавахишвили об упразднении царской власти в Картли в I пол. VI в. Однако очевидно, что данное сведение не содержит соответствующей информации. Тут сообщается как раз об обратном, т. е. о неподчинении грузин. При этом, некоторые другие византийские историки, среди которых имеются и современники описываемых фактов, упоминают царей Картли в I пол., середине VI столетия. Таким образом, византийские источники не противоречат, а иногда косвенно и подтверждают древнегрузинскую историографическую традицию с времени упразднения царской власти в Картли, следовательно, поддерживают нашу концепцию датировки памятника.

Для определения хронологических рамок правления Стефаноза I, обычно ссылаются на нумизматические и документальные источники: на т. н. грузино-сасанидские драхмы и „Книгу посланий“.

Грузино-сасанидские драхмы представляют собой местные имитации монет Хормеда IV и Хосро II. Они сохранились в очень ограниченном количестве. Удается атрибуция отдельных монет. Имеются экземпляры, отмеченные именем Стефаноза. На некоторых монетах читается дата чеканки. Именно монета из подского

показателя, Г. Чубинашвили и вслед за ним многие грузиноведы предполагают, что факт восстановления национальной высшей светской власти в Картли имел место во II пол. VI в. Но даты на грузино-сасанидских драхмах—это даты чеканки оригиналов. Они указывают лишь на рубеж, ранее которого не могли быть сделаны имитации. Для решения интересующего вопроса важно знать не только это, а длительность периода, в котором нужно предполагать чеканку имитаций. Решение поставленной проблемы требует проведения комплексного историко-источниковедческого исследования. И до тех пор, пока подобная работа не проделана, приведение вышеотмеченной группы монет в качестве аргумента в данном случае не является оправданным.

„Книга посланий“ — это сборник материалов церковной полемической переписки грузинских и армянских иерархов в VII в. Аргумент, основанный на этом источнике, имеет следующую логику: в нескольких письмах, датируемых 604—606 годами, упоминается грузинский мтавар Атрнерсе. Его отождествляют с преемником Стефаноза эристамтаваром Картли Адарнерсе, и, исходя из этого факта, предполагают, что правление Стефаноза I должно быть прекращено до отмеченного хронологического рубежа,

Каких-либо данных, подтверждающих идентичность Адарнерсе-Атрнерсе, кроме схожих имен, нет. Более того, упоминание Атрнерсе после католикоса Картли исключает даже самую возможность такого предположения: как правило, в древнегрузинских историографических сочинениях церковный иерарх следует за верховным светским правителем. Но кто же был тогда мтавар Атрнерсе? Ответ на данный вопрос можно найти в письме католикоса Картли Кириона одному из армянских иерархов Схбату, в котором в списке адресантов упоминается Атрнерсе между католикосом и мтаваром Ашуша/Аршуша/. Это означает, что во время полемической переписки грузинских и армянских иерархов (I десятилетия VII в.) во главе картлийской знати стоит тройка высших сановников, в состав которой, как и в „Мученичестве“, входят представители высшей духовной, а также светской власти. Последний из них тот же Аршуша мтавар, т. е. питиахш Картли. По аналогии не трудно догадаться: мтавар Атрнерсе—это мамасахлиси Картли.

Тройка грузинских иерархов в составе Самуила, Григола и Аршуши сменила тройку в составе Кириона, Атрперсе и Аршуши. Данный тип правления, очевидно, длился почти два первых десятилетия VII века, а восстановление верховной национальной светской власти в виде института эрисмтавари, можно предположить, имело место в начале 20-ых годов VII в., тогда, когда противостояние Ирана и Византии за сферы влияния достигло своего апогея. Что касается Стефаноза I, то он, как это явствует из хронки МК, занимал трон в 20—30-ые годы VII столетия.

Критический разбор традиционных аргументов дает основание повторить вывод, сделанный выше о создании „Мученичества“ в 20—30-ые годы VII в. Теперь его можно и восполнить: сочинение, посвященное подвигу Евстафия, возникло в эпоху Стефаноза I, правителя Картли, которого автор хронки МК нарекает весьма лестным эпитетом „Великий“.

4. 2. Новая датировка памятника позволяет поразмыслить о ряде важных проблем, и в первую очередь о проблеме атрибуции „Мученичества“.

III. Нуцубидзе полагал, что автор „Мученичества“ принадлежал к кругу „ассирийских отцов“—миссионеров, прибывших в Грузию из Сирии. С. Сигуа развил эту идею, конкретно указав на личность агнографа. По его мнению, это—Авив Некресский. Исследователь опирается на результаты сравнительного анализа апологетических речей Авива и Евстафия. Философско-религиозные воззрения, выраженные в этих речах, ему кажутся схожими. Некоторые пункты аргументации вызывают возражения. Однако нет никакой необходимости детально изложить наши соображения на этот счет: ведь время деятельности „ассирийских отцов“ в Грузии падает на середину, вторую половину VI в., следовательно, исключается даже возможность постановки вопроса о такой идентификации.

4. 3. Автора „Мученичества“ К. Кекелидзе считал монофизитом. Это, по его указанию, явствует из одного места апологетической речи Евстафия, в котором, якобы, присутствует монофизитская формула.

: На примере многих разнообразных по жанру произведений, Т. Чкония показал, что формула, приписываемая К. Кекелидзе за монофизитскую, широко распространена во всей православной литературе. Вместе с тем, справедливым является и утверждение Ш. Нуцубидзе, что позиция автора тут выражена не достаточно четко, явное преимущество не отдается ни одной стороне. Следовательно, для корректности вывода необходимо осмыслить текст в широком контексте с учетом конкретных исторических реалий. К. Кекелидзе заострял внимание на позиции грузинской церкви. По его представлению, во II пол. VI в., т. е., тогда, когда по традиции создан был исследуемый памятник, она стояла на монофизитской платформе. Следовательно, монофизитство автора сочинения является фактом, а priori ожидаемым.

Мысль о монофизитской ориентации грузинской церкви во II пол. VI в. у многих специалистов вызывает серьезные возражения. Выяснение реальной хронологии „Мученичества“ освобождает нас от занятия этой сложной и отвлеченной для главной цели нашего исследования проблемой: с первых же годов VII века халкедонитская позиция грузинской церкви в вопросе об естествах Христа ни у кого среди грузиноведов не вызывает сомнений. Днофизитская ориентация автора, писавшего свое сочинение для этой церкви в 20—30-е годы VII в., таким образом, ожидаема а priori.

4. 4. Как можно было убедиться, апологетическая речь св. Евстафия на суде служит основанием при решении многих проблем источниковедческого анализа. Вместе с тем, по общему мнению специалистов, эта часть сочинения вызывает огромный интерес для истории христианской культуры, в частности Священного Писания. Профиль нашего исследования не позволяет детально рассмотреть чисто культурологические вопросы, однако для полноты картины в книге сосредоточится внимание читателя на следующем случае.

В специальной литературе бытует мнение, что при пересказе содержания Св. Писания, автор „Мученичества“ пользовался каким-то неканоническим текстом. Эта мысль была спровоцирована

замечанием А. Гарпака по поводу горы Тавор. Исследователь писал о том, что названная гора как место Вознесения Господа, как ему известно, не упоминается ни в одном каноническом тексте.

Осторожное высказывание немецкого ученого приобрело категоричность в суждениях его грузинских коллег. С. Кубанейшвили разделил, например, мысль о неканоническом источнике. Кроме горы Тавор он заострял внимание на числе учеников, видевших Христа после Воскресения: по „Мученичеству“ их было 12, по каноническим Евангелиям—11. Данный факт зафиксирован был уже А. Гарпаком. Однако он замечал это лишь в связи с Евангелием от Матфея. Мнение об использовании неканонического источника автором „Мученичества“ разделяет и Т. Мгалоблишвили.

Сравнительный анализ текстов всех канонических Евангелий, дает основание заключить: а) Перифраз эпизода Вознесения Господа, представленный в „Мученичестве“, не выходит за рамки канонического „Писания“; б) Рассказ автора „Мученичества“ в основном конструирован данными Евангелий от Матфея и Марка; в) Число учеников, видевших Христа после Вознесения, определено как 12 в первом послании апостола Павла Коринфянам (1 Кор. 15:4—5), т. е. опять-таки „Мученичество“ не выходит за рамки канонической литературы.

Приведенный случай ставит под сомнение концепцию о неканоническом источнике в связи с „Мученичеством“.

5. 1. 2. В специальной литературе уже было отмечено, что „Мученичество“ носит отпечаток влияния актов первых христианских мучеников. В настоящем исследовании приведено множество примеров, иллюстрирующих это положение. Поражает обилие агнографических клише, общих мест. Все это, с одной стороны, говорит о большой начитанности автора „Мученичества“, но, с другой,—оставляет его индивидуальность в тени. Складывается впечатление, что памятник как литературное произведение не несет никакой новизны. Неудивительно поэтому, что при оценке его художественных достоинств специалисты занимают весьма осторожную позицию; в списке образцовых памятников грузинской агнографии „Мученичеству“ никогда не отводилось место.

Стереотипность повествования, отсутствие тропики делает произведение, очевидно, неинтересным для литературоведческих разысканий. Но не следует оценивать культурные феномены модернистической меркой, без учета шкалы ценностей эпохи, его породившей. Как известно, в средние века задачей творца было не введение новаций, а максимальное освоение традиции, достижение идеального соответствия с нормой. Средневековый автор стремился не к оригинальности, а модифицированию реальности таким образом, чтоб можно было ее втиснуть в жанровую матрицу. Нарушение жанровых законов, традиционных схем отнюдь не рассматривалось как достоинство творца, а как раз наоборот. Средневековый менталитет принимал клише, более того, цеплял его. Для культурных текстов этой эпохи стереотипность не может считаться пороком.

Если к оценке „Мученичества“ подойти с позиции принципа историзма, становится очевидным, что оно ничуть не уступает памятникам грузинской агнографии, считавшимся образцовыми. Современному читателю „Мученичество св. царицы Шушаник“ может нравиться больше, чем „Мученичество св. Езстафия Мцхетского“ не потому, что первый памятник в большей степени, чем второй, удовлетворяет требованиям жанрового закона, а лишь по той причине, что первый более, чем последний, схож с памятником современной художественной литературы.

Трафаретность, таким образом, не уменьшает художественную ценность „Мученичества“; но каким является оно как источник? Каковы информативные возможности этого произведения агнографической литературы?

Если подойти к поставленному вопросу с позиции практики, то ответ на него будет положительным. Уже давно и довольно успешно извлекаемые из „Мученичества“ данные включены в исторический нарратив. В настоящей книге, следовательно, речь идет не о том, возможно или нет пользоваться „Мученичеством“ как источником, а исследуется проблема: „почему это возможно.“

Обычно скептическое отношение специалистов к агнографическим памятникам как историческим источникам вызвано наличием в

них литературных стереотипов. Их считают барьерами на пути познания реальности через сочинения этого жанра.

Но стереотип — характерная черта не только агнографии! Всякий культурный текст по-своему стереотипен. Стереотипы присущи человеческому мышлению. Они работают на упорядочение хаотичных импульсов реальности, систематизируют эту реальность для рационального осознанного освоения. Не в меньшей степени, чем агнографические памятники, стереотипны документальные источники, информативные возможности которых обычно очень высоко ценятся. Одним словом, стереотип неотделим от культурных текстов, он является универсальным барьером на пути познания действительности через текст. Установка на невозможность его преодоления ведет к отказу от исторического познания вообще.

Ключ решения этой задачи дает выяснение кода стереотипа. Дешифровка в случае агнографии удается даже легче, т. к. в агнографии, как в литературе массового употребления, действует наиболее простая система стереотипов; хронологическая дистанция между этой средневековой литературой и современным исследователем тоже способствует этому.

ГЛАВА ВТОРАЯ

1. 1. „Житие св. Серапиона Зарэмского“ — это произведение, посвященное выдающемуся грузинскому церковному деятелю, пионеру монастырской колонизации в Самцхе, основателю Зарэмской обители.

Агиобиография была открыта и впервые исследована М. Джанашивили, который и опубликовал ее в 1909 г. в своей книге „Грузинская письменность“. Начиная с этой даты, „Житие“ является предметом пристального интереса грузиноведов: специально или в связи с другими проблемами сочинения в разное время касались И. Джавахишвили, Е. Такайшвили, П. Пеетерс, К. Кекелидзе, С. Какабадзе, П. Ингороква, Г. Чубинашвили, В. Беридзе, Н. Гогуадзе, Н. Вачнадзе, А. Богверадзе, М. Лордкипанидзе и др.

„Житие и деяния богоносного богочинного отца нашего Серапиона“ дошло до нас в единственном дефектном списке, который был опубликован несколько раз и переведен на латинский и русский языки.

Близкое ознакомление с историей изучения памятника убеждает в необходимости продолжения исследования. Дело в том, что постановке задач не всегда хватает ясности, выводам — достаточной четкостью и однозначности. По этой причине не разрешены основные источниковедческие проблемы: атрибуция и датировка сочинения, отношение неличной метафрасной редакции к кименному тексту.

2. Агиография — наиболее массовый жанр церковной литературы. Она имеет дидактический характер, учит примерами, в качестве которых всегда представляет реальные образы. В средние века, т. е. в эпоху расцвета этого жанра, наставлять можно было только фактом историческим, вымысел не представлял ценности. Вот по этой причине агиографы всячески подчеркивают историчность, конкретность своего рассказа, точно указывая не только на пространственную, но и временную координаты действия.

Грузинская агиография тоже следует этому жанровому канону. Иногда прямо, иногда косвенно в „Житиях“ и „Мученичествах“ святых грузинской церкви представлены „начальные моменты отсчета времени“ в виде значительных, общеизвестных дат истории христианского мира. Нередко „начальный момент“ указан в первой же фразе сочинения. Так было это в „Мученичестве св. Евстафия Мцхетского“. Хронологическое указание можно встретить и в середине и конце текста. В любом случае наличие подобного указателя в памятнике является очень важным для решения основных источниковедческих проблем. Знание исходной точки отсчета времени способствует не только наложению хронологической сетки на сюжет. При датировке памятника у исследователя имеется важный ориентир: ведь агиографы считают нужным оговориться насчет временной дистанции между своей и описанной в сочинении эпохой.

„Житие Серапиона Зарэмского“ имеет „начальный момент“ отсчета времени. Это пора деятельности миссионеров, прибывших из Сирии — „ассирийских отцов“. В сочинении отмечено, что учи-

тель Серапиона Михаил Парехский был учеником одного из этих миссионеров — св. отца Шно Мгвимского. Ассирийские отцы проповедывали в Грузии в середине и во II пол. VI в. Таким образом, можно предположить, что Серапион жил в конце этого, а вернее в начале VII столетия. При этом, если иметь в виду, что по сведениям самого „Жития“ сочинение, посвященное Серапиону, было составлено племянником святого Василием Зарзмским, решение основных источниковедческих проблем не должно представлять никакой трудности.

Тем не менее, единого мнения среди ученых по поводу этих проблем нет. Некоторые из них датируют памятник VII в., некоторые — X в. Причиной резких противоречий между специалистами в такой, казалось бы, предельно ясной ситуации, является игнорирование частью из них (И. Джавахишвили, К. Кекелидзе, Н. Вачнадзе и др.) „начального момента“ отсчета времени. Скепсис ученых к указанному хронологическому ориентиру вызван бытовавшим в специальной литературе мнением о происхождении указанной информации от устного источника, от „слова, дошедшего до нас от отцов“. Но такой подход к указанному вопросу вряд ли оправдан. Проблема достоверности источника решается не только в плоскости видовой квалификации. Устный источник в определенных случаях может содержать вполне качественную информацию, хотя, в общем, этому виду источников свойственна меньшая степень точности, чем письменному зафиксированному тексту. Поэтому осторожность специалистов в данном случае вполне понятна. Но анализ соответствующего отрывка сочинения убеждает нас в том, что к монастырскому преданию („к слову отцов“) восходит сведение о строительстве малого молитвенника в Парехи неким монахом, имя которого не сохранилось. Что же касается сообщения о том, что учеником Шно Мгвимского был Михаил Парехский, то оно генетически связано с „Житием Михаила Парехского“, списанным его же учениками. Мысль об устном источнике в данном случае — результат неверной интерпретации текста. На самом деле интересующая нас информация исходит от письменного аутентичного источника и нет никакого повода усомниться в ее достоверности.

Часть исследователей (М. Джинашвили, С. Какабадзе) и до нас (хотя без всяких предварительных разысканий) с доверием относились к хронологическому ориентиру „Жития“ и с его учетом строили свои концепции по поводу времени написания сочинения. Под влиянием И. Джавахишвили и К. Кекелидзе в трудах многих специалистов прошлого и современности заметна тенденция игнорирования этого важного показателя „Жития“. Против подобного скептического отношения первым выступил П. Ингорюва, который с привлечением множества аргументов показал, что эпоху, описанную в „Житии“, невозможно датировать IX в. Исследование такого типа на сегодняшний день продолжает А. Богверадзе. Разыскания в указанном направлении весьма ценны, ибо полемический характер суждений дает возможность понаблюдать за сочинением в разных ракурсах. Несмотря на это, в настоящей книге на перипетиях полемики по данному вопросу внимание не заостряется. Это делается сознательно. IX в. в научную практику вводится фактически без всякого основания, совершенно волюнтаристски. Усилия по отрицанию концепции, основанной на указанной дате, тратятся на преодоление искусственной трудности и не вызваны логической необходимостью решения самой проблемы. Сообщение о „начальном моменте“ отсчета времени является верным не по той причине, что нет данных в пользу IX в., а потому, что оно восходит к аутентичному источнику, и нет оснований сомневаться в его достоверности.

Проведенный анализ текста выявляет не только пригодность наличного хронологического ориентира, но и создает условия для исторической критики источника на качественно новой основе. В частности, становится очевидным, что в данном пассаже речь идет об истории основания Парехского монастыря. Различаются два этапа этой истории. Начальный, когда прибывший из Опизского монастыря монах на этом месте строит маленький молитвенник, и последующий. Это время масштабных строительных работ под руководством Михаила Парехского. Хронологической локализацией каждого из указанных этапов служит отмеченная специально временная координата. Для анонимного монаха это является время основания Опизского монастыря, для Михаила — эпоха деятельности Шно Мглинского. Миссионеры из Серии, к числу которых принадлежал

Шио Мгвимский, как отмечалось, проповедывали в Грузии в середине, во II пол. VI в. Указанный отрезок времени и является периодом больших строительных работ в Парехи. Но когда был основан Опизский монастырь?

По данным самого „Жития“, существование этого монастыря подразумевается до II пол. VI столетия. Более конкретно на поставленный вопрос отвечает КЦ: первый монастырь на грузинской земле — Опизский монастырь — был построен по распоряжению Вахтанга Горгасали. Следовательно, начальный этап в истории Парехской обители нужно датировать II пол. V в.

И. Джавахишвили, К. Кекелидзе и многие другие специалисты, ссылаясь на „Житие св. отца Григория Хандзтийского“, Опизский монастырь датировали VIII в. Однако в отмеченном памятнике с именем Григола связывается не основание, а возрождение этого монастыря. Противовесом ранней датировке Опизского монастыря не могут служить замечания К. Кекелидзе по поводу того, что Опиза упоминается лишь в одном списке КЦ, и что монастыри в Грузии появляются только в VI в.

Никакими данными о том, что монастицизм в Грузии берет начало с VI в., мы не располагаем. По сведениям цикла „Житий“ „ассирийских отцов“ знаем лишь то, что, монастырская жизнь в VI в. в Грузии становится очень полнокровной, что, естественно, не исключает, а скорее предполагает наличие монастицизма до отмеченной даты в этой части христианского мира.

Замечание по поводу единственности списка также является некорректным. Из источниковедческой практики хорошо известны случаи, когда верное чтение фразы сохранила лишь одна рукопись. Тем более, что в данном случае упоминание названия монастыря ожидаемо и по контексту.

Таким образом, историю грузинского монастицизма можно восполнить сведениями о Парехской обители — во II пол. V в. в Парехи появляются первые постройки, а уже через столетие наступает пора расцвета Парехского монастыря.

3. В отличие от проблемы датировки, проблема атрибуции „Жития“ никогда не вызвала разногласий среди специалистов. Ав-

тором сочинения все, без исключения, признают Василия Зарзмского, хотя также всем хорошо известен тот факт, что дошедший до нас памятник—позднейшая переработка, метафрасная редакция: т. е. не является плодом непосредственного творчества Василия.

По мнению К. Кекелидзе, редактор, который жил во II пол. XI в., не смог изменить изначальный текст радикально в соответствии с жанровыми законами метафрасной литературы. По представлению И. Джавахишвили, сочинение редактировалось слегка; может быть, даже простым переписчиком. П. Ингороква также полагал, что последующая обработка кименного текста была поверхностной, не затрагивающей плана и фактического содержания „Жития“, лишь стиль повествования в результате обновления несколько ухудшился, потеряв индивидуальный колорит из-за трафаретных вставок. А. Богверадзе разделил мнение К. Кекелидзе о добавленных метафрасом пассажах. По его концепции, во время метафрасной обработки в текст „Жития“ был включен эпизод о пророчестве св. Серапиона, но несмотря на это, существенное изменение архетипа не имело места.

Одним словом, лейтмотив специальной литературы по данному вопросу таков: хотя до нас дошла поздняя редакция „Жития“, в ней сохранена сущность протографа, следовательно, наличный текст можно рассматривать как творчество Василия Зарзмского.

Анализ памятника позволяет заключить, что дошедшая до нас редакция „Жития“—это запись речи, произнесенной в день поминовения Серапиона в Зарзмском монастыре. Выступление основано на сочинении Василия Зарзмского. По всему видно, что докладчик (его имени в тексте, к сожалению, нет) старался представить весь рассказ так, чтобы аудитория смогла составить полное представление об архетипе. Радикальных изменений он сознательно избегал, и таким образом, упреки специалистов в адрес метафраса на этот счет не уместны.

Прозрачность метафрасного слоя позволяет отчетливо видеть контуры сочинения Василия. Оказывается, оно представляло собой сборник воспоминаний очевидцев. Среди рассказчиков имеются:

а) Сам Василий; он прибыл в Зарзма после смерти дяди, его информация касается перезахоронения праха Серапиона и связанных с этим фактов чудес; б) Агкурский епископ Георгий, который сообщил Василию о некоторых моментах из монастырской жизни дяди; в) Монах (его имя не сохранилось), сопровождавший вместе с другими Серапиона из Кларджети (с Парехского монастыря) в Самцхе. Он повествует об истории выбора места для строительства Зарзмского монастыря, сообщает об эпизодах, связанных с освоенным монахами этого региона. Это воспоминание, которое фактически является ядром рассказа и которое очаровывает своей непосредственностью и живописностью, выясняется, представляло собой послание к Василию, однако, было не черновой выпиской из дневника очевидца, а вполне оформленным литературным произведением. Может быть, будет даже точнее, если именно его назовем первым памятником, посвященным подвижничеству св. Серапиона.

Метафрасная редакция уже не имеет структуры сборника. В ней и факты разложены в несколько ином порядке, чем в оригинале. Все эти модификации вполне объяснимы, если учесть, что докладчику приходилось адаптировать материал, представленный в виде рассказов очевидцев для чтения вслух. Это было задачей не из легких. Приходилось жертвовать не только архитектурой сочинения, но и некоторыми фактами. Во время перифраза, видимо, были упущены немало важных сообщений, например, хотя бы такие, как имя монаха, оставившего столь интересное воспоминание о св. отце.

В заключение можно отметить: хотя слой метафрасной редакции в „Житии“ является тонким до прозрачности, тем не менее, он меняет сочинение существенным образом и игнорировать это обстоятельство не следует. Нельзя автором паличного текста—доклада для чтения вслух—считать Василия Зарзмского. Василий был творцом совершенно другого произведения—сборника воспоминаний очевидцев о святом. Кстати, такая форма агиографического сочинения в древнегрузинской литературе имела давнюю тради-

цию: ведь сборником воспоминаний соратников про светительницу Грузии св. Нино является созданное еще в середине IV в. „Житие св. Нино“.

ПРИЛОЖЕНИЕ

1. Грузиноведы часто сталкиваются с проблемой сличения, взаимоконтроля данных двух основных источников истории средневековой истории Грузии. Речь идет о „Мокцевай Картлисай (МК) и „Картлис цховреба“ (КЦ). Сведения этих памятников об одних и тех же явлениях нередко существенно различаются. Например, об эрисмтавари Стефанозе I историческая хроника МК и КЦ содержат информацию диаметрально противоположную, исключаящую друг друга.

„Великий Стефаноз“—так отзывается составитель исторической хроники МК об указанном правителе Картли. Этот эпитет в данном памятнике, хронологические рамки которого довольно широки (IV в. до н. э.—IX в. н. э.), кроме Стефаноза I, употребляется лишь по отношению к Вахтангу Горгасали. Видно, названного эрисмтавари как государственного деятеля хронист ставил вровень с именитым царем.

Если иметь в виду лаконичность хроники МК, то отрывок текста, касающегося эпохи Стефаноза, окажется довольно длинным, хотя непосредственно о Стефанозе тут говорится лишь в двух предложениях. в начале (сообщается о том, что Стефаноз был сыном Гуарама, братом Деметре и что он строил церковь Честного Креста) и в конце (подчеркнуто, что страной правил тот же Стефаноз Великий, а католикосом был другой — Бартломе). Что касается средней, самой пространной части отрывка, то здесь речь идет о походах императора Ираклия, об осаде его союзниками Тбилиси. Стефаноз не упоминается вовсе. Однако эта часть описания не менее информативна, чем те, в которых встречаем имя Стефаноза. С учетом исторического контекста молчание хрониста интерпретировать не трудно: в то время, когда на территории Грузии столкнулись две мировые империи, правитель маленькой страны занимал двусмысленную позицию. Его деятель-

156

ность внешне проявлялась в строительстве церквей, хотя он, без сомнения, пристально следил за событиями. Об этом также намекает хронист: ведь и после ухода из Картли Ираклия трон занимал тот же Стефаноз Великий. Ясно, что Стефаноз успел вовремя оказаться в лагере победителя. Ко всему этому положительно относится древний историк.

В анализируемом отрывке присутствует и важная информация о годах правления Стефаноза. Как известно, МК прямо не указывает на даты, однако, косвенные данные дают основание заключить, что время правления этого эрисмтавари падает на 20—30-ые годы VII в.

После Стефаноза хронистом упоминается эрисмтавари Адарнерсе, который по сообщению грузинского историка Сумбата Давитшдзе (XI в.) был сыном Стефаноза. В МК об этом прямо ничего не говорится, но косвенно это подтверждается тем, что и сын Адарнерсе был назван Стефанозом, т. е. именем своего деда. Основной текст исторической хроники МК доведен как раз до Стефаноза II (середина VII в.). После этого прилагается лишь голый список светских и церковных верховных правителей Картли, что, естественно, свидетельствует о редактировании памятника в это время. Так что политический портрет Стефаноза I, представленный в МК, восходит к эпохе правления членов его семьи.

Иную картину представляет КЦ. Автором соответствующей части этого сборника является Джуаншер Джуаншеряни, который был современником царя Арчила (конец VII, первое двадцатилетие VIII в.). Сочинение Джуаншера описывает историю Грузии, начиная с Вахтаंगा Горгасали до Арчила. Оно дошло до нас в составе „Жизни — грузинских царей“ Леонтия Мровели (XI в.).

Отрывок, посвященный эпохе Стефаноза I, в КЦ начинается с рассуждений о безбожности эрисмтавари, что для верующего читателя однозначно является отрицательной характеристикой. По КЦ, церковь Честного Креста в Мцхета строил не Стефаноз, а его немощный брат Деметре. Сам Стефаноз „служил персам“. Он не изменил позицию и тогда, когда византийцы во-

шли в Картли. Стефаноз активно включился в борьбу против них на стороне персов. Эта активность и погубила его. Он был убит в битве за столицу Картли Тбилиси. На месте Стефаноза Ираклий поставил Адарнерсе, который был эриставом Кахети. Именно он завершил строительство церкви Честного Креста. Гибель Стефаноза историком рассматривается как наказание за неверие.

Ясно, что имеем дело с диаметрально противоположной концепцией. С одной стороны, Стефаноз представлен инициатором строительства церкви, осторожным и взвешиваем государственным деятелем, великим; с другой—безбожником, неудачником. Но дело не только в различных оценках. Факты деформированы и переставлены во времени. Несхожесть особо бросается в глаза в вопросе взаимоотношений Стефаноза и Адарнерсе. По МК можно предположить, что они являются отцом и сыном, по КЦ—они политические противники, представители разных феодальных домов. Как уже отмечалось, МК представляет Стефаноза у власти в 20—30-ые годы VII в., а КЦ его правление датирует первыми десятилетиями VII в., не позже 20-ых годов VII в.

2. Как во время исторической реконструкции совместить эти данные или же как сделать выбор в пользу одного из них? Многие специалисты ответ на поставленный вопрос не считают проблематичным. Выбор делается без всякого обоснования в пользу данных КЦ. Однако исследование выявляет, что историческую реальность более адекватно описывает МК. Можно указать на данные, которые подтверждают сведения МК (1); противоречат сведениям КЦ (2).

Имеется в виду надпись постаменты Честного Креста, в которой Стефаноз—патрикий Картли—упоминается вместе с Деметре и Адарнерсе и патиями. Эти лица молят Креста Спасителя о спомоществии их душ и тел. Как было отмечено, Деметре являлся братом Стефаноза. В памятниках подобного типа, в интимных обращениях к Богу, обычно упоминаются ближайшие родственники, в основном члены семьи. Таким образом, исключается возможность, что Стефаноз и Адарнерсе являются политическими про-

тивниками, представителями разных феодальных домов. Противоречие имеется между рассматриваемой надписью и КЦ, в то время как данные МК ей не противоречат.

То же самое следует из надписей триптиха рельефов на восточном фасаде церкви Креста. Как выясняется, триптих сделан после смерти Стефаноза во времена правления Адарнереса. В композиции портрет Стефаноза занимает центральное место, чем подчеркиваются его особые заслуги в строительстве храма. Этим косвенно доказывается, что Адарнерес был сыном Стефаноза, ибо никто кроме сына, и тем более политический противник, не представил бы заслуги Стефаноза после его смерти таким образом. Как видим, и надписи рельефов на восточном фасаде церкви Креста не противоречат МК, в то время как исключают возможность реальности сообщения КЦ. Подобное можно сказать о хронологических данных этих источников. Хронология МК хорошо ориентируется в исторической эпохе, чего в данном случае нельзя сказать об авторе КЦ.

3. Если хронологические оплошности можно объяснить небрежностью Джуаншера Джуаншеряни, как следует принимать ярко выраженное негативное отношение историка к личности, жившей столетием раньше до него?

Прежде чем приступить к рассмотрению этого вопроса, должны быть оговорены следующие обстоятельства: Джуаншер не мог не знать сведений МК, выше рассмотренных эпиграфических источников. Выходит, он пренебрегал ими. Общество, которому был адресован труд Джуаншера, также, нет сомнений, располагало соответствующими данными. Следовательно, историк не мог рассуждать о Стефанозе полностью свободно. Очевидно, он имел информацию, которая допускала создание отрицательного образа этого эристамавари. С учетом сказанного вопрос, поставленный выше, можно модифицировать следующим образом: какие черты политической деятельности Стефаноза способствовали появлению диаметрально противоположных суждений о нем? Кто же такой Джуаншер? Почему из разнообразного материала о Стефанозе он выбрал именно негативный?

В древнегрузинской литературе имеется памятник, автор которого, как и Джуаншер, проявляет отрицательное отношение к Стефанозу. Это—новелла, включенная в сборник чудес св. отца Шно Мивинского. Из своих памятников явствует, что Стефаноз стремился монополизировать власть в своих руках, как светскую так и церковную; не довольствовался положением эрисмтавари, хотел вести себя в отношении феодалов как самодержавец, как царь. Это порождало центробежную оппозицию. Вот поэтому, если для одних Стефаноз был „Великим“, для других он являлся невезучим безбожником. Джуаншер представлял элитарный слой грузинской феодальной знати, он был одним из семи эриставов Картли, которым царь Арчил был вынужден был утвердить земли в наследственном владении, уступив им, таким образом, часть своих полномочий. Вот чем объясняются симпатии Джуаншера к Арчилу, и, наоборот, негативное отношение к Стефанозу. Стефаноз являлся антиподом Арчила, он не хотел делить власть ни с кем. „Добрый“ Арчил не мог быть связан с „безбожником“ Стефанозом. Поэтому Адарнерсе, дед Арчила, по Джуаншеру Джуаншернани происходил не из семьи картлийских эрисмтавари, этих узурпаторов власти, а был потомком старшего сына Вахтаंगा Горгасали—Дачи.

Дело имеем, таким образом, с осмыслением исторического прошлого с партийской точки зрения. Данный факт диктует быть предельно осторожными при пользовании информацией КЦ в отношении Стефаноза I.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Процесс христианизации Грузии берет начало в эпоху деяния святых апостолов. По церковной традиции первыми проповедниками в Грузии были Андрей Первозванный, Симеон Капацит, Матата, Варфоломей.

В середине III в. КЦ упоминает картлийского царя Рева, который был знаком со „Священным Писанием“ и который осуществил несравненный по гуманности акт—запретил жертвоприношение людей языческим идолам. За это грузинская христианская историография наделила его эпитетом „Праведный“. На распространение хрис-

тианства и среди широких слоев грузинского общества в данную эпоху указывают археологические находки.

В 30-ые годы IV века христианство становится официальной идеологией Картли. В результате проповеди прибывшей из Греции миссионерки Нино приняли новую веру и затем крестились царь Картли Мириан, его супруга Нана, другие члены царской семьи, царский двор, население престольного города Мцхета. Миссионерская экспедиция посылается и в горные районы окраины Восточно-грузинского царства. После применения некоторых принудительных мер горцы оставили свои идолы и крестились. Обо всем этом повествуется в агиографическом сочинении, посвященном просветительнице Грузии. „Житие св. Нино“ — это сборник воспоминаний самой Нино и ее ближайших соратников, который был составлен в середине IV века невесткой царя Мириана царицей Саломе Уджармели — глубоковерующей, богобоязненной женщиной. „Житие св. Нино“ — высокохудожественное произведение оригинальной композиции. Оно широко и достоверно представляет факты эпохи новой сакрализации времени и пространства, модификации на христианский лад языческих верований в Грузии.

Смена государственной идеологии был определенным внешне-политическим шагом ориентации на Византию, интересы которой противоречили интересам Ирана на Кавказе. Принятие „веры римлян“ для грузин означало также включение в определенный культурный круг. Насаждение на национальной почве наднациональной идеологии было процессом сложным и болезненным. Он вызывал обострение национальных чувств. Подсбными настроениями пропитано мистическое письмо („Гимн грузинскому языку“) сына царя Мириана Рева к неизвестному нам адресату, в котором царевич с большой гордостью распространяется об исключительности Грузии в христианском мире, об особой миссии грузинского народа в будущем, во время Второго Пришествия.

Важнейшим этапом в истории христианизации Картли является V в. Как и IV в., в эту пору насаждение христианства происходит в непримиримой борьбе с местным язычеством, а также с мадеизмом, являвшимся идеологическим оружием Ирана. С середины

столетия эту борьбу возглавляет известный грузинский царь Вахтанг Горгасали. Грузинская церковь приобретает международное признание, становится автокефальной. Осуществляется грандиозная программа христианизации пространства, вся территория страны покрывается сооружениями христианского культового назначения, основывается монастицизм. У грузинской церкви появляется первый мученик—это св. Ражден, перс по происхождению. Он был замучен своими соотечественниками из-за изменения веры. Вахтанг захоронил останки мученика в церкви вблизи от места алтаря огнепоклонников, конечно же, не случайно. Св. Ражден должен был служить примером. Примером был и сам Вахтанг, который погиб в битве с персами, т.е. принял мученическую смерть,

Это в центре страны. Дух христианства был силен и на периферии. Жена питиахша Картли царица Шушаник умирает за веру в Христа. В то же время далеко за пределами Картли; в пустыне Палестины в неустанном служении Богу проводит жизнь грузинский царевич, всемирно известный аскет и теолог Петр Ивер.

Процесс христианизации отражается и в литературных памятниках. Св. Раждени и Шушаник посвящаются агнографические сочинения, составляется краткая история грузинской церкви в виде хроник МК, продолжается работа над грузинским переводом „Священного Писания“, усложняется церковная практика; как показывают исследования последних лет, древнейший слой сборника гомилий (т. н. Кларжетский многоглав) датируется именно V в.

В VI в. все еще оставались отдельные очаги язычества в Картли. По-прежнему актуальна борьба против маздеизма. Продолжается и соперничество двух мировых империй—Византии и Ирана—за влияние на Кавказе. Ко всему этому добавляется ослабление центральной власти после Вахтанга Горгасали. Дело доходит до того, что к концу века в результате противоборства внутренних центробежных, а также внешних вражеских сил царская власть в Картли на время и совсем прекращает существовать. Непрерывным и необратимым остается лишь процесс христианизации страны. В середине столетия в Грузию из Сирии прибывает миссионерская группа — св. Иоанн Зедазенский со своими двенадцатью учениками. „Ассирийс-

162

кие отцы" были духовными учениками Свимеона Столпника (Младшего). Они приносят в местный монастицизм пехарактерный для грузинского менталитета дух крайнего аскетизма. Пустыни страны переполняются монахами, арсал „господства сатаны" все сильнее сужается. Ученик одного из „ассирийских отцов" Шю Мгвимского Михаил отправляется на юг и там в Парехи налаживает монастырскую жизнь. Сохранился обширный агнографический цикл, посвященный миссионерам из Сирии. Источниковедческие разыскания дают возможность составить довольно полное представление об архетипах VI в. „Житие Михаила Парехского" не сохранилось, однако о существовании такого произведения, описанного учениками Михаила, свидетельствуют источники.

Политические соображения толкали предводителей грузинского государства на определенное время четко не выражать свою позицию в отношении христологических дебатов. Это делается лишь с VII в. С этой даты христианство халкедонитской ориентации становится основой грузинской христианской цивилизации.

Грузинское общество приобщается „Мудрости Балазара", которая содержала апологию христианства. Грузинская версия этого сочинения была создана именно в I пол. VII в. Св. Евстафий на суде также произносит апологетическую речь, пропитанную идеями Аристиды. Идеологическое острие этой речи, направлено против огнепоклонства. Бескомпромиссный Евстафий был казнен. Подвиг Евстафия укрепляет в вере христиан. Созданный чуть позже, в 20—30-ые годы VII века агнографический памятник „Мученичество и страдания св. Евстафия Мцхетского" напоминает акты первых римских мучеников. Произведение очаровывает простотой повествования, четкостью композиционных линий, точно так же, как современная ему церковь Честного Креста в Мцхета. Наверно приблизительно тогда, когда св. Евстафий принимает мученическую смерть, св. отец Серапион в Самце основывает монастырскую жизнь. Биографию этого удивительного человека описывает его же племянник Василий Зарзмский, сочинение которого представляет сборник воспоминаний Серапиона. Факт наличия двух, столь несхожих, как „Мученичество св. Евстафия Мцхетского" и „Житие св. Серапиона Зарзмского", па-

мятников показывает многогранность грузинской литературы в эту эпоху.

IV—VII века являются периодом плодотворного развития грузинской культуры. Успешно насаждается новая идеология, не исчезает бесследно старое. Оно модифицируется и включается в структуру христианской картины мира как ее органическая часть. Смена культур происходит в виде непрерывного процесса, генетические нити не всегда обрываются. Данный факт осознается самими участниками этого процесса и принимается ими как естественный ход событий.

К началу VII века христианство успело проникнуть в глубинные слои психики грузинского общества, оно перестает быть чужим, „верой римлян“. Православие делается основой грузинской национальной идеологии. „Грузинское христианство“ — выражение, встречающееся в литературе, таким образом, отнюдь не является нонсенсом.

Первые десятилетия VII в.—эта эпоха последней войны между Византией и Ираном. Полемика их сокрушительных стычек отчасти становится и грузинские земли. Этот критический период грузинами переносится достойно, заботами об укреплении веры, о строительстве церквей. Сложность политической ситуации не мешает процветанию культуры. Разгадка этого парадокса кроется в умении грузинских государственных деятелей балансировать вражеские силы. Но в 40-ые годы положение резко меняется. На мировую арену выходят новые завоеватели. Это арабы. Стныне довольно продолжительное время они одни будут делать в мире политическую погоду. Тогда арабы были на очень низком уровне развития. Поэтому, несмотря на их великую культурную миссию в будущем, вторжение арабов в VII в. для Грузии было настоящей катастрофой. Один очень важный период истории грузинского народа кончается. К сожалению, никогда позже, даже в эпоху грузинского ренессанса (XII в.) грузинская культура полностью не возродит черты, присущие ей в эпоху христианизации—аристократическую простоту, детскую непосредственность и не передаваемый словами шарм, вызванный остротой восприятия новизны.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინათქმა	3
შესავალი	4
თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი: „მარტულობა და მოთმინება წმიდისა ევსტათი მცხეთელისა“	13
თ ა ვ ი შ ე ო რ ე: „ცხოვრება და მოქალაქობა ღმერთშემოსილისა მამისა ჩუენისა სერაპიონისი“	54
დამატება: ერისმთავარი სტეფანოზ I	84
ბოლოსიტყვა	100
შენიშვნები	105
„Мучанншества и страдания св. Евстафия Мцхетского“ „Житие и деяния св. Серапиона Зарэмского„. Источниковедческое исследование (резюме)	134