

ჯანრი კაშია

უბისი
„რენესანსი ურენესანსოდ“

წიგნი პირველი



თბილისი 2013



გველის-მჭამელი
შენობა, შესაქმე
ტოტალიტარიზმი
პარისიკონი, მარტორქას
თავგადასავალი
აიესები, სცენარები, ლექსები
თავისუფლება და ფედერალიზმი
ენა, საზრისი, ყოფიერება...
აუბლიცინტური წერილები
უბისი „რენესანსი ურენესანსოდ“
უბისი „რუსთაველი და დანტე“
ДВЕРИ...

ჯანრი კაშია

ტომი X

უბისი რენესანსი „ურენესანსოდ“

ნიგნი პირველი (ნაწილი II)

კონსულტანტი დავით ანდრიაძე

რედაქტორი ხათუნა თოდუა

ყდის დიზაინი: © ალექსანდრე ბერდიშევი

კომპიუტერული უზრუნველყოფა: ნუგზარ არჩემაშვილი

© ჯანრი კაშია

ყველა უფლება დაცულია

ქართული ბიოგრაფიული ცენტრი, 2013

ყდაზე გამოყენებული ფოტოსურათის მონოდებისთვის მადლობას ვუხდით სერგო ქობულაძის სახელობის ხელოვნების ძეგლთა ფოტოფიქსაციის ლაბორატორიას

© Janri Kashia

UBISI *Renecance* “without Renecance”

All rights reserved

Georgian Biographical Centre, 2013

ISBN 978-9941-444-20-3

ნაწილი II

„ძართლის ცხოვრება“

და

„ძართველი ერის კავკასიის
ქრისტიანული იმპერია“

კარი VI

ქართული სახელმწიფოს წარმოშობის
პირობები და სოციალ-პოლიტიკური
ორგანიზაციის ფორმები

სახელმწიფოს წარმოშობის მეტათეორია

სახელმწიფო, როგორც ამას თავად სიტყვა გვეუბნება, არის ადამიანთა საზოგადოების და მათი საცხოვრისის მონყობის ისეთი ფორმა, რომელიც *ხელმწიფობას* გულისხმობს. სიტყვა *ხელმწიფე* (ძვ. ქართ. *ქელმნიფე*) რამდენიმე მნიშვნელობით წარმოგვიდგება: როგორც *უზენაესი პიროვნება*, მყოფი სახელისუფლებო იერარქიის უმაღლეს საფეხურზე, გარკვეული ქვეყნისა და მოსახლეობის მფლობელ-პატრონი და განმგებელი. მის ზემოთ არის მხოლოდ *ღმერთი*, და ამ აზრით, ის არის „*ღმერთის მინისტრი*“ – პიროვნება, რომელსაც აქვს ჩაბარებული გარკვეული *საქელო* (თანამდებობა) ქვეყნიურ იერარქიაში. ხელმწიფე წარმოადგენს გარკვეულ *კლასს*, როგორც პიროვნულად *მნიფე*, განაგოს ქვეყანა და თვისი ქვეშევრდომები. „*მნიფე ქელი*“ ერთნაირად გულისხმობს იმ *დანესებულებათა სიმნიფეს*, რითაც უნდა მონესრიგდეს და იმართოს ქვეყანა და იმის სიმნიფესაც, ვინც უნდა მართოს ეს დანესებულება და მთლიანად ქვეყანა. სახელმწიფო ნაკლულია, გაუფორმებელი და მოუმნიფებელი, თუ იგი ვერ ფარავს აღნიშნულ და მხებ მნიშვნელობებსა და სემანტიკურ ველებს, რომელიც აღნიშნულ მნიშვნელობებთან მხებობაში, მეზობლობაში, ინტერფერენციაში და გადაკვეთაში იმყოფება. სემანტიკურ ველთა ეს სისტემა ფარავს იმ ინტეგრალურ მნიშვნელობას, რომელსაც იძენს *საქელმწიფოს* ცნება. სხვა რამ სახელი ამგვარი წყობის აღსანიშნავად ქართულ ენაში არ გვხვდება. გვაქვს მხოლოდ „მეფე“ – „სამეფო“, რომელიც შეესატყვისება სხვა ენებში მოცემული შესატყვისი წყვილის ერთ ნაწილს (შდრ. Roi – Royaume – Etat; King – Kingdom – State; König – Königsreich – Reich – Staat; რუსულში ქართულისებრი, თუმც ეტიმოლოგიურად სრულიად განსხვავებული Государь – Государство...).

ქართული *ხელმწიფე* (*ქელმნიფე*) – *სახელმწიფოს* (*საქელმწიფოს*) შესაფერისი წყვილი სხვა ენებში არა გვაქვს. ამიტომ ევროპულ ენებში მოცემული „ეტა“ (ETAT), „რაიხ“ (REICH) ან „შტატი“ (STAAT, STATE) ქართულში „სახელმწიფოდ“ დადგინდა, თუმცა ამ ორ ცნებას შორის სემანტიკური თანხვედრა არა გვაქვს. ისინი სხვადასხვა *სემანტიკურ ველებს* ქმნიან და, შესატყვისად, სხვადასხვა ტოპოლოგიურ სისტემასაც.¹

„*ქელი*“ ქართულ ენაზე ნიშნავს თანამდებობას, რომელსაც ანიჭებენ ამა თუ იმ პიროვნებას, ვისაც წყალობის ნიშნად ეძლეოდა „*საქელო*“

(სიმბოლურად ეს ხშირად გამოიხატებოდა „ხალათის“ ბოძებით). სემანტიკური ველი მოიცავს ისეთ მნიშვნელობას, როგორცაა „მოკელე“, „კელობა“, „კელოვანი“, ანუ ისეთ მახასიათებლებს, რომლებიც გვამცნობენ პიროვნების განაფულობას, მის ოსტატობას, შემოქმედებით ენერჯიას და სხვა.²

„მნიფობა“, „დამნიფება“ „სიმნიფე“ არის ზრდასრულობაც და, მაშასადამე, „მნიფე კელი“ არის ზრდასრული: „ზრდადასრულებულობისა“ და „ზრდილობის“ მნიშვნელობით (გიორგი ჭყონდიდელი იყო „თანამეზრდილი მზრდელი“ დავით აღმაშენებლისა; ვზრდი, ანუ ვამნიფებ, ვხვენავ, „ვზი მზრდელი სიყვარულისა, მის შენგან დანერგილისა“... და ა. შ.). „საკელოს“ მიმღები „მნიფე კელი“, ამგვარად, აუცილებლობით არის ზრდასრული და ზრდილი, დახვეწილი ოსტატი და, ამასთანავე, გონიერი მმართველი როგორც საკუთარი ნებისა, ასევე იმ საქმისა, რომლისთვისაც მას მიეცა საკელო.

აქ კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი გაგება გვაქვს, რომელიც გამოიხატება სიტყვით „თანამდებობა“; „თანა-მდებობა“ მიუთითებს იმაზე, ვინც „მდებია“ და იმასაც, ვინც ამ მდებთან ერთად დებს – რას? – საქმესა და სიკეთეს ყველასათვის, ვინც ამ თანამდებობას მიემართება. საზოგადოება, ამ გაგებით, არის „თანა-მდებობა“, ანუ საერთო „თან-დება“ სიკეთისა და საქმის. რუსთველის ცნობილი აფორიზმი:

*„სმა-ჭამა დიდად შესარგი, დება რა სავარგულია,
რასაცა ვასცემ შენია, რასც არა – დაკარგულია“*

„დების“ ერთ ასპექტს წარმოაჩენს, რომელიც ესიტყვება ზემონათქმს. „დება“ საგნისებრი, ნივთისებრი ყოფაა, უნებისყოფო და უსაქმო. დებული საგანი, ნივთი და გინდ ადამიანი უსაქმოა, უნებისყოფო და არაფრის გამცემი, ანუ არაფრის მოქმედი, მდები. ის არასოდეს არაფერს არ დებს, არც თვითონ და არც ვინმესთან ერთად, ეგოისტია, თვითკმაყოფილი და თვითმაძლარი. ამიტომაც არის „დება“ არა მოქმედება, არამედ უსარგებლო გაქვავება, „გ-დება“. მოქმედება „მდებობაა“, როდესაც ადამიანი მდებია და არა „დებული“, „დებს“ რამეს, „გასცემს“, „თანამდებობას“ ასახიერებს და საზოგადო სიკეთეში და სიქველში თანამონაწილეობს. ამ გაგებით „თანამდებობაც“

ეთანაბრება „საკელოს“ და „კელმნიფობას“.

„კელმნიფობის“ მნიშვნელობას გვაძლევს რუსთველის მიერი დახასიათება როსტევეან მეფისა:

*„იყო არაბეთს როსტევეან, მეფე ღვთისაგან სვიანი,
მაღალი, უხვი, მდაბალი, ლაშქარ მრავალი, ყმიანი,
მოსამართლე და მონყალე, მორჭმული, განგებიანი,
კვლა მეომარი უებრო და მოუბარი წყლიანი...“*

უკითხეთა ეს წყება ქმნის ინტეგრალურ სემანტიკურ ველს, რომელშიდაც გაიაზრება მეფის კელმნიფობა.³ აქედან გამომდინარე, „სა-

ველ-მნიფო“ ქართულ გაგებაში წარმოადგენს იმგვარ წყობას, რომელშიც მეფეს *ველმნიფობის* ყველა ეს ნიშანი აქვს. ეს „მნიფე ველი“ არის გააზრებული არა მხოლოდ როგორც „ღვითთ რჩეულობა“ ან „სვიანობა“ („პედეკეთილობა“), არამედ როგორც *პიროვნული სიმნიფე*, ხოლო „სა-ველ-მნიფო“ – როგორც პიროვნულად *ხელ-მნიფე მეფისა და მის ქვეშევრდომთა საბრძანისი*. ამ გაგებით, მეფე-ველმნიფე არის *ქრისტეს* (ღვთის) *მინისტრი* (*მოხელე* და არა „მოჯამაგირე“) და ღვთის ნების *გამტარებელი* თავის ქვეყანაში და საქვეშევრდომოში. ქართული ხედვით, საზოგადოებრივი წყობის ნებისმიერი ფორმა *საველმნიფო* წყობა უნდა იყოს. ეს ხაზგასმულია იმით, რომ ქართულმა ენამ (და სინამდვილემ) არც ერთი სხვა ცნება არ დაიდგინა, მიუხედავად იმისა, რომ მრავლად იხმარა სპარსული, არაბული, თურქული, რუსული და სხვა (დას. ევროპული „რესპუბლიკური“, „დემოკრატიული...“) სოციალური და პოლიტიკური წყობის აღსანიშნ ცნებებიც. ქართული ცნობიერება და განწყობა იმთავითვე „ველმნიფობის“ (საველმნიფო) თვალსაზრისით აღიქვამს და აფასებს მთავრობასა და წყობას, მიიჩნევს რა იმ სივრცედ, რომელიც ამ ველმნიფობის ასპარეზია. ამგვარადვე გაიაზრება, ჩემი აზრით, ქართული სიტყვა „ხელისუფლება“ – „ხელისუფალი“, „მოხელე“... რომელიც უპირისპირდება „ძალაუფლებას“ და „ძალაუფალს“, „მოჯამაგირეს“... ჩვეულებრივ, ეს აღიარებულია, როგორც ქართული სოციალურ-პოლიტიკური ცნობიერების (ერთობ კულტურის) „არქეტიპული ფოდალურობა“, რაც განაპირობებს თანამედროვე სამოქალაქო სისტემებთან მის ერთგვარ შეუთავსებლობას თუ არა, ამ ფორმათა მიღების სიძნელეს. ჩემი თვალსაზრისით, ეს ვითარება გამოწვეულია ძირითადი ცნებებისა და სიტყვა-კონცეფტების უღრმესი *სემანტიკური კონფლიქტით* და *შეუთავსებლობით*, რაც იწვევს გაგებისა და განწყობის ჩამოუყალიბებლობასა და გაუფორმებლობას, ამბივალენტურობას. სემანტიკური გაუცხოების გადალახვის, გაგების გაფორმებისა და ცნების შინაარსის გაცნობიერების შემთხვევაში, ნებისმიერი წყობა მთლიანად შეიძლება მოთავსდეს ქართულ *სახელმნიფოებრივ* (საველმნიფოებრივ) გაგებაში. ეს გაგება და მისი სიცხადე სემანტიკური ველის გაშლას ითხოვს და გაგებათა ახალ ტოპოლოგიურ სისტემაში მის მოთავსებას.

მე გამოვყოფ ორი ტიპის საზოგადოებრივ წყობას – *ბუნებრივსა* და *კონვენციონალურს* („ხელშეკრულებითს“). ეს უკანასკნელი აუცილებლობით გულსხმობს იმგვარი *ტექსტის* არსებობას, რომელიც განსაზღვრავს ურთიერთობებს წყობაში, რასაც ზოგადად „კანონი“ ეწოდება. სახელმნიფო მხოლოდ ამ ტექსტის საფუძველზე ჩამოყალიბებულ სისტემას ეწოდება. ამ ტექსტს (კანონს) სხვადასხვა ფორმა შეიძლება ჰქონდეს: იგი შეიძლება გამოხატავდეს ძალაუფლების მქონე პიროვნების (მეფის, დიქტატორის, ტირანის და სხვა) ნებას, რომე-

Լից ივრცობა მთელ სისტემაზე და სისტემისშიდა ურთიერთობებზე («ნებელობითი ნყობა»; ის შეიძლება იყოს ნერილი კანონები, რომელიც ერთნაირად ვრცელდება სისტემის ნებისმიერ შემადგენელზე და მიღებულია საერთო თანხმობით («რაციონალური ნყობა»); ის შეიძლება იყოს ლეთაებრივი ნების გამოხატვა, როგორც, მაგალითად, *თორისა* და *ყურანის* კანონმდებლობა («რელიგიური ნყობა»). აქვე მინდა, ხაზი გაუვსვა, რომ ეს გაყოფა არ ნიშნავს ორი ურთიერთგამომრიცხავი ტიპის კატეგორიულ შეუთავსებლობას. აქ არის ბუნებრივი და კონვენციონალური ფორმების ურთიერთმიმოთავსებულობა, რომელიც სიმბოლურად შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც ურთიერთში მოთავსებული სფეროები. აქ საუბარია იმგვარ ტოპოლოგიურ სივრცეზე, რომელიც ვითარდება და განიცდის ტრანსფორმაციებს ბუნებრივიდან კონვენციონალურისაკენ. ამ სივრცეში ბუნებრივ ფორმათა ურთიერთმიმართება, მხებობა და კვანძები ამ მთლიან სისტემას გარკვეულობასა და განსაკუთრებულობას უნარჩუნებს. ბუნებრივ ფორმებს შეიძლება მივაკუთვნოთ *ოჯახი*, *გვარი*, *სანათესაო სოფელი*, *თემი*, *ტომი* და ის ერთობა, რომელიც ბერძნული სიტყვით «*ეთნოს*» (ΕΤΗΝΟΣ) აღინიშნება. ეთნოსი ხასიათდება გარკვეული ტიპის ცნობიერებით, რომელსაც «ეთნოცნობიერებას» ვუნოდებთ, ანუ ცნობიერებას, რომელიც ახასიათებს გარკვეული სანათესაო ენობრივ-კულტურული ტიპის მსოფლხედვას, ურთიერთობებს, განცდებს და აღქმებს. ბუნებრივი ფორმები ქმნიან ერთიან ტოპოლოგიურ სისტემას, რომელიც ვითარდება კონვენციონალური ფორმების: *ქალაქის*, *მოქალაქეობის*, *სახელმწიფოს*, *ერ-სახელმწიფოს* მიმართულებით. ამ ფორმათა შორის *სახელმწიფო* შეიძლება მივიჩნიოთ ერთგვარ *სინთეზურ* ფორმად, რომელიც ერთდროულად მოიცავს როგორც ბუნებრივ, აგრეთვე კონვენციონალურ ფორმებს. ბუნებრივი ფორმები *ტრადიციული* ფორმების ხასიათს ატარებენ კონვენციონალურის შიგნით. აქაც შესაძლებელია ერთგვარი კონფლიქტი ტრადიციულსა და კონვენციონალურს შორის. კონვენციონალურობამ შეიძლება, ამ ბუნებრივ ფორმათა გარკვეული დესტაბილიზება და დეგრადაციაც კი გამოიწვიოს, რაც სახელმწიფოებრივი ნყობის შიდა ურთიერთობებში დაძაბულობას იწვევს. როგორც იწვივდს, ასევე ჯგუფს უჩნდება ღირებულებებს დამუქრებული საფრთხის შეგრძნება, რამაც, შესაძლოა, მეტად მწვავე ფსიქოსოციალური კრიზისიც კი გამოიწვიოს. ისტორიული გამოცდილებით, ყველაზე მკვეთრად ეს ნინა-აღმდეგობა და საფრთხის შეგრძნება ვლინდება *რეფორმათა* ჩატარების პროცესში, მით უმეტეს, თუ ეს რეფორმები კულტურის კვანძებისა და ღირებულებების გათვალისწინების გარეშე ტარდება.

არსებობს «*ხალხის*» ცნება. ამ ცნებამ თანამედროვე სოციოლოგიასა და, განსაკუთრებით პოლიტიკაში დიდი მნიშვნელობა მოიპოვა. და ტერმინად დადგინდა. ამ ტერმინს უფარდებენ ხან ბერძნულ «ეთ-

ნოსს“ და „დემოსს“, ხან რომაულ „პუბლიკუმს“, ხან „პლებსს“, ხან „პო-
პულუსს“ და ა.შ. თანამედროვე დემოკრატიული და რესპუბლიკური
იდეოლოგიური სისტემების ტერმინოლოგია „ხალხის ნებაზე“, „ხალ-
ხის არჩევანზე“, „ხალხის მიერობაზე“ და „ხალხის(ადმი) სამსახურზე“
ლაპარაკობს. „დემოკრატია“, დღევანდელი გაგებით, „ხალხის მმარ-
თველობას“ ნიშნავს, მის ბატონობას. მაგრამ უახლოესი განხილვისას
„ხალხის“ (არაბ. *მდაბიონი*) ცნება არანაირად არ თანხვედბა ისეთ პო-
ლიტიკურ ტერმინებს, როგორებიცაა „დემოსი“ ან „პუბლიკუმი“. „ხალ-
ხი“ არ თანხვედბა არც ბერძნულ „ეთნოსს“, მიუხედავად იმისა, რომ
სწორედ ამგვარადაა გააზრებული დღეს. იგი შეუძლებელია მივაკუთ-
ვნოთ ბუნებრივ ან კონვენციონალურ სისტემებსა და ფორმებს. „ხალ-
ხის“ დღევანდელი გაგება ისეთ კრებულს გულისხმობს, რომელსაც
არა აქვს გარკვეული ფორმა და, ამდენად, უახლოვდება „მოსახლეო-
ბის“ ცნებას. ის არის პირობითი აღნიშვნა ისეთი სანათესაო (ჩამომავ-
ლობით) ჯგუფისა, რომელიც ზოგადად *კრებულს* ნიშნავს ამ სიტყვის
ფართო მნიშვნელობით, როგორც „შემოკრებილს“ (შემოკრებილი რა-
იმესათვის, შემოკრებილი რაიმეს ირგვლივ და სხვა). ამიტომ ეს ცნე-
ბა, როგორც აღსანიშნი ფორმის (საგნის) გარკვეულობის არქონე და
მცოცავშინაარსიანი (მცოცავი *სემანტიკის*), შეიძლება კიდევ გამოი-
ტოვოს პოლიტიკური და სოციალური ანალიზისას, რადგან არსებობს
სრულიად კონკრეტული და ფორმაგანსაზღვრული ცნებები და სიტყ-
ვები, რომელნიც საზრისიან გაგებად ველებს ქმნიან, გარკვეულ ფორ-
მებს აღნიშნავენ და ნებისმიერ ტოპოლოგიურ სისტემაში თავსდებიან
თავისი განსაკუთრებული ადგილითა და მნიშვნელობით.⁴

საზოგადოებრივი სისტემის ერთი ფორმა, რომელსაც *კლასობრივი
სისტემა* ეწოდება, არსებითად, ყველა აღნიშნულ ფორმას ფარავს და
არის იმ იერარქიული პირამიდის საფუძველი, რომელიც ახასიათებს
როგორც ბუნებრივ, ასევე კონვენციონალურ სისტემებს. პირამიდუ-
ლობა და იერარქიულობა საზოგადოებრივი ნყობისა და სისტემის
არსებითი მახასიათებელია და საზოგადოების როგორც ვერტიკა-
ლური, ასევე პორიზონტალური განყოფილების ბუნებრივი ფორმაა. პირა-
მიდალურობა და კლასობრიობა სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ არსე-
ბობს *უთანასწორობის იერარქია*. ქვევით მე საგანგებოდ განვიხილა
ბუნებრივი და კონვენციონალური ფორმების ჩემი თემისთვის საინტე-
რესო რიგ ასპექტებს.

ქრისტიანული კლასობრივი ნყობა *საქვეშევრდომო სისტემა*ა, ანუ
ისეთი იერარქიზებული სისტემა, რომელშიც განხორციელებულია ბუ-
ნებრივი კლასობრივი პირამიდალური ნყობა, მომართული ზევიდან
– ქვევით.⁵ პორიზონტალურობა შესაძლებელია მხოლოდ კლასებს შო-
რის, რომელნიც, თავის მხრივ, წარმოადგენენ იერარქიზებულ პირამი-

დებს. მთელი სისტემა შედგება ერთმანეთზე დაყრდნობილი პირამიდებისაგან, რომლის უმაღლეს ნერტილს, ანუ უკანასკნელი პირამიდის წვერს განასახიერებს *მეფე-ხელმწიფე*. რომელიმე საყრდენის გამოცლა ანგრევს პირამიდას და მთელ მწყობრ სისტემას. ჩემი აზრით, სწორედ ეს აქვს გამოთქმული რუსთველს თავის ცნობილ სტროფში:

„რაცა ვის რა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს.

მუშა მიწყვიტ მუშაკობდეს, მეომარი გულოვნობდეს...“

ხოლო ეს სრულიადაც არ ნიშნავს კასტურ ჩაკეტილობას, რომლითაც ხასიათდებოდა, მაგ. ინდური სისტემა (მიუხედავად იმისა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ სწორედ „ინდოთ მეფის თავგადასავალს“ გვიყვება. ინდური კასტური სისტემის ჩაკეტილობა გაპირობებულია არა სოციალური პრინციპით, არამედ „კარმით“ და „კარმული დეტერმინიზმით“, რომლის დარღვევა იწვევს მთელი კოსმოლოგიური სისტემის ნგრევას.⁶ გარდასახვათა (რეინკარნაციათა) გაგების გარეშე, შეუძლებელია საუბარი კასტურ წყობაზე, რადგან სწორედ რეინკარნაციის გზით იხსნება კასტური ჩაკეტილობა და ადამიანის არსება მიემართება სრულყოფილებისაკენ სულის მიერ წრებრუნვაში არსებული ყველა ფორმის გავლით: გონიერად განათლებით (ბუდა), ან გარდასახვათა ზედროული განფენით, რომლის დროსაც სული იძენს სახეს რეალურ დროსა და ვითარებაში.

თავის კრისტალურ ფორმაში კლასობრივ-პირამიდალური ხელმწიფური წყობა წარმოაჩინა რუსთველმა „ვეფხისტყაოსნით“. ევროპულ წარმოსახვაში ეს ხელმწიფურ-კლასობრივი წყობა განხორციელდა „მრგვალი მაგიდის“ რაინდებით და მათ, ხელმწიფე არტურით. არტურის (ნებისმიერი ხელმწიფისაც) დახასიათება როსტევეანული ეპითეტების გამოყენებას ითხოვს (და კიდევ აქვს). არტურის „მრგვალი მაგიდის რაინდებიც“ ისევე იზრდებიან და პიროვნული ხელმწიფობის ნიშნებით იმოსებიან, როგორითაც რუსთველის გმირები. ორივე ეს მითოპოეტური მეტაფორა ქრისტიანული წყობის სინთეზურ (ან ინტეგრალურ) ფორმას გვაძლევს როგორც ვერტიკალურ, ასევე ჰორიზონტალურ განფენაში.⁷

ტოპოლოგიური თვალსაზრისით, საქვეშევრდომო წყობა არის პირამიდული იერარქიული კლასობრივი სისტემა. ამ პირამიდის ბუნებრივ ურთიერთ-მხებობაში მყოფი ჰორიზონტალური კლასობრივი სარტყლები ვერტიკალურად ურთიერთზე არიან დაყრდნობილნი და ურთიერთის მიმართ ვერტიკალური არხებით ისე გახსნილი, რომ შესაძლებელია ქვევიდან ზევით მოძრაობა როგორც დიდ პირამიდაში, აგრეთვე კლასიციანიტა მცირე პირამიდებში. ნებისმიერ შემთხვევაში, ამ მოძრაობის ვექტორი არ შეიძლება გადასცდეს პირამიდათა მთლიანი სისტემის საზღვრებს – სახელმწიფო სისტემას, დიდი იერარქიული პირამიდის ბუნებრივ წყობას, რომელიც მოიცავს ყველა ფორმას ოჯახიდან ხელმ-

ნიფობამდე. საქვეშევრდომო სისტემის ნებისმიერ საფეხურზე სოციალური ენერჯის საფუძველმდები და საზრისშემოქმედი კატეგორია არის „კლასი“. კლასისადმი მიკუთვნებულობა, ან კლასიდან კლასში გადასვლა *პიროვნული თვისებების* გამოვლენითა და აღიარებით არის შესაძლებელი. ამგვარი პიროვნული დაფასება *საქვეშევრდომო სისტემის გახსნილობის* მოდუსია და მთლიანად კლასობრივი სისტემის არსებითი მახასიათებელი. ამ სისტემათა გაგება და ანალიზი კლასობრივი სისტემის პრინციპთა გაუაზრებლად, სრულიად არაადეკვატური იქნება.⁸

კლასი საკმაოდ რთული სოციალური ფორმისა და ურთიერთობების აღმნიშვნელი თანამედროვე ცნებაა.⁹ იგი ფარავს არა მხოლოდ ყოფიერების სოციალურ, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ მნიშვნელობებს, არამედ და უპირველესად იმ *ზნეობრივ* ღირებულებებსა და ქცევითურთიერთობრივ ნორმებს, რომლებიც ამა თუ იმ კლასის არსებობისა და გამოსაცნობობის შინაგან პრინციპს წარმოადგენს. კლასი *რჩეულობის* გამოხატულებაა. ერთი სიტყვით რომ ვცადო კლასის შინაარსის გადმოცემა, ალბათ ყველაზე შესატყვისი სიტყვა იქნებოდა ბერძნული „პაიდეა“¹⁰, რომელსაც ქართულად ვუნოდე „ზრდილობა“, იმ სისრულით, როგორიც მას ეძლევა ქართულ თქმაში: „ათასად კაცი დაფასდა, ათი ათასად ზრდილობა, თუ კაცი კაცად არ ვარგა, რას გაქნევს გვარიშვილობა“.¹¹ ზრდილობა რჩეულობის და გამორჩეულობის შესატყვის შინაარსს იძენს. კლასის შესაბამისად, ქართული სიტყვის – „თავადი“ – მნიშვნელობა უფრო ღრმაა, ვიდრე გარკვეული ეპოქის სოციალური ტერმინისა. „თავადი“ მიუთითებს იმ *პიროვნულ ღირსებაზე*, რომელიც ადამიანს თავის-თავის-უფალს ხდის. მხოლოდ ეს თავისუფალი ადამიანი, საკუთარ პიროვნულ ღირსებებზე დაფუძნებული თავადი და ზრდილი ადამიანი არის ღირსი, კლასობრივ საქვეშევრდომო პირამიდაში შესატყვისი ადგილი დაიკავოს. „თავადი“ *საწყისსაც, თავში მდგომსაც* ნიშნავს, ისეთ პიროვნებას, რომელიც თავისი თავის საწყისია და თავადობა მის პიროვნებაშია ფესვგადგმული. ამ მიზეზით ადამიანი, რომელზედაც ვრცელდება „მეფის რისხვა“ და იერარქიულ პირამიდაში მატერიალური და სოციალური თვალსაზრისით ქვეითდება, არ კარგავს თავადობას და *პიროვნულ ღირსებას*.¹² ეს შესანიშნავად გამოვლინდა გლეხთა განთავისუფლებისა და რევოლუციების შემდგომ საქართველოში, როდესაც გლეხები პატივისცემით ეკიდებოდნენ თავიანთ ყოფილ ბატონებთან ურთიერთობას, ეხმარებოდნენ ტოტალიტარული რეჟიმის მიერ დაკნინებულთ და სოციალურად უარყოფილ თავიანთ ყოფილ ბატონებს... საქვეშევრდომო ურთიერთობების ეს ბუნებრიობა კომუნისტური რეჟიმის „მოუშორებელი ჭირი“ გახდა, რამაც გამოიწვია კომუნისტური იდეოლოგიის ყალიბით ქართული არისტოკრატიისა და კეთილშობილ გლეხთა ოჯახების თითქმის სრული განადგურება და ურთიერთობათა ფორმატცვლა. და მაინც, მიუხედავად ამგვარი გამა-

ნადგურებელი ცდებისა, საქართველოში დღესაც არსებობს შინაგანი პატივისცემა ღირსეული თაყვანილი ოჯახებისა და პიროვნებებისა (და არა ჩამომავლობით ყოყოჩობისა, რაც ირონიულად „შემოდგომის აზნაურობად“ და „ყავარზე კუდის გადებად“ აღიქმებოდა). კლასობრივიერარქიულ საქვეშევრდომო წყობაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ოჯახს ენიჭება და ეს შესაძლებელია, გვარზედაც გაივრცოს. ამ სისტემაში ოჯახი მთელი წყობის ქვაკუთხედს შეადგენს, ეს დასტურდება ქართულ სიტყვათხმარებაშიც. სიტყვა „*კეთილშობილი*“ ზედმინევენით გამოხატავს ოჯახის მნიშვნელობას.¹³ ეს ორი ასპექტი – ოჯახი (ზრდილობა, ოჯახიშვილობა, გვარიშვილობა) და პიროვნელობა (თავადობა, კეთილშობილება) მთელი ბუნებრივი წყობის სისტემაში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ინარჩუნებს და, რადგან *კეთილშობილი ოჯახი* და *კეთილშობილი პიროვნება*, ამავე დროს, უფრო დიდი ბუნებრივი ერთობის – *გვარის* – ონტოლოგიულად მიიჩნევა, ამიტომ ამ ფორმას „*გვაროვნული ინდივიდუალიზმი*“ შეიძლება ვუწოდოთ. რაც უფრო ზემოთ მივიწვეთ ბუნებრივ ფორმათა იერარქიაში, ანუ ფართოვდება ტოპოლოგიური ველი, მით უფრო ძლიერდება *კონვენციონალურობა*, რომელიც თავის სრულყოფილ ფორმას შეიძენს *ქალაქისა და მოქალაქეობის* სახით. *გვაროვნული ინდივიდუალიზმი* მანამდე ინარჩუნებს თავის მნიშვნელობას საზოგადოებრივ სისტემაში, ვიდრე ინდივიდი სავსებით არ იქნება განთავისუფლებული ბუნებრივი კავშირებიდან და არ შეიქმნება კონვენციონალური სისტემის განმსაზღვრელი საფუძველი. თავის ისტორიულ განსახიერებას ეს წყობა (კლასობრივი გვაროვნული ინდივიდუალიზმი) პოვებს *ქრისტიანობაში* და *ფეოდალიზმში*, რომელიც, ჩემი თვალსაზრისით, ქრისტიანობის სოციალური და პოლიტიკური ფორმაა.¹⁴ ამ თემას საგანგებოდ დავუბრუნდები.

ბუნებრივ იერარქიულ წყობაში, მის ნიაღში, ვითარდება ბუნებრივისაგან არსებითად განსხვავებული ფორმა: *ქალაქი და საქალაქო წყობა*, რასაც შეესატყვისება *მოქალაქეობა*. თანამედროვე სოციალური და პოლიტიკური წყობის განვითარებას და არსებას ვერ შევიცნობთ და გავიგებთ, თუ არ იქნა განსაზღვრული ის, თუ რას ნარმოადგენს *ქალაქი* და რა მახასიათებლები შემოაქვს მას არსებულ ურთიერთობებში – კლასობრივი წყობის საქვეშევრდომო პირამიდაში, თუ რომელიმე სხვა წყობაში, დემოკრატიული და რესპუბლიკური წყობის ჩათვლით. ქალაქი შეიძლება ჩაითვალოს სრულიად დამოუკიდებელ ფორმად, რომელიც ჩაძირულა ბუნებრივ გარემოში და ისე მძლავრად ზემოქმედებს მასზე, რომ „უცვლის ბუნებას“, ხდება რა მიზიდულების ცენტრი. და, ამავე დროს, ის არის სახელმწიფოს არქეტეპი. ქალაქი არის *ცივილიზაციის* წყარო და საფუძველი. მხოლოდ სახელმწიფოები ქმნიან ცივილიზაციას.

რატომაც დავინყებას მიეცა ის ფაქტი, რომ ორივე, დემოკრატიულიც და რესპუბლიკურიც, წყობა ეფუძნებოდა თავისუფლებისა და სამოქალაქო უფლებების მეტად სპეციფიკურ გაგებას. ორივე ეს წყობა თავის კლასიკურ (ბერძნულ და რომაულ) განსახიერებაში ეყრდნობოდა მონათმფლობელობას და, შესატყვისად, უფლებები და მოვალეობები განისაზღვრებოდა მხოლოდ „თავისუფალთათვის“. დემოსის ცნება საკმაოდ თავისებურ შინაარსს ატარებს და ის არ თანხვდება იმას, რასაც დღეს „ხალხი“ ეწოდება. დემოსი სრულიად გარკვეული ტიპის მონათმფლობელური სამოქალაქო სივრცის ორგანიზების ფორმაა. ეტიმოლოგიურად სიტყვას დემოსი ასე განსაზღვრავენ: დემოსი არის „თავისუფალი“. „ხალხის“ (მდაბიო) ცნება საბერძნეთმა არ იცოდა. საბერძნეთში, მიუხედავად იმისა, რომ მონობის სხვადასხვა და საკმაოდ დიფერენცირებული ფორმები არსებობდა, „დემოსი“ ეწოდებოდა მხოლოდ იმ მოქალაქეებს, რომელნიც თავისუფალნი იყვნენ და, შესაბამისად, ჰქონდათ უფლება, არა მხოლოდ აერჩიათ ქალაქის მმართველობა, არამედ სისხლი გაეღოთ ქალაქის (ქალაქ-სახელმწიფოს) დასაცავად, რის უფლებაც არც ერთ მონას არ ჰქონდა.¹⁵

იგივე შეიძლება ითქვას რომაული წყობის აღსანიშნავად გადატანილი ბერძნული „პუბლიკუმის“ შესახებ. ბრძოლა, რომელიც გაიმართა რესპუბლიკასა და იმპერატორებს შორის, არა მხოლოდ ტერმინოლოგიური იყო, არამედ ეხებოდა თვით ერთი და იმავე საფუძვლიდან – მონათმფლობელობიდან ამოზრდილ განღმრთობის ორ ფორმას: პუბლიკუმის განღმრთობა, ერთი მხრივ, და იმპერატორის განღმრთობა – მეორე მხრივ. ქრისტიანთა დევნის ერთ-ერთი, ვფიქრობ, უმთავრესიც, მიზეზი პირველ საუკუნეებში, იყო სწორედ იმპერატორის განღმრთობის იდეისა და ტრადიციისადმი პირველქრისტიანთა წინააღმდეგობა. მათ ერთი სალოცავი ჰყავდათ – ქრისტი ღმერთი-და-კაცი – და მისი სწამდათ. ისინი ვერაფრით ვერ აღიარებდნენ იმპერატორის ღვთაებრიობას, – რაც ეგზისტენციალურ აფეთქებას გამოიწვევდა და, ამდენად, შეუძლებელი იყო. შესაძლოა, სანყის ეტაპზე რესპუბლიკური მონათმფლობელობა რომ დახვედროდა ქრისტიანობას, მთელი ისტორია სხვაგვარად წარმართულიყო. მაგრამ რომაული პოლითეიზმისა და კულტურული მრავალფორმიანობის პირობებში იმპერატორი ვერაფრით ვერ შეეგუებოდა, თავის პარალელურად, საღმრთო პატივით ყოფილიყო შემოსილი სხვა ადამიანი (ქრისტი ხომ ებრაელთა და რომაელთათვის ადამიანი იყო...) და ის დასახულიყო ერთადერთ ღმერთად. იურიდიული და სამართლებრივი თვალსაზრისით, ქრისტიანები, რომელნიც არც რომაულ სამართლებრივ სისტემაში თავსდებოდნენ და არც შინაგანი კანონი ჰქონდათ (როგორიც ჰქონდათ, ვთქვათ, ებრაელებს), რომლის მიხედვითაც განსჯიდა მათ რომაული სამართალი, იმთავითვე ამოვარდნილნი აღმოჩნდნენ მთელი რომაული კონვენციო-

ნალური ნყოფიდან. შედეგი ამგვარი იზოლირებისა იყო დაახლოებით ისეთივე, როგორც სხვა პირობებში და სხვა საფუძველზე ჰქონდათ გეტოებში მოქცეულ ებრაელებს. შესაძლოა, ამან გამოიწვია ქრისტიანთა მხრიდან ის სასტიკი შურისძიება, რომელიც ქრისტიანობის დაშვებიდან და სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებიდან მძინვარებდა რომის იმპერიაში.

ტიპოლოგიური განსხვავება, რომელიც არსებობს, ერთი მხრივ, ბერძნულ დემოკრატიას და რომაულ რესპუბლიკას და საიმპერატორო ნყოფას, მეორე მხრივ კი დანარჩენ ნყოფებსა და მსოფლხატებს (მაგ. ქრისტიანულ უნივერსალიზმსა და ებრაულ ეთნოცენტრიზმს) შორის, ბევრი ისეთი მოვლენის გადააზრების შესაძლებლობას იძლევა, რომელთა მიმართ დოგმატური ისტორიოგრაფიული თვალსაზრისი იყო გაბატონებული. ისტორიული თვალსაზრისით, მსოფლხატთა და ტრადიციათა ბრძოლას ან თანხმობას საფუძვლად *კულტურის ინდივიდუალური არქეტიპები* და *ენობრივი მეტაფორები* ედო. ეს კულტურის არქეტიპები და მეტაფორები განსაზღვრავდნენ სხვადასხვა ფორმებს შორის თავსებადობას, ხოლო შეუთავსებლობისას ინვედნენ ურთიერთაგრესიულობას, რომლითაც არა მხოლოდ ქრისტეს ნელთალრიცხვის წინარე *ინდივიდუალური ნელთალრიცხვების* ეპოქები ხასიათდებოდა, არამედ ახალი უნივერსალური ნელთალრიცხვის, *ქრისტიანული ეპოქის* ისტორიული ყოფიერებაც. არისტოტელეს მეტაფორის გარდათქმით, ადამიანი „გეოპოლიტიკურ ცხოველს“ წარმოადგენს, ისეთ არსებას, რომელიც ინდივიდუალური და სოციალური ადგილით არის ცხოვრებისადმი მიმართული. ცხოვრება, ყოფიერების სპეციფიკურ ჰორიზონტალურ და ვერტიკალურ, გეომეტრიულ და სიმბოლურ (ფიზიკურ-და-ლირებულებით) ველში მიმდინარეობს, რომელშიც გეოპოლიტიკური ცნობიერება თავის უღრმეს საფუძვლად არსებობის *ინტეგრალური ველის უსაფრთხოების* გაგებას შეიცავს. *საფრთხის ველი* ის ველია, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანის ბუნებრივი და კონვენციონალური ერთობის საარსებო სიერცეს, რომლის შიგნით *ერთგვაროვანი მატრიცა* მუშაობს და ურთიერთგამოსაცნობობისა და ურთიერთგაგებადობის ერთგვაროვანი მახასიათებლები არსებობს. გადაადგილების შემთხვევაში ეს უსაფრთხოების ველი ან მთლიანად ან ჰოლოგრამული ნაწილის სახით გადაადგილდება, ანუ ინარჩუნებს მთლიან ხატს, *სურათს თავისი ყოფიერებისა*. ეს ეხება არა მხოლოდ რაიმე ახალ ტოპოლოგიურ სისტემაში გადასვლას ტერიტორიის ათვისების პროცესში, არამედ ომებსაც, რომლის დროს ხდება ორი გეოპოლიტიკური სისტემის, ორი პარადიგმის, სხვადასხვა კულტურულ არქეტიპთა და ენობრივ მსოფლხატთა, სხვადასხვა გაგებათა და, ერთიანად თუ გამოეთქვამთ ყოველივე ამას, სხვადასხვა *ღმერთთა ბრძოლა*. თუ გადავწევთ დროის ფარდას, დავრწმუნდებით, რომ ეს უკანასკნელი მით უფრო დიდ მნიშვნელობას

იძენს, რაც უფრო შევდივართ დროთა სიღრმეში და ბუნებრივ წყობაში. ამ ბუნებრივ წყობაში, რომელიც თანამედროვე ცივილიზაციის თაურწყობას (არქექტიკას) წარმოადგენს¹⁶, დამარცხებისა და გამარჯვების შესაძლებლობა მეტ-ნაკლებად გათანაბრებული იყო.¹⁷ როგორც აღმოჩენილი და შემორჩენილი წარწერები და ხატები მოწმობენ, ამ ბრძოლაში აუცილებლად უნდა იქნეს მოპოვებული გამარჯვება ყველა დონეზე: ერთის ღმერთებმა უნდა დაამარცხონ მეორისა, ერთის მსოფლხატი უნდა დომინირებდეს მეორეზე და ა.შ. იმისათვის, რომ ერთ-ერთმა მოიპოვოს გეოპოლიტიკური და სოციალური უსაფრთხოების ის საფუძველი, რომლითაც მას შეეძლება განაგრძოს თავისი არსებობა მთლიანი სახით. ძველი წარწერები და, ერთობ, ეპიგრაფიკული მასალა, შუმერებიდან მოყოლებული და უკანასკნელი ომებით დამთავრებული (ამაში ვგულისხმობ I და II მსოფლიო ომებს, ერაყის 1991 და 2003 წლის ომებს, ლოკალურ კონფლიქტებს, როგორცაა პალესტინა – ისრაელის, ან გავრცელებულ სეპარატიზმს, უამრავ კონფლიქტს აფრიკასა და აზიაში და სხვა...). XVI-XIX საუკუნეთა მსოფლიოს კოლონიზაციის და ჩრდილო ამერიკის კონტინენტის ორასწლოვანი ათვისების მთელი პროცესი თითქმის აქსიომატურ ქვეშარიტებად აქცევს ზემოგამოთქმულ დებულებას და პრინციპს.

დამარცხებული, იმისათვის, რომ გადაირჩინოს თავი სრული მოსპობისაგან, შეინარჩუნოს თავისი მსოფლხატი, კულტურული მატრიცა და ენა, დაიცვას თავი სრული გათქვეფისა და ასიმილაციისაგან, და მოემზადოს უკეთესი პირობებისათვის, სრული გამარჯვებისათვის, იძულებული ხდება, მონახოს ის საყრდენები, რომლებიც მას საშუალებას მისცემენ ახალ, დაპყრობილ ვითარებაში და ახალ პირობებში მოქსოვოს ის განწყობის ბადე, რომელიც დალაგებს და გასაგებს გახდის მის ამჟამინდელ მდგომარეობას. ხშირად ეს განწყობის ბადე შემგუებლურ ფორმას იძენს და უდევს საფუძვლად ადამიანის (ოჯახის... ერის) არსებობას – ღმერთი ახალ შესაძლებლობებში წარმოაჩენს ამ ერთობის ყოფიერებას და წარმართავს მას, თუ, ცხადია, დაპყრობილი ერი, ან ადამიანი (ვთქვათ, დავით გურამიშვილი) არ ლაღატობს თავის ღმერთს. ეს ერთგვარი გამოწვევაა კი არის იმ შემოქმედი და სასიცოცხლო ენერჯისა, რომელიც არსებობის ძალას აძლევს დაპყრობილს. კულტურის მატრიცა ამ შემთხვევაში სიმბიოზური ხდება, ეგუება ახალ პირობებს და შეიმუშავებს შესატყვის ფორმებს. ინტეგრალური ველის გეოპოლიტიკური უსაფრთხოება ეფუძნება ბედისა და ყოფიერების ღვთის მიერ განსაზღვრულობას. ყველაზე უფრო შთამბეჭდავი მაგალითი ამგვარი ყოფისა არის ებრაელთა ცხოვრება მას შემდეგ, რაც ისრაელი დაპყრობილ იქნა, პირველი და შემდეგ მეორე ტაძარი დანგრეული და ისრაელი ხალხი მოფენილი მსოფლიოში. რამ შეინარჩუნა ებრაელთა ერთობა? მხოლოდ სიონისტურმა იდეამ, რომელიც გამოუთქმელადაც კი ასულ-

დგმულებდა მათს არსებობას დიასპორაში, კულტურის მატრიცის გარდასახვებს, ფიზიკურ ცვლილებებს ცხოვრების წესში და ყოველივე იმას, რითაც ებრაელები თვითგამოსაცნობობის მაღალი ხარისხით გამოირჩეოდნენ. „არდავიწყება იერუსალიმისა“ („თუ დაგივიწყო, იერუსალიმ, დამივიწყოს მარჯვენამ ჩემმა“) ებრაული განწყობის გულისგული გახდა. სახელმწიფოს გარეშე დარჩენილი ებრაელები შეიმუშავებენ ახალ მატრიცას, რომელიც ხშირად ხდებოდა მათ მიერ განთესილობის სახელმწიფოთა შიგნით ისეთი ინკრუსტაციისა და ძალისხმევების გამოვლენისა, რომელიც ამ სახელმწიფოებში ებრაელთა მიერ დაპყრობის განწყობას ქმნიდა. ასე მოხდა ესპანეთში, სადაც რეკონკისტას პერიოდში ებრაელები თითქმის მთლიანად გაასახლეს ესპანეთიდან, ასე მოხდა ყველგან, სადაც ებრაელებს გეტოებს უწყობდნენ, და ასე მოხდა სრულიად დაუჯერებელი „უკანასკნელი საშუალების“ – გაზის კამერების გამოყენებისას ნაციონალ-სოციალისტების მიერ II მსოფლიო ომის დროს. მაგრამ იდეა ყოველთვის და უცვლელად ცოცხალი იყო. შედეგი იყო დაბრუნება და აღდგენა სახელმწიფოსი, თუნდაც რომ ეს დაბრუნება და აღდგენა დიდ გამარჯვებულ სახელმწიფოთა საკუთარი პოლიტიკური მიზნებისათვის მოხდა. ამგვარი განწყობით არსებობის არა ესოდენ ხანგრძლივი, მაგრამ ტიპოლოგიურად იგივეობრივი მაგალითები გვაქვს ისტორიაში ყველგან, სადაც კი მოხდა დამარცხებული ერთობის მიერ აღდგენა თავისი მთლიანი პოლოგრამისა: მსოფლხატისა, უსაფრთხოების ველისა, კულტურის მატრიცისა... ხოლო ყოველივე ეს კი შესაძლებელი ხდება მხოლოდ *ენაში* და *ენით* არსებობის პირობებში,¹⁸ რადგან სწორედ *ენა* ამ პოლოგრამის, მსოფლხატის, კულტურის მატრიცის არქეტიპების შემოქმედი. ყოველივე ზემოთქმული ეხება არა მხოლოდ პოლიტიკური ერთობის არსებობას, არამედ ყოველი ადამიანისა და ჯგუფის (ბუნებრივისაც და კონვენციონალურისაც) ეგზისტენციალურობას.

სოციალური გეოპოლიტიკური ცნობიერება, რომელიც ადამიანს ან ჯგუფს ათავსებს გარკვეულ სოციალურ წყობაში, იმავე პრინციპებით მოქმედებს და წარმართავს ცხოვრებას, როგორც სხვადასხვა ფორმის გაერთიანებათა ურთიერთმიმართებას. ადამიანს იმიტომ ვუნოდებ „*გეოპოლიტიკურ არსებას*“ (პოლიტეა-ს – *მონესრიგებულობის* სრული სიღრმითი გაგებით), რომ მისი ცნობიერება – გეოპოლიტიკური ცნობიერებაა, მისი კულტურის მატრიცა გაპირობებულია გეოპოლიტიკური განწყობით, რომელიც ინტეგრალურია თავისი არსებით და აფორმებს ყოფიერების ტოპოლოგიას როგორც ვერტიკალურ, ასევე პორიზონტალურ ვექტორთა მიმართებებში.¹⁹

დროთა ვითარებაში სიტყვა „*საქელმწიფო*“ (სახელმწიფო) იცლება თავისი მნიშვნელობებისგან, ვინროვდება და არაადეკვატური ხდება იმ წყობისა თუ სისტემის გამოსახატავად, რომელსაც დღეს ვუნო-

დებთ „სახელმწიფოს“. ეს „სემანტიკური კონფლიქტი“ საკმაოდ მნიშვნელოვანი შედეგების მომტანია. იყო თუ არა „საქელმწიფო“ საბჭოთა კავშირი? ან, წარმოადგენენ თუ არა სახელმწიფოებს პოსტსაბჭოთა ქვეყნები, რომლებიც ერთთავად „დემოკრატიულობის“ და „რესპუბლიკურობის“ პრეტენზიით გამოდიან? და ან, თანამედროვე მასობრივი მეგალოსისტემებიდან რომელი შეიძლება იქნეს მიჩნეული საქელმწიფოდ, ანუ ისეთ ფორმად, რომელიც შეესაბამება სიტყვის „საქელმწიფო“ სემანტიკურ ველთა სისტემას, ივსება ამ ველთა მნიშვნელობებით? მე ვფიქრობ, რომ არც ერთი, თუმცა ზოგიერთს აქვს მეტი ნიშნები საქელმწიფოდ წოდებისათვის, ვიდრე დანარჩენებს. უინსტონ ჩერჩილის ცნობილი ფრაზა: „დემოკრატია, შესაძლოა, არ არის იდეალური ფორმა სახელმწიფოს მოწყობისა, მაგრამ იგი საუკეთესოა იმათ შორის, რაც გვაქვს“, ზუსტად გამოხატავს იმას, რა ვითარებაც არის შექმნილი დღევანდელ მასობრივ სისტემათა მსოფლიოში. დღევანდელი მასობრივი „დემოკრატიული“ სისტემები, მილიონებიანიც და ათასიანიებიანიც შინაგანი პრინციპით და მისწრაფებით წარმოადგენენ ტოტალურად კონვენციონალურ სისტემებს, რომლებშიც უნდა გააჩნდეს კაცობრიობის ისტორიის თანმხლები ყველა ბუნებრივი ფორმა. ბუნებრიობის დეგრადირების ეს ტენდენცია ევზისტენციალური ღრმა კრიზისის გამომწვევია – აფრიკის პოსტკოლონიალური სახელმწიფოების მაგალითი მეტად მჭევრმეტყველია.

კაცობრიობის ისტორიულად თანმხლები ფორმების – ოჯახის – ქმრისა და ცოლის კავშირი, შვილებით განმტკიცებული; სანათესაოს (გვარი) – ოჯახთა კავშირი, სოფლის – სანათესაოთა (გვართა) კავშირი, თემის – სოფელთა კავშირი, ტომის – თემთა კავშირი, ქვეყნის (ხევის) – ტომთა კავშირი – გვერდით არსებობს მეტად სპეციფიკური წარმონაქმნი – ქალაქი. ქალაქი ყველა ბუნებრივ ფორმას შეიცავს, მაგრამ უცვლელ მათ მნიშვნელობასა და ღირებულებას იმ კონვენციონალურ სისტემაში, რომელსაც სამოქალაქო წყობა ეწოდება. სწორედ მრავალფეროვან ფორმათა და კულტურათა თავმოყრა ერთ სივრცეში ქმნის პირობას, დარღვეულ იქნეს კავშირებისა და ფორმების ბუნებრიობა და გამომუშავებულ იქნეს ურთიერთობის წესი, რომელსაც მოქალაქეობა ეწოდება. მოქალაქეობა არ არის ბუნებრივი კავშირების ფორმა, არამედ გამომუშავებული თანხმობა (კონვენცია), იცხოვრო გარკვეული წესების მიხედვით საყოველთაო (სამოქალაქო) სიკეთისა და უსაფრთხოებისათვის. ცხადია, ეს ფორმა ეყრდნობა არა ბუნებრივ, არამედ ცნობიერ (ან, გნებავთ, ქვეცნობიერ) კონვენციას (შეთანხმებას), რომელიც წარმართავს მოქალაქეთა ცხოვრებას იმ წესების მიხედვით, რომელნიც გამომუშავებულია მოქალაქეთა თანამონაწილეობით, ან კიდევ, ერთი მმართველის ან მმართველთა ჯგუფის მიერ არის დადგენილი.

{ბერძნულმა ცივილიზაციამ, არსებითად, *ქალაქის* ყველა ფორმა მოგვცა, რომელმაც თავისი განვითარება დასაელური ტიპის თანამედროვე, დღეს საყოველთაოდ გავრცელებული მასობრივი აგლომერაციების ფორმით გაასრულა. ფიუსტელ დე კულანჟის კლასიკურმა ნაკვლევმა „ანტიკური ქალაქი“, საკმაოდ ცოცხალი სურათი დაგვიხატა ბერძნული ქალაქის ტიპებისა და იმ პრინციპებისა, რომელზედაც მათში მყარდებოდა ურთიერთობა – აქ უპირველესი და უმთავრესი იყო *რელიგია*. მაგრამ პოლითეიზმის პირობებში, რასაკვირველია, ეს არ გულისხმობდა ერთი ღმერთის რწმენას, როგორც ეს იყო იუდეაში, ან მოგვიანო ქრისტიანულ ქალაქებში. *რომში თითქმის ყოველ ოჯახს საკუთარი ღმერთი ჰყავდა იმ საქალაქო ღმერთების გვერდით, რომელსაც მთელი ქალაქი ეთაყვანებოდა.*²⁰ პომპეის მაგალითი მეტისმეტად მეტყველია ამ თვალსაზრისით. გარდა ამისა, რომში არსებობდა *იმპერატორის განღმრთობის* იდეა. აქ მნიშვნელოვანი ის არის, რომ ქალაქი არსებით *მრავალცენტრული და მრავალკულტურული (მოზაიკური)* წარმონაქმნია, რაც მას საშუალებას აძლევს არა მხოლოდ „ქალაქად“, არამედ „სახელმწიფოდ“ იქნეს წარმოდგენილი. ბერძნული ქალაქ-სახელმწიფოები სხვადასხვა კონვენციონალური ფორმის სისტემებია, რომელნიც ყველა იმ ნიშნით ხასიათდება, რომლითაც თანამედროვე სახელმწიფოებრივი სისტემები: თავდაპირველად, მშობლებიდან ერთი მანძილზე იყო ათენელი, ბავშვიც ათენელი ხდებოდა; პერიკლეს დროს უკვე ორივე მშობელი აუცილებლად ათენელი უნდა ყოფილიყო; მაგრამ ათენელობა *ათენის მოქალაქეს* ნიშნავდა, ამგვარი კი შეიძლებოდა ყოფილიყო ნებისმიერი თავისუფალი ადამიანი, რომელიც *ათენის მოქალაქე* გახდებოდა. ერთი ქალაქ-სახელმწიფოდან სხვა ქალაქ-სახელმწიფოში გადასვლით იცვლებოდა ადამიანის სადაურობა და, შესაბამისად, ეთნიკური მიკუთვნებულობა. ამგვარი მაგალითებით აღსავსეა ბერძნულ ქალაქ-სახელმწიფოთა ისტორია. ამიტომაც ქალაქიდან განდევნა ეგზისტენციალური პრობლემა იყო და ბევრი ვერ ეგუებოდა ამას. სოკრატეს მიერ სანამლავის უდრტივნიველი მიღება ამ ეგზისტენციალურ მომენტსაც შეიცავდა: სოკრატეს არ შეეძლო ათენის დატოვება – გამხდარიყო არათენელი და ამ პრობლემას ერთადერთი შესატყვისი გადანყვეტა მოუნახა – *აღასრულა ათენელთა განაჩენი*. მსგავსი პრობლემა უჩნდება *ალუდა ქეთელაურსაც* (ვაჟა-ფშაველას პოემის გმირს), როდესაც მას მოკვეთენ თემიდან. მაგრამ აქ, „მოქალაქე სოკრატესაგან“ განსხვავებით, კონფლიქტი *ბუნებრივ ფორმაში არსებობასთანაა* დაკავშირებული და არა კონვენციონალურთან; არა მოქალაქეობასთან, არამედ მშობლიურ თემთან და მთელ *ბუნებრივ საცხოვრისთან* კავშირის განყვეტასთან. და ალუდა, თუმც მძიმე განცდით, ნყვეტს ამ კავშირს...²¹ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ კონვენციონალური კავშირი უფრო ეგზისტენციალურია, ვიდრე ბუნებრივი. სამოქალაქო ტომო-

ლოგია გაცილებით უფრო მკვიდრი ჩანს, ვიდრე ბუნებრივ-სათემო, თუ სანათესაო. ამან შეიძლება დაგვაფიქროს და სხვაგვარად დაგვანახოს ქართული სინამდვილეც მის დროთაწვლამი და კულტურის მატრიცის ჩამოყალიბების პროცესში, გასცეს პასუხი კითხვას, რომელიც ესოდენ ხშირად დაისმის: რატომ არ ჩამოყალიბდა (ან რატომ უჭირს ჩამოყალიბება) ქართული სამოქალაქო სივრცე და ის განწყობა, რომელიც ამ სივრცეს ეგზისტენციალურ დატვირთვას მისცემდა? რა არქექტიპები განსაზღვრავდნენ ქართული კულტურის ტიპოლოგიას? რატომ ვერ ახდენს ქართველი ცივილური ფორმალიზების ევროპულ დონემდე ასვლას საქართველოში და იოლად ახერხებს ამას ნებისმიერ სხვა ცივილურ გარემოში?

ათენის გვერდით არსებობდა ისეთი წარმონაქმნი, როგორიც იყო სპარტა. სპარტა მონარქიაც იყო და დემოკრატიაც, მონარქიის ზევით იყო საბჭო, რომელიც შედგებოდა ორი მეფისა და ოცდაცხრა დიდგვაროვნისაგან, რომელთაგან ყოველი იყო 60 წელს გადაცილებული. ეს იყო მხედრობიდან გამდგარი საბჭო, რომელიც განიხილავდა და ქმნიდა კანონებს და საგარეო პოლიტიკას და იყო უშაღლესი სასამართლო. ამათ ზევით იყო ყველა სპარტელ მამაკაცთა ასსამბლეა (ანუ დემოკრატია). იგი ირჩევდა საბჭოს და ხმას და თანხმობას აძლევდა საბჭოს წინადადებებს. ხოლო ამათ ყველას ზევით იყო ხუთი კაცისაგან შემდგარი მცირე ჯგუფი, რომელსაც ეფორატი ეწოდებოდა. ყველა პრაქტიკული საქმისათვის სპარტის ხელისუფლებას ეფორატი წარმოადგენდა, რამდენადაც ეს ხუთი კაცი უძღვებოდა საბჭოს საქმიანობას, წარმართავდა მხედრობას, აღმზრდელიობით სისტემას, ბავშვთა შერჩევის სისტემას და ჰქონდა ვეტოს ძალა ყოველივეზე, რაც მოდიოდა საბჭოსა ან ასსამბლეასაგან. მათ მეფის გადაყენების უფლებაც კი ჰქონდათ; და მაინც თავისი ძალაუფლების განსახორციელებლად მათ ესაჭიროებოდათ ღვთაებრივი დასტური (ორაკულებისა და ნათელმზილველების სახით). სახელმწიფოს ორგანიზების ამ ფორმას შეიძლება ეწოდოს დემოკრატიული ტიმოკრატიული მონარქიული ოლიგარქია. რადგან სპარტაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა „სპარტანულ აღზრდას“, აღზრდის სისტემასა და პრინციპებს, რომელნიც „სპარტელს“ აყალიბებდა (სპარტელი კი იმით გამოირჩეოდა, რომ მისი პირადი ცხოვრება და ღირებულება არაფერი იყო ქალაქის – სპარტის არსებობის წინაშე. ეს მოგვაგონებს ბენიტო მუსოლინის სოციალისტურ-ტოტალიტარულ ფორმულას: „ყოველივე სახელმწიფოსთვის, არაფერი სახელმწიფოს გარდა“). ამიტომ სპარტაში, ფაქტობრივად, მხოლოდ სპარტელები ცხოვრობდნენ და აღიზრდებოდნენ... ტოტალიტარულ-სოციალისტური ტიპის სახელმწიფოები თავისი აღზრდისა და იდეოლოგიური სისტემებით იგივეობრივნი იყვნენ სპარტანული კონცეფციისა და იდეოლოგიისა, თუმცა მათ შორის არსებითი განსხვავება იყო როგორც

დემოგრაფიულ მასშტაბებში, ასევე წყობის ფორმაში. ეს მთლიანად ბერძნულ ქალაქ-სახელმწიფოებსაც ეხება. დემოგრაფიულად ისინი, რა თქმა უნდა, შეუდარებელი არიან მომდევნო ეპოქების ქალაქებისა და სახელმწიფოებისადმი. დემოკრატიის ის ფორმა, რომელიც ბერძნებმა განავითარეს – პირდაპირი დემოკრატია, განაპირობებდა ყოველი მოქალაქის პასუხისმგებლობას და მისი ხმის წონას საერთო საქმეში. ეს კი საკმაოდ მნიშვნელოვან განწყობით ველს ქმნიდა იმ აზრითაც, რომ „მოქალაქეობის“ ხარისხი ბერძნულ ქალაქებში მეტისმეტად მაღალი იყო, საიდანაც არ უნდა ყოფილიყო ეს მოქალაქე წარმოშობით. ბერძნულისაგან განსხვავებით, თანამედროვე დემოკრატიები გაშუალებულია წარმომადგენლობით, რაც ფაქტობრივ ღირებულებას მოკლებულს ხდის ერთეული ამომრჩევლის ხმას და აბუნდოვანებს იმ პასუხისმგებლობის გრძობასაც, რომელიც ყოველ წარგზავნილს აქვს. ეს უეჭველად დემოგრაფიული პრობლემაა და არა დემოკრატიული წყობის შინაგანი სისუსტისა – *მასობრივი სისტემები ფსევდოდემოკრატიული სისტემებია, რომლებშიც მანძილი ერთეულ ამომრჩეველ-მოქალაქესა და არჩეულს შორის უსასრულოდ დიდი ხდება. შესაძლოა, ისტორიულად განსხვავებულ ტიპებს ქმნიან ეგვიპტური, შუმერული, ჩინური, სპარსული და ინდური ტიპის ქალაქები, მაგრამ თანამედროვე ქალაქი ეს არის იმ ბერძნული და რომაული ტიპის სამოქალაქო სისტემის განვითარება, რომელიც საკმაოდ ღრმად არის შესწავლილი და დასურათხატებული. პლატონის „რესპუბლიკა“ პირველი თეორიული ცდაა ქალაქ-სახელმწიფოს პრინციპთა დაფორმულებისა. მაგრამ იმისათვის, რომ სწორად იქნეს გაგებული ეს პრინციპები და მთლიანად თეორია, აუცილებელია თანჭვრეტა და იმ სურათში, იმ მსოფლხატში და იმ ცოდნის ველში ხედვა პლატონისეული თვალსაზრისისა, რომელიც ინტეგრალურად გადმოსცემს ყოველივე იმას, რასაც პლატონი ხედავდა და გაიაზრებდა, როგორც აუცილებლობას.²¹*

ქალაქი და საქალაქო წყობა თავისი მეტად მნიშვნელოვანი იდეით „მოქალაქისა და მოქალაქეობისა“, არის თანამედროვე რესპუბლიკური და დემოკრატიული მასობრივი წყობის ტიპოლოგიური არქეფორმა. *ქალაქმა* ბიძგი მისცა კაცობრიობას, შეექმნა ახალი ფორმები, განსხვავებული იმათგან, რომელნიც განაპირობებდნენ წინარე ფორმათა მდგრადობას. *მოქალაქეობა*, ანუ *ქალაქში თანაცხოვრების წესებისადმი ქვემდებარება*, ყველა სხვა ურთიერთობაზე მაღლა დგას. არსებითად, ქალაქი სპობს კულტურას, ანუ ბუნებრიობას (სხვა საკითხია, რომ ის ვერ ერევა მას, მაგრამ ტენდენცია მისი და პრინციპი სწორედ აქეთკენაა მიმართული). ქრისტიანულ ეპოქაში ეს თემა ქალაქისა და მოქალაქეობისა ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი თემათაგანი ხდება. სახარებების და გამოცხადების „ზეციური ქალაქის“ – „ზეციური იერუსალიმის“ – შემდგომ, საკმარისია, გავიხსენოთ ნეტარი ავგუსტინეს „*ღვთაებრივი ქალა-*

ქი“, ქრისტიან მამათა „ცხოვრება და მოქალაქეობა“ – ქრისტიანულმა რელიგიამ მოხსნა ეთნიკურ-ნარმომავლობითი, ანუ ბუნებრივი კავშირების ფორმები და მათ ზევით დააყენა ერთიანობა ქრისტიანი, ქრისტიანული და ზეციური იერუსალიმის მოქალაქეობა.²² ეს შეიძლება ჩავთვალოთ მოქალაქეობის, ანუ კონვენციონალური ურთიერთობის უმაღლესობისა და უპირატესობის დადგენადაც. თუ გავიხსენებთ, რომ პირველი ალთქმა დადებული ღმერთსა და ადამიანს შორის თავისი არსებით კონვენციონალური ხელშეკრულებაა, მაშინ გასაგები იქნება, თუ რატომ აქვს მოქალაქეობას ესოდენ მაღალი ღირებულება. ამასთანავე, ეს არის შემზადება ზეციური მოქალაქეობისათვის, ანუ ზეციური იერუსალიმის მოქალაქედ დავანებისათვის. რელიგიურ-რწმენითი ეპოქების გარდასვლის შემდგომ, უკვე XVI-XVII საუკუნეებიდან, ქალაქის თემა იძენს საერო (სეკულარულ) ხასიათს და ის პრინციპებიც, რომელნიც განაპირობებენ ქალაქის დახასიათებას, გამომდინარეობენ მხოლოდ და მხოლოდ საერო კონვენციონალური პრინციპებიდან, რომელნიც, თავის მხრივ, ნარმოადგენენ ქრისტიანული სამოქალაქო იდეის სეკულარიზებულ და, საბოლოოდ, ათეიზირებულ ფორმას.

საქალაქო წყობა ვითარდებოდა პარალელურად ყველა იმ წყობისა, რომელიც იწყებოდა ქვეყნიდან. ეს ნიშნავს, რომ ოჯახი, სანათესაო, სოფელი, თემი და ტომი ტიპოლოგიურად განსხვავებული და არასაქალაქო ურთიერთობათა ფორმებია. ქვეყანა, რომელიც შეიცავს ყველა ამ ფორმას, როგორც ელემენტს და აერთიანებს მათ ერთიანი ინტერესითა და უსაფრთხო თანაცხოვრების სამეზობლო სისტემად, ქმნის ნანამძღვარს ქალაქთა ნარმოქმნისათვის. ეს პროცესი შესანიშნავად აქვს გადმოცემული „ქართლის ცხოვრების“ ავტორს, როდესაც ის „ქართლს“ საქალაქო სისტემად ნარმოსახავს და მთელ სივრცეს ქალაქთმშენებლობის ენერგიით ავსებს. ეს მიგვანიშნებს, რომ „ქართლი“ ეს არის ცივილიზაციის – საქალაქო და სამოქალაქო – სივრცე, რომელიც ამ ქალაქთმშენებლობის ენერგიით იქმნება და ყალიბდება. ცივილიზაციის ცნება, თუ მას შევუპირისპირებთ კულტურის ცნებას, სწორედ ამ საქალაქო სივრცის არსებობას გულისხმობს. კულტურა ფარავს ყველა სხვა ფორმას. კულტურისა და ცივილიზაციის შეპირისპირება არ ნიშნავს, რომ ცივილიზაცია გამორიცხავს კულტურას. კულტურის ფორმები ერთგვარად ჩასმულია სამოქალაქო სისტემაში. კონვენციონალური ფორმის შიგნით ყოველთვის არსებობს კულტურის ბუნებრივი ფორმები (ისევე ურთიერთში ჩასმულ ფორმათა სისტემა). მაგრამ ცივილიზაცია და სამოქალაქო წყობა თავისი არსებით თანდათან შლის ამ ფორმებს. აქედან საყოველთაოდ ცნობილი კულტურის კრიზისი და დეკულტურიზაციის საფრთხე, რომელმაც ესოდენ მოიცვა დღევანდელი გლობალიზებული სამყარო. კულტურა ბუნებრივი ფორმების დამფუძნებელი მატრიცაა, მაშინ როდესაც ცივილიზაცია ნარმოადგენს

რაციონალურად მოწყობილ კონვენციონალურ და ფორმალიზებულ ურთიერთობათა სისტემას. ცხადია, ეს რაციონალიზმი და კონვენციონალურობა ერთბაშად არ წარმოქმნილა და არის რთული ისტორიული პროცესის გამოხატულება, რომელიც ხშირად შეიცავს ირრაციონალურ მოვლენებსა და ფორმებს. *ქალაქების ისტორია* უაღრესად მნიშვნელოვანია ამა თუ იმ ქვეყნისა და, განსაკუთრებით, სახელმწიფოსა და ერის ჩამოყალიბების გასაცნობიერებლად და შესასწავლად.

ბუნებრივ-ტრადიციულ სისტემებსა და სტრუქტურებს, ერთი მხრივ, და კონვენციონალურ-რაციონალურ საქალაქო-სამოქალაქო სისტემებსა და სტრუქტურებს შორის იმთავითვე წარმოიქმნება კონფლიქტი, რომელიც დაფორმულეულ იქნა, როგორც კონფლიქტი კულტურასა (ბუნებრივსა) და ცივილიზაციას (ხელოვნურს) შორის. კონფლიქტის მიზეზი არც ერთ მხარეს არ დევს. ის ბუნებრივად წარმოიშობა ადამიანის ფსიქიკაში, როდესაც ბუნებრივ-კულტურული სტრუქტურები (ურთიერთში მოთავსებული ოჯახი, გვარი და სხვა), რომელნიც ტრადიციით არიან გადაბმულნი და მნიშვნელობენ ადამიანის ურთიერთობების თითქმის ყველა დონეზე, წინააღმდეგობაში შედიან ქალაქის რაციონალურ-კონვენციონალურ ფორმალიზებულ სისტემასთან, რომელიც, ერთი მხრივ, ერთეულ ადამიანზე, პიროვნებაზე და მის ინდივიდუალურ ღირებულებაზე, მოქალაქეზე, არის ორიენტირებული და მის მნიშვნელობას ეფუძნება, ხოლო მეორე მხრივ კი კანონებზე და მოქალაქეთა სამართლებრივ თანასწორობაზე. ეს პროცესი საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში მიმდინარეობდა და გარკვეული ფლუქტუაციებით ხასიათდებოდა: სხვადასხვა ფორმაში და სისტემაში ხან ერთი (ბუნებრივ-კულტურული და ქვეშევრდომულ ფეოდალიზმში) იძენდა მნიშვნელობას, ხან კი („ალორძინებიდან“ ვიდრე უკიდურესად დეკულტურიზებულ თანამედროვე მასობრივ სისტემებამდე) – მეორე (რაციონალურ-კონვენციონალური, სამოქალაქო). მე ვფიქრობ, რომ შპენგლერის მეტად შთამბეჭდავი ანალიზის, XX საუკუნის ფილოსოფოსთა მიერ აღიარებული და გაანალიზებული კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართება სულიერი კრიზისის და, ზოგადად, საკაცობრიო ვითარების დრამატიზმი, აბსურდულობა და ტრაგიზმიც კი, თავისი ერთი ფესვით სწორედ ამ კონფლიქტის განცდით საზრდოობს. მე ვფიქრობ, ეს არ არის კულტურის დაპირისპირება ცივილიზაციასთან, არამედ ბუნებრივი ნყოფის თანდათან და ხანგრძლივი დაშლის პროცესი, რომლის იქით საკმაოდ ბუნდოვანი და ამორფული ხელოვნური სინამდვილის კონტურები იხილვება (საკმარისია, გავიხსენოთ მთელი ფუტუროლოგიური ლიტერატურა ან ტექნოკრატიული ფილმები). ადამიანი ბუნებრივად არის მიბმული იმ ღირებულებებს, რომელნიც მას კულტურის მატრიცით აქვს მიღებული და ენით გაპირობებული. ეს მშფოთვარება მისი სულისა განასახიერებს შინაგან კონფლიქტს, ბუნებრივი და კონ-

ვენციონალური არსებობის შეთავსების სიძნელეს და ერთიდან მეორეში გადასვლის სირთულეს. პროცესი ამ გადასვლისა მეტად ხანგრძლივი და, თუ გადავხედავთ უძველეს შუმერულ და ეგვიპტურ ტექსტებს („ბატონისა და მსახურის საუბარი“, „იპუვერის ჩივილები“ და სხვა), საკმაოდ მტიკიენეული იყო მთელი გზის მანძილზე. ბუნებრივისა და კონვენციონალურობის მიმართების ხარისხით შეიძლება გავაანალიზოთ ის განწყობა, რომელიც განსაზღვრავს ამა თუ იმ საზოგადოების, თუ სახელმწიფოს და, თუგინდ, ერთეული პიროვნების ცხოვრებისეულ და ეგზისტენციალურ მშფოთვარებასა და ნუხილს.

ალბათ, არც ერთი წყობა არ იყო ისე გაპირობებული ქალაქის განვითარებით და ქალაქური სისტემის დაფუძნებითა და გავრცობით, როგორც იმპერია.

სხვადასხვა ტიპის იმპერია (ქალაქი-იმპერია, მონარქიული იმპერია, რესპუბლიკური იმპერია, ტოტალიტარული იმპერია...) წარმოადგენს უკიდურესად სისტემატიზირებულ და კონვენციონალიზებულ სისტემას. ამ თვალსაზრისით, სწორედ იმპერიები ქმნიან ცივილიზაციებს და წარმოადგენენ ცივილიზაციათა კერებს. იმპერია, ისევე, როგორც ქალაქი, არის ადგილი, სადაც სხვადასხვა კულტურის, რასის, ეთნოსის, წარმომავლობის, ქვეყნის, სოციალური ფენისა და კლასის ადამიანები ერთად ცხოვრობენ. ისინი ყველანი ექვემდებარებიან თანაცხოვრების წესს: კანონს, რომელიც მათ აძლევს ტიპოლოგიურად გამოსაცნობ სახეს. თანაცხოვრების პროცესში ბუნებრივი მახასიათებლები გადაიფევევ-გადაიდნობიან და იძენენ ახალ, ამ სიახლით ტიპოლოგიურად გამოსაცნობ სახესა და ფორმას. „melting pot“ („გადადნობი ქვაბი“), აშშ-ს რომ უწოდებენ, ტიპოლოგიურად ახასიათებს ნებისმიერ აგლომერაციას და სახელმწიფოს..., თანაცხოვრების ამ ველში გადახარშვისას ეთნიკური წარმომავლობა და კულტურული განსაკუთრებულობა მნიშვნელობას მოკლებული ხდება კანონის წინაშე თანასწორობით, ირევა და ეზაეება ურთიერთს, თუმც საბოლოოდ მზადდება ერთი „კერძი“ სრულიად გარკვეული „გემოთი“, გამოხატული ცნებაში „ამერიკელი“.²⁴ მიუხედავად ამისა, ეს არ ნიშნავს, რომ პროცესი უმტიკიენეულოა და სხვადასხვა ენებისა და ეთნოსების სახით ქალაქში ინკრუსტირებული მოზაიკური ფორმები არ ეწინააღმდეგებიან ამ პროცესს. მაგრამ არსებითი მნიშვნელობა ამ წინააღმდეგობას არა აქვს, რადგან პრინციპი ქალაქის არსებობისა ყველა შემთხვევაში „გადაფეკვავს“ მათ (ამერიკული – „ჩაინა ტაუნები“ – ამერიკული ჩაინა ტაუნებია, პარიზში არსებული – ფრანგული და ა.შ. თუ, ცხადია, არ იქმნება „გეტოს“ ტიპის ჩაკეტილი დასახლება, რომელიც აღარც სამოქალაქოა და, ამდენად არ შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც მოქალაქეობის ფორმა).

ესოდენ გავრცელებული გამოთქმა „ქალაქელი“ სწორედ ამ „გემოს“, „ცხოვრების გემოს“, „ქალაქური ცხოვრების წესს“, „მიმოხვრას“...

სტილს გულისხმობს და აღნიშნავს. ცხადია, უნდა გავითვალისწინოთ ის პროცესი და მისი ხანგრძლივობა, რომელიც ყოველი იმპერიის „გამოხარშვისათვის“ იყო საჭირო და ის მრავალფეროვნება, რომელიც ეფუძნებოდა ყოველი იმპერიის შემქმნელი ერთობის (ქალაქის, სახელმწიფოს, ერის...) ხასიათსა და კულტურულ მატრიცას. ამიტომ, ტიპოლოგიურად მსგავსი იმპერიები საკმაოდ განსხვავებულ ფორმებსა და მატრიცებს გვაძლევენ. იმპერიას ერთგვარი *კონგლომერატიულობა* ახასიათებს: იმპერიაში შემავალი სახელმწიფოები, ქვეყნები და ხალხები ძირითადად ინარჩუნებდნენ თავის ნყოფას და კულტურულ ტიპს „ცენტრთან“ გარკვეულ პირობებზე ურთიერთობით (გადასახადები, სამხედრო მონაწილეობა და ა.შ.). რაც უფრო მოვიწვეთ დროთა სიღრმიდან, იმპერიებს თანდათან ეძლევათ „გადამხარშავი ქვაბის“, ან წისქვილის, სახე, როდესაც დომინანტი სახელმწიფო აუცილებლად ისწრაფვის, თავის ყალიბში მოაქციოს დაპყრობილი ქვეყნები და ხალხები – ეს არის „*იმპერიალიზმი*“. XVI–XX საუკუნეთა ისტორიამ იმის ბევრი მაგალითი მოგვცა, თუ როგორ არაბუნებრივ და დეგრადირებულ ფორმას აფუძნებს ამგვარი იმპერიალიზმი. იმპერიალიზმი კულტურის გარდუვალ დეგრადაციას და კრიზისს იწვევს. ამგვარი ტენდენციები გამოვლინდა აფრიკაში, შორეულ აღმოსავლეთში და სამხრეთ ამერიკის კოლონიებში. ჩნდება ტიპი, არც ევროპელი–არც აფრიკელი, არც რუსი–არც ქართველი... და ა.შ. – „*არამედ რალაც სხვა*“...²⁸ ის, რომ ამგვარი რამ ბოლომდე არ ხორციელდება, „დროში შეზღუდულობის“ შედეგია, და არა მისწრაფებისა და ტენდენციის. შესაძლოა, *იმპერიათა დაშლის კანონი* სწორედ კულტურათა ამ ძნელად გარდასაქმნელობას ემყარება, კულტურათა პოლოგრამულობას. ენაში ნაშრევთა არსებობის ფაქტიდან გამომდინარე, იმპერიათა ეს კულტურათაგარდამქმნელი მისწრაფება სრულიად ცხადად დასტურდება.

იმპერია იყო ერთა და სახელმწიფოთა გარკვეული კონგლომერატი. ვაჭრობასთან ერთად, პირველი *გლობალიზაციის სივრცე*, რომელმაც კიდევ უფრო გახსნა ის ბუნებრივი კულტურული სისტემები, რომელნიც მანამდე ჩაკეტილ და განყენებულ ერთეულებს წარმოადგენდნენ და სახელმწიფოში ჩართვისას (თანამონაწილეობისას) გაიხსნენ. მაგრამ აქაც, არ უნდა მივიჩნიოთ, რომ ეს ჩაკეტილობა აბსოლუტური იყო და იმ ტიპის, როგორსაც ვხვდებოდით აფრიკის კონტინენტზე ან ავსტრალიაში, თუ გვინებაში. ევრაზიულ ცივილიზაციათა სარტყელზე კულტურათა ჩამოყალიბება იზოლაციაში არასოდეს არ მიმდინარეობდა, თუნდაც იმიტომ, რომ ევრაზიული კონტინენტის ათვისების პროცესი საკმაოდ ინტენსიური იყო და ხალხთა განსახლება საკმაოდ ახლო მანძილებზე ხდებოდა. ასე რომ, ამ განსახლების ტოპოლოგია გამორიცხავდა აბსოლუტურ იზოლაციას და ეს პროცესი თავისთავად შეიძლება იქნს მიჩნეული *გლობალიზაციის* პროცე-

სად. მაგრამ იმპერიაზე საუბრისას მხედველობაში მაქვს ის ფაქტი, რომ უკვე ჩამოყალიბებულ სახელმწიფოთა და კულტურათა გახსნის და ახალ ტოპოლოგიურ ველში გადასვლის ინტენსივობა მეტად მაღალი ხდებოდა. ყოველი კულტურა იძენდა ახალ თვისებებს, ხდებოდა კულტურათა ინტერფერენცია და, ფაქტობრივად, იქმნებოდა ერთიანი ტოპოლოგიის მქონე გამოსაცნობი სისტემა. ეს ყოველივე აისახებოდა *ენაში*, რომელიც კულტურის მაფორმებელი და ადამიანის ყოფიერების წარმართველი, მსოფლხატის შემქმნელი *ენერგია* და *პრინციპი* იყო. ვფიქრობ, სწორედ ამ თვალსაზრისით უნდა იყოს წაკითხული „*ქართლის ცხოვრების*“ ცნობილი „ქართლში“ ხმარებული ენების შესახებ. ეს არის ეპოქა, როდესაც სამხრეთ კავკასია ანუ „ქართლი“ შეიღობა დიდი იმპერიების საზღვრებში: ხეთურის, ურარტულის, აქემენიდურის, მომდევნოდ ასურასტანის, მის შემდგომ ალექსანდრე მაკედონელის (ალექსანდრეს მითიური შემოსვლა და ენობრივ-რელიგიური წმენდა)²⁶ და, აქედან მოყოლებული, კავკასიური იმპერიის შექმნისაკენ მიმართული განვითარების საკუთარი გზა. „*ქართლის ცხოვრების*“ კონცეპტუალური თვალსაზრისით, *ენა* წარმართავს და მიჰყვება ამ პროცესს, განავითარებს თავისთავს და ყოფიერებას... ამ აზრით, *ენა არის ერის ყოფიერების პოლოგრამა*.

არსებითი მახასიათებელი, რომელიც *ქალაქს* განასხვავებს ბუნებრივი ერთობებისაგან, არის ის, რომ *ქალაქში* თითქმის არავითარი, ან საერთოდ არავითარი, მნიშვნელობა არ ენიჭება *ეთნო-წარმომავლობას*, რადგან *მოქალაქეობა* არ ეფუძნება ერთნაირი წარმომავლობის სანათესაო ბუნებრივ ერთობას. თუმცა, როგორც ითქვა, ბუნებრივი ერთობებიდან ყოველი ტიპოლოგიურად გარკვეულ *ფორმას* წარმოადგენს, რომელიც არსებობს როგორც სინქრონულად, ასევე დიაქრონულად – ურთიერთის წინმსწრებად და ურთიერთში მოთავსებულად. ამ თვალსაზრისით, ქალაქის ბუნებრივ შესატყვის წყობას წარმოადგენს *დემოკრატია* და *რესპუბლიკა*, ანუ „*საყოველთაო საქმე და ინტერესები*“. თავისი არსებით *ქალაქი არასაქვეშემდგომო* სისტემაა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე თუ გავანალიზებთ თანამედროვე წყობებს, ისინი ტიპოლოგიურად *რესპუბლიკებია*, რომელნიც მიისწრაფიან (ან არ მიისწრაფიან), გახდენენ *სახელმწიფო*. ევროპული კონსტიტუციური მონარქიები წარმოგვიდგენენ იმ ინტეგრალურ ფორმას სახელმწიფო-რესპუბლიკისა, რომელიც მონარქიული ფორმის განვითარებას წარმოადგენს და იმთავითვე იყო მოცემული *ხელმწიფობის* სახითა და გაგებით.²⁷ შესანიშნავი განსაზღვრება მისცა ამ ფორმებს *მონტესკიემ*, მან ერთ-ერთმა პირველმა განჭვრიტა *ინტეგრალური წყობის* ფორმა – რომელსაც *კონსტიტუციური მონარქია* ეწოდა და, რომელიც მან დაახასიათა, როგორც: ერთადერთი წყობა, რომელსაც აქვს რესპუბლიკური წყობის ყველა მახასიათებელი და პატარა სახელ-

მნიფოს ბუნებრიობა. სხვაგვარად რომ ითქვას, *კონსტიტუციური მონარქია ბუნებრივი და კონვენციონალური სისტემების ინტეგრირებისა და ჰოლოგრამის წარმოქმნის შესაძლებლობას იძლევა*. ბუნებრივი სისტემა *თავადურ-თავისუფალი აღზრდის* და გადაცემის შესაძლებლობას ქმნის (ხელმწიფედ აღზრდა უფლისწულისა; თბილისის სათავადაზნაურო გიმნაზია სწორედ ამგვარი ტიპისა იყო და კიდევ მოგვცა ქართული სოციალური, პოლიტიკური და შემოქმედებითი ელიტა და არისტოკრატიის კლასი...), ხოლო კონვენციონალური სისტემა კი *შერჩევის* და *არჩევის* შესაძლებლობას. ერთი მხრივ, ბუნებრივი ფორმები (ოჯახი და სხვ.) მნიშვნელობს, ხოლო მეორე მხრივ კი – აღზრდა (პიროვნება). ამ აზრით, ქართული თქმა: „ათასად კაცი დაფასდა, ათიათასად ზრდილობა, თუ კაცი კაცად არ ვარგა, ფუჭია გვარიშვილობა“ ამ ჰოლოგრამის გამოხატულებად შეიძლება მივიჩნიოთ და მასში კონსტიტუციურ-მონარქიული ნყოფის პრინციპი დავინახოთ.

თუ გავყვებით ამ თვალსაზრისს, მხოლოდ *მონარქია* შეიძლებოდა განვითარებულიყო ამ ინტეგრალურ-სახელმწიფოებრივ ნყოფად და არც ერთ სხვა ფორმას არ ჰქონდა თავის შესაძლებლობათა ველში და ჰორიზონტში განვითარების ეს ვექტორი. აღნიშნული თვალსაზრისით და საკმაო პირობითობით, „*სახელმწიფო*“ დღეს შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ ევროპულ კონსტიტუციურ-მონარქიებს (მონარქორესპუბლიკებს) და ისიც დიდი დაშვებით, თუ გავითვალისწინებთ თანამედროვე მასათა მოძალებას და მასობრივი აგლომერაციების წარმოქმნის პროცესს.

ყოველ ფორმას საკმაოდ რთული ინტეგრალური მატრიცა ედო საფუძვლად, რომელიც ფორმდებოდა იმ *ენით*, რომელზედაც ესა თუ ის ერთობა მეტყველებდა. *ენა ქმნიდა იმ მატრიცას, რომელიც აფორმებდა ნყოფას*. ამ მატრიცის ყველა კვანძი (სოციალური ურთიერთობების ფორმები, მსოფლხედვა, აზროვნების წესი, განწყობა, სანარმოო მიმართებები, ხედვისა და შემოქმედების ფორმები... და ა.შ.) საზრდოობს იმ ენობრივ-წარმომქმნელ და მაფორმებელი ენერგიით, რომელიც ქმნის საფუძველმდებ კვანძებს. ამ კვანძებს *კულტურის მატრიცა* ეწოდება. კულტურა არის ჰოლოგრამა, რომელიც ნებისმიერ ნაწილში თვითიდენტურია და სრული. ამ სისრულისა და თვითიდენტურობის ფორმალიზების საფუძველზე ვითარდება *ცივილიზაცია*. თანამედროვე მასობრივი სისტემები მრავალენოვანი სეგმენტირებული (მრავალკულტურული, ან მრავალდეკულტურული!) ფორმების კონგლომერატია, რომლის მოქცევა ერთიან რაციონალიზებულ და კონვენციონალიზებულ სამოქალაქო სისტემაში მეტად რთული პროცესია. ეს პროცესი დაიწყო ამერიკის შეერთებული შტატების წარმოქმნით და იპყრობს რა ყველა ქვეყანასა და ერს, გრძელდება დღესაც.²⁸

სახელმწიფო (ისევე, როგორც ნებისმიერი სხვა ფორმა) შეუძლებელია არსებობდეს გარდამავალი სისტემის ან გარდამავალი ფორმის სახით (გამოთქმა: „პოსტსაბჭოური რესპუბლიკები იმყოფებიან ტოტალიტარიზმიდან დემოკრატიამი გარდამავალ ფორმაში“ – უაზროა). ევოლუციონისტებისთვის ესოდენ ძვირფასი გარდამავალი ფორმები არ არსებობენ და ვერც იარსებებენ. მათზე ერთდროულად მოქმედებს პლატონისა და კანტის პრინციპი, რომელსაც მე „ამერძალავს“ ვუნოდებ... „გარდამავალი ფორმა“ შეუძლებელია, რადგან მას არ შეესაბამება არც ტრანსცენდენტალური და არც რეალური, ანუ გარდამავლობას არა აქვს იდეალ-ფორმა, ხოლო ის, რასაც არა აქვს იდეალ-ფორმა, ანუ მეტაფიზიკური თვითიდენტურობა, შეუძლებელია არსებობდეს. ვფიქრობ, „გარდამავლობა“ გულისხმობს იმას, რომ ხდება წინარე ფორმის (მაგ. ტოტალიტარიზმის) დეგრადაცია და გადაგვარება და არავითარ შემთხვევაში, მისი ჩანაცვლება დემოკრატიით, ანუ ევოლუცია დემოკრატიისაკენ. მე არაერთგზის აღმინიშნავს, რომ ტოტალიტარიზმის ევოლუცია და მისთვის, ვთქვათ, „ადამიანური სახის“ მინიჭება – შეუძლებელია.²⁰ ის ან არსებობს, ან არ არსებობს. დეგენერაცია, რომელსაც ტოტალიტარიზმი განიცდის, ნიშნავს არა გარდამავლობას, არამედ იმას, რომ ამ საფუძველზე არავითარი სხვა ფორმა არ შეიძლება განვითარდეს. ტოტალიტარიზმს არ გააჩნია შესაძლებლობათა ველი. იგი ჩაბეჭულია თავისთავში და განუწყვეტელი ყოფნა-არყოფნის მდგომარეობაში იმყოფება. ჩემი თვალსაზრისით, დემოკრატიის, რესპუბლიკის, ან მონარქიის, თუ კონსტიტუციური მონარქიის დასაფუძნებლად აუცილებელია სრულად და საყოველთაოდ იქნს შემოტანილი ყველა პრინციპი და ფორმა, რომელიც განსაზღვრავს დემოკრატიას (ან ნებისმიერ სხვას, რომლის დაარსება, თუ აღდგენა არის გამიზნული). სახელმწიფო ყოველთვის თავიდან იძენს ფორმას და არსდება მთლიანად და ერთდროულად.

ეტიმოლოგიური და სემანტიკური სიზუსტე გვეხმარება იმ ფორმების სწორ აღწერასა და გაგებაში, რომლებსაც ისტორიულ ჟამთაგულაში იძენდა ესა თუ ის საზოგადოება და, საგანგებოდ, საქართველო. ეს დაგვანახებს იმ პროცესს, რომელიც საფუძველად ედება ქართული ხასიათის, ქართული წყობის, ქართული კულტურის ჩამოყალიბებას და გამოვლინებებს. საზოგადოებრივი წყობის სხვადასხვა ფორმა შეიძლება გაანალიზებული და შეფასებული იქნს სხვადასხვაგვარი კრიტერიუმებით: ეკონომიკურით, სოციალურით, პოლიტიკურ-ადმინისტრაციულით, სამართლებრივით... გამოცდილებამ გვიჩვენა, რომ, ჩვეულებრივ, მიღებული კრიტერიუმები ცალ-ცალკე ვერ ახასიათებენ იმ ინტეგრალურობას, მთლიანობას და შინაგან მრავალგვარობას, რომელსაც გვთავაზობს ნებისმიერი სოციალური და პოლიტიკური წყობა. როგორც მარქსისტული იდეოლოგიზირებული თვალსაზრისისა და

ანალიზის სრულმა კრახმა დაგვანახა, ისტორიული ფორმების და საზოგადოებრივი განვითარების ეკონომიკოცენტრისტული და მატერიალისტური ანალიზი ვერ უძლებს კრიტიკას. დღეს სავსებით ცხადია, რომ არც ერთი ფორმა არ ეფუძნება იმ „ბაზისს“, რომელსაც მარტივად „ეკონომიკა“ ეწოდება, რადგან ეკონომიკა არ არის საზოგადოების განვითარების თანმხლები საფუძველი, რადგან თავად *ეკონომიკა*, როგორც *სისტემა*, საკმაოდ ახალი წარმონაქმნია, მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანი უაღრესად ეკონომიური არსებაა – მინიმალური დანახარჯით ენერჯისა ისწრაფვის, მიიღოს მაქსიმალური შედეგი. ამიტომ ყოველ გამოვლენილ ფორმას უნდა მოეძებნოს თავისი განსაკუთრებული საფუძველი – „მატრიცა“ –, რომელიც განსაზღვრავს ამ ფორმის, და ამ წყობაში მცხოვრები ადამიანისა და საზოგადოების, ყოფიერებას მის მთლიანობაში, აძლევს მას განსაკუთრებულობას. ქვევით მე შევეცდები გავაანალიზო სხვადასხვა ფორმები და ის პროცესები, რომლებიც ადამიანისა და საზოგადოების ცხოვრებას ანესრიგებდა და *საზრისს* აძლევდა.

სახელმწიფოთა წარმოშობა არ წარმოადგენს სპონტანურ და თავისთავად მოვლენას. არც აუცილებელს. მას განაპირობებს ფაქტორთა და პირობათა ერთობლიობა, რომელიც დღეს განისაზღვრება, როგორც *გეოპოლიტიკური* ფაქტორები და გამოწვევები. როგორც ვთქვი, არისტოტელეს მეტაფორა – „*ადამიანი პოლიტიკური ცხოველია*“ – დღეს შეიძლება შეიცვალოს უფრო ზუსტი მეტაფორით – *ადამიანი გეოპოლიტიკური ცხოველია* – რაც გეოპოლიტიკას არა მხოლოდ სხვადასხვა სახელმწიფოთა ინტერესების გადაკვეთის და ტოპოლოგიურ გამოწვევათა სისტემად წარმოაჩენს, არამედ შინაგანი და გარე ფაქტორების მთელ კომპლექსად, რომელიც აპირობებს როგორც ცალკეული ადამიანის, ასევე ამა თუ იმ ერთობის ჩამოყალიბებას *საზოგადოებად* და *სახელმწიფოდ* და, შემდგომ, ამ საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ცხოვრებასა და თავგადასავალს, მის *ისტორიას*. ადამიანის საცხოვრისის სირთულე და შემგუებლური ძალისხმევების მიზანმიმართულება, რომელიც რადიკალურად განსხვავდება იმისაგან, რასაც *ინსტინქტი* ეწოდება და ნების, ცნობიერებისა და ენერჯის ერთობლიობაში, ანუ *შემოქმედებაში*, ვლინდება (რაც მას არსებითად განასხვავებს *ცხოველთა* სამყაროსაგან), ადამიანის განსახლების ადგილს წარმოაჩენს არა გეოგრაფიულ, არამედ *ტოპოლოგიურ სისტემად*. გეოპოლიტიკა ინტეგრალური თვალსაზრისით სწორედ ამ ტოპოლოგიურობას გულისხმობს, რადგან ის მოიცავს არა მხოლოდ გეომეტრიულ კონფიგურაციას ბუნებრივი პირობებისა, არამედ ისტორიულ ღირებულებით მიმართებულსაც – ერთდროულად არის *სიმბოლური* და *ნატურალური*. ბუნებრივია, რომ პირველ რიგში ვეძებთ და ვიკვლევთ იმას, თუ რა სივრცეში, რა გეოგრაფიულ გარემოში, კლიმატურ პირობებში... ერთობ, რა გეომეტ-

რიულ (ერცეულ) სისტემაში ხდება მოცემული ჯგუფის დასახლება, რათა შემდგომ მთელი ამ სივრცის სტრუქტურირებისა და ისტორიად გარდაქმნის – სიმბოლიზაციის – პროცესს მივაღწევით თვალი.³⁰ სიმბოლიზაცია შეიძლება დავახასიათოთ, როგორც ყოფიერების პოლოგრამის ამოკითხვის ფორმა.

კავკასიური ნეოლითი თარიღდება 6000–4000 წლებით, რასაც მოჰყვება უკვე საეცებით გამოსაცნობად ადამიანის შემონაქმედი ენეოლით-ბრინჯაო. იქიდან მოყოლებული, უკვე შეიძლება თანამედროვე კაცობრიობაზე საუბარი მთელ თავის სრულყოფილ სახეში. ბრინჯაოს ეპოქაში ხდება სამოსახლოების წარმოქმნა და არსებული ოჯახების იმდენად დიფერენცირება, რომ უკვე შესაძლებელია საუბარი ცალკეულ ჯგუფებზე, რომლებიც ერთსა და იმავე ენაზე მეტყველებენ და წერენ. ეს უკვე ისტორიული ეპოქაა, ანუ ეპოქა, რომელიც არა მხოლოდ ვარაუდით, არამედ საბუთიანად დასტურდება. ისტორიულობა უკვე ნიშნავს გეოგრაფიის ჩანაცვლებას სიმბოლოებით და ერთიანი სიმბოლოური სისტემის შექმნას, გეოგრაფია ამ სიმბოლოური მატრიცის მატერიალური გამოხატულება ხდება. ეს უკვე არის გართულებული ტოპოლოგიის მქონე გეოპოლიტიკური სივრცე, რომლის ყოველი სეგმენტი თავისებურებით ხასიათდება და იმტკიცებს თავის საცხოვრის სიმბოლოური ნიშნებით, რომელიც ისტორიული ყოფიერების მეხსიერებად დგინდება. იქ, სადაც ეს სიმბოლიზაცია არ მომხდარა, არც ისტორიაა. სიმბოლიზაციის ეს პროცესი შესანიშნავად შეიძლება იქნეს დასურათხატებული ჩრდილო და სამხრეთ კავკასიელთა, სახელდობრ, ნახური, აფხაზურ-ადიღეური, დაღესტნური და ქართული (სვანური, მეგრული, ხევსურული, ფშაური და ა.შ.), აგრეთვე კავკასიელ ინდოევროპელთა – ოსებისა და სომხების მითოლოგიით.

რადგანაც ნეოლითიდან მოყოლებული, თითქმის უწყვეტად გვაქვს არქეოლოგიური ფენები და ტიპოლოგიურად ერთგვაროვანი კულტურები, ბუნებრივია, ვივარაუდოთ, რომ კავკასიაში განსახლებული თანამედროვე ადამიანის ეს ჯგუფები ერთსა და იმავე ენობრივ ოჯახს განეკუთვნებოდნენ. ამ ოჯახს ვუწოდებთ ჩვენ „კავკასიურს“, შესაბამისად, ჩრდილო (ნახური, აფხაზურ-ადიღეური და დაღესტნური) და სამხრეთ (ქართველური) კავკასიურს. ამ ოჯახის დიფერენცირება ხდებოდა იმისდა მიხედვით, თუ როგორ ხდებოდა განსახლებული ამ ოჯახის ცალკეული წევრი. ამ თვალსაზრისითაც „ქართლის ცხოვრება“ შესანიშნავ სურათს გვანდის მთლიანად კავკასიაში ერთი ოჯახის განსახლებისას და მისი თავგადასავლისა, რომელიც თანდათან კონკრეტდება ქართლის ცხოვრებად.

მეტად საინტერესოა ისიც, რომ ქართული ქორონიკონის საწყისი ნერტილი იწყება ადამის მეორე თაობის (აბელისა და კანის შემდგომი) შვილის – *შეთისაგან* და უდრის 5604 წელს ქრისტემდე. რა არის ეს? რას გვეუბნება ეს ბიბლიური თარიღი? არის ეს ნეოლითსა და თანამედროვე ადამიანის გამოჩენასთან შემთხვევითი დამთხვევა, თუ საიდუმლო რამ ცოდნით (ჰოლოგრამის ამოკითხვით) მიღებული დათარიღება თანამედროვე ადამიანის გაჩენისა? – ეს ვერასოდეს იქნება ერთმნიშვნელოვნად გადაწყვეტილი. ფაქტია, რომ ქართული ქორონიკონი მიუთითებს ამ საწყის თარიღს და, ამგვარად, აღნიშნავს *თანამედროვე კაცობრიობის დასაბამს* ქრისტემდე 6000 წლის წინ. საინტერესოა ისიცაა, რომ თვით „*ქართლის ცხოვრებაში*“ ეს დასაბამის თარიღი მითითებული არ არის. „*ქართლის ცხოვრების*“ მიერ მოვლენათა დათარიღება იწყება *წმ. ნინოს გარდაცვალებიდან* – ქრისტეს მოსვლიდან 338 წელი. მაგრამ ამას არა აქვს არსებითი მნიშვნელობა, რადგან ქართული ქორონიკონი შემოღებულ იქნა დროის გარკვეულ (აუცილებელ) მომენტში და 5604 წელი ქრისტემდე დადგინდა, როგორც დასაბამის თარიღი. ეს *თეოკოსმოლოგიური* დათარიღება უცნაურად თანხედება კავკასიაში ნეოლითისა და თანამედროვე ადამიანის დასახლების დასაწყისს. მითოკულტურული და მითოგზისტენციური თვალსაზრისით, ესაა მნიშვნელოვანი – *საწყისის დადგენა*.

ნებისმიერი ტერიტორიის *ათვისების პროცესისათვის* თვალის გაყოლება შეგვიძლია არქეოლოგიური და მითოლოგიური მასალის საფუძველზე, რამდენადაც მითოლოგია გვანვდის სპეციფიკურ ენაზე ჩანერილ და სიმბოლურ ფორმებში წარმოდგენილ ჰოლოგრამულ მსოფლსურათს, რომლის ცალკეული სეგმენტები ასახავენ სამყაროსა და ადამიანის წარმოშობას; მათ ურთიერთგანვითარებას და კავშირს; ადამიანის მიერ კონკრეტული მიწის დასახლებას და მის მიერ *სანათესაოს* შექმნას, ანუ თესლის გამრავლებას; ამ სანათესაოს გაშლას სივრცეში, საცხოვრისის სტრუქტურირებას და, შესატყვისად, ყოველივე ამის ცოდნას. *მითოლოგიური სამყაროს სურათი* ეს არის *ბუნებრივ ენაზე ჩანერილი* და *გადასაცემად გამზადებული ცოდნის სისტემა*, დაფუძნებული რიგ აქსიომებზე, რომელნიც საერთოა კაცობრიობისათვის და სპეციფიკურია მოცემული ხალხისათვის. მითი ეს არის ფორმით ტრანსცენდენტალური და შინაარსით კონკრეტული მნიშვნელობის მქონე აქსიომატური ტექსტი – *ჰოლოგრამა*. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ტექსტი წარსულს შეიცავს (იყო-ს, მოხდა-ს და სხვ.), იგი არსებითად მხოლოდ *ანშყო დროში* მოქმედებს – სწორედ მაშინ, როდესაც ხდება ტექსტის რეალიზება-განამდვილება კითხვით, თხრობით ან რიტუალური ქმედებით. მითის დრო – *„მარადი ანშყო“*: ის, რაც მოხდა ერთგზის – ხდება მარადიულად, წარუსვლელად. ამიტომ აქვს მითს გადამწყვეტი მნიშვნელობა გეოგრაფიის ისტორიად გარდაქმნისათვის, მატერიალუ-

რი სიმბოლიზაციისათვის. მითის აქსიომატიკა მუშაობს მანამდე, სანამ არ მოხდება *გადმოცემის ენის შეცვლა*. ხშირ შემთხვევაში ის მუშაობს მაშინაც, როდესაც შემოსული და გაბატონებულია ფორმალიზებული მეცნიერული ენა. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ *მითოლოგია მარადიულად არსებული არქეტიპული ყოფიერების ენა* – ყოფიერების ჰოლოგრამის არსებობის ფორმა.

ის სივრცე, რომელიც *საქართველოდ* ჩამოყალიბდა ქრისტიანული ეპოქის VIII საუკუნისათვის, უკვე ნეოლითის ხანიდან დასახლებულია საკმაოდ მრავალრიცხოვანი ტიპოლოგიურად ერთგვაროვანი კულტურის და ენის მქონე მოსახლეობით. რადგან სამხრეთ საქართველოს ტერიტორია პალეოლითში საკმაოდ იყო ათვისებული ერექტუსისა და ნეანდერტალელის მიერ, თანამედროვე ადამიანის გამოჩენა, უნდა ვივარაუდოთ, საკმაოდ მტკივნეული უნდა ყოფილიყო. შეიძლება ასევე ვივარაუდოთ, რომ ახალი მოსახლეობის თანდათან ანევა კავკასიონისაკენ და კავკასიონზე გადასვლა უფრო და უფრო მზარდ ნინაღმდეგობას წარმოშობდა ერექტუს-ნეანდერტალელთა მხრიდან. ვფიქრობ, არ არის შემთხვევითი, რომ განსაკუთრებული თვისებებით აღჭურვილი მეომრები სწორედ მთის კალთებზე დასახლებულ ჯგუფებშია, რაც მთელ კავკასიურ ფოლკლორსა და მითოლოგიას ერთიანად გამსჭვალავს. ზემონათქვამი გულისხმობს, რომ კავკასიური მოსახლეობის ჩამოყალიბება იწყება იმ პირველი ტალღებიდან, რომელნიც წინა აზიაში იყვნენ აფრიკიდან ამოსულნი დაახლოებით 150-100 000 წლის წინ და, შემდეგ, ნელ-ნელა, ტალღისებურად ივრცობოდნენ სხვადასხვა მიმართულებით. პირველი დიდი ნაკადი განსახლებისა შეინიშნება სწორედ კავკასიაში და კავკასიიდან ევრაზიულ სივრცეში იმ ჯგუფის სახით, რომელსაც დღეს *დენე-კავკასიური* ეწოდება. ამ ჯგუფში შედიან *კავკასიელები, იბერი ბასკები* და ჩრდილო ამერიკის ტომი *ნადენე*.³¹ ასე რომ, კავკასიურ ენათა სახელწოდებაში *იბერის* ხმარებას მაინც აქვს გამართლება, თუ, ცხადია, ამაში არ ვიგულისხმებთ ძველ ქართველურ იბერიას, არამედ, ჩემი აზრით, *იბერო-ბასკურ* სივრცეს. შესატყვისად, „იბერო-კავკასიური“ აღნიშნავს იმ პირველჯგუფს და მის ენობრივ წარმოდგენას, რომელიც შეესაბამება თანამედროვე ენათმეცნიერებაში მიღებულ სურათს ხალხთა ტალღოვანი განსახლებისა ევრაზიულ და ამერიკულ კონტინენტებზე უკანასკნელი 30 000 წლის განმავლობაში.

პროცესუალურობა ნებისმიერი ჯგუფის განსახლებისა და მისი მოძრაობისა გულისხმობს არა ნახტომისებურ გადაადგილებას და გადახტომას ერთი ადგილიდან მეორეზე, არამედ გაკვალვას გზისა, რომლის ორივე ბოლოზე და ყოველ მონაკვეთზე ჩნდება დასახლებული სიმბოლიზებული სივრცე. თუ *შეჩერებას* არა აქვს ადგილი, ეს გზა უკვალოდ ქრება. არქეოლოგია გვაძლევს შესანიშნავ სურათს ამ პრო-

ცესუალური გავრცობისა და მისი დროისა. დროულ პარამეტრს მეტად მნიშვნელოვანი ფუნქცია აკისრია იმ კულტურების ჩვენს გაგებაში, რომელნიც არსებობდნენ და ითვისებდნენ გარემოს, გარდაქმნიდნენ რა მას ისტორიად. ამ ისტორიის ჰოლოგრამის ნაწილები ვართ ჩვენ.

მომავალი საქართველოს გეოგრაფიული სივრცის ისტორიულ სივრცედ გარდაქმნა, არქეოლოგიური მონაცემებით, იწყება ნეოლითიდან და უწყვეტად გრძელდება დღემდე. თუ ჩავუღრმავებთ „გეოგრაფიის ისტორიად გარდაქმნის“ აზრს, ადვილად ამოვიცნობთ იმ პროცესს, რომელიც ამ აზრითაა გამოხატული. რა ხდება ამ პროცესში? ადამიანთა ჯგუფები იწყებენ გეოგრაფიული სივრცის ტოპოლოგიურ სისტემად ჩამოყალიბებას. ადამიანთა ჯგუფები, რომელნიც მონაწილეობენ ამ პროცესში, წარმოადგენენ ტოპოლოგიურად ერთი და ერთენოვანი ოჯახის წევრებს. ეს პროცესი ისე არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს მთელი სამხრეთკავკასიური სივრცე ერთდროულად ყველა ნერტილში იქნა შევსებული გარკვეული ჯგუფებით და შემდგომ ამ ჯგუფებმა დაიწყეს განვითარება და ურთიერთობა გამოიმუშავებდნენ რა ერთიან ენას და უნარ-ჩვევებს, ერთიან ფსიქოლოგიას და სხვა. პროცესუალურობა სწორედ იმას ნიშნავს, რომ ხდება თანდათანოვანი გამოყოფა-გადაადგილება მცირე ჯგუფებისა, რომელნიც სახლდებიან ურთიერთის გვერდით, სახლობენ იმ დრომდე, ვიდრე პირობები და გეოპოლიტიკური გამოწვევები აძლევენ ამის საშუალებას, ხოლო შემდგომ კი კვლავ განაგრძობენ გადაადგილებას დემოგრაფიული ზრდის, ომების, მეურნეობრივი მოთხოვნილების და ა.შ. გამო. ეს მცოცაობა გარემოს ათვისებაში შეესატყვისება იმ ძირითადი ენის დიალექტიზირებას, რომელიც არქე-ჯგუფის არქე-ენად იყო მოცემული. ვერც ერთი ჯგუფი ვერ გადარჩება ვერც გეოპოლიტიკური თვალსაზრისით, და ვერც ბუნებასთან ურთიერთობის პროცესში, თუ ის ვერ ახდენს დიალექტიზირებას, ანუ ახალ გარემოში გადასული და გეოგრაფიის ისტორიად ამთვისებელი, არ გამოიყენებს არქე-ენის შესაძლებლობებს ათვისებადი გარემოს საზრისდამდგენი ენობრივი შემოქმედებით. ყოველმა ლოკალურმა ჯგუფმა თავის საცხოვრის საზრისი უნდა მისცეს, რათა მოხდეს ამ სივრცის მომინაურება, ანუ კულტურულ გარემოდ გარდაქმნა. დიალექტი, ჩემის აზრით, სხვა არაფერია, თუ არ არქე-ენის საზრის-წარმომქმნელი ენერჯის მოქმედება კონკრეტული გარემოს ისტორიად გარდამქმნელი ჯგუფის მეშვეობით. სწორედ ამ აზრით არის ენა არსებობის და ისტორიული ყოფიერების პირობა. ყველა ის სახელწოდება, რომელიც უძველეს წყაროებში გვხვდება, მომავალი საქართველოს შემადგენელი ხდება სწორედ იმ პროცესის მეოხებით, რომელიც თავის განუწყვეტლობაში ერთიან კულტურულ სივრცედ აყალიბებს საქართველოს. იმ 6000 წლის განმავლობაში, რომლის დროსაც მიმდინარეობდა სამხრეთ კავკასიის ათვისება, ჯერჯერობით არ შეინიშნება რაიმე

განსაკუთრებული კატაკლიზმის კვალი, რომელიც გვაფიქრებინებს, რომ ამ დროის განმავლობაში მომხდარა ერთი ჯგუფის მოულოდნელი და მთლიანი გაქრობა (მსგავსად ატლანტიდისა და ატლანტიელთა) და სრულიად ახალი ჯგუფის გამოჩენა. საგულევებელი უფრო ისაა, რომ სამხრეთ კავკასიას ითვისებს ერთი მძლავრი ჯგუფი, რომელიც სახლდება და იწყებს სამხრეთ კავკასიის პროცესუალურ ათვისებას. ამ 6000 წლის განმავლობაში თანდათან ყალიბდება როგორც ბუნებრივი, ასევე კონვენციონალური გაერთიანებები: სოფლები, ქალაქები და სახელმწიფოები. „ქართლის ცხოვრება“ შესანიშნავად აღწერს ჯერ ბუნებრივ სამოსახლოებად განსახლების, შემდეგ კი კონვენციონალურ დიდ გაერთიანებებად ჩამოყალიბების და სახელმწიფოდ დაარსების ამ პროცესს.

ნებისმიერი სახელმწიფოს ან რომელიმე კონვენციონალური სისტემის წარმოშობას წინ უსწრებს ბუნებრივი სისტემების შექმნა. ეს სისტემები ოჯახიდან მოყოლებული ყოველი შემდგომი დონის მასტრუქტურირებელ ელემენტებს წარმოადგენენ. ნებისმიერი ბუნებრივი ერთობა, ვიდრე ის ნონასწორობაში იმყოფება ასათვისებელ და ათვისებულ გარემოსთან და ვიდრე მასზე არ მოქმედებს აღმამფოთებელი გამონვევები, ინარჩუნებს მდგრადობას და ჩაკეტილია ციკლურ სივრცედროულ სისტემაში. თაობიდან თაობაზე გადადის „უცვლელი“ ცნობა ცხოვრებისეული ნყოფისა და არსებობის ნესების შესახებ. უცვლელად გადადის *სამყაროს სურათიც* და ის გამომწვევი და მოქმედი ძალებიც, რომლებიც დადებითად თუ უარყოფითად მოქმედებენ ურთიერთობებზე, როგორც სისტემის შიგნით, ასევე სისტემათა შორის. ამგვარად, ჩაკეტილი სისტემა გარემოსაც ციკლურად გარდაქმნის ისტორიად, ანუ სიმბოლურ-ღირებულებითი ნიშნები და მასტრუქტურირებელი ღერძები უცვლელი აქვს. მაგალითისათვის შეიძლება დასახელდეს საქართველოს ის კუთხეები, რომლებიც თვით XX საუკუნის შუა ხანებამდეც კი ბუნებრივ სისტემებს წარმოადგენდნენ და მთლიანად კონვენციონალურ სისტემაში მოზაიკურად იყვნენ ინკრუსტირებულნი. ასეთი იყო ფშავ-ხევსურეთი და ერთობ მთიანეთი, ამგვარი იყო სვანეთი. ამგვარივე მახასიათებლები შეიძლება აღმოვაჩინოთ საქართველოს ყოველ კუთხეშიც, სადაც კონვენციონალურობა შეზავებული იყო ბუნებრივ ურთიერთობებთან. საქართველოს დასახასიათებლად, შესაძლოა, ეს არსებითი მიმანიშნებელი აღმოჩნდეს, რადგან მკაცრი კონვენციონალურობისდა მიუხედავად, თვით ტოტალიტარული სისტემაც კი ვერ მოერია საქართველოში დამკვიდრებულ ბუნებრივ საზოგადოებრივ ურთიერთობებსა და კავშირებს. ტოტალიტარიზმის პირობებში ეს თამაშობდა მკაცრი მასობრივი უპიროვნო რეჟიმის შემარბილებელ როლს, რადგან შველოდა ადამიანებს, შეენარჩუნებინათ ადამიანური

სახე და შეერბილებინათ ტოტალიტარული სისტემის იდეოლოგიურ-კონვენციონალური ფორმალიზმი.

რა განაპირობებდა *სახელმწიფოს* წარმოშობას? არის თუ არა *სახელმწიფო* ბუნებრივი და არსებითი გამომხატველი ადამიანის საზოგადოებრივი ინსტიქტისა, თუ ეს არის გარკვეული ისტორიული წარმონაქმნი, რომელიც აღნიშნავს ბუნებრივ ფორმათა არამდგრად ვითარებას და გამონევეათა ინტენსივობას. *ქალაქი* შეიძლება განვიხილოთ კონვენციონალური სისტემის არქე-ფორმად, რადგან ქალაქთა წარმოშობამდე, ბუნებრივ ფორმებს (ოჯახს, სანათესაოს, სოფელს, ქვეყანას...) *ფორმალიზების* საკმაოდ სუსტი იმპულსები აქვთ. იქ, სადაც *ქალაქები* არ წარმოქმნილა, იქ არც *ფორმალიზებას* ვხედავთ. *ფორმალიზება* იმას ნიშნავს, რომ ღირებულებები და სიმბოლოები დაცლილია თავისი რეალური შინაარსებისა და მნიშვნელობებისგან და არ შეიცავენ ნამდვილობას – ისინი არიან *ნიშნები* და არა *რეალობები*, ეგზისტენციალურად ცარიელები არიან. ტრადიციული ციკლური სისტემები თავიანთ მდგრადობას სწორედ სიმბოლოთა და ღირებულებათა შინაარსობრივი ნამდვილობით განაპირობებენ. კულტურის მატრიცა ნამდვილობის ნიშნითაა ქმედითი. აქ შეიძლება, რელიგიის მნიშვნელობასაც შევეხოთ. ბუნებრივ სისტემებში რელიგია არა მხოლოდ რწმენის საიდუმლოთია მოსილი, არამედ რეალურად არსებულობისა და სახეზე მყოფობით ხასიათდება. მითები, რიტუალები, ურთიერთობის კვანძები და ქცევის რეგლამენტაცია ან, ერთთავად, *ზრდილობა*, წარმოსახვების, „ვითომობის“ და მოჩვენებითობის გამოხატულება კი არ არის, არამედ ნამდვილად მოხდენილობისა და მყოფობის, ჭეშმარიტად არსებულის *აქ და ახლა* მოცემულ დროსა და სივრცეში. მითი *ყოველთვის ხდება* არა ტრანსცენდენტალურობისა გამო, არამედ სწორედ კონკრეტულ სისტემაში, ციკლურ სისტემაში მოქცეულობისა გამო. აქ შეიძლება კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი აღინიშნოს. მე ვფიქრობ, რომ მხოლოდ კონვენციონალური სისტემა არის გახსნილი და ხაზოვან დროულ ვექტორზე განყოფილი. კონვენციონალურ სისტემაში, ამიტომ, ხდება განუწყვეტელი ფორმათცვლა და განვითარება („რეფორმები“), მოვლენათა არა ურთიერთის გვერდით, არამედ ურთიერთის მომდევნოდ განლაგება და ურთიერთისაგან კაუზალური გამომდინარეობა. ამ გაგებით, რაციონალიზმი, რომელიც მიზეზ-შედეგობრიობის (კაუზალურობის) კვინტესენციაა, მხოლოდ კონვენციონალურ სისტემაში შეიძლება წარმოქმნილიყო და დაფუძნებულიყო – იგი არსებით *ქალაქური* მოვლენაა. ბერძნული ფილოსოფია, როგორც რაციონალიზმის სათავე, პირნპინდად *ქალაქური* წარმონაქმნია. შეიძლება ითქვას, რომ *ბერძნული ფილოსოფია ბერძნულმა ქალაქ-სახელმწიფომ წარმოშვა*. და არა მხოლოდ ფილოსოფია. მაგრამ რამ განაპირობა თავად ბერძნულ (სამაგალითოდ) ქალაქ-სახელმწიფოთა წარმოშობა?

ინტუიციურადაც და ცნობიერადაც „ქალაქს“ უპირისპირებენ „სოფელს“. ჩემს კონცეფციაში ეს დაპირისპირება გამოხატულია ბუნებრივისა და კონვენციონალურის დაპირისპირებით, თუმცა მე არ ვფიქრობ, რომ ეს დაპირისპირება აუცილებლად წინააღმდეგობრივია. ქალაქი არის ბუნებრივობის რედუქციის ველი. რაც უფრო მაღალია კონვენციონალურობა, მით უფრო რედუცირებულია ბუნებრივობა, იზრდება ფორმალიზების ხარისხი. ამ ფორმალიზების აუცილებელ პირობას წარმოადგენს სხვადასხვა კულტურის მატრიცათა და მათ მატარებელთა შემოკრება ერთ ადგილას. ეს თეზა მოითხოვს გაშლას. ნებისმიერი ერთობა თავისი საცხოვრისის ათვისების პროცესში, რომელიც დიალექტიზაციის პროცესად შეიძლება წარმოვიდგინოთ, გეოპოლიტიკური ინტინქტით უპირისპირდება თავისისავე არქე-ჯგუფიდან გამოყოფილ სხვა ჯგუფებს. ამასთანავე, გარეშე გამოწვევების წინაშე ხდება ამ ნაწილთა გაერთიანებაც. ეს გაერთიანებისა და განყოფის პროცესი და მისი ინტენსივობა იწვევს გარკვეული უსაფრთხოების ველის წარმოქმნასა და შემოსაზღვრას, რომელშიც სხვადასხვა ჯგუფის ნაწილები იყრიან თავს. სწორედ ეს უსაფრთხოების ველი ხდება უმთავრესი ლერძი, რომლის ირგვლივ იკრიბება მოსახლეობა. თავდაპირველად, უსაფრთხოების ველში დიალექტურ-კულტურულ მატრიცათა შემოკრება ხდება ქალაქის წარმოქმნის საფუძველი, შემდეგ კი ამ უსაფრთხოების ველში თანდათან განსხვავებულ ენობრივ-კულტურულ მატრიცათა მატარებლების შემოსახლება ხდება მიზეზი, კონვენციონალურობის ხარისხის ზრდისა და ბუნებრივობის რედუქციისა და ფორმალიზების ხარისხის ამაღლებასთან ერთად. ყოველივე ეს შეიძლება მოვაქციოთ ინტეგრალურ გამოწვევათა ცნებაში, რომელიც ფარავს ყველა იმ ცალკეულ გამოწვევას: ბუნებრივს, გეოპოლიტიკურს, ეკოლოგიურს, სტიქიურს, შემოსევათა ტალღოვან მიმოქცევას და სხვა და სხვა, რომელიც თავს ატყდება ამა თუ იმ ჯგუფს განსახლების, ათვისებისა და გეოგრაფიის ისტორიად გარდაქმნის პროცესში. უსაფრთხოების ველი ამ ინტეგრალურ გამოწვევებთან შეპირისპირების ველია და რამდენადაც ამ ველის საზღვრები ივრცობა და ფარავს სულ უფრო და უფრო დიდ სივრცეს, რომელშიც შეუძლია უსაფრთხოდ არსებობა როგორც ბუნებრივ, ასევე კონვენციონალურ სისტემებს, იმდენადვე მნიშვნელოვან და ფორმდება სახელმწიფო. უსაფრთხოების ველი გულისხმობს იმასაც, რომ ამ ველში არსებობს ერთნაირი კანონები და/ან ერთი მმართველობა. „ვეფხისტყაოსნის“, რომელიც ფეოდალიზმის ონტოლოგიურ გამოხატვად შეიძლება მივიჩნიოთ, სისტემას თუ ავილებთ, ნათლად დავინახავთ, რომ ერთის მმართველობა მეტად პირობით სახეს იძენს: ერთი მეფის მიერ მეორისადმი „შევრდომა“ სრულიადაც არ აქვეითებს მისი მეფობის ხარისხს. თანამედროვე სახელმწიფოებრივ სისტემებში, უსაფრთხოების ველი უკავშირდება არა მხოლოდ ერთის მმართველო-

ბას, არამედ ერთი და იმავე კონვენციონალურ საზღვრებში მოთავსებულიობას, რომელშიც ან მთლიანად ერთი და იგივე კანონები მოქმედებენ (ცენტრალისტურ-უნიტარული სისტემა), ან მხოლოდ კანონთა გარკვეული ნაწილი ვრცელდება (ფედერალური). ეს უკანასკნელი ფორმა პირდაპირ გამომდინარეობს ფეოდალიზმიდან და ე.ი. ქრისტიანული მსოფლწყობისათვის ყველაზე შესატყვის ფორმად შეიძლება მივიჩნიოთ.³²

ქალაქთა სისტემის წარმოქმნა დაკავშირებულია კოლექტიური საცხოვრისის შემოსაზღვრასთან და ამ შემოსაზღვრულის გამაგრებასთან. ამ აზრით, „ქალაქი“ ეწოდება გამაგრებულ და კედლით შემოსაზღვრულ სივრცეს, რომელშიც თავმოყრილია და თანაცხოვრობს სხვადასხვა კულტურულ მატრიცათა მქონე ბუნებრივი ჯგუფები.³³ მართალია, კედლით შემოსაზღვრულობა ქალაქთა ისტორიული ფორმაა „დასაბამიდან“ მოყოლებული, მაგრამ ეს ნიშანი, თუ თანამედროვე ქალაქების ტიპოლოგიას შეეაჯერებთ მასთან, არ არის გადამწყვეტი. კედლით შემოსაზღვრულ და კარიბჭეებზე ქალაქებად მხოლოდ ისტორიული ქალაქები წარმოგვიდგება. „ქართლის ცხოვრება“ შესანიშნავად ადასტურებს ამ თვალსაზრისს: მცხეთის დაარსების შემდგომ ყოველი მეფე ან აფართოებს ქალაქის ზღუდეს, ან კი ახალი ქალაქის დაარსებისას ავლებს მას ზღუდეს:

„მოკუდა ქართლოს და დაფლეს იგი თავსა ზედა ქართლისასა, რომელსა ან ეწოდების არმაზი. და შემდგომად ცოლმან მისმან ალაშენა დედა-ციხე. და მანვე ალაშენა ბოსტან-ქალაქი, რომელსა ან ჰქვიან რუსთავი... და ამან გაჩიოს ალაშენა ქალაქი გაჩიანი, რომელსა მაშინ ერქვა სანადირო ქალაქი... ამან კახოს ალაშენა ჩეღეთი... რომელსა ბერ ერქვა პირველ შენებულსა კახეთისასა...“

და მანვე (მცხეთოს – ჯ.კ.) ალაშენა ქალაქი შესაკრებელსა შორის მტკვრისა და არაგვისა, და უწოდა სახელი თვისი მცხეთა...

...ამან ოძრხოს ალაშენა ორნი ციხე-ქალაქნი: ოძრხე და თუხარისი...

...და ამან ჯავახოს ალაშენა ორნი ციხე-ქალაქნი: ნუნდა და ქალაქი არტაანისა, რომელსა მაშინ ერქვა ქაჯთა ქალაქი, ხოლო ან ჰქვიან ჰური...

...ქალაქი მცხეთა განდიდებულ იყო უმეტეს ყოველთასა, და უწოდდეს დედა-ქალაქად...

... (არდამ, შვილი ნებროთის ნათესავთა) მოვიდა ქართლად და შემუსრნა ყოველნი ქალაქნი და ციხენი ქართლისანი... ამან არდამ ალაშენა ქალაქი ზღვის-კარს, და უწოდა სახელი დარუბანდი, რომელი ითარგმნების „დახშა კარი“. და მანვე მოზღუდა მცხეთა ქალაქი ქვითკირითა. და აქამომდე არა იყო ქართლსა შინა საქმე ქვითკირისა. და ამის გამო დაისწავლეს ქვითკირი. ამანვე არდამ მოჰკიდა კირი-ზღუდე ციხესა

არმაზისასა და აქათ მტკურამდის, და წარმოზღუდა ცხვირი არმაზისა ვიდრე მტკურამდე.“ ... და ასე შემდეგ.

აქვე უნდა აღვნიშნო, რომ სვანურად, მეგრულად, აფხაზურად, ნახურად, დაღესტნურ ენებზე... „ქართ“ (კარტ) სახელით მოიხსენება *თბილისი*, მაგრამ ცხადია, რომ თავდაპირველად ის აღნიშნავდა ზოგადად „ქალაქს“ და *მცხეთას*, რომელიც ბუნებრივად იხილვებოდა „ქართ/ლ/ად“ ანუ *ქალაქად* (დედა ქალაქად!), რომლის ირგვლივ ერთიან ენობრივ და რელიგიურ საფუძველზე იქმნებოდა და ივრცობოდა ჯერ ფარნავაზული „წარმართული“, შემდეგ კი მირიანული ქრისტიანული, დაბოლოს, ბაგრატიონული „ქართველი ერის კავკასიური ქრისტიანული იმპერია“. სწორედ სახელმწიფოს წარმოქმნის ეს პროცესი არის გაცხადებული „საქართველოს“ და „ქართულის“ სახით.

ზღუდე არა მხოლოდ თავდაცვითი სისტემაა, არამედ დასახლებული ადგილის *ქალაქობის* მანიშნებელიც. ხოლო ქალაქი არსებითად განსხვავდება სხვა სახის შემოზღუდული სივრცისაგან, ვთქვათ, ციხესიმაგრისაგან, რომელიც თავდაცვით ფუნქციას ატარებს არსებითად და არის თავშესაფარი შემოგარენის მოსახლეობისათვის ომის პირობებში,³⁴ იმით, რომ ქალაქში მიმდინარეობს ყოველდღიური მონესრიგებული ცხოვრება – *სამოქალაქო ცხოვრება*, – რომელიც არა მხოლოდ მის მოქალაქეთათვის ხდება მნიშვნელობის მქონე, არამედ მთელი იმ მოსახლეობისათვის, რომელიც შემთხვევით, თუ საცხოვრისით აღმოჩნდება ქალაქის სიახლოვეს. ამ აზრით, ქალაქები გარკვეული *მრავალკულტურული კვანძებია* და მოვაჭრეთა თუ მხედართა სამიზნე. ქალაქის არსებითი მახასიათებელია ისიც, რომ ქალაქი არ აწარმოებს *სასიცოცხლოდ აუცილებელ პროდუქტს*, არ არის *აგრომრეწველი*. ის საქონელი, რომელიც ქალაქში იწარმოება, არ არის სასიცოცხლოდ აუცილებელი და არ არის გამიზნული თვითდაკმაყოფილებისათვის. ქალაქის ნაწარმი იმთავითვე *გასაყიდად ან გასაცვლელად* არის გამიზნული, ამიტომაც ის იმდენი იწარმოება, როგორი მოთხოვნილებაც აქვს მის შემსყიდველს. ეს ყოველივე, რომ არ გავავრცოთ ნიშნები და ინტეგრალური მახასიათებლები, შემოხაზავს იმ ტიპოლოგიურ თვისობრიობას, რომელიც თანდათან ივრცობა სახელმწიფოდ. არც ერთი სახელმწიფო არ წარმოიქმნება, თუ ჯერ არ იქნა შექმნილი *ქალაქთა სისტემა*, რომელიც კონვენციონალურ პრინციპზეა დაფუძნებული. ქალაქი წარმოადგენს სისტემას, სტრუქტურირებულს სხვადასხვა კონვენციონალური ჯგუფებითა და კავშირებით, რომლებიც წარმოადგენენ ქალაქის მაცხოვრებელთა ჰორიზონტალურ და ვერტიკალურ მიმართებებსა და კვანძებს. არც ერთი ამ ჯგუფთაგანი არ წარმოადგენს ბუნებრივ წარმონაქმნსა და ბუნებრივ კავშირზე დაფუძნებულ ერთობას. კლასები, ფენები, ამქრები და სხვა სტრუქტურები (რომელნიც, თავისთავად,

გარკვეულ პირამიდულ სისტემებს ქმნიან) ხასიათდებიან ერთი საერთო ნიშნით – ისინი არ აწარმოებენ სასიცოცხლოდ აუცილებელ პროდუქტს; ამ პროდუქტს ისინი იღებენ სოფლიდან. ამიტომ ქალაქსა და სოფელს შორის არსებული ონტოლოგიური განსხვავება არა მხოლოდ ბუნებრივ კავშირებზე და კონვენციონალურობაზე მოდის, არამედ ერთი მხრივ, სასიცოცხლოდ აუცილებელი პროდუქტის წარმოებაზე და ხელოსნური და სავაჭრო საქონლისა – მეორე მხრივ. სწორედ ამიტომ წარმოადგენენ ქალაქები სავაჭრო და სახელოსნო ცენტრებს და სამოქალაქო იერარქიაც, შესატყვისად, შედგება არა არისტოკრატიისაგან, არამედ, და უპირატესად, ვაჭართა და ხელოსანთა კლასების წარმომადგენლებისაგან. ვაჭარი არის ქალაქის აობითი მახასიათებელი, რადგან ის არის შუამავალი (სივრცეში გადაადგილების, მიმოსვლის თვალსაზრისითაც!) როგორც სოფელსა და ქალაქს შორის (გლეხსა და მოქალაქეს), ასევე სხვადასხვა ქალაქებს და სახელმწიფოებს შორისაც. როგორც კონვენციონალურ-კლასობრივი, ქალაქი წარმოგვიდგება *მრავალკონსტიტუციურ მოზაიკურ სისტემად*. ქალაქის სისტემის ყოველი სტრუქტურა წარმოადგენს სრულიად დამოუკიდებელ, კონსტიტუციურ პრინციპზე აგებულ იერარქიულ სისტემას, რომელსაც აქვს თავისი ზრდილობისა და ზნეობის კოდექსი, ქცევის ნორმები და ფორმები (მათ შორის ჩაცმულობისაც), ჯგუფს შიგნით და ჯგუფებს შორისი ურთიერთობის წესები, პროფესიული საიდუმლო, ოსტატობისა და წესების სისტემით (ვაჭართა და ხელოსანთა გილდიებს) და სხვა. ქალაქი, ამავე დროს, არის უნივერსალური *განათლების კერა* – სწორედ ქალაქში წარმოიქმნება უნივერსიტეტი და საგანმანათლებლო დანესებულებანი; ქალაქი იკრებს ტიპოლოგიურად სრულიად განსხვავებულ პროფესიულ ჯგუფებს, რომელთაც შეადგენენ თავისუფალი შემოქმედნი: მხატვრები, მწერლები, პოეტები, ფილოსოფოსები და სხვანი. ყოველი ეს ჯგუფი გამოირჩევა ჯგუფობრივი თავდადებითა და ღირსებით. ქალაქი თავისთავად *ხელოვნური წარმონაქმნია* იმ აზრით, რომ ის შენდება თავიდან ბოლომდე ხელოვნურად, გეგმაზომიერად და მიზანმიმართულად. მას არ ახასიათებს სპონტანური ბუნებრიობა (ყოველივე ეს, ცხადია, ტიპოლოგიური თვალსაზრით და არა კონკრეტული მაგალითებით, რომელნიც მხოლოდ ადასტურებენ ამ ტიპოლოგიურობას...).

იმისათვის, რომ გამოკვეთილ იქნეს ქალაქის აღნიშნული ტიპოლოგია, მივხედოთ სოფელს და მის მახასიათებლებს.

არის შესანიშნავი ქართული ნათქმა:

„მე სოფლის თავსა ვესახლე,
 არა სოფელი ჩემს თავსა.
 რაც რომ სოფლისთვის მინდოდა,
 წინ-წინ მოვიდა ჩემს თავსა“.

ამგვარი რამ სრულიად წარმოუდგენელია, ქალაქის მიმართ იტყვას და მიზეზი ამისა, მე ვფიქრობ, არის ის ბუნებრივობა, რომელიც სოფლის მოსახლეს აკავშირებს თავის საცხოვრის-სოფელთან. სოფელი არის ბუნებრივ კავშირთა გაშლილი ბადე, რომლის ყოველი კვანძი მრავალმხრივი მიმართებით არის გადახლართული. სოფლის სისტემაში პროფესიულ ან სხვა კონვენციონალურ კავშირს ადგილი არა აქვს. სოფელში ყველა გლეხია, ანუ სასიცოცხლოდ აუცილებელი პროდუქტის მწარმოებელი და ყველა მსახური. მსახურობა განაწილებულია ინდივიდუალურად სოფლის უფლის, პატრონის, თავადისადმი მსახურებასა და ამ უკანასკნელის მთლიანად სოფლისადმი მსახურებას შორის. ამ თვალსაზრისით, სოფელი წარმოადგენს არისტოკრატისა და გლეხის (მინათმფლობელისა და ქვეშევრდომის) ერთობას, რომელიც ბუნებრივ პირობებში და ბუნებრივ კავშირებში იმყოფება. ეს ბუნებრიობა, რაგინდ პარადოქსული არ უნდა იყოს, გაცილებით უფრო მეტ თავისუფლებას შეიცავს, ვიდრე ქალაქის ხელოვნურ-კონვენციონალური სისტემა და ურთიერთობები. არ არის გასაკვირი, რომ სწორედ არისტოკრატია იყო მთავარი გენერატორი ფილოსოფიური და პოლიტიკური, თუ სოციალური იდეებისა, როგორც დასავლეთ ევროპაში, ასევე აღმოსავლეთშიც. და თვით ლიბერალიზმისაც.

სოფლის არსებას გამოხატავს კიდევ ერთი სტროფი ქართული მითო-პოეზიიდან:

„იხარე მწვანე ჯეჯილო
დაპურდი, გახდი ყანაო.“

ყანა ეს არის მიწა, რომელზედაც მოდის მოსავალი და მნიფდება ნაყოფი. მაგრამ იმისათვის, რომ ჯეჯილმა იხაროს, დაპურდეს და ყანად იქცეს, აუცილებელია ადამიანის ნებისყოფა და მიზანმიმართული შრომა. ჯეჯილიც, ყანაც და დაპურებაც სოფლის ასოციაციას იწვევს და არა ქალაქისას. აქ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ასოციაცია ჩნდება – ედემის ბალიდან გამოძევებულ ადამსა და ევას ღმერთი ეუბნება:

„რაკი შენს დედაკაცს დაუჯერე და შეჭამე ხის ნაყოფი, რომლის ჭამა აკრძალული მქონდა შენთვის, მიწა დაიწყველოს შენს გამო: ტანჯვით მიიღებდე მისგან საზრდოს მთელი სიცოცხლე. ძეძვი და ეკალი აღმოგიცენოს და მინდერის ბალახი იყოს შენი საზრდო. პიროფლიანი ჭამდე პურს, ვიდრე მიწად მიიქცეოდე, რადგან მისგან ხარ აღებული, რადგან მტკერი ხარ და მტვრადეე მიიქცევი“ (დაბადება, თ. 3-4).

„სოფლისა“ და „ოფლის“ („საოფლის“) ეტიმოლოგიურ-ლინგვისტიკური დაახლოება იქნებ გაუმართლებელია, მაგრამ ასოციაციური სემანტიკური ველი ბუნებრივად ათავსებს ამ ორ ცნებას ურთიერთთან მიმართებაში. ქართული მითოპოეტური ხედვა გარკვეულწილად ძლევს ამ დადგენილ განწყობას, და თავისუფლებისა და ღირსების ნიშანს აძლევს გლეხის შრომას. ადამიანის საცხოვრის სოფელს ეწო-

დება *ქვე-ყანა*. ეს მიუთითებს, რომ არსებობს *ყანა*, რომელიც *ქვე-ყანის* თავზეა მოთავსებული და რომელიც იმ *ედემის ბაღის* ასოციაციას იწვევს, რომლიდანაც გამოაძევებს ადამი და ევა.³⁶ ამ „ყანას“ სხვაგვარად ეწოდება *სოფელი*. არსებობს აგრეთვე *ზესთა-სოფელი*, რომელიც უმაღლესი საუფლოა და *ზე-ყანას* შეესაბამება. სწორედ აქ გაიაზრება ღმრთის ის ბუნებრივი საუფლო, რომელიც ყოფიერების საწყისია.

არის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი. ეს არის *არისტოკრატიისა და გლეხობის კვანძი*. არ არსებობს გლეხობა არისტოკრატიის გარეშე და არისტოკრატია გლეხობის გარეშე – ეს არის *დაუშლელი კვანძი*. არისტოკრატიის გაქრობასთან ერთად ქრება გლეხობა და სოფელიც, რომელიც, შესაძლოა, კიდევ საკმაო ხანს ინარჩუნებდეს თავის სახეს და ბუნებრიობას, მაგრამ თანდათან გარდუვალად გადაიქცევა ქალაქის ტიპის დასახლებად, რომელშიც გლეხს ცვლის დამოუკიდებელი მენარმე-ფერმერი. აქაც მეტად მნიშვნელოვანია გაგება იმისა, რომ ქალაქსა და სოფელს შორის არსებობს სისტემური და სტრუქტურული განსხვავება, რადგან ქალაქის სისტემაში ამგვარი კვანძი არ არსებობს: გლეხი არ არის „მოჯამაგირე“, ქალაქში კი მხოლოდ „მოჯამაგირე“ არსებობს. ეს *მოჯამაგირეობა* არ არის უშუალოდ განანილებული და არ კრავს ბუნებრივ (არისტოკრატიას და გლეხობას შორის არსებულ) „მზრუნველობით კვანძს“ დამქირავებელსა და დაქირავებულს შორის, რადგან მოსამსახურე „საბაზრო პროდუქტად“ და ნივთად განიხილება შრომის ბაზარზე. მეტიც, ქალაქის სისტემურობა და სტრუქტურულობა მხოლოდ კონვენციონალურობის ძალით არის დაჭერილი, რაც, ფაქტობრივად, ხდება საფუძველი ინდივიდუალიზაციისა და გაუცხოებისა, რადგან კონვენციონალური ობიექტი ყოველთვის არის ცალკეული ადამიანი, მაშინაც კი, როდესაც კონვენციონალური საზოგადოებრივ ჯგუფს, როგორც კრებით ერთობას განიხილავს, როგორც ერთიან პიროვნებას. სხვა არსებითი განსხვავება ქალაქსა და სოფელს შორის არის ის, რომ ქალაქი წარმოგვიდგება როგორც არსებით მრავალეთნიკური წარმონაქმნი, განსხვავებით სოფლისაგან, რომელიც არსებით მონოეთნიკურია. ეს სისტემა ტოტალურად გაუცხოებული ხდება, რაც უფრო ვუახლოვდებით თანამედროვეობას და ინდუსტრიულ ეპოქას; თანამედროვე ინდუსტრიული და პოსტინდუსტრიული მეგალოპოლისური ცენტრები ამგვარ გაუცხოებულ და სტიქიურობით მოცულ ქვაბებად წარმოგვიდგება, რომელშიც თანაცხოვრების კონვენციონალური წესი და კანონი სულ უფრო და უფრო მეტ ძალისმიერ ორგანიზებასა და დაქვემდებარებას მოითხოვს, რაც ზრდის, ერთი მხრივ, გაუცხოების ხარისხს და მეორე მხრივ – ბიუროკრატიულ აპარატს, რაც ხდება ტოტალიტარიზმის წყარო.

კლასიკური ქალაქ-სახელმწიფოს განვითარების შედეგად წარმოქმნილი სახელმწიფოები, ფაქტობრივად, წარმოადგენენ უზომოდ გაზრდილ და გავრცობილ ქალაქებს ყველა იმ მახასიათებლით, რომელიც ჰქონდა ბერძნულ ქალაქ-სახელმწიფოებს და შემდეგ რომს, ქალაქ-იმპერიას, რომლის საზღვრები ივრცობოდა დასავლეთითა და აღმოსავლეთით და თითქმის მთლიანად ფარავდა მაშინდელი ცივილიზებული მსოფლიოს უმეტეს ნაწილს. თვით სიტყვა „ცივილიზაცია“ წარმომდგარია ქალაქისაგან და, ამდენად სრულიად მკაფიოდ ათავსებს ქალაქს სახელმწიფოს წარმოქმნის სათავეში და მის წყაროდ.

ვიდრე დავახასიათებდე სახელმწიფოს, თუნდაც კლასიკური დაფორმულებით, მკითხველის ყურადღებას მივაქცევ „ქართლის ცხოვრების“ ერთ მეტად მნიშვნელოვან პრინციპზე, რომლითაც ავტორი ხედავს და ხატავს ქართული სახელმწიფოს – „საქართველოს“ („ქართლის“) წარმოშობას და განვითარებას. თარგამოსის მიერ თავისი შვილებისათვის დარიგებული მინების დასაზღვრის შემდგომ „ქართლის“ ცხოვრებაზე ყურადღება-გამახვილებული ლეონტი მროველი, ქართლის სახელმწიფოს თანდათან ჩამოყალიბების პროცესს უკავშირებს ციხეთა და ქალაქთა აღშენებას. უკვე ქართლოსიდან მოყოლებული, რომელმაც მხოლოდ ციხე-სიმაგრეები აღაშენა, ყოველი შვილი აშენებს ქალაქს ან ზღუდავს მას ახალი კედლით. ყველაზე მნიშვნელოვანი კი იყო მცხეთოსის მიერ თავის სახელზე ქალაქ მცხეთის აშენება, რადგან ქართლი-მცხეთა ის ადგილია, სადაც ეყრება საფუძველი საქართველოს ჩამოყალიბებას და, ჩემი თვალსაზრისით, კოლხეთის თანდათან გადაქცევას საქართველოდ. ასე გრძელდება ქალაქთმშენებლობა და ქართლის გადაქცევა ცივილიზებულ სახელმწიფოდ – საქართველოდ. ეს პირველი ქალაქთმშენებლობა და სახელმწიფოს ჩამოყალიბება კიდევ უფრო შთაბეჭდავ მასშტაბს იღებს ფარნავაზის მომდევნო ეპოქაში, როდესაც ყოველი ახალი მეფე აუცილებლად აშენებს ქალაქს და მით ავრცობს სახელმწიფოს საზღვრებს. აქ უკვე ამკარა ხდება, რომ მზადდება ის ჭურჭელი, რომელშიც უნდა ჩაისხას სულიერების ის ღვინო, რომელსაც ეწოდება ქრისტიანობა. ამგვარად, საქართველოს ჩამოყალიბება როგორც სახელმწიფოსი და როგორც ცივილიზაციისა, უკავშირდება ქრისტიანობას და მისი გავრცელების მთელ პროცესს, რომელიც იწყება მცხეთელ (ქართველ) ურიათა მიწვევით ქრისტეს სამსჯავროზე და ჯვარცმის შემდგომ იერუსალიმიდან ქრისტეს კვართის ჩამოტანით, შემდგომ ანდრია პირველწოდებულისა და სიმონ კანანელის მიერ მთელი დასავლეთ კოლხეთის და სხვა ნაწილების მოქცევით და, საბოლოოდ, წმ. ნინოს მიერ სამეფო სახლისა და მცხეთა-ქართლის მოქცევით. ქალაქთა სისტემის წარმოქმნა ხდება უპირველესი ნიშანი სახელმწიფოს წარმოშობისა და უკვე ამ სახელმწიფოს ისტორია ხდება „ქართლის ცხოვრების“ ინტენციის საგანი.

აქ ყურადღებას იპყრობს *ქართლოსის* განსახლებისა და მისი შთამომავლობის განსახლების ურთიერთდამოკიდებულება. ქართლოსი სახლდება, როგორც *მინათმფლობელი* და არა როგორც *მოქალაქე*. ის არც ცდილობს, ააგოს ქალაქი. ქალაქთმშენებლობას და, ესე იგი, სახელმწიფოს დაარსებას იწყებს მისი უფროსი ვაჟი *მცხეთოს*. ბუნებრივია, რომ ქართული სახელმწიფოს დაარსება და საქართველოსაკენ სვლა იწყება *მცხეთოსისა* და *მცხეთიდან*. ამიერიდან *მცხეთა-ქართლი* იქცევა იმ ღერძად, რომლის ირგვლივ განლაგდება და რომელთან მიმართებაში განისაზღვრება ქართული სახელმწიფოებრიობის სისტემად ქცევის პროცესი და ამ პროცესის სხვადასხვა ეტაპი.

ის, რაც არსებობდა *მცხეთის* დაარსებამდე, შეიძლება განისაზღვროს როგორც სასოფლო ტომობრივი განსახლება, ანუ *ბუნებრივი კავშირების სივრცე*. ამ სივრცეში ინკრუსტირებული ქალაქები, რომლებიც დღეს არქეოლოგიურად არის გამოვლენილი და რომელნიც მოხსენებულია სხვადასხვა წყაროებში, მე მესახება არა საკუთრივ ქართულ წარმონაქმნებად, არამედ იმ იმპერიათა დაფუძნებად, რომელთა სივრცეშიც შედიოდა *ქართველური ტომობრივი სივრცე*.

უძველეს ცივილიზაციებს, რომელნიც *მდინარეთა გასწვრივ* იქმნებოდნენ (შუმერი, აქადი, ეგვიპტე, ბაბილონი, ასირია, ხეთები...) და განსაზღვრულ ტოპოლოგიურ ველში არსებობდნენ, არც ჰქონდათ ის „მსოფლიური“ მასშტაბი, თავისი საზღვრების უსასრულოდ გასაგრძობად და მთელი იმ სივრცის დასაფარავად, რომელიც მოიცავდა სამხრეთ კავკასიას, ანუ კასპიისა და შავ ზღვას შორის მდებარე „საომარ ლელოს“ (როგორც გალაკტიონი უწოდებს). ამგვარი მასშტაბი მხოლოდ პირველი ათასწლეულის დასაწყისში ჩამოყალიბებულ იმპერიებს გაუჩნდებათ, ამგვარ იმპერიებს განეკუთვნება *აქემენიდური სპარსეთი* და *ურარტუ*. ძველი IX საუკუნიდან მოყოლებული, სწორედ ეს ორი იმპერია იბრძვის სამხრეთ კავკასია-წინა აზიაში სრული გაბატონებისათვის.

იმპერიის ცნება ბუნებრივად გვიხსნის გზას *საქალაქო* სისტემისაკენ. ქალაქი, ამ თვალსაზრისით, არის ის ცენტრი, რომლის ირგვლივ იშლება ქალაქთა სისტემა იმპერიის გავრცობის პროცესში. *სამეფო ქალაქი ხდება დედაქალაქი*, არა მხოლოდ ცენტრის მნიშვნელობით, არამედ როგორც *პირველი ქალაქი მშობელი სხვა ქალაქებისა*. ამგვარი პირველი ქალაქის გარეშე ქალაქთა სისტემის წარმოქმნა შეუძლებელია, ხოლო ქვეყანა ბუნებრივ-ტომობრივი კავშირებიდან ვერ გადადის კონვენციონალურ ურთიერთობებზე, რაც არსებითია სახელმწიფოსა და იმპერიის წარმოქმნისათვის.

ტომები ცალ-ცალკე და ტომთა გაერთიანებები ვერ ქმნიან სახელმწიფოს, თუნდაც რომ მოხსენებულნი იყვნენ „სამეფოებად“ და „ქვეყნებად“. ის, რაც მათ აკლიათ, არის კონვენციონალური ურთიერ-

თობების დადგენა და არანათესაურ (არაბუნებრივ) ურთიერთობებში შესვლა სხვა ტომებთან, თუ ტომთა გაერთიანებებთან და თანაცხოვრების საერთო სივრცის შექმნა. სხვაგვარად რომ ითქვას, ტომთა და ტომთა გაერთიანებას არა აქვს პოლიტიკური ფორმა. პოლიტიკური ფორმა და პოლიტიკური გაერთიანება ჩნდება მხოლოდ კონვენციონალურ სისტემაში, ხოლო თავად კონვენციონალური სისტემა კი წარმოიქმნება მხოლოდ ქალაქის წარმოქმნით. ამიტომ ხდება, რომ ერთი რომელიმე სახელმწიფოს წარმოქმნით სწრაფად ვითარდება იმპერიული სივრცე და სტიმული ეძლევა ამ იმპერიის საზღვრებში მოქცეულ ტომებისა და მათი კავშირების მიერ ქალაქთა მშენებლობისა და სახელმწიფოთა წარმოქმნის პროცესს. უძველეს სახელმწიფოთა და ცივილიზაციათა წარმოქმნისა და განვითარების ვექტორი მომართული იყო სამხრეთიდან ჩრდილოეთისაკენ. ამგვარადვეა ეს პროცესი წარმოდგენილი „ქართლის ცხოვრებაში“. ჩემი ღრმა რწმენით, ეს თვალსაზრისი, შეიძლება, საერთოდ სახელმწიფოთა და ცივილიზაციათა წარმოქმნისა და განვითარების პრინციპად დაესახოს.

კოლხეთი და იბერია

რატომ არ ახსენებს „ქართლის ცხოვრება“ კოლხეთს და კოლხებს, და არც იბერიასა და იბერებს? ამ კითხვამ, როგორც ჩანს, საკმაო შემოთება გამოიწვია მკვლევრებში (იმათში, ვინც არაფრად მიიჩნევდა „ქართლის ცხოვრებას“, ან ტენდენციურობაში სდებდა ბრალს, და იმათშიც, ვინც „ქართლის ცხოვრებას“ სერიოზულად უყურებდა, მაგრამ ვერ ახესნა რიგი „გაუგებრობები“), რამაც გამოიწვია „იბერიის“ ჩანაცვლება „ქართლით“, ხოლო კოლხეთის ლოკალიზაცია დასავლეთ საქართველოში. ორივე შემთხვევაში გათვალისწინებულია ბერძნული წყაროები და ამ წყაროთა ინტერპრეტაციით აღდგენილია ქართლ-იბერიისა და კოლხეთის უძველესი სურათი.

მე ვფიქრობ, რომ იბერიისა და კოლხეთის არმოხსენიება „ქართლის ცხოვრებაში“ სავსებით ბუნებრივია, რადგან „ქართლის ცხოვრების“ ნომენკლატურა და ტოპოლოგია ასახავს XI საუკუნეში არსებულ ვითარებას. „ქართლის ცხოვრების“ ავტორმა კარგად იცის ბერძნული და სპარსული წყაროები, იცის, რომელ ქალაქს რა ერქვა ადრე, ხოლო ის, თუ რომელი ტომი და ხალხი რა სახელს ატარებდა, ან რა გაერთიანებები არსებობდა – ეს ან არ იცის, ან არ აინტერესებს. მე ვფიქრობ, რომ არცოდნა იმ ალბათობის საზღვრებში, რომელიც წყაროთა გავრცელებითა და მისანვდომობით დაიშვება, უნდა გამოირიცხოს, რადგან ისეთი განათლებული ავტორისათვის (ან რედაქტორისათვის, თუ გადამწერი-სათვის), როგორიც ლეონტი მროველია (ან ჩემი ხედვით, კონცეფცი-

ის ავტორი – გიორგი ჭყონდიდელი), ბერძნული მითი არგონავტებისა და კოლხეთის შესახებ „ყურმოკვრით“ მაინც იქნებოდა ცნობილი, მით უმეტეს, რომ უკვე X საუკუნიდან აღმოსავლეთ (კავკასიის) და დასავლეთ (ევროპის) იბერიათა მიმართება საკვლევი თემა ხდება. ამიტომ, უნდა ვიფიქროთ, რომ ავტორს ეს სახელები არ აინტერესებს, ან, მეტიც – არ სჭირდება. მე ვფიქრობ, არ სჭირდება იმიტომ, რომ ყველანი უკვე თავსდებიან ერთ სახელწოდებაში: *საქართველო*.³⁶ „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფცია, როგორც აღვნიშნე, ეყრდნობა იმ ტოპოლოგიას, რომელიც XI საუკუნის კავკასიაში არსებობდა ძირითადი სეგმენტების სახით. საკუთრივ ქართლში ავტორი ხედავს მხოლოდ „ქართლოსის“ შვილებს, რომლებსაც ეთნონიმური და ტოპონიმური აღნიშვნით განსახლებს. ის იცნობს ქართლოსის შვილებს, იმათ შვილებს და ასე შემდეგ ვიდრე ფარნაეაზამდე, რომლის დროსაც ხდება „ქართლის“ საბოლოო ჩამოყალიბება სამეფო-სახელმწიფოდ და, შემდგომ, ამ სამეფო-სახელმწიფოს ცხოვრება და აღმშენებლობა, ვიდრე იმ ნერტილამდე, საიდანაც იმზირება მხედველი თვალი – XI საუკუნემდე, დავით აღმაშენებლამდე.

რას ხედავს და რას ვერ, ან არ ხედავს „ქართლის ცხოვრების“ ავტორი?

ის ხედავს თარგამოსს, რომელსაც ჰყავს რვა ძე – რვა ეთნონიმი: შაოს, ქართლოს, ბარდოს, მოვაკან, ლეკ, შეროს, კავკას და ეგროს.

ის ხედავს ქარლოსს, რომელსაც ჰყავს ხუთი ვაჟი: მცხეთოს, გარდაბოს, კახოს, კუხოს, გაჩიოს.³⁷

და ის ხედავს როგორც თარგამოსიანთა, ასევე ქართლოსიანთა განსახლების საზღვრებს კავკასიასა და კავკასიის სამხრეთით.

თუ შევადარებთ ამ ორ სიას, აშკარაა, რომ პირველი სია ტიპიურად ეთნონიმთა სიაა, იგი განსახლებულ ხალხებს (ეთნოსებს) აღნიშნავს, ხოლო მეორე კი არის ნარევი ეთნო-ტოპონიმური სია, იგი აღნიშნავს, ერთი მხრივ, „ქართლის“ ტოპონიმებს და მეორე მხრივ – ეთნოსებს (კახოს და კუხოს). ეს შეიძლება მივიჩნიოთ იმ პრინციპად, რომელსაც „ქართლის ცხოვრების“ ავტორი იყენებს „ქართლის“ სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პროცესის წარმოსაჩენად. ქართლოსის ხუთი შვილის დასახელება არ გამორიცხავს სხვა შვილთა არსებობას („შვილთა შორის მისთა გამოჩნდეს ხუთნი გმირნი..“), მაგრამ ძირითად ეთნოჯგუფს და სამოქალაქო სივრცეს ქმნიან სწორედ ეს ხუთნი. აქ აშკარად მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს გეოგრაფიული არე ისაზღვრება ქალაქ მცხეთით ცენტრში.

ერთადერთი ეთნონიმი, რომელიც რჩება „ქართლოსის“ თანაბარ-მნიშვნელობის მქონედ, არის „ეგროს“. „ქართლის ცხოვრების“ ავტორისათვის „ქართლოს“ და „ეგროს“ წარმოადგენენ ძმებს, რომელთა სახელებიც ენიჭებათ იმ ქალაქებს, ხალხს და ქვეყნებს (სამოსახლო-

ებს), რომლებსაც ისინი ქმნიან. ეს დაგვაფიქრებს იმ მიზეზზე, რამაც განაპირობა აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს *ორეთნოსოვან* – *ქართლოსიანურ* და *ეგროსიანურ* – სივრცედ წარმოდგენა. მთლიანად ეს არის თარგამოსიანური სივრცე, ანუ კავკასიის სამხრეთის პირველგანსახლების ტოპოლოგია.

ძმათა განსახლების საზღვრებია, *ქართლოსის*: „აღმოსავლით *ჰერეთი* და *მდინარე ბერდუჯისი*; დასავლით *ზღუა პონტოსი*; სამხრით *მთა, რომელი მიჰყვების ბერდუჯის მდინარის თავსა, და მთა, რომელი მიჰყვების დასავლით კერძო, რომლის წყალი გადმოდის ჩრდილოთ კერძო და მიერთვის მტკუარსა, რომელ მიჰყვების მთა შორის კლარჯეთსა და ტაოს ვიდრე ზღუამდის; და ჩრდილოთ საზღვარი ლადო, მთა მცირე, რომელი გამოვლის შტოდ კავკასისაგან და მოჰკიდავს წუერი დასასრულსა ლადოსა, რომელსა ან ჰქვიან *ლიხი*. და ამათ საზღვართა საშუალ მისცა ყოველი ქართლოსს.“*

ეგროსის: „...ეგროსს მისცა *ქუეყანა ზღვის ყურისა, და უჩინა საზღვარი: აღმოსავლით მთა მცირე, რომელსა ან ჰქვიან *ლიხი*; დასავლით ზღუა; (ჩრდილოთ) მდინარე მცირისა ხაზარეთისა, სადა წარსწუთების წუერი კავკასისა. ხოლო ამან ეგროს ალაშენა ქალაქი და უწოდა სახელი თვისი ეგროსი. ან მას ადგილსა ჰქვიან *ბედი*.“*

შევეცადოთ, წარმოვიდგინოთ ეს სივრცე.

მეტად საინტერესოა პონტოს ზღვისპირეთის (შავი ზღვის) განყოფილება ორ სეგმენტად: სამხრეთი ეკუთვნის *ქართლოსს*, ხოლო ჩრდილოეთი კი, კავკასიონის ზღვასთან მიჯრამდე – *ეგროსს*. რა არის აქ წარმოდგენილი? XI საუკუნეში რეალურად არსებული ეთნიკური და ენობრივი განსხვავება, გადატანილი შორეულ წარსულში? თუ ეს არის გეოპოლიტიკური თვალსაზრისი, რომელიც დაკავშირებულია *ეგროსის სახელმწიფოს* არსებობასთან არცთუ ისე შორეულ წარსულში და მეგრულთა (ეგროსელთა) არსებობასთან. „ქართლის ცხოვრებისეული“ ფაქტი, რომ ქართული სახელმწიფოებრიობა იწყება *ეგროსელი (მეგრელი) ქუჯისა და მცხეთელი (ქართველი) ფარნავაზის* ერთობლივი საქმით, ამკარად მეტყველებს იმაზე, რომ საუბარია არა ორ ეთნოსზე, არამედ ორ სამოსახლოზე ერთიანი სანათესაოსი. მაგრამ აქ კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი რამ გამოსჭვივის, რაც უკავშირდება მოსაზრებას, რომ „ქართ“ სახელწოდება ჯერ *ქალაქს* აღნიშნავდა: ეგროსი აარსებს *ქალაქ ეგროსის* ისევე, როგორც ქართლოსმა დააარსა *მთა „ქართლი“* – („ვიდრე აღმართებამდე მუნ-ზედა კერპი არმაზისი ერქვა მთასა მას ქართლი. და მის გამო ეწოდა ყოველსა ქართლსა ქართლი...“), ხოლო მცხეთოსმა – *მცხეთა*. „ქართი“ ეს არის *ეგროსული* აღნიშვნა *ქალაქისა* (სავარაუდოდ, ჯერ მთა-სახლის; მერე მცხეთის და, შემდეგ, დღემდე, – *თბილისის*) და რადგან ქართლოსი და ეგროსი *ძმები* არიან, საგულვეტელია, რომ მათ მიერ დაარსებული ქალაქები ტოპოეთნონიმებს წარმოვიდ-

გენენ. მაგრამ საკითხავია, რა ენაზე ესაუბრებოდნენ ურთიერთს ეს თარგამოსიანი ძმები?

ქართველურ ენათა ტოპოლოგიის თვალსაზრისზე დაყრდნობით, შეიძლება, კიდევ უფრო ღრმად ჩავიხედოთ ამ სურათში. დღეს უფრო და უფრო ცხადი ხდება, რომ *კოლხეთი* და *კოლხური ცივილიზაციის* არეალი მოიცავდა მთელ *სამხრეთ კავკასიას*. ამიტომ ბუნებრივია, რომ *მცხეთას* სწორედ *კოლხურად* (სვანურად-მეგრულ-ჭანურად... და კავკასიურ ენებზე) ეწოდა „*ქართ*“-*ქალაქი*. მე ვფიქრობ, რომ *მცხეთა* თავდაპირველად იქმნებოდა სწორედ *კოლხურ* სივრცეში. ჯერ ურარტული და შემდეგ აქემენიდური იმპერიების ეპოქა თანხვედება მცხეთის დაარსებისა და ქალაქად გარდაქმნის ეპოქას. როდესაც *მცხეთა* ხდება *ქართული სახელმწიფოებრიობის ცენტრი*, დედა-ქალაქი, ხოლო *კოლხეთის* დასავლეთი ნაწილი კი თანდათან ლოკალიზდება ეგრისად, „*ქართ*“ სახელი ბუნებრივად უნარჩუნდება მას (მცხეთას) და ვრცელდება მთელ კავკასიაში. ამიტომ, მცხეთის ირგვლივ შემოკრებილ სახელმწიფოს ბუნებრივად ეწოდება „*ქართლი*“. უკვე *ქრისტიანობის საფუძველზე*, ეს სახელი ვრცელდება მთელ *ქართველურ სივრცეზე* (ანუ ძველ *კოლხეთზე*) „*საქართველოდ*“. კიდევ ერთი საბუთი იმისა, რომ *სახელმწიფოს წარმოქმნა ქალაქთა წარმოქმნასთან* არის დაკავშირებული და არა ეთნოსთა ჰეგემონობასთან (რომის ისტორიასთან ერთად, მცხეთა-ქართლის ისტორია ამის შესანიშნავი მაგალითია).

კიდევ ერთი საკითხი: ენობრივად საკმაოდ განსხვავებული (გაგებადობის თვალსაზრისით) *ეგროს-ული* და *ქართლოს-ური* თუ იმთავითვე იყვნენ განსხვავებულნი, რა ენაზე ესაუბრებოდნენ ურთიერთს „ძმები“? აქ ორი რამ არის შესაძლებელი: „*ქართლის ცხოვრების*“ ცნობით, გარკვეულ მომენტამდე (და ეს მომენტი თანხვედება *ურარტუს დაცემას* და მის ჩანაცვლებას *სპარსეთით*), ქართლოსიანთა ენა იყო „*სომხური*“. პირველ ნაწილში მე შევეცადე მეჩვენებინა, რომ ეს „*სომხური*“ არ არის „*შაოსთა*“ (ანუ კიდევ ერთი თარგამოსიანი ძმის) ენა, არამედ, ან „*ურარტული*“, ან კიდევ, უფრო დასაშვებად, – *სვანური*, ქართველურის ძირეული ენა. ურარტული, როგორც იმპერიული ენა, შეიძლება ყოფილიყო *თარგამოსიან ძმათა ურთიერთობის ენა*, მაგრამ საეჭვოა, ის ყოფილიყო იმ *ძმათა ენა*, რომელთაც *საერთო სახელმწიფოს შექმნა ბუნებრივად გაცნობიერებულ საქმედ მიიჩნიეს*. „*ქართლის ცხოვრების*“ ტექსტის მიხედვით, არც ერთ სხვა თარგამოსიანთან ამგვარი ბუნებრივი გაერთიანება არ მომხდარა. წარმოდგენილი სურათი გვიხატავს ქართველური განსახლების, ქართველურ ტომთა გაერთიანებისა და ერთიან სახელმწიფოდ თანდათან ჩამოყალიბების სხვადასხვა ეტაპებსა და პროცესს. ამ პროცესში *სვანურენოვანი კოლხეთი* თანდათან ხდება *ზანურენოვანი*. ურარტუს დაცემასთან და სპარსეთის აქემენიდთა იმპერიის გავრცობასთან ერთად ხდება *ქალაქ-მცხეთის* (ქართის) დაფუძ-

ნება. ჩემი აზრით, სწორედ ამ ფაქტორმა – სვანურ-ზანურ ენოვანებამ – განსაზღვრა ფარნავაზისა და ქუჯის ბუნებრივი ურთიერთმისწრაფება და ერთიანი სახელმწიფოს ჩამოყალიბება ქალაქ-მცხეთით ცენტრში. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ვიდრე ბერძენთა დომინირება შავ ზღვაზე და წინა აზიაში არ შესუსტდა სპარსეთის აქემენიდური იმპერიის ასპარეზზე გამოსვლით, *მცხეთა-ქართი* და მთლიანად აღმოსავლეთ საქართველო, არ თამაშობს იმ როლს, როგორსაც კოლხეთის დასავლეთი ნაწილი: ლაზიკა..., ეგრისი...

ეს კონცეპტუალურად მეტად მნიშვნელოვანი მომენტი, თუ ვიკითხავთ: რატომ ვერ ხედავს „ქართლის ცხოვრება“ *სვანებს?* პასუხი ამგვარია: „ქართლის ცხოვრება“ იმიტომაც ვერ ხედავს *სვანებს*, რომ *ქალაქგანვითარების*, ანუ სახელმწიფოებრიობის მშენებლობის თვალსაზრისით, XI საუკუნეში სვანებს აღარ ჰქონდა ის როლი, რომელიც მათ *კოლხეთის ეპოქაში* ენიჭებოდათ. ძველი კოლხეთის ტოპონიმიკა აშკარად მიუთითებს სვანურენოვანებაზე. XI საუკუნისათვის სვანების და სვანეთის როლი განისაზღვრება არა მხოლოდ ჩრდილოეთის საზღვრის დაცვით, არამედ უმნიშვნელოვანესი *სასულიერო საგანძურის* დაცვის საჭიროებითაც. ამიტომ სვანების ცალკე გამოყოფა სრულიად დაარღვევდა იმ მწყობრ *კონცეფციას*, რომლითაც აიგებოდა „ქართლის ცხოვრება“: *შექმნილიყო ბუნებრივი საფუძველი ქართველი ერის კავკასიის იმპერიის (გაერთიანებული კავკასიის) შექმნისათვის*. მე ვფიქრობ, ამიტომ გაქრა ხედვის არედან *კოლხეთი* და *იბერია*ც. ამიტომ აღარ მოქმედებს ენობრივი კრიტერიუმი, რომელსაც დასაწყისში ესოდენ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება.³⁰ ვფიქრობ, თავისი კონცეფციის და მეთოდოლოგიის შესაბამისად, „ქართლის ცხოვრების“ ავტორისათვის წარსული მნიშვნელობს იმდენად, რამდენადაც ის გამოიყენება მისი კონცეფციის გასამაგრებლად და დასასაბუთებლად. ამიტომ იგი ყოველთვის არის კონცენტრირებული არსებულ ვითარებაზე, რომლის ფესვების წარმოჩენას ცდილობს წარსულის საფუძველად დადგენით. ისევე, როგორც *ქუჯისა* და *ფარნავაზის* დროს, აგრეთვე მის წინარე თარგამოსიანთა განსახლებისას და *სახელმწიფოს* ჩამოყალიბების პროცესის გასრულებისას XI საუკუნეში, *აღმოსავლეთ საქართველო* და *დასავლეთ საქართველო* წარმოადგენდა ერთიან რელიგიურ-კულტურულ სივრცეს ერთიანი სახელმწიფო ენით, რომელიც იწოდებოდა „ქართულ“ ენად. იგი განვითარებული იყო *მცხეთურიდან (ქართ...)*, შესატყვისად იმ ცენტრისა, საიდანაც გაივრცო ეს რელიგიურ-კულტურული ერთიანობა. თუ დაეუშვებთ, კოლხეთის დასავლეთ ნაწილში იმავე პირობებით ეგრისის განვითარებას და, შემდეგ, ანდრია პირველნოდებულის მოღვაწეობის საფუძველზე ქრისტიანობის დასავლეთ საქართველოდან, ანუ ეგრისიდან გავრცობის შესაძლებლობას, მაშინ ადვილი დასანახია, რომ მთელი ეს კულტურულ-რელიგიური ერთო-

ბა „ქართ“-ლი... „სა-ქართ-ველო“, რომლის მთავარი ქლაქი იქნებოდა არა მცხეთა, არამედ, ვთქვათ, ეგრიისი (რომელსაც დაერქმეოდა „ქართ-ი“ და ეგრისული ენის ტოპოლოგიური სისტემის ჩამოყალიბებითა და სხვადასხვა „შემოკრებილ ნათესავთა“ გავლენით განვითარდებოდა იგივე „ქართული“ ენა, ცხადია განსხვავებული მახასიათებლებით, რადგანაც ზემოქმედების სრულიად განსხვავებულ ველში იქნებოდა ჩამოყალიბებული). შესაბამისად, „საქართველო“ და „ქართული“ იქნებოდა სამეგრელო და მეგრული. „იმერი“ იქნებოდა აღმოსავლეთ საქართველო, ხოლო „ამერი“ კი დასავლეთი.³⁹ ქართული ენის სიტყვათწარმოქმნის ლოგიკით. აქ საუბარია სახელმწიფოს არსებობაზე იმ საზღვრებში, რა საზღვრებშიც აქვს ის წარმოდგენილი „ქართლის ცხოვრების“ ავტორს.

ისევე, როგორც ქართლოსი და ეგროსი იყვნენ ძმები, ასევე მათი ენებიც ძმური ენებია, ანუ ერთი „მშობლიდან“ წარმომავალი. აქ ამოიკითხება, ერთი მხრივ, კავკასიურ ენათა ნათესაობის პირველი ჩამოყალიბებული კონცეფცია, ხოლო მეორე მხრივ კი მოცემულია ერთიანი კავკასიური სახელმწიფოს, კავკასიური იმპერიის შექმნის გეოპოლიტიკური იდეა და საფუძველი. აქ ხაზგასმით უნდა ვთქვა, რომ საუბარია სწორედ სახელმწიფოს, ამ სიტყვის სიღრმითი მნიშვნელობით, შექმნაზე და მის იდეოლოგიურ ნაწარმდღვრებზე, სახელდობრ, ქრისტიანობაზე. ყოველივე ეს, შესაძლოა, მეტ-ნაკლებად გასაგებს ხდის იმას, თუ რატომ არ ასახელებს არსად „ქართლის ცხოვრება“ არც კოლხეთს, არც იბერიას და არც სვანებს, რომელნიც ენობრივად კიდევ უფრო განსხვავებულნი არიან დანარჩენთაგან, ვიდრე ეგრისელნი. „ქართლის ცხოვრების“ ავტორი ხომ ყოველ შესაძლო მომენტში იმონმებს სხვათა წიგნებს და, განსაკუთრებით სპარსულსა და ბერძნულს, სადაც უეჭველად უნდა აღმოეჩინა ეს სახელები.

ძვ.წ. II ათასწლეულიდან მოყოლებული, სამხრეთ კავკასიის კავშირი წინა აზიასთან და წინააზიურ იმპერიებთან ეჭვს გარეშეა, რადგან ეს დასტურდება ენობრივი და არქეოლოგიური მონაცემებით. განსაკუთრებულია კავშირი სპარსეთთან. სპარსეთი, ფაქტობრივად, არის ის იმპერია, რომლის შემადგენლობაში თანდათან შედის მთელი წინა აზია ძვ.წ. I ათასწლეულის დასაწყისიდან ვიდრე ალექსანდრე დიდის გამოჩენამდე და მცირედი წყვეტის შემდგომ, უკვე სასანიდების მიერი აღორძინების შემდეგ, ვიდრე ჰერაკლე კეისრამდე. შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ ალექსანდრეცა და ჰერაკლეც ისტორიის ვექტორის ორი მნიშვნელოვანი შემობრუნების ცენტრალური ფიგურებია. ძირითადი წყარო სამხრეთ კავკასიის ისტორიოგრაფიული მოდელირებისა ბერძენ ავტორთა თხზულებებია, კერძოდ, ჰეროდოტე და მისი მომდევნო ისტორიოგრაფები. ეს ფაქტი საგანგებოდ უნდა იქნეს გაანა-

ლიზებული და გაცნობიერებული. პეროდოტე აღწერს ძვ. წ. V საუკუნის ნომენკლატურას, სადაც ის ათავსებს იმ სახელებსაც, რომლებიც ბერძნულ სამყაროში იყო ცნობილი. სწორედ პეროდოტეს მიერ არის შემოყვანილი *კოლხეთი* (და არა *იბერია*, რომელიც პეროდოტესთან მხოლოდ *პირინეის იბერიას* ნიშნავს). ბერძნულ-ბიზანტიური ნყაროები ბოლომდე ხმარობდნენ ამ სახელს, რომელსაც ქართული ისტორიოგრაფია ცვლის „ქართლით“, გადააქვს რა ის სპარსული აქემენიდური იმპერიის ნომენკლატურაშიც. პეროდოტეს აღწერაში კოლხეთი ერთადერთ სახელმწიფოს წარმოადგენდა, რომელიც იყო „იმპერიის მეგობარი“ და ნებაყოფლობით უგზავნიდა საჩუქრებს უძლეველ მეფეთ-მეფეს. ამ „საჩუქრის“ წონა ბევრი ქვეყნის ხარკს აღემატებოდა და უფრო გამოსასყიდის იერს ატარებდა. მაგრამ მნიშვნელოვანი ის არის, რომ პეროდოტესთან *კოლხეთი მთელი სამხრეთ კავკასიის სივრცეზეა გამაღილი და კოლხეთსა და მიდიას შორის მხოლოდ სასპერები სახლობენ*. შეიძლება ისიც კი დავუშვათ, რომ სასპერები კოლხეთის სივრცეში (შემადგენლობაში?) მყოფი ხალხია, რომელიც არა-კოლხებს ეკუთვნის.⁴⁰ აი, როგორ აღწერს პეროდოტე კოლხეთს: *„მეოტიის ზღვიდან ფაზისამდე და კოლხეთამდე არის ოცდაათი დღის გზა მოსწრაფე კაცისათვის; კოლხეთიდან სწრაფად გაედივართ მიდიაში: მხოლოდ ერთი ხალხი ყოფს მათ, სასპირები, და ამ რეგიონის გადაკვეთით, ვართ მიდიაში.“* (პერ. I, 104) აქ სრულიად ცხადად არის ნათქვამი, რომ კოლხეთი, სასპირეთი და მიდია ერთმანეთის *მეზობლები* არიან. ხოლო ამ ცნობის გაგრძელება კიდევ უფრო აძლიერებს ზემომოყვანილ აზრს: *„...ამიტომაც სკვითებმა არ აირჩიეს ეს გზა და გრძელი გზით ჩრდილოეთიდან შემოუარეს, დაიტოვეს რა კავკასია თავის მარჯვენე...“* (იქვე). მე ვფიქრობ, უფრო ნათლად და ცხადად დადასტურება იმისა, რომ *კოლხეთი* ენობდებოდა მთელ სამხრეთ კავკასიას, ძნელი საპოვნელია... პეროდოტეს სხვა ცნობა კოლხეთის შესახებ ეხება ზემოაღნიშნულ გამოსასყიდს, რომელსაც კოლხეთი უხდიდა სპარსეთს: ყოველ ოთხ წელიწადში 100 ბიჭი და 100 გოგო. ეს ცნობა იმითაა საინტერესო, რომ, თუ გავითვალისწინებთ აქემენიდთა სატრაპიების ტოპოლოგიას, შეიძლება დავუშვათ, რომ აქემენიდებმა დაიპყრეს კოლხეთის ერთი (აღმოსავლეთ) ნაწილი, მაგრამ ვერ გადავიდნენ დასავლეთ კოლხეთში, სადაც, როგორც ცნობილი იყო, ბერძნული სავაჭრო ქალაქების სახით ბერძნული გავლენის სფერო არსებობდა. ყოველ შემთხვევაში, კოლხეთის ამ ნაწილის მიერ თავის გამოსყიდვა „ძღვენით“, მაშინ, როდესაც ნაწილი კოლხეთისა უკვე აქემენიდთა იმპერიაში შედის, ამ დაშვებას საკმაო საფუძველს უქმნის. მაგრამ მთავარი მაინც ის არის, თუ როგორ ხედავს ამას „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტი.

არც სპარსულ *აქემენიდურ* წარწერებში არის მოხსენებული *კოლხეთი* და *იბერია*, არ არის მოხსენებული არც *ქართლი*, მიუხედავად იმისა, რომ აქემენიდთა ეპოქა მოიცავს ძვ. წ. VI საუკუნიდან ალექსანდრე მაკედონელამდე (ძვ. 326 წ.) დროს. ამიტომ გასაკვირია ამ ორი მნიშვნელოვანი წარმონაქმნის ამგვარი უგულვებლყოფა. აქ ორი რამ შეიძლება იყოს: ან *კოლხეთი* და *იბერია* არის ადგილობრივი კრებითი სახელი იმ ტომთა გაერთიანებებისა, რომელნიც ცხოვრობდნენ სამხრეთ კავკასიაში, ან ეს სახელი შეერქვა *ბერძენთა* მიერ – ჯერ არგონავტების თქმულებასთან დაკავშირებით, ძვ.წ. VIII ს.-ის მწერალ ევმელიოს კორინთელთან⁴¹ და, შემდეგ, *ჰეროდოტეს* მეცადინეობით, რომელსაც, შეიძლება ვიფიქროთ, განსაკუთრებული ინტერესი ამოძრავებდა. მაგრამ რა იყო ეს ინტერესი? – ამის პასუხი შეიძლება ვეძებოთ მითოლოგიურ ტექსტსა და ვერიპიდეს „მედეაში“, – ამ მითთან და ტრაგედიასთან დაკავშირებულ ამბებში. მე ვფიქრობ, რომ *ჰეროდოტეს* მიერ *იბერიისა* და *კოლხეთის* ხსენების მთავარი მოტივი, გარდა ისტორიულ-გეოგრაფიული ინტერესისა, იყო *მედეას მითთან* დაკავშირება იმ სამყაროსი, რომელიც ესოდენ მნიშვნელოვანი იყო ბერძენთათვის. ხოლო ის, რომ მედეას მითი დიდი მნიშვნელობისა იყო, ამას მოწმობს ვერიპიდეს მიერ ტრაგედიის ერთადერთ წყაროდ კოლხელი მედეას ავთვისების და ავხასიათის წარმოჩინება – ბარბაროსობის დადასტურებით ბერძენთა „მაცვილიზებული მისიის“ უფლებამოსილება, რადგანაც ბერძენი სხვა, არაბერძენ, ხალხებს „ბარბაროსებად“ მიიჩნევდნენ. მაგრამ არსებობდა თუ არა კოლხეთი და იბერია *ჰეროდოტეს* დროს? ეს არის უმთავრესი კითხვა, რომელიც ბევრ სხვა საკითხზე შეგვაძლებინებს გავცეთ პასუხი.

მიღებული თვალსაზრისით, *კოლხეთი* ეწოდება *დასავლურ ქართველურ* სახელმწიფოს, რომელიც ბრინჯაოს ხანიდან არსებობს და, ქართველ ისტორიკოსთა თვალსაზრისით, გავრცობილი იყო სამხრეთით პონტოს ზღვის გასწვრივ ვიდრე თანამედროვე ტრაპიზონამდე, ჩრდილოეთით ნიკოფსიამდე, სადაც უწევს კავკასიონის ქედი, და აღმოსავლეთით ლიხის მთამდე. ამავე თვალსაზრისით, მას ესაზღვრებოდა *იბერია*, რომლის საზღვრები თანხედება „ქართლოსის“ ქვეყნის საზღვრებს. მაგრამ ეს თვალსაზრისი ისტორიოგრაფიული იდეოლოგიზმი უფროა, ვიდრე მონაცემთა ანალიზისა და ხედვის შედეგი. ამიტომაც ხშირად ეს დადგენილება, რომელმაც ქართულ ისტორიას დათვური სამსახური გაუწია (სამეთნოსოვანი ლინგვისტური თეორიის მსგავსად: სამი ენა – სამი ეთნოსი), ქართული სახელმწიფოებრიობის საწინააღმდეგოდ გამოიყენება. ყველა მონაცემით, ის *კოლხეთი*, რომელზედაც ბერძნული მითოსი და მასზე დაყრდნობით ბერძენი ისტორიკოსები საუბრობენ, მოიცავს მთელი სამხრეთ კავკასიის ტერიტორიას *მეოტიის ზღვიდან ვიდრე მედებამდე (მიდიამდე)*, ან *სასპირებამდე* მაინც.

ამ თვალსაზრისით, მეტად საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ქართველურ ენებში მრავლად მოიპოვება როგორც ლექსიკური პარალელები, ნასესხობები და გავლენები, აგრეთვე გრამატიკულ და სხვა სტრუქტურულ-ტიპოლოგიურ ელემენტთა თანხედრომა შუმერულ, სემიტურ, ინდოევროპულ, ხურიტულ, ხათურ, ურარტულ ენებთან, კულტურებთან და მათ მატარებელ ხალხებთან, რაც უეჭველად დაგვაფიქრებს უმთავრეს კითხვაზე: სად და როდის იყო შესაძლებელი, ქართველური ერთობა შესულიყო მჭიდრო კონტაქტში წინა აზიის ენობრივ-კულტურულ ერთობებთან? მას მოსდევს მეორე არსებითი კითხვა, რომელიც უკავშირდება ჩემს თვალსაზრისს ქართველურ ენათა ტოპოლოგიისა და განვითარების ვექტორებზე: რომელ ქართველურ ენაში მოიპოვება უმთავრესად ეს პარალელები და თანხედრომები? დღევანდელ დღეს ცნობილი გამოკვლევებით ამგვარი პარალელები ყველაზე მრავლად მოიპოვება სვანურში და მეგრულ-ჭანურში. რამდენადაც ქართული ენა მე მცხეთური ცივილიზაციის ენად (სწორედ ამას ეწოდება „ქართული“ და ეთნონიმი ქართლოსიც მასზე მიუთითებს) მიმანჩნია და არა „ქართის“ არარსებული ეთნოსისა, ასევე ბუნებრივია, ვიკითხო: სად შეხვდნენ კოლხები (სვანები და მეგრელები) შუმერებს, სემიტებს, ხეთებს, ხატებს, ხურიტებს და ინდოევროპელებს – შხარაზე, უშბის მისადგომებთან, თუ თეთნულდის კალთებზე ან შავი ზღვის ფრაქტალურ ნაპირებზე?!

შეხვედრის რამდენიმე შესაძლებელი ტოპოსი არსებობს. შეხვედრის ადგილი შეიძლება ყოფილიყო ჩრდილო შუამდინარეთი (მესოპოტამია), ან სამხრეთ ამიერკავკასია – სადაც ძვ. წ. IV ათასწლეულიდან დასტურდება შუმერების ყოფნა, ან კავკასია – საიდანაც ადრეულ ხანაში უნდა მომხდარიყო შუმერების მიგრაცია სამხრეთ შუამდინარეთში, ანდა სამხრეთ ამიერკავკასია, სადაც მტკიცდება ქართველურ ტომთა ბინადრობა.⁴² რადგანაც მიგრაციების მოძველებულმა თეორიამ ვერ გაუძლო დროთა სვლას, ამიტომ უფრო საგულისხმო უნდა იყოს, რომ ყოველი სამოსახლო და ყოველი ენა (და შესაბამისად ხალხი-და-კულტურა) ვითარდება მეტ-ნაკლებად მდგრად ენობრივ ტოპოლოგიურ სისტემასა და ველში საკმაოდ ხანგრძლივი დროის განმავლობაში, გეოგრაფიის ისტორიად გარდაქმნის განუწყვეტელ პროცესში. ეს პროცესი სულ ცოტა მთელი საუკუნე უნდა გრძელდებოდეს, რათა მან ჩამოაყალიბოს ის სისტემურ-ტიპოლოგიური ნიშნები, რომელიც ისტორიის მსვლელობაში ამა თუ იმ ენას, კულტურას და ხალხს თვითგამოსაცნობობის მდგრად და გარკვეულ მახასიათებლებს შეუქმნის. ამ თვალსაზრისით, შუმერები სახლობდნენ იქ, სადაც მათ ჩამოაყალიბეს სახელგანთქმული შუმერული ცივილიზაცია ძვ. წ. V ათასწლეულიდან მოყოლებული – შუამდინარეთში. ამავე თვალსაზრისით, ქართველური მოდგმა სახლობდა იმ სივრცეში, რომელიც ესაზღვრებოდა ყველა იმ

ენას, კულტურასა და ხალხს, რომელთა კვალიც შეინიშნება ქართველურ ენებში. ხოლო ამ ენათაგან კი უძირითადესი (ძირეულის მნიშვნელობითაც) არის სევანური, რომლის განვითარებაა მეგრულ-ჭანური და დაგვირგვინება კი ლიტერატურულ-სამწერლობო ქართული. თუ ამგვარი რამ მისაღებია, მაინც უნდა ვივარაუდოთ, რომ სწორედ სევანურ სიერცეზე საუბარი იმ ეპოქაში არსებული ვითარების მიხედვით. მით უმეტეს საგულისხმოა, რომ, თანამედროვე გამოკვლევების მიხედვით, პირველსამოსახლო თანამედროვე ადამიანისა ევრაზიასა და ამერიკაში განსახლებამდე ლოკალიზდება ანატოლიის ზეგანზე ან უფრო ფართოდ – ნინა აზიაში.⁴³ გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ ისეთი ძველი მოსახლეობა, როგორც გვაქვს ნინა აზიასა და კავკასიაში, ურთიერთთან განუწყვეტელ კავშირში ყოფილიყო და, შესატყვისად, ენობრივ ერთეულთა მიმოცვლაც – საკმაოდ აქტიური. არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ყოველივე ეს გრძელდებოდა ათასწლეულთა განმავლობაში. ხალხები ირეოდნენ, ერთიანდებოდნენ, განიცდიდნენ ასიმილაციას და ინტერფერენციას და ყალიბდებოდნენ ახალ გაერთიანებებად, ახალ სანათესაოებად და ა.შ. ამ პროცესში გადარჩენის შანსი მხოლოდ იმთავე დღეობდა, ვინც უფრო მოქნილი იყო და მრავალი კულტურის სინთეზის შესაძლებლობა ჰქონდა. მართლაც, ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, რომ თითქმის მთელი ნინა აზია წარმოადგენდა უდიდეს ლაბორატორიას, რომელშიც ფორმდებოდა და იბრძმდებოდა სხვადასხვა გაერთიანებები – ტომები, ხალხები, იქმნებოდა სახელმწიფოები, იშლებოდნენ, ისევ ერთიანდებოდნენ და ასე შემდეგ განუწყვეტლად. არც კავკასია უნდა ყოფილიყო ამ თვალსაზრისით განსხვავებული. შორს რომ არ წავიდეთ, სულ რაღაც ორი ათასი წლის განმავლობაში ევრაზიის კონტინენტი და თავად კავკასიაც ხალხებისა და ერების ფორმირებისა და დაშლის, გარდაქმნისა და მოსპობის აქტიური ასპარეზი იყო. ამიტომ არის გასაკვირი მისწრაფება, სტერილიზება მოახდინონ ისტორიული ბუნებრივი პროცესისა და საქართველო წარმოადგინონ ერთადერთ ჰომოგენურ სანათესაოდ, რომელიც უცვლელია დასაბამიდან (5604 წლიდან ქრისტემდე მაინც!). თუ რომელიმე ეპოქაში არ არის მოხსენებული ესა თუ ის ერთობა (ხალხი, ტომი, ქვეყანა, სახელმწიფო და სხვა), ხოლო შემდეგ კი ის ჩნდება, ზუსტად ასევე უნდა იქნს დანახული პროცესი ამ ერთობის ჩამოყალიბებისა, თუ შექმნისა და დაშლისა: გუშინ არ იყო – დღეს არის – ხვალ...⁴⁴ რა თქმა უნდა, საინტერესოა ძიება საკუთარი წარმომავლობისა და პირველი ადგილსაცხოვრისისა – ბოლოს და ბოლოს, ყოველივე ეს ენაშია მოცემული, მაგრამ სისხლით ნათესაობაზე დაფუძნება წარმომავლობისა და, თუგინდ ენებისა, მე მიმაჩნია დიდ შეცდომად, რადგან არც ერთი ერთობა არ შექმნილა მხოლოდ სისხლით მონათესავე ურთიერთობებით. ჩვენ ჯერ არ ვიცით, რა ინფორმაცია არსებობს გენების მიკროელემენტარულ დონეზე და რამდენად არის ეს

ინფორმაცია მარეგულირებელი სასიცოცხლო პროცესისა, მათ შორის თვით გენომებისა.

თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც ქართველური განსახლებების შესახებ ცნობები მოიპოვება ძველ ასირიულ და ურარტულ წყაროებში, ეფუძნება ლინგვისტურ ვარაუდებს და, განსაკუთრებით კი, მისწრაფებას, აღმოჩენილ იქნეს ეს ცნობები, რაც შეიძლება შორს, დროის სიღრმეში.

ასურულ, აქემენიდურ და ურარტულ წარწერებში სამხრეთ კავკასიის მოსახლეობის ტომობრივი ნომენკლატურა ასეთ სურათს გვაძლევს:

ხეთურ-ასურული

თერგამა (ხეთ) – თილ-გარიმუ (ასურ)

ქუმანი (ხეთ) – ქამანუ (ასირ)

ლავაცნეტია (ხეთ) – ლუსანდა (ასურ)

თევანევა (ხეთ) – თუხანი (ასურ)

ხილაქუ (ასურ)

ქუე (ასურ)

ხალიტუ (ასურ)

იეროგლიფურ-ლუვიური (ძვ. XIII-X-VIII სს.)

თარხუნაზი

თარხულარა

თარხუთინა

აზითივათა

ჰილარუიდა

სანდასარმე

ვასურამა

მუშქი – მუსქი

ქასქი

ტუფანელი

თაბალები

მეხები

ქაშაგები

ნოვები

ტიბარენები

და სხვა... და სხვა...

საეჭვო არ უნდა იყოს, რომ ყოველი აქ დასახელებული ტომი სამხრეთ კავკასიაში სახლობდა. ყოველი მათგანი შეიძლება იქნეს მიჩნეული იმ ქართველური ტომების უეჭველ წინაპრად, რომელთა ნომენკლატურასაც ვხვდებით გვიან „ქართველურ“ სამოსახლოში. ის, რომ ქართველური სამოსახლო ავტოქტონურია, ეჭვს აღარ იწვევს⁴⁵, მაგრამ ის პროცესი, რომელიც ამ სამოსახლომ გაიარა, საეჭვოა, რომ იმგვარ-

რი უცვლელობით იყოს წარმოდგენილი, როგორითაც ის თანამედროვე მეცნიერულ სურათშია მოცემული. შეიძლება თუ არა, ითქვას, რომ „ოდესღაც ქართველურ ტომთა სახელები იყო...“ და ჩამოითვალოს ყველა ის სახელწოდება, ეთნონიმი თუ ტოპონიმი, რომელიც სამხრეთ კავკასიის არეალში გვხვდება? თუ ეს არის სინთეზისა და დაშლის საკმაოდ ინტენსიური პროცესი, რომელიც იწყება დაახლოებით 10 000 წლის წინ (ნეოლითში) და ახალი ნელთალრიცხვის პირველი ათასწლეულის შუა ხანებიდან იწყებს ჩამოყალიბებას, როგორც *მცხეთის* ირგვლივ შემოკრებილი საქრისტიანო „ქართველის“ და „საქართველოს“ სახელით? სახელით, რომელიც მას ეძლევა სწორედ კოლხური ენობრივი სივრციდან. იყო თუ არა ეს სივრცე ლოკალიზებული დასავლეთ საქართველოში ანუ ეგრისში? – მე ვფიქრობ, რომ არა. როგორც აღვნიშნე, კოლხეთი მთელ სამხრეთ კავკასიას მოიცავდა. კოლხური ამ სივრცის ენა იყო.

ხოლო თუ ეს ტომები კოლხეთის ნაწილებს წარმოადგენდნენ, უმთავრესი კითხვა, რომელზედაც პასუხის გაცემა უნდა ვცადო, არის შემდეგი: *რა ენაზე მეტყველებდნენ ეს ტომები და ეთნოსები?* თუ ყველანი ქართველურ ეთნოსებს წარმოადგენდნენ, მაშინ, ბუნებრივია, ისინი *ქართველურ დიალექტებზე* მეტყველებდნენ. ხოლო ქართველური დიალექტები კი, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს პროტოსვანურ-სვანურ სამეტყველო სივრცეს. ჩემი ტოპოლოგიური თვალსაზრისიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ ეს ეპოქა თანხვდება *ქართველური ერთობის დაშლის ეპოქას* და იმ ძირითადი ენობრივი ჯგუფის საფუძველზე ჩამოყალიბებას, რომელიც თანდათან ფორმდება ჯერ *სვანურ* და მომდევნოდ *მეგრულ-ჭანურ* ენობრივ ერთობად. ეს თავისთავად გულისხმობს, რომ (დეეტერსის და მაჭავარიან-გამყრელიძის სქემით) ქართველური *ერთობის* არსებობა სავარაუდოა ამ მომენტამდე, ანუ მეორე ათასწლეულის დასასრულისა და პირველი ათასწლეულის დასაწყისამდე. მაგრამ ამგვარი რამ არ შეესატყვისება იმ უეჭველ ფაქტს, რომ კავკასია *აეტიოქტონური მოსახლეობის* მიერ იქნა ათვისებული და ისტორიულ-ღირებულებით სივრცედ გარდაქმნილი, *ნეოლითიდან* მოყოლებული. თუმცა უნდა ითქვას, რომ „ქართლის ცხოვრებაში“ გადმოცემული *ქართლოსის* თავგადასავალი სწორედ პირველ თვალსაზრისს ამკვიდრებს, თუმცა დროის ვექტორი იქ ჯერ *ხაზობრივი* არ არის, „არაისტორიულია“.

პირველ ნაწილში ნაჩვენები იყო, რომ ტოპოლოგიური თვალსაზრისით აგებული ქრონოლოგიური ჩარჩო გვეუბნება, რომ მოვლენები ურთიერთის მიმართ არიან განლაგებულნი და არა ურთიერთთან ერთი განუწყვეტლივ მდინარე დროით გადაჯაჭვულნი. ეს გეომეტრიული ტოპოლოგიური კონფიგურაცია მეტად მნიშვნელოვანია იმ პროცესის გასაზრებლად და გასაგებად, რომლითაც ხდებოდა ტომთა ენათა და ეთნოსთა ურთიერთშეხვედრა, შერწყმა და გადახარშვა. ის ფაქტი, რომ

ქართველურ ენებში მრავლადაა შუმერულ, ხატურ, ინდოევროპულ, სემიტურ, და სხვა ენათა კვალი, არა მხოლოდ ენობრივი ფაქტია, არამედ ანთროპოლოგიურიც – ურთიერთს ხვდებოდნენ და ურთიერთში ჩაინახებოდნენ არა „ენები“, არამედ ადამიანები და მთელი ჯგუფები, ეთნოსები. ნინაალმდეგ შემთხვევაში, გვექნებოდა მხოლოდ ზედაპირული ნასესხობანი, რომელთა საუკუნეებით შენარჩუნება შეუძლებელი იქნებოდა. საუბარი ყოველთვის არის ათასნლეულებზე (სულ ცოტა 7-10 ათასნლეულზე), რაც ვერაფრით ვერ აიხსნება, თუ დავრჩებით ჰომოგენურობისა და სისხლით („გენებით“) ნათესაობის სტერილურ თვალსაზრისზე. როგორც ჩანს, „ქართლის ცხოვრების“ ავტორს მეთოდოლოგიურად გაცილებით უფრო გონივრული თვალსაზრისი და კონცეფცია ჰქონდა, ვიდრე თანამედროვე ეთნიცისტური მეცნიერება გვთავაზობს.

ქართველურში აღმოჩენილი შუმერულის კვალი ქართველური და შუმერული ენებისა და მათი მატარებლების არა მხოლოდ შეხვედრას აღნიშნავს, არამედ შეზავებასაც. ასევე დანარჩენისაც. ჩემი თვალსაზრისიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ შუმერულ-სვანური შეხვედრების შემდგომ, რომელიც, ვფიქრობ, სამხრეთ კავკასიისა და შუამდინარეთის არეალში განხორციელდა, განვითარების პროცესში, რადგან შუმერული გადის ისტორიიდან, სავარაუდოა, რომ შუმერული მეგრულ-ჭანურში გადავიდა როგორც უშუალოდ სვანური პირველდირიდან, ასევე სხვა მცირე აზიური ენობრივი შემხვედრი ველებიდან. მე ვფიქრობ, რომ სწორედ სვანურ (პროტოსვანურ) სივრცეს ჰქონდა მხეობა შუმერულ სამყაროსთან უშუალოდ, ხოლო მეგრულ-ჭანურში კი მოგვიანებით, სვანურიდან და სხვა მხევი ენებიდან გადავიდა. ასევე დარჩა ეს მხეობა და გადაცემა ქართულის ჩამოყალიბების პროცესში. სემანტიკური ველების მხეობისა და ინტერფერენციების პროცესუალურობის უგულვებელყოფამ გამოიწვია ეთნოცენტრისტული და უძრავი სურათის შექმნა. მაგრამ განვითარების ლოგიკა სრულიად სხვაა, ის მოზაიკური სივრცე, რომელიც წარმოდგენილი არის ნინა აზია-კავკასიურ არეალში, თანდათან ყალიბდება ახალ და ახალ ჯგუფებად, რომელნიც თავისთავში ატარებენ ნინარე ჯგუფთა მახასიათებლებს – ენობრივს, კულტურულს და სხვა. ამგვარი სინთეზირების გზით ხდება თანდათან გამსხვილებაც ტომებისა და თანდათანი დაწრეტაც.

თუ ნათლად დავინახავთ, თუ რა ხანგრძლივობის და რა ენერჯის საფუძველზე ხდება სინთეზირება ენებისა და ხალხების, მაშინ უფრო მშვიდად აღვიქვამთ თვით ქართველი ეთნოსისა და ერის ჩამოყალიბების მთელ პროცესს და დაუუახლოვდებით იმ გაგებას, რომელიც მოცემული გვაქვს „ქართლის ცხოვრებაში“. „ქართლის ცხოვრება“ უარყოფს მონოეთნიციზმსაც და ენის მონოგენურ გაგებასაც. ენები იქმნებიან სინთეზის გზით ისევე, როგორც ეთნოსები. ამიტომ „ქართლის ცხოვ-

რება" იშვიათად თუ ახსენებს, ესა თუ ის ადგილი ძველად როგორ იწოდებოდა და ტექსტის შექმნის მომენტში რა ერქვა. მას არათუ არ აინტერესებს ძველი სახელები, არამედ, პირიქით, მთელ „სათარგამოსიანოს“ და შემდგომ „საქართლოსიანოს“ განასახლებს მისი თანამედროვე ნომენკლატურით. და ეს მეტად მნიშვნელოვანი მომენტია „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფციის მეთოდოლოგიის თვალსაზრისით. სწორედ ამიტომ არის მეტად საინტერესო ის ფაქტი, რომ არც *კოლხეთი* და არც *იბერია* არ ხვდება ავტორის ყურადღების არეში. სამაგიეროდ, ის ბევრს საუბრობს *ქართლზე*. დღევანდელი თვალსაზრისით, *ქართლი* იგივე *იბერია*ა. ისტორიკოსები ხშირად ამ ცნებებს ურთიერთის შემცვლელად ხმარობენ, მაგრამ ეს არაკორექტულობა საკმაოდ ძვირი ხდება, როდესაც ვინმეს სურს, დარწმუნდეს ამ ორი სახელის ქვეშ ნაგულისხმევი სინამდვილის იგივეობრიობაში. ამგვარი რამ არ გვხვდება არსად. ბერძნები, რომელნიც ახსენებენ *იბერიას*, არ იცნობენ *ქართლს*, ხოლო დანარჩენნი კი არ იცნობენ არც *იბერიას* და არც *ქართლს*. და სწორედ ეს არის ასახსნელი და გასაგები. რა ხდება?

აქემენიდური სატრაპიები

აქემენიდური სპარსული იმპერია იყო ერთ-ერთი ყველაზე შთამბეჭდავი წარმონაქმნი მთელს მახლობელ აღმოსავლეთში. აქემენიდებმა განსაზღვრეს მთელი რიგი იმ ვექტორებისა, რომელიც სახელმწიფოთა გარკვეულ ტიპს განასახიერებდა და, სახელდობრ იმ ტიპს, რომელიც იმპერიული მოზაიკური კონგლომერატის სახეს აძლევდა სახელმწიფოს. *აქემენიდების იმპერია ხალხთა თანაარსებობის უზარმაზარი სივრცეა*. ხალხთა თანაარსებობა კი გულისხმობს კულტურებისა და ენების თანაარსებობასაც და ამ თანაარსებობის საუკუნოვან პროცესში ურთიერთგამსჭვალვას. ეს არსებითად განასხვავებს აქემენიდურ იმპერიას ბერძნული ქალაქ-სახელმწიფოებისაგან, რომელთაც ტიპოლოგიურად ერთი – ელინური – სამყაროს ქანდაკებობრივად გაპიროვნებული ქალაქ-სახელმწიფოების ფორმა ჰქონდათ. სწორედ ამ მრავალგანზომილებიან გეომეტრიაში და ტოპოლოგიაში უნდა იქნეს გააზრებული წინააზიურ სივრცეში ხალხთა, ქალაქთა და სახელმწიფოთა განსახლებისა და ჩამოყალიბების პროცესები. ეს ტიპოლოგიური განსხვავება ელინურისა და სპარსულისა განაპირობებდა, ჩემი აზრით, იმ შეუთავსებლობასაც, რომელიც გამოიხატა ელინური სამყაროსა და აქემენიდური სამყაროს საუკუნოვან კონფრონტაციაში, რამაც საბოლოოდ მიიღო *ელინიზმის* სახე. ელინიზმი, როგორც ადრეც აღვნიშნე, იმდენადვე იყო ბერძნული მოვლენა, რამდენადაც აქემენიდურ-სპარსული და, შესაძლოა, კიდევ მეტადაც აღმოსავლური, რადგან ტიპოლო-

გიურად, ელინური სამყაროს პოლიცენტრიზმი და პოლივალენტობა, ერთი მხრივ, თუ სპარსული იმპერიული პოლიცენტრიზმისა და პოლივალენტურობის განსახიერება იყო, მეორე მხრივ – ბერძნული ქალაქ სახელმწიფოების პოლისური ტრადიციისა, თუმცა ეს ტრადიცია მაკედონელთა იმპერიულმა ექსპანსიონიზმმა საკმაოდ დააქინა. ელინები არ იყვნენ ერთიანნი, ანუ ელინური სამყარო საბერძნეთებისგან შედგებოდა. ბერძნულ-ელინური სამყარო მრავალმერთიანი სამყარო იყო. სპარსულიც მრავალმერთიანი იყო, მაგრამ – იმპერიის საზღვრებში. შემთხვევითი არც ის იყო, რომ სწორედ ყოფილი აქემენიდების იმპერიის და, მომდევნოდ, სასანიდთა იმპერიის საზღვრებიდან იწყებოდა დიდი რელიგიური მოძრაობები და კულტურტრეგერული საქმიანობა, რომ არაფერი ითქვას ქრისტიანობაზე, რომელმაც მრავალწლიად გაიზიარა ზოროასტრიზმისა და წინა აზიის რელიგიური ხედვა და მოახდინა ის სინთეზი, რომელიც ასეთის ბრწყინვალეობით გამოხატა ნეოპლატონიზმმა და პატრისტიკამ.

აქემენიდური იმპერიის სატრაპიებად დაყოფა შესაძლებლობას იძლევა, გავიაზროთ ის ნომენკლატურა, რომელიც არსებობდა წინა აზია – კავკასიის ჩვენთვის საინტერესო სივრცეში.

აი, ამ სატრაპიათა ჩამონათვალი:

1. იონიელები, აზიის მაგნეტები, ეოლიელები, კაიელები, ლიკიელები, მილიელები, პამფილიები;
2. მისიელები, ლიდიელები, ლასონიელები, კაბილიელები, პიტენელები;
3. ფრიგიელები, აზიის თრაკიელები, პაფლაგონიელები, მარიანდინები, სირიელები (კაპადოკიიდან).
4. სიცილიელები;
5. ფინიკიელები, სირია-პალესტინელები, კვიპროსელები; ეგვიპტე, ლიბიელები;
6. სტაგიდიელები, განდჰარიელები, დადიცასები, აპარიტები;
7. სუზა (ელამიტები), სისიელები;
8. ბაბილონი, ასირია;
9. მიდიელები („ეკბატანა და მიდიის დანარჩენი ნაწილი“), პარიკანიელები, ორტოკორიბანტები;
10. კასპიელები, პოზები, პანთიმატები, დარიტები;
11. ბაქტრიანა, არნიეებამდე;
12. პაქტიები, არმენია;
13. საგარტიელები [=ასაგარტიელები], სარანგელები [=დრანგიანელები], თამანელები, უტიები, მიცესები;
14. სკვითები (საკები), კავკასიელები;
15. პართები, ხორაზმელები, სოგდიელები, არიელები;
16. პარიკანიელები, აზიის ეთიოპელები;

- 17.მატიენები, სასპირები, ალორდიელები;
 18.მოსკები, ტიბარენები, მაკრონები, მოსინიკები, მარები;
 19. ინდოელები.

ამათ უნდა დაემატოს ის ხალხები, რომლებიც მეფეს საჩუქრებს უგზავნიდნენ, როგორც ამას ჰეროდოტე გვიამბობს: *აფრიკელი ეთიოპელები, კავკასიელი კოლხები და არაბები*, თუმცა ისინი უშუალოდ აქემენიდურ სიებში არ არიან დასახელებულნი. ჰეროდოტეს სია, თავის მხრივ, ასე წარმოგვიდგენს აქემენიდთა იმპერიის სატრაპიებს:

1. სპარსელები;
2. მიდიელები;
3. სისიელები (ელამიტები);
4. შირკანიელები;
5. ასირიელები, ქალდეელები;
6. ბაქტრიელები, ამირგიელი სკვითები;
7. ინდიელები, აზიის ეთიოპელები;
8. არიელები;
9. პართელები, ხვარაზმელები;
10. სოგდიელები;
11. განდჰარიელები, დადიკები;
12. კასპიელები;
13. სარანგელები (=დრანგიანელები);
14. პაცტები;
15. უტიეი, მიკები (=მაკა?);
16. პატიკანიელები;
17. არაბები, აფრიკის ეთიოპელები;
18. ლიბიელები;
19. პაფლაგონიელები, მატიენები;
20. ლიგიები, მარიანდინები, სირიელები;
21. ფრიგიელები, არმენიელები;
22. ლიდიელები, მისიენები;
23. თრაკიელები;
24. კაბელები;
25. მოსკები, ტიბარენები;
26. მაკრონები, მოსინიკები;
27. მარები, კოლხიდელები;
28. ალაროდიელები, სასპერები;
29. ერითრეის კუნძულების ხალხები.

ამჟამად ჩანს, თუ რაოდენ გაზრდილა იმპერიის საზღვრები პირველ და უკანასკნელ სიებს შორის. ჰეროდოტე ასახელებს მის დროს ცნობილ ხალხებს და, საფიქრებელია, რომ ამგვარადვე იქცევა პირველი

სიის შემდგენელი. ამ სიებს შორის სულ ცოტა 2 საუკუნეა, ხოლო წინა აზიის ტომთა ნომენკლატურასა და პეროდოტეს სიას შორის კი 10-15 საუკუნე. არ არის გამორიცხული, რომ პეროდოტეს მიზნად ჰქონოდა, ბერძნული ნომენკლატურის გამოყენებით ბერძნებისათვის მნიშვნელობა მიენიჭებინა და ეჩვენებინა, რომ ეს სივრცე, თუ პოლიტიკურად არა (ალარ), კულტურულად მაინც, ბერძნული გავლენის სივრცეა. პეროდოტე ასახელებს „კავკასიელ კოლხებს“. შეიძლება თუ არა ვიფიქროთ, რომ არსებობდნენ არაკავკასიელი კოლხები? აქემენიდთა „კავკასიელები“ გაცილებით უფრო დიდ სივრცეში არიან სავარაუდებელი და სწორედ *კოლხებად* წარმოსადგენი, რომელთა დასავლეთი ნაწილი არ იყო უშუალოდ დაპყრობილი აქემენიდთა მიერ და ეს დასავლელი კოლხები (როგორც ნაწილობრივ დაპყრობილი ქვეყნის „თავისუფალი“ ნაწილი) საჩუქრებით ინარჩუნებდნენ ამ თავისუფლებას. ეს გასაგებს ხდის ფარნავაზ-ქუჯის კავშირს და ქართული სახელმწიფოს დაარსებას ყოფილი კოლხეთის სანაცვლოდ. ამასთანავე, გასაგები ხდება იბერიისა და კოლხეთის წარმოქმნაც, რადგან დასავლეთი კოლხეთი აქემენიდთაგან თავისუფალი იყო, ხოლო აღმოსავლეთ კოლხეთი კი დაპყრობილი. სწორედ ეს დაპყრობილი ნაწილი ხდება *იბერია*, ხოლო თავისუფალი კი ინარჩუნებს თავის სახელს – *კოლხეთი*.

შეიძლება დაისვას კითხვა: რამ განაპირობა დასავლეთ კოლხეთის ამგვარი მდგომარეობა? მე ვფიქრობ, რომ ამის მიზეზი უნდა ყოფილიყო შავი ზღვის სანაპიროსა და დასავლეთ კოლხეთის (იმიერ *კოლხეთის*) ბერძნული გავლენის სფეროდ არსებობა. რამდენადაც სპარსელებს არ გააჩნდათ ფლოტი შავი ზღვის სანაპიროებზე, ომის წარმოება მათთვის სრულიად არახელსაყრელი იყო. ამიტომაც ისინი კმაყოფილებიან შეთავაზებული გამოსასყიდით. შესაძლოა, ეს გრძელდებოდა თვით ალექსანდრეს მიერ სპარსეთის აქემენიდური იმპერიის განადგურებამდე და ქართული სახელმწიფოს წარმოქმნამდე. იმიერ კოლხეთზე სპარსული და ბერძნული გავლენის კვალი საკმაოდ ცხადად იყო შენარჩუნებული, თუნდაც იმით, რომ ზოროასტრიზმის ნიშნები სამეგრელოს ეთნოგრაფიაში არის დადასტურებული.

ძვ. წ. IV საუკუნის ბოლოს, „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, სწორედ *სპარსულ გარემოში და სპარსული წესით* ფორმდება და თანდათან მნიფდება *სამეფო-სახელმწიფოდ* სამხრეთი კავკასია და, სახელდობრ, *ქართველური სამოსახლო*.

ფარნავაზი და ქუჯი

მცხეთა-ეგრისის სახელმწიფოს დაარსება

„ქართლის ცხოვრებაში“ გადმოცემული ქართლის სახელმწიფოს დაარსების ამბავი მეტად მნიშვნელოვან დატვირთვას იძენს კონცეპტუალური თვალსაზრისით. რას გვიამბობს ეს ტექსტი?

- ა) მცხეთის დაარსებას;
- ბ) მცხეთაში სხვადასხვა ეთნოსთა შემოკრებას;
- გ) ენათა აღრევას;
- დ) ზნობრივ დაცემას („დეკულტურიზაცია“);
- ე) ალექსანდრეს შემოსვლას და „მმენდების“ ჩატარებას;
- ვ) აზონის დიქტატურას;
- ზ) ფარნავაზის გენეალოგიას და თავგადასავალს;
- თ) ფარნავაზის „ხელდასხმას“ (ზეგარდმო ნიშანს);
- ი) ქუჯისადმი მიმართვას;
- კ) ქუჯის თანადგომას;
- ლ) აზონზე გამარჯვებას;
- მ) სახელმწიფოს დაფუძნებას „სპარსულითა წესითა“;
- ნ) ბედნიერ ხელმწიფობას;
- ო) ქართული ენის განვრცობით და ქართული დამწერლობის შექმნით სახელმწიფოს დაფუძნების დასრულებას.

ქართული სახელმწიფოს ისტორიის დრო ჩაირთო და ჩარხმა დაინყო ტრიალი. ამ მომენტიდან მოყოლებული, „ქართლის ცხოვრება“ მისწრაფებულია მნიშვნელოვანი კვანძებისადმი და საკმაოდ სწრაფად მიემართება ამ კვანძთა ასხმისაკენ ერთ მძივად, რომლის პირველ დიდ ნასკვს, შესატყვისს ფარნავაზ-ქუჯის საქმისადმი, წარმოადგენს ანდრია პირველნოდებულის მიერ დასავლეთ „ქართლის“ (ეგრის-სამეგრელოს ანუ ქუჯის ქვეყნის) მოქცევა და აღმოსავლეთ „ქართლის“ (ფარნავაზის ქვეყნის) არმოქცევა. მაგრამ ამ კვანძს არა აქვს ისეთი მნიშვნელობა, როგორც მის მომდევნოს – მირიან მეფის ამბავს და ნინოს მიერ აღმოსავლეთ ქართლის (მცხეთის ქვეყნის) გაქრისტიანებას. აქ მთავრდება ორი დიდი სეგმენტი კონცეპტუალურად დანახული „ქართლის ცხოვრებისა“ და იქმნება ისტორიის ტექსტი.

ისტორიის ტექსტის შექმნა სრულიად განსაკუთრებული მოვლენაა. მასთან არის დაკავშირებული სახელმწიფოებრივი ცნობიერებისა და საზოგადოებრივი მიზნის ჩამოყალიბების რთული პროცესი. ეს პროცესი რთულია, რადგან მოითხოვს არა მხოლოდ ყოველი სეგმენტის გაცნობიერებას და ჩასმას საერთო სურათში, არამედ იმ მიზნის ნათლად ხედვასაც, რომელიც პროვიდენციალური მიზნის სახით აქვს გან-

საზღვრული ყოველ ხალხს ჯერ კულტუროსან ერად (მაგ. გერმანელ, ქართველ ერად) და შემდეგ ცივილიზაციად (მაგ. ბერძნულ, სპარსულ, ფრანგულ, ქართულ ცივილიზაციებად) ჩამოყალიბების პროცესში და გზაზე. ამ თვალსაზრისით, „ქართლის ცხოვრება“ ერის ჩამოყალიბების და მისი ცივილიზაციად გადაქცევის არა მხოლოდ გზის აღწერაა, არამედ თვით ამ გზის შექმნაც, ანუ ისტორიული ტექსტი თავად არის გზის-შემქმნელი და გზისგამხსნელი ენერჯის მქონე. თვითგაცნობიერების სიღრმე, რაც მიზნის ერთიანობის საფუძველია, სწორედ ისტორიული ტექსტის მეოხებით ხორციელდება. ამ როლს სხვადასხვა დონეზე ასრულებს ზეპირი გადმოცემა, ძველთა ამბავთა თხრობა, ტრადიცია, რიტუალები, პოეზია და ასე შემდეგ, ყოველივე ის, რაც ერთიანობაში ქმნის კულტურის მატრიცას ან თვითობის სახიერებას. ხოლო ისტორიული ტექსტი (მაგ. „ქართლის ცხოვრება“), რელიგიურ ტექსტთან (მაგ. „ახალი აღთქმა“) და აღზრდის ნიგნთან (მაგ. „ვეფხისტყაოსანი“) ერთად, ქმნის ნაანამდევარ ცივილიზებულ სახელმწიფოდ დაარსებისა და იმ გეზისა და მიზნის შენარჩუნებისა, რომელიც ისტორიულ ტექსტშია მოცემული. ისტორიული ტექსტის გარეშე ისტორიას მიზანი არა აქვს და ის მოვლენათა ქაოტურ გროვად წარმოდგება. ამ ქაოტურობის შეჩერება მხოლოდ კულტურის მატრიცას შეუძლია, მაგრამ კულტურის მატრიცა ბუნებრივი ფორმების მახასიათებელია და სახელმწიფოს შექმნისთვის აუცილებელ ქალაქურ (ცივილურ) ფორმაში მხოლოდ მოზაიკური სეგმენტის სახით ვლინდება. ის ვერ ხდება საფუძველი სახელმწიფოს წარმოშობისა და განვითარების. „ქართლის ცხოვრება“ ისტორიული ტექსტის ქრესტომათიული მაგალითია, რომლის ნაკითხვა არა მხოლოდ ისტორიაში შეჭრის შესაძლებლობას ქმნის, არამედ ისტორიის შექმნისაც, იგი წარსულისა და მომავლის სისრულეში წარმოაჩენს ყოფიერების გზას. არსებობისა და ყოფიერების აქ და ახლა მიმდინარე პროცესი საზრისიანი ხდება. ამ თვალსაზრისით განხილული „ქართლის ცხოვრება“ ქართული სახელმწიფოებრიობისა და ქართული ცივილიზაციის შემოქმედი ნიგნია.

„ქართლის ცხოვრება“ რამდენიმე პრინციპზე აგებს სახელმწიფოს ფორმირების პროცესს. „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტისა და კონცეფციის მიხედვით, ესა თუ ის ხალხი სახელმწიფოს შექმნამდე გადის სამოსახლოს ათვისების გზას და ყალიბდება ოჯახური კავშირების ფორმებში, რომლითაც თანდათან ავრცობს თავის სამოსახლოს ქალაქთა და ციხე-ქალაქთა სისტემად. ამ სისტემის გარეშე სამოსახლო რაგინდ ვრცელი ან მცირე არ უნდა იყოს ის, არის სტიქიათა მიმოქცევის ველი. სტიქიათა ეს სათარეშო ველი ქმნის საზღვარს ბარბაროსობასა და ცივილიზაციას შორის. „ქართლის ცხოვრების“ მიზანი ნათელია: უნდა შეიქმნას კავკასიის იმპერია, რომელშიც მთელი ის ოჯახი იქნე-

ბა გაერთიანებული, რომელიც ისტორიის ტექსტის მიხედვით განსახლებულია კავკასიაში და მონანილეობს როგორც საკუთარი თვითობის, ასევე მეზობელთა ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში. მიუხედავად იმისა, რომ ქართლის ცხოვრების დასაწყისი საკმაოდ მწირ მონახაზს გვაძლევს სანყისი პროცესისა, ამ დასაწყისის ამოკითხვა სავსებით შესაძლებელია და, შესაბამისად, იმ კონცეფციის გამოკვეთა, რომელიც „ქართლის ცხოვრების“ ავტორს აქვს. ჩვეულებრივ, ბიბლიაზე მითითება თითქოს ათავისუფლებს მკითხველს შემდგომი ფიქრისა და გაგების ძალისხმევისაგან. მეორე მხრივ, ბიბლიაზე მითითებით ავტორს ერთმევა საკუთარი ხედვა. ბიბლია ერთგვარი ყალიბი ხდება. მაგრამ საკმარისია, ჩაუკვირდეთ ტექსტს, რომ ფრიად საინტერესო სურათი და ამ სურათის კონცეპტუალური საფუძველი წარმოგვიდგება თვალწინ. როგორია ეს სურათი, რომელსაც ბიბლიის ფორმალური ყალიბის ქვეშ გვაძლევს „ქართლის ცხოვრება“?

„ქართლის ცხოვრების“ ინტერესი ტრიალებს სახელმწიფოს ჩამოყალიბების საკითხის ირგვლივ. როგორ ყალიბდება სახელმწიფო და რა პრინციპს ემყარება სახელმწიფოში შემავალ სხვადასხვა ნაწილთა ურთიერთობა, გამოხატული ამ ნაწილთა მმართველის (მეფის, მთავრის, თავადის, მამასახლისის) მიმართებით უზენაეს მმართველთან (განგებასთან, ღმერთთან, დამბადებელთან) და ურთიერთთან (მეზობელთან, თანამოსახლელთან, თანასოფლელთან, თანამოქალაქესთან).

არავითარი სხვა, სოციალური, ეკონომიკური, თუ სხვა რამ საკითხი, რომელსაც ჩვეულებრივ მივიჩნევთ ისტორიკოსის საქმედ, არ ხვდება „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტის ყურადღების პერიზონტში. ყოველივე იმთავითვე ცხადია და აწყობილი, ან არეული. სწორედ ამ საერთო ფონზე სავსებით გამოკვეთილად არის მოცემული ერთადერთი თემა, რომელიც სახელმწიფოს წარმოშობისა და არსებობის ქვაკუთხედია: *ბარბაროსობა და ცივილიზებულობა*. ეს მნიშვნელოვანი თემაა. მას ვერ უტოლდება ვერც ერთი სხვა თემა. მეტიც: „ქართლის ცხოვრების“ ავტორის კონცეფციით, სახელმწიფოს არსებობისათვის (ჩამოყალიბებისათვის) ერთადერთ აუცილებელ და სავალდებულო პირობას წარმოადგენს *ცივილიზებულობის დონე და ფორმა*. არანაირი პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიკური, თუ სხვა სისტემა არ შეიქმნება, თუ არ იქნა განსაზღვრული და ჩამოყალიბებული ცივილიზაციის მატრიცა, რომელიც განსაზღვრავს ურთიერთობას როგორც ვერტიკალურ, ასევე პორიზონტალურ ვექტორებზე. არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, რას დავარქმევთ ამა თუ იმ ნყოფას, ერთადერთი, რაც მნიშვნელობს, არის *ქალაქი*, და ის ნუსები, რომლებიც ქმნიან *ქალაქური ცხოვრებისა და ურთიერთობების მატრიცას* და *აყალიბებენ ყოფიერებას* – ეს არის ის, რასაც *ცივილიზაცია* ეწოდება.

„ქართლის ცხოვრებას“ ორი დასაწყისი აქვს. პირველი ბიბლიური, მეორე – კონცეპტუალური. პირველი სეგმენტი, რომელიც თარგამოსის და თარგამოსიანების განსახლების ამბავს მოგვითხრობს, მთავრდება თარგამოსიანების განთავისუფლებით ნებროთის ბატონობისგან. პირველივე სეგმენტი, მამ, ერთ წინადადებად იკითხება: „თარგამოსიანთა ერთობა არის სანინდარი ყოველი თარგამოსიანის თავისუფლებისა“. თავისუფლებისათვის ერთ მუშტად შეკრული სათარგამოსიანო: „მოგუცა ღმერთმან მაღალმან ძალი და სიმრავლე ნათესავისა ჩვენისა. ან შენეწითა დამბადებელისათა ვიყვნეთ არა ვისი მონა, და არავის ვმსახუროთ თვინიერ ღმრთისა დამბადებელისა“. – ამ სიტყვებს წარმოთქვამს უფროსი ძმა ჰაოსი, ხოლო ნებროთის მბრძანებლობისაგან განთავისუფლების შემდეგ: „...ჰყო ჰაოს თავი თვისი მეფედ ძმათა თვისთა ზედა და სხუათაცა ნათესავთა ზედა, მახლობელთა საზღვართა მისთასა. ხოლო შეიდნივე ესე ძმანი წარვიდეს თავისთვისად ქუეყანად, და იყვნეს მორჩილ ჰაოსისა...“ ძმათა ზედა მეფობა არ არის მონობა და მორჩილება უცხოსადმი, არამედ თავისი უფროსი ძმისადმი მორჩილება. ეს არის გვაროვნულ-მამასახლისური პრინციპის ბუნებრივი მოქმედების ფორმა. ეს წინადადება მთელი კონცეფციის ლიბოდ შეიძლება გამოვიყენოთ, ხოლო კონცეფციამ კი, როგორც ვთქვი, უნდა დაასაბუთოს ქართული ცივილიზაციის და კავკასიის იმპერიის ბუნებრიობა და შექმნის აუცილებლობა.

მეორე დასაწყისი საკუთრივ ქართლოსის დასახლებას და ქართლის დაარსებას ეძღვნება. ქართლოსიანთა საუფლო მისი გარდაცვალების შემდგომ, ქართლოსის ცოლმა შეიღო შორის გაანანილა და... იწყება ქალაქთმშენებლობა. ქალაქთმშენებლობით დაკავებული ქართლოსიანთა ოჯახის საქმიანობა ზუსტად ესადაგება განსაზღვრებას – „გეოგრაფიის ისტორიად გარდამქმნელი“.

აი, სია ქალაქებისა და ციხე-ქალაქებისა, რომელიც აშენდა ქართლოსისა და მისი შეიღოთა მიერ: არმაზი, ორბის ციხე (სამშვილდე), მტვერის ციხე (ხუნანი), დედა-ციხე და ბისტან-ქალაქი (რუსთავი) – ცოლმა, გაჩიანი, ჩელეთი, ბერ, მცხეთა, ოძრხე, თუხარისი, ნუნდა ქალაქი არტანისა ჰერი (ქაჯთა ქალაქი)... ასე გრძელდება ვიდრე მცხეთოსის სიკვდილამდე, რის შემდეგაც ეს ცივილიზატორული ენერჯია წყდება და ისადგურებს გაველურების სინდრომთ.

„იწყეს ბრძოლად და ხდომად ურთიერთას. რამეთუ უფლოსს, ძესა მცხეთოსისასა არა ერჩდეს, არცა ხადოდეს უფლად, რომელი დატოვებულ იყო საყდართა ქართლოსიანთა... იწყეს ბრძოლად და კდომად ურთიერთას; და განავრძელეს მათ შორის ბრძოლა, რომელ ჟამსამე აღდგინან ამათგანნი ორნი ნათესავნი ერთსა ზედა, და სხვანი შეენყოდიან... რომელსამე ჟამსა იქმნის მშვიდობა მათ შორის. და კუალად შეიშალნიან და ებრძოდიან.“

და გაგრძელდა მათ შორის ესევეთარი საქმე, და არავინ იყო მათ შორის უნარჩინებულეს და უსახელოვნეს, არამედ ადგილითი-ადგილად თავადნი იჩინიან. ხოლო ვინცა იყვის მცხეთას, რეცა თავადი იგი იყვის ყოველთა მათ სხვათა ზედა. და არცა სახელ-ედებოდათ მეფედ, არცა ერისთავად, არამედ მამასახლისი ენოდებოდათ, და იგი იყვის მაზავებელ და ბჭე სხვათა ქართლოსიანთა, რამეთუ ქალაქი მცხეთა განდიდებულ იყო უმეტეს ყოველთასა, და ენოდეს დედა-ქალაქი.

და მას ჟამსა დაივიწყეს ღმერთი დამბადებელი მათი, და იქმნეს მსახურ მზისა და მთოვარისა და ვარსკულავთა ხუთთა, და მტკიცე და უფროსი საფიცარი მათი იყო საფლავი ქართლოსისი."

რამი გამოიხატა „გაველურება“? – ურთიერთბრძოლაში, ზრდილობის დადგენილი ფორმის დაკარგვაში (გაუზრდელება, დეკულტურიზაცია) და, რაც მთავარია, „დამბადებელი ღმერთის დავიწყებაში“. ერთადერთი, რაც ჯერ კიდევ ამაგრებს ამ გაბარბაროებას სტიქიად გადაქცევისაგან, არის „ქართლოსის საფლავი“ – მესხიერებაში შემორჩენილი არქეტიპი. გაველურების ეს საში ფორმა „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით ხან ერთდროულად ვლინდება, ხან კი რიგრიგობით, მაგრამ ისინი ურთიერთთან არიან გადაბმულნი და ერთს მოჰყვება, ან უსწრებს მეორე. ჩვეულებრივ, დაისმის კითხვა: რა კავშირი აქვს ამ „ნარმოსახეებსა და ზღაპრებს“ ისტორიასთან? „ქართლის ცხოვრება“ ამ თავის პირველ ნარმოსახეებში არაისტორიულ სურათს გვაძლევს, რომელსაც დროის ქრონოლოგიურ ველში არავითარი ალაგი არ გააჩნია და, ამდენად, გატანილია დროის მსვლელობის გარეთ მითიურ და მოუხელთებელ ვითარებაში. აქ მეტად მნიშვნელოვანია იმის გააზრება, რომ სურათი, რომელსაც „ქართლის ცხოვრება“ გვაძლევს, ეს ნარმოდგენითობა და ნარმოსახეითობა, კონცეპტუალური თვალსაზრისით, მეტად მნიშვნელოვანია, რადგან ის ქმნის იმ იდეურ საფუძველს, რომელიც აყალიბებს ალქმას, აფორმებს განწყობას და გაგების შესაძლებლობას ქმნის. ისტორიის ტექსტში სწორედ ეს ნარმოდგენითი მომენტები მნიშვნელობს და არა „ისტორიული ფაქტები“, რომლებიც აუცილებელ ინტერპრეტაციებსა და თარგმანებას ითხოვს გაგებისათვის, ანუ მთლიანობაში შთაჭერეტიისათვის. ისტორია ხომ ყოველთვის ნარსულს ეხება და ანმყოფად იხილვება. ამიტომაც იქმნება ისტორია ისტორიის ტექსტის მიერ და იმის მიერ, ვინც ამ ისტორიის ტექსტს ქმნის. „ქართლის ცხოვრების“ ავტორი ამას შესანიშნავად ხედავს და მთელ სურათს ერთიან ხედვაში ნარმოგვიდგენს.

სისტემა, რომელიც წინ უძღვის სახელმწიფოს დაარსებას, „ქართლის ცხოვრებაში“ აღწერილია, როგორც *ოჯახურ-გვაროვნული* და *სათავადო*. „თავადი“ აქ პირდაპირი მნიშვნელობით აღნიშნავს „თავს“, ანუ ადგილობრივად ჩინებულ ამა თუ ადგილის (სოფლის თუ ქალაქის)

თავს. ამასთანავე, მას აქვს არქექტიპის (თაურტიპის) მნიშვნელობა. მცხეთის თავადი ყველა თავადის თავადია, ანუ *სახლის მამა*. ეს *სამამასახლისო სისტემა* საფუძველში დაედება იმ წყობას, რომელსაც შემდგომ, როდესაც *სამეფო* შეიქმნება, ფარნავაზიანთა სახლი ჩაუდგება სათავეში. *ოჯახურ-გვაროვნული სისტემა შეიძლება მივიჩნიოთ ქართული სოციალური და პოლიტიკური სისტემის, ქართული წყობის ქვაკუთხედად*. სწორედ ამ სისტემის გარდაქმნათა პროცესში ყალიბდება სამეფო და საცელმნიფო ამ სიტყვის ღრმა გაგებით. ეს არის სისტემა, რომელიც პორიზონტალურ და ვერტიკალურ ვექტორებზე თანაბრად ვითარდება როგორც *„რჩეულთა“* და *„თანასწორთა“* სისტემა: „...და არავინ იყო მათ შორის უნარჩინებულეს და უსახელოვნეს, არამედ ადგილითი-ადგილად თავადნი იჩინიან. ხოლო ვინცა იყვის მცხეთას, რეცა თავადი იგი იყვის ყოველთა მათ სხვათა ზედა. და არცა სახელ-ედებოდათ მეფედ, არცა ერისთავად, არამედ მამასახლისი ეწოდებოდათ, და იგი იყვის მაზავებელ და ბჭე სხვათა ქართლოსიანთა, რამეთუ ქალაქი მცხეთა განდიდებულ იყო უმეტეს ყოველთასა, და ეწოდეს დედა-ქალაქი.“ – ეს არის ის ქართულობის არქექტიპი, რომელიც საქართველოს ისტორიის არქექტიპად წარმოგვიდგება და ნებისმიერ მონაკვეთში იჩენს თავს საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე. „ქართლის ცხოვრების“ ავტორს, ცხადია, იუნგის არქექტიპების თეორია ნაკითხული არ ექნებოდა და არც უზნადის განწყობის თეორიას იცნობდა ალბათ, მაგრამ სურათი, რომელსაც ის გვაძლევს, ის პირველფორმა, რომელსაც ის წარმოგვიდგენს, ერთმნიშვნელოვნად ესადაგება მათ თვალსაზრისს. აქ უკვე პროცესი, რაც ცვალებადობას და განვითარებას გულისხმობს, წარმართულია *„დასაბამობით ნატკიფრი“* წყობითა და განწყობით. საქართველოს ისტორია და „ქართული ხასიათის“, „ქართველი ერის“, „ქართული კულტურის“ და „ქართული ცივილიზაციის“ *ქართულობა* გაპირობებული ხდება ამ არქექტიპით. ამიტომ ფორმალიზების ის ცდები, რომელმაც ქართული უნდა დაამგვანოს ზოგადად რაიმე წყობას, ხასიათს, კულტურას ან ცივილიზაციას, ყოველთვის დაკავშირებულია ეგზისტენციალურ კითხვასთან: *„ღირს თუ არა ამგვარად ცხოვრება“* – ანუ კითხვა იძენს სიკვდილის წინაშე დგომისა და არჩევანის სახეს. ეს *„ოჯახურ-გვაროვნული თავადური“* წყობა არავითარ სოციალურ კითხვას არა სვამს. *თანასწორთა შორის რჩეულთა* ეს სისტემა ერთნაირად შეიძლება გავიგოთ, როგორც *„დემოკრატია“* ან *„რესპუბლიკა“*, რომელშიც მონარქიის შესაძლებლობა ჩანს, რადგან ვფიქრობ, მონარქიის საუკეთესო დახასიათება იქნებოდა *ოჯახურ-გვაროვნული ინდივიდუალიზმი განონასწორებული რჩეულობითა და თავადურობით*. ამ წყობას საფუძველად უდევს არა მატერიალური (ეკონომიკური თუ სხვა), არამედ *ეთიკური* პრინციპი – პრინციპი, რომელიც ერთი ქართული სიტყვით გამოიხატება – *ზრდილობა*, და რომელმაც წარმოშვა

ცნობილი აფორიზმი (მეთასედ ვიტყვი!): „ათასად კაცი დაფასდა, ათი ათასად ზრდილობა“. ხშირად ეს აფორიზმი განიხილება, როგორც გარკვეული ეტაპისა თუ ეპოქის გამოხატულება, მაგრამ მე ვფიქრობ, რომ იგი გამოხატავს სწორედ იმ არქეტიპს, რომლისთვისაც არსებობისა და ყოფიერების ქვაკუთხედს სწორედ ზრდილობა წარმოადგენს: „უზრდელთა ოჯახი“ არც სოციალური და არც პოლიტიკური ნიშნით არ ხასიათდება, მას არა აქვს ალაგი არც კულტურაში და, მით უმეტეს არც ცივილიზაციაში, ანუ ის არც სოფლისთვის ვარგა და არც ქალაქისთვის (მოქალაქეობისათვის).

განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია გაველურების მეტად მნიშვნელოვანი და არსებითი მახასიათებელი – „მთი და მბაღებელი ღმერთის დავინყება“. აქ, ცხადია, არ ვგულისხმობ იმას, რომ ავტორი ქრისტიანია და „დამბაღებელში“ ქრისტიანული გაგება შეაქვს. აქ მნიშვნელოვანია სიტყვა „დავინყება“, რადგან დავინყება გაველურების ფორმა და დავინყებულობაში ყოფნა ყოფიერების შეუძლებლობაზე მიუთითებს. დავინყება სინამდვილის ბადის დამმლელია, ის ნულოვანი მდგომარეობა, რომლიდანაც არც არაფერი წარმოიქმნება და რომელშიც არც არაფერი თავსდება. „შავი ნახვრეტი“, რომელიც ყოფიერების არც ერთი ნიშნით არ ხასიათდება. სწორედ ამიტომ არის „ღმერთის დავინყება“ გაველურების, ანუ ყოველივე ადამიანურის დაკარგულობის, კავშირთა განწყვეტის აღნიშვნა. „ქართლოსის საფლავის“ დაფიცება ის უმცირესი ხავსია, რომელიც დავინყების ნამლეკავ ნიაღვარში აჩერებს არსებობას. მაგრამ რწმენიდან რწმენაზე, თაყვანისცემიდან თაყვანისცემაზე გადასვლა, ანუ დავინყება თვისი დამბაღებელი ღმერთისა – ამ მესხიერების ათინათსაც უკარგავს ძალას. ქართლოსის საფლავიც დავინყების კარიბჭესთან არის დავანებული და მალე ისიც დაინთქმება, თუ მას ისტორიის ტექსტი – ტრადიცია და რიტუალი – არ დაამაგრებს.

წამიერად, დავინყების ველში ქრება ქართლოსიანთა თავგადასავალი. ტექსტი ისევ უზრუნდება თარგამოსიანთა ამბავს და ძირითად თემას. შემოდის ამბავი ხაზართა⁴⁶: „და ესე თარგამოსიანთა ყოველნი მას ჟამსა იყვნეს მშვიდობით სიყვარულსა ერთმანერთისასა... შეკრბეს ყოველნი ნათესავნი თარგამოსიანნი, და გარდავლეს მთა კავკასია. და მოტყუენნეს ყოველნი საზღუარნი ხაზარეთისანი, და ალაშენნეს ქალაქნი პირსა ხაზარეთისასა, და წარმოვიდნენ.“

„ხაზართა“, სპარსთა და თარგამოსიანთა ამბავი „ქართლის ცხოვრების“ რამდენიმე აბზაცში ატეხს დღევანდელი ათვლით თითქმის რვა საუკუნეს. აქ ჩარჩო მოვლენა არის ებრაელთა გამოსვლა ეგვიპტიდან და ნაბუქოდონოსორ II-ის მიერ იერუსალემის წარტყვევნა და „მუნით ოტებულ ურიათა“ მოსვლა ქართ-მცხეთას. ნაბუქოდონოსორის მიერ პირველი ტაძრის დანგრევა თარიღდება ძვ. წ. 586 წლით, ხოლო მოსეს მიერ ეგვიპტის ტყვეობიდან გამოყვანა კი დაახლოებით ძვ. წ. XIV

საუკუნით. ამათ შორის მოთავსებულ ამბავს ავსებს „ხაზართა“ (დღევანდელი გაგებით სკვითთა) გადასვლა კავკასიაზე და სპარსეთთან შებმა. „ხაზარნი“ (სკვითები) ქმნიან საკმაოდ მძლავრ სახელმწიფოს, რომელიც ბოლოს უღებს მიდიას და ურარტუს. „ქართლის ცხოვრების“ ცნობა, ამგვარად, საკმაოდ ზუსტად გადმოსცემს მოვლენებს მოცემულ ჩარჩოში, მაგრამ იყენებს მის თანამედროვე, XI საუკუნის ნომენკლატურას. ზუსტია ოვსთა შემოყვანაც კავკასიის სივრცეში, როგორც ერთი მხრივ, „ხაზართა“ (სკვითთა) ჩამომავალთა, და მეორე მხრივ, სომეხთა და ქართველთა ტყვეებისა. თუ ამ ნომენკლატურას ჩავანაცვლებთ თანამედროვე ისტორიული ნომენკლატურით, მივიღებთ უახლესი ლინგვისტური და ისტორიოგრაფიული კვლევებით დადასტურებულ სურათს: ოვსნი მართლაც არიან სკვითთა შთამომავალნი, ინდოევროპელნი (ინდოირანელნი – სომხური ნაკადი) და კავკასიელნი (ქართველთა ნაკადი). ამგვარად, ოვსნი შემოყვანილნი არიან სათარგამოსიანოში და ხდებიან ისტორიის თანამონაწილენი დასაბამითვე. ამას თანხვედბა ურარტუს დაცემისა და სპარსეთის იმპერიის ზეობის ეპოქა. „ქართლი“ ეკუთვნის იმას, ვისაც ეკუთვნის სპარსეთი. აქაც, ერთადერთი თემა, რომელიც იპყრობს „ქართლის ცხოვრების“ ავტორის ყურადღებას, არის მიმართება ცივილიზებულობასა და ბარბაროსობას შორის. ცივილიზებული ქვეყნები ძლიერდებიან, ან სუსტდებიან, ხან „მოუცლელნი“ არიან. გაველურების გზაზე მდგომი ქვეყნები კარგავენ დამოუკიდებლობას, ირევან და აირევან, ივინყებენ რა ცხოვრების დადგენილ წესს. აქ საინტერესო ისაა, რომ „ქართლის ცხოვრების“ ავტორს გაველურების კრიტერიუმად არა „ეთნიკური აღრევის“ (ხალხთა შერევის) ფაქტი მოჰყავს, არამედ ცხოვრების წესის (კულტურის მატრიცის) რღვევა და გადაგვარება, რაც თითქმის ყოველთვის გამოწვეულია ქვეყნის დამონებით სხვა ქვეყნის მიერ. ამას ადასტურებს ებრაელთა ეგვიპტიდან გამოსვლის ცნობაც, რომელიც მრავალმხრივ მნიშვნელოვანი ტექსტით სრულდება: „შემდგომად ამისა რაოდენთამე წელიწადთა მოვიდა ამბავი, ვითარმედ მოსე განვლო ზღუა ისრაელთა, და იზრდებიან ივინი უდაბნოს მანანათა. განკვირდეს ყოველნი და მათ ყოველთა წარმართთა აქეს ღმერთი ისრაელთა.“ – აქ რელიგიური ტოლერანტობის არქეტიპია მოცემული!⁴⁷

როგორც აღვნიშნე, ეს არის პირველი რეალური (ჩარჩო) ცნობა, რომელიც მეტ-ნაკლებად ზუსტად თარიღდება მსოფლიო ისტორიულ მოვლენათა შორის ძვ. წ. XIV-XIII სს.-ში.⁴⁸ აქედან მოყოლებული, რამდენიმე აბზაცში მოთავსებულ ცნობათა რიგი, არსებითად, ამზადებს სახელმწიფოს დაარსების აუცილებლობას, რათა გაველურების და გადაგვარების ნიაღვარი შეჩერდეს და „ქართლი“ შეუდგეს ცივილიზებულ ცხოვრების გზას. აქ აღნერილია ხალხთა გადასახლების პირველი

დიდი ნაკადის შემოსვლა ქართლს და მცხეთელი მამასახლისის მიერ მათი განსახლება (თურქთა).

„და იყვნეს ესე თურქნი და ქართველნი ნებისყოფელ ერთმანერთისა, მოელოდეს მოსვლასა სპარსთასა, ამაგრებდეს ციხეთა და ქალაქთა. მას უამსა შინა სადათაც ვინ მივიდის ძვირის-მოქმედთაგან საბერძნეთით, გინა ასურით ოტებული, გინა ხაზარეთით, ყოველივე დაიმეგობრიან ქართველთა შემწეობისათვის სპარსთა ზედა. და გამოხდეს ამას შინა უამნი მრავალნი. მაშინ ნაბუქოდონოსორ მეფემან წარმოსტყუენა იერუსალემი, და მუნით ოტებულნი ურიანი მოვიდეს ქართლს...“

ეს, ამავე დროს, არის ურარტუს დაცემის ხანაც. ურარტუს დაცემასთან ერთად კი ისპობა ქართლში ის ენაც, რომელიც იმპერიის ენა იყო და, რომელსაც მისი დროის ნომენკლატურით „სომხურს“ უწოდებს ავტორი. იმპერიის ენის გაქრობასთან ერთად, ქართლში დგინდება საერთო ენა – ქართული:

„აქამომდის ქართლოსიანთა ენა სომხური იყო, რომელსა ზრახვიდეს. ხოლო ოდეს შემოკრბეს ესე ურიცხვნი ნათესავნი ქართლსა შინა, მაშინ ქართველთაცა დაუტყვევს ენა სომხური და ამათ ყოველთა ნათესავთგან შეიქმნა ენა ქართული.“

აქ კიდევ ერთხელ უბრუნდება ტექსტი გაველურების თემას, რომელიც ახლა სრული დაშლის სურათს გვიხატავს.

„...და იპყრეს სჯული უბოროტესი ყოველთა ნათესავთასა, რამეთუ ცოლ-ქმრობისათვის არა უწინდათ ნათესაობა, და ყოველსა სულიერსა ქამდეს; საფლავი არა იყო, მკუდარსა შესჭამდეს.“

გაველურების ეს ხარისხი ყველას ერთნაირად მოიცავს, ყველას, ვინც ამ ხნის განმავლობაში სახლდებოდა ქართლ-მცხეთას და რომელიც „აღრეულ იყვნეს“ და ლაპარაკობდნენ ექვს ენაზე, შესატყვისად იმ ხალხებისა, რომლებიც მცხეთა-ქართლში ცხოვრობდნენ: „სომხური, ქართული, ხაზარული, ასურული, ებრაული და ბერძული“ – გაველურების შესაჩერებლად ავტორს „ქართლის ცხოვრებაში“ შემოჰყავს ალექსანდრე დიდი.

ალექსანდრე დიდს „ქართლის ცხოვრებაში“ მინიჭებული აქვს რეცივილიზატორის როლი, ანუ გაველურების შემწყვეტი და ცივილიზაციის გზაზე დამბრუნებლის როლი. მთელი მისი საქმიანობა „მწმენდავის“ საქმეს ემგვანება. მაგრამ აქაც, „ქართლის ცხოვრების“ ავტორის მიერ ამ როლს წმინდად კონცეპტუალური დატვირთვა ეძლევა: ალექსანდრე მაკედონელი განწმენდს ქართლს (რომლის საზღვრები მეტად საინტერესო ვრცელ გეოგრაფიაშია წარმოდგენილი უკვე) იქ მოსახლე აღრეულ ნათესავთაგან, დატოვებს რა „ქართველებს“, დაუნიშნავს მბრძანებელს და დაუდგენს რელიგიას.

„...დაიპყრა ალექსანდრე ყოველი ქართლი, და მოსრნა ყოველნი იგი ნათესავნი აღრეულნი ქართლსა მყოფნი, და უცხონი იგი ნათესავნი

მოსრნა და დაატყუენა, და დედანი და ყრმანი უცებნი, თხუთმეტისა წლისა უმცროსნი; და დაუტევენა ნათესაენი ქართლოსიანნი, და დაუტევა მათ ზედა პატრიკად სახელით აზონ... და დაუტევა ქართლს ერისთავად აზონ, და მის თანა სპანი იგი, მპყრობელად ქართლისა.

და უბრძანა ალექსანდრე აზონს, რათა პატივს სცემდენ მზესა და მთოვარესა და ვარსკულავთა ხუთთა, და მსახურებდენ ღმერთსა უხილავსა, დამბადებელსა ყოვლისასა. რამეთუ მას უამსა არ იყო წინასწარმეტყუელი და მოძღვარი სჯულისა ჭეშმარიტისა, რომელმანცა ასწავა და ამხილა, არამედ თვით მოიგონა სჯული ესე ალექსანდრე, მეფობასა შინა მისსა ყოველსა ქუეყანასა სჯული ესე დაუდვა. და წარვიდა ალექანდრე."

„ქართლის ცხოვრების“ ზოგადკონცეპტუალური თვალსაზრისით, ეს ნაწილი იკითხება, როგორც რალაც მნიშვნელოვანისა და აუცილებლის განხორციელების მოლოდინი. მიუხედავად იმისა, რომ მოხდა ტიპოლოგიური ერთგვაროვნების დადგენა ყველა იმისათვის, ვინც „ქართლოსიანთა სანათესაოში“ შეიძლებოდა ჩათვლილიყო (რაც კულტურულ ერთობაზე მიუთითებს, ჩემი აზრით, და არა სისხლით ნათესაობაზე), ერთიანი კულტურული მატრიცის მქონედ, მთელი ეს ორომტრიალი, რომელიც „ქართლის“ თავზე ტრიალებს: ეს ხალხთა აღრევა, ენათა აღრევა, რელიგიური გაუფორმებლობა, გადასვლა ვარსკვლავთა და მნათობთა (უკვე შემოტანილი იყო, როგორც გაველურების მოდალობა) თავყვანისციმიდან კერპთაყვანებაზე, გამოგონილი („არაჭეშმარიტი“) რელიგიის ბრძანებით დაფუძნება და, ბოლოს, უცხოელი მბრძანებლისა და ბერძენთა მსახურებაში ყოფნა, – ყოველივე ეს აუცილებლობით მოითხოვს რალაც ისეთის განხორციელებას, რაც მთელ ამ ორომტრიალს მისცემს ფორმას, დაამშვიდებს და მოაწესრიგებს. რასაკვირველია, ამ მოწესრიგებაში „ზეგარდმო ხელის“ ჩარევაა აუცილებელი, რადგან ის, რაც უნდა განხორციელდეს, არ არის დამოკიდებული შემთხვევითი ადამიანის ნებაზე. ეს ნება მოქმედებდა აქამდე და სწორედ მან გამოიწვია ყოველივე, რაც მთელი 12 გვერდის (10 საუკუნეს რომ მოიცავს) განმავლობაში მრისხანებს ქართლის ცხოვრებაში.

ამ კონცეფციაში, როგორც ვთქვი, ერთი რამ არის ავტორის ზრუნვის საგანი: როგორ ყალიბდება ქაოსიდან კოსმოსი, ქაოსური ყოფიდან და სტიქიურ ძალთა მიმოქროლიდან – მწყობრი ქვეყანა, ბარბაროსობიდან – ცივილიზაცია. ცივილიზებულობა „ქართლის ცხოვრების“ უპირატესი თემაა. ცივილიზებულობა კი გადაჭდობილია პოლიტიკურ (და, ცხადია, სოციალურ) ზრდილობასთან. სწორი წყობა ცივილიზებულ წყობაა, მიუხედავად იმისა, თუ რა პოლიტიკურ ფორმაში იქნება ის წარმოდგენილი: სამამასახლისო (ოჯახურ-გვაროვნულ), სამეფო (კლასობრივ), „ბერძნულ“, თუ „სპარსულ“. უმთავრესი ყველგან და ყოველთვის არის ურთიერთობათა განსაზღვრულობა, კავშირი ღმერთთან

(რელიგია) და პოლიტიკური და სოციალური ზრდილობა, რაც უკავშირდება ღირსებას.

ფარნავაზისა და ქუჯის ამბავი და ქართლის სამეფოს დაარსება ამ პოლიტიკური და საზოგადოებრივი ღირსების, ზრდილობისა და სიმწყობრის არქეტიპის დადგენაა.

ფარნავაზი არის პირველი ქართველი *არქეტიპი მეფე*. „ქართლის ცხოვრების“ ავტორისათვის მისი ხატი ყველა იმ თვისების მქონეა, რომელიც ქართული სახელმწიფოებრიობისა და ქართველი ხელმწიფის სახიერებას ქმნის. მთლიან კონცეფციაში ფარნავაზი კელმწიფობის არქეტიპად გვევლინება, იდეად, რომელიც არა მხოლოდ ქმნის ქართულ წყობას, არამედ საფუძველს უყრის საქართველოს სახელმწიფოს, განავრცობს რა ქართულ ენას და ქმნის ქართულ დამწერლობას. ქართული ენის გავრცობა და ქართული დამწერლობის შექმნა ნიშნავს იმას, რომ იქმნება ისტორიულ სინამდვილედ განუწყვეტელი არსებობის შესაძლებლობა, ან უფრო ზუსტად, ისტორიის ტექსტად დადგინება. დამწერლობის შექმნიდან საკუთრივ ქართული ისტორია იწყებს თვითგანლაგებას. და, ფაქტობრივად, ყოველი სეგმენტი „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტისა (კონცეფციისა და ცხოვრებისა) ისტორიის ღერძის ავტორისაკენ მოსწრაფებულ ვექტორზე ლაგდება. იქმნება სივრცულ-დროული ტოპოლოგიური სისტემა, რომელშიც წარსული, აწმყო და მომავალი ერთიან მიზანმიმართულ პროცესს წარმოადგენს. და ეს პროცესი უნდა გასრულდეს იმ წერტილში, რომელშიც სრულდება „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტი: ჩემ მიერ „ქართველი ერის კავკასიის იმპერიად“ წოდებული დიდი კავკასიური სახელმწიფოს შექმნით.

ამ გრძელ გზაზე პირველები ქუჯი და ფარნავაზი ერთიანდებიან. ეს არის სამაგალითო შეერთება, რომლის ანალოგს ჩვენ შევხვდებით რუსთველთან, როდესაც ტარიელის მამა ინდოთ მეფეს უერთებს თავის სამეფოს. ეს ნებაყოფლობით შეერთება „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფციის ქვაკუთხედი. რა მიმართება არსებობს ქუჯისა და ფარნავაზს შორის? როდესაც ფარნავაზი ზეგარდმო მითითებით პოულობს განძს („ბედის სიზმარი“), ის მაშინვე აუწყებს ქუჯის:

„მე ვარ ნათესავი უფლოს მცხეთოსის ძისა, და ძმის-წული სამარა მამა-სახლისისა, და არს ჩემთანა ხუასტაგი დიდ-ძალი. ან ინებო, რათა მით ხუასტაგითა მოვიდე შენთანა, და ვიყენეთ ჩუენ ძმა და ვიხმაროთ ჩუენ ხუასტაგი იგი ორთა-ვე. გამოუჩნდეთ ჩუენ მტერად აზონ ერისთავსა, და სუემან ჩუენმან გუცეს ჩუენ ძლევა კეთილი.“

თუმცე პირდაპირ არ არის მითითებული, მაგრამ კონტექსტიდან ნათელი ხდება, რომ ქუჯი არის ეგროსის შთამომავალი, როგორც ფარნავაზი – ქართლოსის: ისინი თარგამოსის ორი ძის შთამომავლები არიან. ქუჯისა და ფარნავაზს შორის პირდაპირი ნათესაური კავშირის არსებობა ცხადია, და „ძმობის“ შეთავაზებაც ბუნებრივია. ეს არის ქართ-

ლოს-ეგროსიანთა დიდი ოჯახის გაერთიანება „ქართლად“, რაც ბუნებრივად უხსნის გზას სათარგამოსიანოს ერთობის აღდგენასაც ამ ერთობის დედაქალაქის – მცხეთის (მეგრ. „ქართის“) – ირგვლივ შემოკრებით. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ „ქართლის ცხოვრების“ თანადროული და მომდევნო ეპოქების მკითხველი ამ ტექსტს კითხულობდა და აღიქვამდა ყოველგვარი კრიტიკის გარეშე, როგორც სინამდვილეს (მე ვფიქრობ, ისტორიული ტექსტების კითხვა მხოლოდ ამგვარად არის შესაძლებელი, რამდენადაც ის წარსულს ეხება და პროცესუალურობას მოკლებულია), მაშინ ადვილი წარმოსადგენია, თუ როგორ მუშაობდა ეს ტექსტი საქართველოს ისტორიის გასწვრივ და ეპოქიდან ეპოქამდე როგორ აფუძნებდა ამ ერთობის შეგნებას. აქ შეიძლება კითხვა დაისვას იმის შესახებ, თუ რატომ არ მიმართა იმავე წინადადებით ფარნავაზმა დანარჩენ ნათესავ-თარგამოსიანებს? მე ვფიქრობ, სწორედ იმიტომ, რომ ქუჯის გარდა, ერთიორ ნათესავად უკვე აღარავინ აღიქმებოდა. მცხეთა (ქართი) და ეგრისი ის ღერძი და ის ორი ბოძი იყო, რომელზედაც იყო დაყრდნობილი მთელი კავკასია. სწორედ ამ ღერძის ირგვლივ ხდებოდა შემოკრებილი მთელი სათარგამოსიანო, რომლის განვითარებისა და ჩამოყალიბების სურათს ხატავს „ქართლის ცხოვრება“.

ეს არის საქართველოს გზის დასაწყისი, სახელმწიფოს, რომელშიც ყოველი წევრი ოჯახისა საკუთარი მეობითა და სახით იქნება ჩართული. ხოლო ამ ერთიანი სათარგამოსიანო სახლის აღსადგენად ჯერ კიდევ დიდი მანძილი არის გასავლელი, მრავალი გამოცდა ჩასაბარებელი და მრავალი ქარტყილი გადასატანი. ამ გზაზე მიჰყავს „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტსა და კონცეფციას საქართველოს და მთლიანად კავკასიის ისტორიის მკითხველი.

სახელმწიფოს ჩამოყალიბება არც დეკრეტით ხდება, იყოს ის, თუ გინდ „ღვთაებრივი ნება“, და არც ერთჯერად, ნერტილოვან დროში. ეს არის ხანგრძლივი პროცესი, რომელსაც თან ახლავს მრავალი ნახნაგი, ზიგზაგი და აღმავალ-ჩაღმავალი ხეობები. სწორედ ამ პროცესუალობის გაცნობიერება და გაგება იძლევა საშუალებას, გამოკვეთილ იქნეს ის არქეფორმები, რომლებიც ამ პროცესის ცვალებად განუწყვეტლობაში უნარჩუნებს ამა თუ იმ ჯგუფს დროში გამოსაცნობობის შესაძლებლობას და გეოგრაფიული ეკოლოგიური სისტემის (გარემოს) გარდაქმნას ისტორიად, რომელიც ამ სივრცეს ღირებულებითი შინაარსითა და სიმბოლოებით ავსებს. ამ პროცესში გარდაიქმნება სივრცე – დროდ და ერთიანდება ღირებულებით „სივრცე-დროდ“, რომლის ყოველი სეგმენტი „წარსულ-ანმყო-მომავალში“ ან „დროის სელაში“ სავსეა ყოფიერების საზრისიანი მნიშვნელობით.

მითითებანი და განერცობანი

1. მაგალითად, გერმ. „Staat“ აღნიშნავს სახელმწიფოსაც, ადმინისტრაციულ ერთეულსაც, ჩაცმულობასაც (ტულეტს), მდგომარეობასაც და სხვ. ფრანგული „Etat“ აღნიშნავს პიროვნულ, სულიერ, ფიზიკურ ან მორალურ მდგომარეობას; მდგრად (სტაბილურ) მყოფობას; პიროვნების მდგომარეობას საზოგადოებაში; პიროვნებასთან დაკავშირებულ მთავარ მოვლენებს (დაბადება, ქორწინება, გარდაცვალება...), აგრეთვე განსაზღვრული ხალხისა და ტერიტორიის მართვის სუვერენულ უფლებას, ხელისუფლებას; სახელმწიფოს. ინგლისური „State“ დაახლოებით იმავე ნრეშია, მაგრამ აგრეთვე აქვს „აღნიშვნის“, „დებულების“, ოფიციალური თქმის მნიშვნელობაც. გერმანული, ინგლისური, ფრანგული König – Königreich, King – Kingdom, Roi – Royaume ასევე განსხვავდება ქართული შესატყვისი ნყილისაგან. „მეფე“ ამ ენებზე ეტიმოლოგიურად ნიშნავს კეთილშობილს, მაგრამ აგრეთვე „ტომს“, „რასას“, „წარმოშობას“...

თანამედროვე ქართულმა შეცვალა ძველი ქართულის „ჰარი“ „ხანით“ (თერგ-დალეულთა რეფორმა), ამიტომ თანამედროვე გაგება ერთგვარად დაცლილია იმ მნიშვნელობისგან, რომელიც მას ჰქონდა ძველ ქართულში. ძველი სინამდვილის ხელვა კი შეუძლებელი მგონია იმ პრინციპთა და ხედვის იმ სისტემის გათვალისწინების და სრულად მიღების გარეშე, რომელიც ქმნიდა და ანესრიგებდა სამყაროს ამა თუ იმ ეპოქაში. ცხადია, რიცხვთა სიმბოლიკა და მისტიკა რაციონალისტურ-მატერიალისტური მეცნიერებისათვის გამოსადეგად მიჩნეული არ არის, მაგრამ ფაქტია, რომ სიტყვის ენერჯიას პირდაპირი კავშირი აქვს წარმოთქმადობასთან (ფონეტიკურ-გახმოვანებით ძალასთან), რაც აღმაველ ან დამაველ ენერგეტიკულ ველს გვაძლევს. ეს შეცვლა არა იმდენად გამარტივებისა და მოხერხებულობის თვალსაზრისითაა ნაკლები, არამედ ქართულ ასონიმანთა რიცხვითი მარაგის კავშირით სიტყვის ენერჯიასთან.

აღნიშნული თვალსაზრისით, ყოველ სიტყვას აქვს თავისი ენერჯია, რომელიც გამოხატულია ასოთა რიცხვით მნიშვნელობათა ჯამით. სიტყვის საზრის-დასინამდვილისწარმოქმნელი ენერჯია სწორედ ამგვარად გამოიხატება. აქედან გამომდინარე, ერთი ასოს შეცვლა ცვლის სიტყვის მარაგს და, მაშასადამე, სიტყვის შემოქმედ ენერჯიასაც. ჰარის მარაგი უდრის 7000 = 7 (ათასეულების რიგში, ანუ მესამე ცხრეულში); ხანის მარაგი არის 6000 = 6 (იმავე რიგში და ცხრეულში). ექვსი არის რედუქციის რიცხვი, ხოლო შვიდი კი აღმაველობისა და შემოქმედების. სიტყვა ხელმწიფე გვაძლევს რიცხვთა ჯამს 6 (6000+5+30+40+4000+10+500+5=10590=159=15=6), ამის შესატყვისად, ჰელმწიფე უდრის 7 (7000+...+5=11590=16=7). მიუხედავად ამისა, სემანტიკური ველი თანამედროვე და ძველი გაგებებისა ერთგვარად უნდა ფარავდენდ ერთმანეთს, რამდენადაც ერთი და იმავე სიტყვით თანამნიშვნელობას განასახიერებენ, თუმც ეტიმოლოგიურად (პირველმნიშვნელობით) ზუსტ ველს გვაძლევს, ჰარის ხმარება.

არსებობს სხვა საფუძველიც ასო ჰარის და არა ხანის ხმარებისათვის. ასო ხანის სემანტიკურ ველში გააზრებული „ჰელი“ უპირისპირდება „ხელის“ განსხვავებულ გაგებას: „ხელი“ არის „ზომას გადაცდენილი“, „გივი“, „აღზნებული“, „გადარეული“ (ითქმის: „გახელდა“, „ხელია“ და სხვა). რუსთველთან შესანიშნავად არის ეს მოცემული: „ბრძენი ვინ ბრძენი, რა ბრძენი, ხელი ვითა იქნოს ბრძნობასა“.

ზემოაღნიშნული მნიშვნელობა შეუძლებელია გამოვიყენო „ჰელმწიფობის“ განსასაზღვრად. „მნიფე-ხელი“ მიუნიშნებს ერთგვარ ზღვარგადასულობაზე, ნორმის დარღვევაზე, აღზნებულობაზე და, ამასთანავე, „გადამნიფებაზე“, ამ

ზღვარგადასულობის ვერდამორჩილებასა და მართვაზე საკუთარი ნებისყოფითა და გონიერებით. ეს კიდევ ერთი საფუძველია იმისათვის, რომ ეჭვის თვალით შევხედოთ თერგდალეულთა ჭაბუკურ რეფორმატორობას.

რუსთაელის „ვეფხისტყაოსანს“ მე მივიჩნევ „ხელმწიფეთა აღზრდის ნიგნად, რომელიც აგრძელებს „ქართლის ცხოვრებაში“, – ჩემი აზრით, ასევე ხელმწიფის აღზრდის და სახელმწიფო-საქვეშევრდომოს შექმნის სტრატეგიულ გეგმაში – მოცემულ ისტორიულ-ფილოსოფიურ კონცეფციას. ამ თემის დასაწყისი იხ. „უპიზი – რენესანსი „ურენესანსოდ“ ნიგნი I, ნანილი I.

ეთნოცნობიერება გარკვეული კულტურული ტიპის გამოვლინებაა, დაკავშირებული სანათესაოს თანაცხოვრებისა და განსახლების ტოპოლოგიის ჩამოყალიბების პროცესთან. ჩვეულებრივ სიტყვათხმარებაში ის შეესატყვისება ეთნოგენეტიკის ცნებას, რომელიც „გენს“ და „ცნობიერებას“ ეთნოსის ტიპოლოგიურ განმსაზღვრელად მიიჩნევს. მიღებულ სიტყვათხმარებაში „ეთნოსი“ ითარგმნება, როგორც „ხალხი“, თუმცა ამ არაბული სიტყვის ეტიმოლოგიური მნიშვნელობა „მდებრთა“ წარმოშობით ან ჩამომავლობითი ფაქტორის მნიშვნელობის აღიარება ეთნოცნობიერების არსებითი მახასიათებელია. ამ თვალსაზრისით, ის არის ბუნებრივი ფორმების ღირებულებითი სპექტრის დამდგენი ცნობიერება, რომელიც სამყაროს აღიქვამს და ხედავს ამ ღირებულებათა პრიზმიდან. ცხადია, დღევანდელი გაგება არის გასათვალისწინებელი და საანალიზო ჩვენთვის საინტერესო თემისათვის.

რადგან ეთნოცნობიერებას ვაკავშირებთ პირველად ენობრივ აღქმასთან (დედაენა... ოჯახი), იგი შეიძლება მივიჩნიოთ იმ არქეტიპად, რომელიც ადამიანს აკავშირებს საკუთრივ ისტორიასთან, ოჯახის, მთლიანად სანათესაოს და კულტურის ღირებულებებსა და თავგადასავალთან. მაგრამ ეთნოცნობიერების მიმართება კონვენციონალურ ფორმასთან შესატყვისია ენისა და კულტურის მიმართებასთან ცივილიზაციასა და სახელმწიფო ენასთან. ბუნებრივი ფორმები (ეთნოცნობიერების ფორმები) ბუნებრივ ენაში არსებობენ. კონვენციონალური ფორმები კი „სახელმწიფო ენაში“ ანუ იმ ენაში, რომელიც გარკვეული ფორმალიზების შედეგია და სახელივდება, როგორც *ნერილი ენა* (ლიტერატურული ენა). გრიგოლ რობაქიძის ნათქმინა: „ქართველად შობა უადვილებს ადამიანს ქართველად გახდომას“ (ანუ „მეორე შობას, შეგნებულად შობას ქართველად), კარგად გამოხატავს მიმართებას ბუნებრივ ცნობიერებასა (ენობრივ-კულტურული, არქეტიპულ-გენეტიკური შესაძლებლობის მოცემულობას, მიიღოს ესა თუ ის ფორმა) და კონვენციონალურ ფორმას შორის. ეს მიმართება შეიძლება დაეხასიათოთ როგორც მიმართება არაცნობიერსა და ცნობიერს შორის.

ეთნოცნობიერების კონვენციონალურ ფორმაში გადასვლის სიძნელე, ჩემი აზრით, დაკავშირებულია ბუნებრივი ენობრივი ველის ვახსნასთან და ფორმალიზებულ-სალიტერატურო ენის ათვისებასთან. ის უკავშირდება, აგრეთვე, ბილინგვიზმს, ანუ ისეთ ფსიქოლინგვისტურ მდგომარეობას, როდესაც ადამიანი ვერც ერთ ენაზე ველარ აფორმებს ერთიან მსოფლხატს და „გადახტება“ ერთი ენიდან მეორეზე. ბილინგვიზმის მდგომარეობაში ადამიანს უჩნდება საფრთხის შეგრძნება და შიშები, რომელთა მოსახსნელად ის ებლაუფება ეთნოცნობიერებას და ბუნებრივ ენობრივ-კულტურულ „სათბურს“. განსაკუთრებით აქტუალური ხდება ბილინგვიზმის საკითხი ხალხთა მიგრაციის პირობებში, როდესაც არა მხოლოდ ახალგაზრდები, არამედ ხანდაზმულებიც გადაადგილდებიან და იცვლიან ადგილსამყოფელს ან სოფლიდან ქალაქში, ან კიდევ ქვეყნიდან ქვეყანაში. თანამედროვე მოზაიკური მასობრივი სისტემები ფსიქობილინგვიზმის სინდრომი-

თაა მოცული, რომელშიც უკიდურესობამდეა მისული არასტაბილურობის შეგრძნება, საფრთხისა და შიშის გრძნობა.

ქალაქური კონვენციონალურ-ცივილური ფორმების ათვისება ეთნო-ბუნებრივი ფორმების მატარებლისაგან აუცილებლობით მოითხოვს ეთნოცნობიერების არათუ დაძლევის, არამედ ორივე ფორმის თანაბარ გაცნობიერებას. „ქალაქელი“ ქალაქელობის (კონვენციონალურობის) შეგნებულობის ხარისხი და თავისი ეთნიკურობის ასევე შეგნებული დაფასება. მაგალითისათვის შეიძლება მოვიხმოთ თბილისელი სომხები. თბილისელი სომეხი სრულიად განსაკუთრებული მოქალაქე იყო, რომელსაც სომხობა *თბილისელობის* თანაბარ ნიშნად ჰქონდა და ამიტომაც, მის ეთნიკურობას არავითარი მნიშვნელობა *ქალაქურ ურთიერთობებში* არ ჰქონდა. ეს იყო განმასხვავებელი ინდივიდუალური ნიშანი, რომელიც მის ქალაქელობას საინტერესო შტრიხს აძლევდა, ამდიდრებდა მას. იგივე ითქმის ქართველ ებრაელებზე, თუ სხვადასხვა ეთნონარმომავლობის თბილისელებზე. იგივე იყო ყველა ქალაქში. ყველანი მეტყველებდნენ ქართულად (ქართულად – საქართველოში; ფრანგულად – საფრანგეთში; რუსულად – რუსეთში და ა.შ.) და თავ თავიანთ დედა-ენაზე. *ქართული* იყო და არის *საქართველოს სახელმწიფო ენა, ლიტერატურის ენა*, რომელიც ამთლიანებდა მთელ *საქალაქო და სახელმწიფო თანაცხოვრების ველს*. ხდიდა მას პარამონიულსა და უსაფრთხოს. მოქალაქეობა (ქალაქში ცხოვრების და ურთიერთობების წესები და საერთო-სამოქალაქო ენა) ხდება აუცილებელი პირობა თანაცხოვრებისათვის. იგივე შეიძლება ითქვას *სახელმწიფოს მოქალაქეობაზე*. სახელმწიფოს მოქალაქე ასევე უნდა გადავიდეს შეგნებულობის ერთი დონიდან მეორეზე, მიიღოს თანაცხოვრების ის პირობები, რომელიც ამ სახელმწიფოს შემქმნელი ერის მიერ არის დადგენილი. ანუ სახელმწიფო ენა და თანაცხოვრების ის საერთო წესები, რომელიც განსაზღვრავენ ამ სახელმწიფოში ცხოვრების უსაფრთხოებას, პარამონიულობას და თავისუფლებას. სამოქალაქო ველი არის სხვადასხვა ეთნოცნობიერების მქონე ჯგუფებს შორის გაჯების და ურთიერთგაგების ველი. ამ სამოქალაქო ველში ყალიბდება ინდივიდუალურად განსაზღვრული ტპიი – „მოქალაქე“, თუ გადმოვთქვათ გრიგოლ რობაქიძის მონდენილი ნათქმის: „საქართველოში შობა უადვილებს ადამიანს საქართველოს მოქალაქედ გახდომას“ (ანუ შეგნებით შობას „ქართველად“). და რაც უფრო გვიან ხდება ეს მეორედ შობა, გონის მხრივ, მით უფრო ძნელია გადასვლა ეთნოცნობიერებიდან სამოქალაქო ცნობიერებაზე. შევიცარიის მაგალითი გვიჩვენებს, რომ სახელმწიფო შეიძლება შეიქმნას სხვადასხვა ეთნოსის მიერ, და ყოველმა მათგანმა შეინარჩუნოს თავისი ენობრივი და ეთნიკურ-კულტურული თავისთავიანობა და დამოუკიდებლობა. მაგრამ ყოველი მათგანი ხდება „შევიცარიელი“, ანუ მალდება თავის ეთნოცნობიერებაზე სამოქალაქო ცნობიერებით და ცივილურობით. შევიცარული სახელმწიფო ცივილურ-სამოქალაქო საფუძველზე ყალიბდება და არსებობს. იგი სამწიფოვანია (სამი სახელმწიფო ენა აქვს) და სამკულტუროვანი (სამი ტრადიციული ეთნოკულტურა), ამის მამთლინებელი კი არის შევიცარია, როგორც ცივილურ-სამოქალაქო ერთობა.

შესაძლოა, აქ ეპოქით კრიტიკოლში იმის შესაფასებლად, თუ რამდენად არის განვითარებული სამოქალაქო ცნობიერება (ინდივიდში, ოჯახში, ჯგუფში...) და რა საფრთხეები ემუქრება სამოქალაქო ურთიერთობათა უსაფრთხოების ველს. ეს არის თანამედროვე ჰიპერმასობრივი აგლომერაციების და მოზაიკური სახელმწიფოების დიდი პრობლემა.

გვაქვს კიდევ ერთი ცნება: „ერი“ და „ეროვნული სახელმწიფო“. თუ ერის ცნებას გავეთანაბრებთ ეთნოსის ცნებას, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ ერიც გენეტიკურად ერთ სანათესაოს წარმოადგენს, რაც თანამედროვე გენეტიკის მიერ სრულიად გამოირცხვლია. ამგვარი მონოგენეტიკური სანათესაო ჯგუფები დეგრადაციას

განიცდიან და ნულსაკენ არიან მისწრაფებული. ერი მრავალეთნოსური წარმონაქმნია და, თუმცა ბუნებრივი, მაგრამ კონვენციონალურთან მეტად ახლოს მდგომი ფორმა ადამიანთა ერთობისა. ერის ბუნებრივობა განისაზღვრება ლიტერატურული ენითა და ცივილიზებულიობით. სწორედ ამ მახასიათებლებით იძენს ის ფორმას და ღირებულებას, ხდება გაცნობიერებადი და ისტორიულად აღქმადი. ცნობილი ქართული მიმართვა – „ხალხნი და ჯამაათნი“ შესანიშნავად უსვამს ხაზს თქმულს. „ჯამაათი“ არ არის იგივე, რაც „ხალხი“. „ჯამაათი“ არის მუსულმანური ერთეულთა საკრებულო, ქრისტიანული მრევლის შესატყვისი. მისი შემოსვლა მთის სასახლევრო ქართულში დაკავშირებულია ჩრდილო კავკასიაში მუსულმანობის გავრცელებასთან (XVI-XVII სს.) და განეკუთვნება არა ტერმინოლოგიურ, არამედ ენობრივი სინონიმზაციის ბუნებრივ პროცესს. არაბული „ხალხი“ – *მდაბიო*, სოციალური შინაარსიდან დაიკალა და არამარკირებულ აღმნიშვნელად იქცა.

განსაკუთრებით საინტერესოა „ხალხის“ ანალიზი. თუ ეს სიტყვა არაბულიდან არის შემოსული და განზოგადებული მთლიანად მოსახლეობაზე, მაშინ გამოდის, რომ ქართველებმა არაბთა ეს დამამცირებელი სახელწოდება და აღნიშვნა – „მდაბიო“ მთელ ქართულ საზოგადოებრივ სისტემაზე გადაიტანეს. მაგრამ ეს ნიშნავს, რომ მთელი ქართული სოციალური იერარქია „მდაბიოთაგან“ შედგებოდა, რაც ეწინააღმდეგება ყოველივე იმას, რასაც გვიანდის საქართველოს სოციალური და პოლიტიკური განვითარების ტექსტი. აქ, შესაძლოა, ისიც ვიფიქროთ, რომ არაბ დამპყრობთა მიმართ ყველა „მდაბიო“ (ხალხი) იყო, ხოლო ურთიერთის მიმართ კი არსებობდა დადგენილ სოციალურ იერარქიაში. ამგვარი რამ არ არის უგულებელსაყოფი, თუ გავიხსენებთ რუსეთის მიერ საქართველოს თავდაზნაურობის დაქვეითებას და შინაგანი იერარქიის დაშლას, რამაც წარმოშვა ისეთი ფენომენი, როგორც „შემოდგომის აზნაური“, და დავით კლდიაშვილის ცნობილი პერსონაჟები. ყოველ შემთხვევაში, „ხალხის“ ცნებამ დროთა ვითარებაში იცვალა შინაარსი და მოგვეყვინა, როგორც მთლიანად ქვეყნის მოსახლეობის, *ერის* შესატყვისი, თუმცა არა თანხვედრე ცნებად. თუმცა იმ ეპოქაში, როდესაც ეს აღნიშვნა შემოღებულ იქნა, ის შეკვეთად „მდაბიო“ მნიშვნელობით იხმარებოდა და აღიქმებოდა. და, მე ვფიქრობ, არც იხმარებოდა სწორედ ამიტომ! „ხალხი“ არ გვხვდება არც ერთ ჩემთვის ცნობილ ძველ ქართულ ძეგლში. ის არ გვხვდება არც სულხან-საბასთან. თუმცა, ამკარაა, რომ ეს სიტყვა არსებობდა და, შესაძლოა, იხმარებოდა კიდევ გარკვეულ სოციალურ ფენაში, სადაც მან თავი შემოინახა, ვიდრე ამ სიტყვას არ მიეცა ის იდეოლოგიური მნიშვნელობა, რომელიც მიიღო მან XIX საუკუნეში და დაიმკვიდრა XX-ში, კომუნისტური რეჟიმის პირობებში – მდაბიოთა გაბატონების დროს. დასაშვებია ისიც, რომ ეს სიტყვა გვიან ხანებშია შემოსული, ჩრდილო კავკასიის XVI საუკუნიდან მუსულმანიზაციის შემდგომ, რადგან ის საკმაოდ აქტიურად იხმარება საქართველოს კავკასიონისპირეთში. ყოველ შემთხვევაში, საკმაოდ საინტერესო საკვლევე საკითხია არაბი დამპყრობლისმიერი სიტყვის ეს განზოგადება და სემანტიკური ცვლა.

„კლასობრივი ბრძოლის“ თეორიის იდეოლოგიამ (სოციალისტურმა და მარქსისტულმა) დიდი ზიანი მიაყენა ისტორიის და, კერძოდ, კლასობრივი წყობის ადეკვატურ ანალიზსა და გაგებას. სამწუხაროდ, დღემდე გრძელდება ეს სრულიად უაზრო დამოკიდებულება ამ თემისადმი. „კლასობრივის“ ცნება აბსოლუტურად უარყოფითი შინაარსის ცნებათა რიგშია ჩაყენებული. მე ვფიქრობ, რომ იმ გაგებას, რა გაგებითაც სოციალისტურმა, მარქსისტულმა და საბჭოთა იდეოლოგიამ დაამკვიდრა ეს ცნება, არავითარი სინამდვილე არ შეესაბამება ისტორიის არც ერთ მონაკვეთში, გარდა უახლესი ისტორიისა, ანუ იმ ეპოქისა, რომელსაც „ბურჟუაზიული რევოლუციის“ შემდგომი ხანა ქმნის. *კლასობრივი ბრძოლა*,

რომც დავეთანხმობთ ამ ცნების დადგენილ შინაარსს, მხოლოდ კაპიტალისტურ და კომუნისტურ წყობას შეესაბამება – პროლეტარიატის წარმოშობასა და პოლიტიკურ პარტიათა, სინდიკატების და სხვა „ფილებისდამცველი“ პოლიტიკური, თუ პროფესიული მასობრივი კავშირების წარმოქმნის ეპოქას. განსაკუთრებით საინტერესოა „იდეოლოგიურად უკლასო“ კომუნისტური ტოტალიტარიზმის საფუძველში კლასობრივი სისტემისა და მატრიცის არსებობის ფაქტი. ქრისტიანულ კლასობრივ წყობას კი საფუძველად არისტოკრატიული ლიბერალიზმი უდევს და პიროვნების ღირებულების და მნიშვნელობის ქრისტიანული იდეა. ინდური „კარმის“ გაიგივება ქართულ „ბედთან“ ან „ბედისწერასთან“ შეუძლებელია. ეს არის ორი სხვადასხვა ტიპის კანონზომიერება, დადგენილი განსხვავებულ დონეზე. „კარმა“ არის სულიერი დეტერმინიზმი, რომელიც დამოკიდებულია ადამიანის არსებობასთან და არ განისაზღვრება ზეგარდმო ნებით. ბედი ზეგარდმო დადგენილება „წერილი“ ადამიანის ბედის წიგნში“, დადგინება მისი მოსახდენი მოვლენების შესახებ – „თავგადასავლის ბაღე“, რომლის კვანძებში ხდება გადაწყვეტი მოვლენები, დაკავშირებული ადამიანის ინდივიდუალურ ცხოვრებასთან. „კარმა“ ამა თუ იმ მდგომარეობაში აღმოჩენა საკუთარი ქცევის მიხედვით და დიდ ნრეზე, ანუ ფიზიკურ და სულიერ პლანში. ბედის დაძლევა შეუძლებელია, მაშინ, როდესაც „კარმის“ გარღვევა საესებით შესაძლებელია „განათლებლით“, ანუ ბუდას გზაზე დადგომით და „კარმის რკალის“ გახსნით. სიტყვა „კარმა“ სრულიად სხვაგვარად ალაგებს ინდურ სოციალურ სისტემას და ურთიერთობებს. ინდური კასტების შეუვალობა განისაზღვრება იმ ადგილით, რომელსაც ამა თუ იმ პიროვნების კარმა განსაზღვრავს. რადგან არ არსებობს „სიკედილი“, არამედ განუწყვეტელი წრებრუნვა ანუ გარდასახვა-ინკარნაცია, კარმა ამ წრებრუნვის ტოპოლოგიურ პრინციპს განასახიერებს. „კარმის“ ტოპოლოგია კარგად იკითხება ბუდას *ჯატაკებში*, სადაც მოთხრობილია ბუდას მიერ კარმის სხვადასხვა ფორმაში განსახიერების შესახებ. სწორედ ამიტომ არის შეუძლებელი ინდური სოციალური სინამდვილის დასავლეთ ევროპული ტერმინებით აღწერა და გაგება. *სილატაკის* დასავლური ცნება შეუძლებელია მიუსადაგო კარმულ ვითარებას, რადგან ინდოელი ლატაკი თავის კარმაშია და არა ზოგად სოციალურ ვითარებაში. და მან იცის, რომ მომდევნო ინკარნაციაში აღმოჩნდება იქ, სადაც მის მიერ ამ კარმის აღსრულება განსაზღვრავს. მდგომარეობის მიზეზი არის არა ადამიანის აშნუთიერი ძალისხმევა და თვისებები, არამედ კარმა, რომელიც დეტერმინირებულია მისი წინარე ყოფიერებით.

ქრისტიანობა ეფუძნება აქსიომას სიკედილის არსებობის შესახებ: „სიკედილი არსებობს“. ამის საპირისპიროდ, ბუდიზმის საფუძველმდებელი აქსიომა არის: „სიკედილი არ არსებობს“. ამ ორი აქსიომიდან გამომდინარეობს ქრისტიანული და ბუდისტური რელიგიური მსოფლხატი. ქრისტიანობაში სიკედილის დასაძლევად აუცილებელია, შემოტანილ იქნეს ღმერთისა და მხსნელის იდეა: ღმერთი-და-კაცი, ანუ სიკედილის დაძლევა მხოლოდ ქრისტიანობაშია და არა ადამიანის საკუთარი ძალისხმევის შედეგი. ბუდიზმში, რამდენადაც სიკედილი არ არსებობს, გზა იმთავითვე ხსნილია ადამიანის ძალისხმევისათვის და „კარმისათვის“, რომელიც სულიერი დეტერმინიზმის სახით არის მოცემული: განუწყვეტელ გარდასახვებში შე ვიღებ ფორმებს იმისდა შესაბამისად, თუ როგორ იქნება განვლილი წინარე გარდასახვა. აქ განათლების პრინციპი ან „ბუდას“ ფორმის მიღება ნიშნავს სრული გარდასახვების წედომას, ანუ გონიერად განვლას. ამ ორი პრინციპიდან არის ამოზრდილი ორი თვალმუდგამი რელიგიურ-ფილოსოფიური და ეთიკური კონცეფცია და გზა, ორი ცივილიზაცია, რომელიც ურთიერთის მიმართ პარალელურ მსოფლსახეს გვაძლევს.

„ვეფხისტყაოსნისა“ და „არტურის“ (გრაალის მაძიებელთა) ციკლის შეპირისპირება თავისთავად მეტად საინტერესოა. ეს განხილული იქნება მომდევნო ნიგნებში. აქ კი ხაზი მინდა გავუსვა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ მრავალმნიშვნაარსიანი ნიგნია, ისევე, როგორც „მრგვალი მაგიდის რაინდთა“ ციკლის მითოპოეტური სამყარო და მასში მოქმედი გმირების თავგადასავალი. ცდა, რუსთველი „დაიცვან“ თანადროული ევროპული, ან აღმოსავლური, „გაელენისაგან“ და პარალელებისაგან, ისეთ მარნუხებში ათავსებს კვლევას, რომ შეუძლებელი ხდება ამ მრავალმნიშვნაარსობრიობის ხედავა. მითოპოეტისა შეიცავს მრავალგანზომილებიანობის და სიმბოლიზების ისეთ მალალ დონეს, რომ უნივერსალური ყოფიერების გამომთქმელ ნიგნ-ხატად შეიძლება იქნეს მიჩნეული. ამგვარი ნიგნი მატერიალურ-სამყაროული, ან სოციალურ-პოლიტიკური თვალსაზრისით განხილვა, მხოლოდ ერთ, ზედაპირულ, ფენას გვაძლევს. შესატყვისობა ამ პირველ ფენებს შორის სხვადასხვა მითოპოეტურ ხატებში ეპოქალურ პარალელურ პარადიგმებს ქმნიან და სავევებით ურთიერთშესატყვისები არიან. ამიტომ „ვეფხისტყაოსნისა“ და „გრაალის მაძიებელთა“, ანუ „არტურის ციკლის“ მითოპოეტურ ხატთა შეპირისპირება აუცილებელია. განსაკუთრებით საინტერესოა ამ მთლიანი მითოპოეტური სისტემის განხილვა ჰოლოგრამის თვალსაზრისით, ანუ როგორც ერთიანი დიდი ჰოლოგრამის ისეთ ნაწილთა, რომელნიც შეიცავენ მთლიან სურათს. ამაზე სხვა ნიგნში მოვალ. საინტერესოა, რომ ორივე ტექსტის ეზოთერული თვალსაზრისით განხილვისას, მკვლევრები ხშირად იგივეობრივ სინამდვილეს და სიმბოლურ რეალობას ხედავენ. „ვეფხისტყაოსნის“ ეზოთერული შინაარსი სათანადო ადგილას იქნება გაანალიზებული.

კლასობრიობის კრიტიკის მაგალითებს მრავლად ვხედავთ XIX-XX საუკუნეთა იდეოლოგიურ, განსაკუთრებით სოციალისტურ და კომუნისტურ, თვალსაზრისებში. განსაკუთრებულად მძაფრი კლასობრივი სიძულვილი ახასიათებდა მარქსისტებს. თუმცა, თავად მარქსისტები არ ამბობდნენ უარს „კლასობრივ“ პროლეტარელებზე. კლასის მარქსისტული გაგება იდეოლოგიური იდოლოგზმის შესანიშნავი მაგალითია.

„კლასი“ საკმაოდ ხელოვნური ტერმინია, რომელიც შემოტანილ იქნა დასავლეთის პოლიტიკურ და სოციალურ ანალიზში XVIII საუკუნეში (თავად სიტყვა მომდინარეობს ლათინურიდან და ივრცობა ფრანგულის გზით XIV ს.-ში) და გაივრცო ისტორიაზე, თუმცა ისტორიულად ამ ცნების სოციალური შინაარსით ხმარება არ დასტურდება. ეს არის ტიპური გადატანა თანამედროვე გაგებებისა წარსულზე, რაც საკმაოდ აბუნდოვანებს ეპოქათა გაგებას.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა მოიპოვა ამ ცნებამ მარქსისტულ იდეოლოგიაში. „კლასი“ ნეგატიური მნიშვნელობით გაიზარება, როგორც ანტისოციალური და ანტისახელმწიფოებრივი ფაქტორი, რომელიც ხელს უშლის საზოგადოების გათანაბრებას და თანასწორობას. აქედან, აუცილებლობა კლასობრივი წყობის მოსპობისა და საზოგადოების სრული გათანასწოებისა აბსურდულ „უკლასო საზოგადოებად“. ეს ზოგადი პრინციპი დამანგრეველი აღმოჩნდა მთლიანად საზოგადოებრივი წყობისათვის, რადგან აცლიდა მას ბუნებრივობას. შედეგად გექონდა XIX და XX საუუნეების რევოლუციები და სოციალური აგრესიულობა, რომელიც დასრულდა ტოტალიტარული სისტემების დამკვიდრებით რუსეთში და მსოფლიოს რიგ ქვეყნებში, რისი საფუძველიც გახდა „პროლეტარიატის დიქტატურა“ გამოხატული ერთპარტიულ სისტემაში: „ბოლშევიკურ-კომუნისტურ დიქტატურაში“. საქართველოში კლასობრივი წყობა, თუ ამ ტერმინს მიუყენებით ქართულ სინამდვილეს, მხოლოდ დადებითი აზრით შეიძლება იყოს გამოყენებული, რადგან საქართველოში არ არსებობდა ის წინამძღვრები და პირობები, რომლებმაც განაპირობეს ევროპულ იდეოლოგიაში ამ ცნების უარყოფი-

- თი დახასიათება. ქართული სახელმწიფოებრიობის ანალიზისას თუ იხმარება *კლასის ცნება*, მხოლოდ იმ დადებითი აზრით, რომელიც გვაქვს *რჩეულობაში* და მის ქრისტიანულ გაგებაში.
10. იხ. Werner Jaeger, "paideia - La formation de l'homme grec" TEL Gallimard 1988 Paris (ეერნერ იეგერი, „პაიდეა, ბერძენი კაცის ფორმირება“ ; ტელ გალიმარი, 1988, პარიზი).
 11. ბერძნული „პაიდეა“, თავის მხრივ, ნიშნავს *განათლებულსაც, კულტურულსაც, აღზრდილსაც* და ა.შ. ცნობილი გერმანელი ერუდიტის, ვერნერ იეგერის მიერ თავის შესანიშნავ ნიგვში „პაიდეა – ბერძენი კაცის ჩამოყალიბება“ წარმოდგენილი და დახასიათებული ნიშნებით შეიძლება მოთავსდეს ქართულ „ზრდილობაში“ და ქართული კულტურაც მრავალგზის ადასტურებს ამგვარ ხედვას. კეთილშობილება, ან ერთობ *არისტოკრატიულობა*, რომელიც ერთნაირად ახასიათებდა ქართველ გლეხსა და მთლიანად ქართულ კლასობრივ პირამიდას, ამკარა დასტურია იმისა, რომ ქართული კულტურა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანის ზნეობრივ მახასიათებელს და მას ყოველთვის აყენებს მატერიალურ ყოფაზე მაღლა. რუსთველთან ეს ამგვარადაა მოცემული: „მე ვარ ყმა-რიოსტან მეფისა, მოყმე არაბეთს ზრდილობით“; „მე დიდებულთა დიდ გვართა ზრდილი მეფეთა ზრდილობით“; ან კიდევ: „მიეც გლახაკთა საჭურჭლე, თავისთაფლე მონები...“ და „თუ შენი თავი თან გახლავს, ღარიბად არ იხსენები...“ და სხვა.
 12. „თავადი“, რაც „*პირველს*“, „*წინამძღოლს*“, „*თავში მდგომს*“ ნიშნავს, *პატრონის* მნიშვნელობითაც იხმარებოდა. რუსთველი ასე ხმარობს ამ ორ სიტყვას: „ჩემ წილ დაუგადებ *პატრონად*, თავადად ჩემთა სპათასა“. ფეოდალიზმის შესატყვისი ქართული ტერმინი, რომლის ზედმინეებითი ანალიზის ცდა აქვს მოცემული ვიქტორ ნოზაძეს („ვეფხისტყაოსნის“ საზოგადოებათმეტყველება“), იყო „*პატრონყმობა*“. „აზნაური“ ნიშნავს „თავისუფალს“ და ამ გაგებით მთელი წყობა შეიძლება აღვნიშნოთ, როგორც „თავად-აზნაურთა კლასი“. ასევე არსებობდა სიტყვა „დიდებული“, რომელიც გარკვეული ეპითეტი იყო, ზოგადად აღმნიშვნელი *პატრონთა* შორის გამორჩეულობისა. ასე დგინდებოდა „*პატრონთა კლასი*“ (პირამიდა), რომელშიც *უდიდებულესი პატრონი* იყო მეფე-ხელმწიფე. ეს პირამიდა სისტემისა და სტრუქტურის პრინციპით იყო აგებული: მთლიანი სისტემის სტრუქტურული ელემენტები – კლასები – თავად წარმოადგენდა გარკვეული შინაგანი პრინციპებითა და ფორმებით აგებულ სისტემებს (პირამიდებს). გარკვეული აზრით, სახეზე გვაქვს *პოლოგრამული სურათი*, როდესაც მთელი მის ნებისმიერ ნაწილში არის მოცემული მთლიანად და მისი აღდგენა შესაძლებელია ამ ნაწილიდან.
 13. „კეთილშობილი“ შედგენილი სიტყვაა და, ალბათ, რუსული „нагородимы“–დან მომდინარეობს, მისი კალკაა – ე.ი. XIX საუკუნიდან მკვიდრდება. მიუხედავად ამისა, ამ სიტყვის შინაარსი ზუსტად შეესაბამება სიკეთისა და კეთილობის ქრისტიანულ გაგებას, სიკეთის უპირობო არსიანობაზე და ბოროტის უარსობაზე „ბოროტი – ნაკლული სიკეთე“ (დიონისე არეოპ.). კეთილის სინონიმური ველი მშვენიერად განმარტავს ქართული გაგების სიფართესა და სიღრმეს: კეთილი – ქველი, მშვენიერი, უმჯობესი, სულნელი, კარგი, საპატიო, მხნე, საამო და სხვა (ი. აბულაძე, „ძველი ქართული ენის ლექსიკონი“, მეცნ. 1973).
 14. ფეოდალიზმი, როგორც ქრისტიანობის პოლიტიკური და სოციალური ფორმა, განხილულია ჩემს ნიგვში „თავისუფლება და ფედერალიზმი“, დიოგენე, თბილისი 1997.
 15. ბერძნული დემოკრატიისა და მისი შინაგანი წყობის შესახებ უამრავი გამოკლევა არსებობს (საკმარისია ფიუსტელ დე კულანფის „ანტიკური ქალაქი“, გუსტავე

გლოტცის „ბერძნული ქალაქი“, ა. ჯარდეს „ბერძენი ხალხის (peuple) ჩამოყალიბება“ და უახლესი გამოკვლევები დავასახელოთ). აღსანიშნია, რომ ის, რასაც ბერძნული დემოკრატია ეწოდება, ძირითადად, ათენურ ქალაქ-სახელმწიფოსა და წყობას გულისხმობს. ბერძნულ სამყაროზე ამ ცნების გადატანა თანამედროვე განზოგადებაა და არ შეესატყვისება იმ შინაარსს, რომელიც ამ ცნებას უკონდა ელინურ სივრცეში, რომელიც არა საბერძნეთი, არამედ „საბერძნეთები იყო.“ ელადე და ელინური სამყარო სხვადასხვა ტიპის ქალაქ სახელმწიფოებს წარმოადგენდა და მათი მართიანებელი იყო მხოლოდ და მხოლოდ ენა, რომლის დიალექტური სივრცე ფარავდა ამ ქალაქ-სახელმწიფოებს. ეს სახელმწიფოები არსებითად ერთ მითოკოსმოლოგიურ სისტემაში არსებობდნენ და საკმაოდ დიფერენცირებულ ურთიერთობრივ ველებს ქმნიდნენ. მაგრამ მთავარი, ჩემი აზრით, არის ის, რომ ბერძნებმა პირველებმა მისცეს ფორმა ქალაქის და მოქალაქეობის ინსტიტუტს, რომელმაც უპირველეს ადგილას დააყენა სამოქალაქო უფლებები და ამ თვალსაზრისით გაათანაბრა სამოქალაქო ურთიერთობები. ეს იქცა თანამედროვე დემოკრატიის საფუძვლად. ხალხის ცნებას გამოეყოლა თავისი ეტიმოლოგიური მნიშვნელობა „მდაბიოსი“ და იქცა მოსახლეობის ზოგად აღმნიშვნელად, ხოლო „დემოსი“ კი – მოქალაქედ. „ხალხი“ = „მოსახლეობა“ და „მოქალაქე“ ცვლის ყველა სხვა ურთიერთობრივ ფორმას.

16. რაც შეეხება თანამედროვე ათეისტურ-მატერიალისტურ და მოზაიკურ კონვენციონალურ წყობებს, რომლებშიც ადამიანები ურთიერთს ებრძვიან არა ღმერთთა სახელით, არამედ საკუთარი წყობის აღმატებულებისა და იდეოლოგიის განსამტკიცებლად, ამ წყობებში გაცილებით მეტი დაუნდობელი აგრესიულობა და ბოროტმოქმედებაა ჩადენილი, ვიდრე ბუნებრივი წყობების და „ღმერთთა ომების“ მთელი ისტორიის მანძილზე, რაზედაც ქვევით საგანგებოდ მოვალ.
17. შესანიშნავი დასურათხატებაა ამ თანაბრობისა (შანსის თანაბრობისა) ვაჟა-ფშაველას „გველის-მჭამელი“. მარცხიან ომში თავგანწირვით მებრძოლ მინდიას ასე მიმართავენ: „ღმემდე ჩვენ ვთელეთ ეგენი,/ახლა ეგენი დადიან/ ჩვენზე...“
18. მიუხედავად იმისა, რომ ებრაელთა დიასპორა სხვადასხვა ენაზე მეტყველებს, ისრაელში ამოსულებისათვის ებრაელობა სახიერდება იმ ფუძე ენაში და ენით, რომელზედაც თორა არის შექმნილი – ებრაულ ენაში. სახელმწიფო და სასკოლო ენა არის ებრაელობის მატარებელი და, ამდენად, აუცილებელი და საყოველთაო.
19. მაგალითების ჩამოთვლა ალბათ ცალკე ნიგნს მოითხოვს. კავკასიური მაგალითებიდან აღსანიშნია ფარნავაზისა და ქუჯის მიერ ქვეყნის განთავისუფლებანი საქართველოს საფუძვლის ჩაყრით, დაუთო აღმაშენების მიერ არაბობიდან თავისა და ქვეყნის გამოხსნა, შემდგომი „ოქროს ხანი“ და ჩეჩნების ბრძოლა რუსეთის წინააღმდეგ უკანასკნელი 170 წლის განმავლობაში. ბრძოლა, რომელიც შიგნით ყოველთვის მიმდინარეობდა, ხოლო გარედან კი ხან მშვიდდებოდა („შეგუების პერიოდები“), ხან კი ახალი ძალით იფეთქებდა. კლასიკურ მაგალითად შეიძლება მივიჩნიოთ XIX საუკუნის „კავკასიური ომი“ და შამილის ბრძოლა „ღიადი ჩეჩნეთის“ შექმნისათვის. შამილი მანამდე იბრძოდა, ვიდრე უზუცესებმა არ გადაწყვიტეს, რომ მარცხიანმა ომმა მიაღწია დემოგრაფიულ კრიტიკულ ზღვარს, რომლის იქით მოსახლეობის თვითაღდგენა არ მოხერხდებოდა. „კავკასიური ომი“ გადაიდო თითქმის მთელი საუკუნით და პერიოდულად ააღდებოდა ხოლმე რუსეთში მიმდინარე პროცესების შესატყვისად. ამ ბრძოლაში მნიშვნელოვანია არა რიცხვი რეალურად მოქმედი მებრძოლებისა, არამედ ის განწყობა, რომელიც ამ ბრძოლის „ძრავა“ და რომელიც დამმარცხებლის დასუსტების მომენტში აუ-

ცილებლად საყოველთაოდ იფეთქებს ხოლმე ახალი ძალით; აქაც ის პოლოგრამის პრინციპი მოქმედებს, რომლითაც ნაწილში მთელი სრულად არის მოცემული.

20. მსგავსი ვითარება გვხვდება ჩვენს მთაშიც. ხევსურეთში ყოველ ოჯახს თავისი მფარველი ანგელოზი და ხატი ჰყავს, საერთო-სათემო და ხევის ხატებთან ერთად. რიტუალური თვალსაზრისითაც, ლოკალურ-საოჯახო ღვთაებები განსხვავებულ სისტემას ქმნიან. მაგრამ სრულად ეს ყოველივე მოთავსებულია ხატ-ღვთაებათა იერარქიულ პირამიდაში და ქმნის ერთ მთლიანობას.
21. „მოკვეთილობის“ თემა ვაჟა-ფშაველას და ერთობ ქართულ მსოფლხედვაში განხილულია ნიგინის „გველის-მჭამელი“ – გაგების ცდა“ (ქეი, 1989, პარიზი), მეორე ნაწილში „ქართული კულტურის ტოპოლოგია“ (მზადდება გამოსაცემად).
22. პლატონის „დადნაშაულება“ იმაში, რომ მისი სახელმწიფოებრივი კონცეფცია ტოტალიტარისტულია, რაც საკმაოდ ხშირად გაისმის, სრულ გაუგებრობას ეყრდნობა და პლატონისეული ტექსტის თანამედროვე კრიტიკიუმებითა და გაგებებით ნაკითხვას წარმოადგენს. ესეც რომ დაეუშვათ, სოკრატეს სიკვდილის შემდგომ შექმნილ ამ ტექსტში იმოდენა ირონია იქნებოდა ჩაქსოვილი, რომ ის უფრო ბერძნული დემოკრატიისადმი გამოწვევა და იმ ლოგიკის ჩვენებაა, რომელზედაც სოკრატეს მკვლეელი ათენის დემოკრატია და სამართალი მიემართებოდა. ამ აზრით, ეს ტექსტი დაცინვაა არსებული წყობისა. მაგრამ, მე ვფიქრობ, რომ აქ არის პლატონისეული ღრმა გააზრება ადამიანთა საზოგადოების მოწყობისა და იმ ლირებულებებისა, რომლებსაც ეს წყობა უნდა ეყრდნობოდეს. პიტაგორის, ლენინისა და სტალინის საზომებით *პლატონის* კითხვა და მისი წარმოდგენა სასაცილო იქნებოდა, იდიოტიზმის ნიშნით რომ არ ტვიფრავდეს ამგვარ „დისიდენტურ“ ისტორიოსოფიულ ცდებს.
23. როცა ის ხალხს ელაპარაკებოდა, გარეთ იდგნენ მისი დედა და ძმები, რომელნიც ეძებდნენ მას. ვილაყამ უთხრა მას: „აჰა, დედაშენი და შენი ძმები დგანან გარეთ, შენთან ლაპარაკი სურთ.“ მან კი ამის მთქმელს პასუხად უთხრა: „ვინ არის დედაჩემი და ვინ არიან ჩემი ძმები? ხელით უჩვენა თავის მონაფეებზე და თქვა: „აჰა, დედაჩემი და ჩემი ძმები. ვინაიდან ვინც ჩემი ზეციური მამის ნება-სურვილს შეასრულებს, ის არის ჩემი ძმაც, დაც და დედაც.“ – მათე 12, 46-50.
24. ამერიკის მაგალითი მეტად საინტერესოა, რადგან ამერიკაში ვხედავთ იმგვარ მოზაიკას, რომელიც ზოგადი „ამერიკელობის“ ქვეშ წარმოაჩენს მოზაიკური სემანტიკის წარმომავლობასა და კულტურას. ეთნიკურ-ენობრივი მოზაიკური ინკრუსტაციების მრავალფეროვნება ქმნის იმ სურათს, რომელსაც „ამერიკა“ ეწოდება. თუმცა მთელი ეს მრავალფეროვნება ავლენს, რომ პროცესი უნდა ჩამოყალიბებისა, ანუ ერთიან კულტურულ მატრიცასა და პოლოგრამაში განსახიერებისა მეტად ხანგრძლივია და საკმაოდ რთულია. ამიტომ ამბობენ, რომ „ამერიკელი ერი“ არ არსებობს, არსებობს მხოლოდ „ამერიკის მოქალაქე“, რაც გულისხმობს, რომ ტიპოლოგიურად ამერიკა არის ტოტალურად კონვენციონალური (კანონქვემდებარე) სისტემა. ეს სხვათა შორის კარგად ჩანს ამერიკელთა განუწყვეტელ მითითებაში კანონიერებაზე “it’s legal” ან “it’s illegal”.
25. შდრ. უძველესი ცივილიზაციები და იმპერიები ახალი დროის იმპერიებს. ხეთური, აქემენიდური, ურარტული, ბერძნული და რომაული *იმპერიები*, რომლებიც კულტურათა და ცივილიზაციათა თანაარსებობის ველეები იყო. უძველესი იმპერიები არაიმპერიალისტური იმპერიები იყო. ამიტომ გახდა შესაძლებელი ცივილიზაციათა იმ მრავალფეროვნების წარმოქმნა, რომელიც არაჩვეულებრივი

სინათლით ანათებს კაცობრიობის ისტორიას. მეტად საინტერესოა, ზოგადად, ევროპული და აღმოსავლური იმპერიების ტიპოლოგიური შედარებაც.

26. ალექსანდრე მაკედონელის ქართლში შემოსვლის მითი მნიშვნელოვანია „ქართლის ცხოვრების“ იმპერიული კონცეფციის თვალსაზრისით. აქ მოცემულია როგორც თვით იმპერიის დადებითი დახასიათება, აგრეთვე „ქართლის“ სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პროცესი. ამ კონცეპტუალურ გაგებაში ეს ტექსტი ასე იკითხება: იმპერია უხსნის გზას ნებისმიერ ხალხს, შექმნას თავისი და მოუკიდებელი სახელმწიფო და ჩაერთოს იმპერიათა ფორმირების მსოფლიო პროცესში. ვერც ერთი ხალხი ვერ შექმნის სახელმწიფოს ამ „გლობალურ“ ისტორიულ პროცესში ჩართვის გარეშე. ეს აზრი გამსჭვალავს, ჩემი ხედვით, „ქართლის ცხოვრების“ მთელ კონცეფციას.
27. ყველა სხვა თანამედროვე ფორმასთან შედარებით, თანამედროვე კონსტიტუციურ მონარქიებს აქვთ ობიექტურად საუკეთესოდ გადანყევტილი სოციალური პრობლემები და იმყოფებიან განვითარებულ ქვეყანათა წინა რიგებში (შვედეთი, დანია, პოლანდია, ბელგია... და ა.შ.), მიუხედავად იმისა, რომ არც ერთი, დიდი ბრიტანეთის გამოკლებით, არ წარმოადგენს „ზესახელმწიფოს“. ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ ისინი „ხელმწიფობის“ იმ იდეალ-ფორმას განასახიერებენ, რომელზედაც ქართული სიტყვა მიუთითებს. ჩერჩილის გამონათქვამის მორგებით: *არსებულ ფორმათა შორის თანამედროვე კონსტიტუციური მონარქია საზოგადოებრივ-პოლიტიკური წყობის ყველაზე საუკეთესო და წარმატებული ფორმაა*. განსაკუთრებით საინტერესოა ბერძნული ცივილიზაციის საზღვრებში ნანარქოები განუწყვეტელი ძიება ფორმისა: დემოკრატიიდან მონარქიაზე, მონარქიიდან რესპუბლიკაზე, იქიდან დესპოტიაზე და ა.შ. თითქმის განუწყვეტელივ. პლატონის ძიებები ინტეგრალური (იდეალური) სახელმწიფოს ფორმისა ამის დასტურია. ყოველივე ეს გადადის რომში და იქ იქნა განვრძობილი რესპუბლიკასა და იმპერიას შორის წინააღმდეგობაში, რომელიც ხან „პუბლიკუმის“ განღმრთობის ფორმას იძენდა, ხან კი იმპერატორისა. რომის დაცემის და ბარბაროსთა შემოსევების შემდეგ თანდათან დაფუძნებული ფეოდალურ-მონარქიული წყობა, ითვისებდა რა *ხელმწიფობის ქრისტიანობაზე დაფუძნებულ პრინციპებს*, იყო იმ სინთეზისაკენ მიმავალი გზა, რომელიც *კონსტიტუციურ მონარქიად* გაფორმდა ინგლისში უკვე XIII საუკუნიდან. საქართველოშიც იგივე გზა იყო განვლილი და იმავე ფორმასთან მისასვლელი კარიც შეღებული, მაგრამ ისტორიულმა ბედისწერამ, გამოხატულმა ჯალალედინისა და მონღოლთა შემოსევებში, სრულიად შეცვალა ეს გეზი. ამაზე საგანგებოდ მოვალ ქვევით.
28. მეტად მნიშვნელოვანია იმის გააზრება, რომ სახელმწიფოებში და მით უმეტეს იმპერიებში (ახლა კი საერთაშორისო ენად მიჩნეული ინგლისურის) არსებული ორენოვანება, – „სახელმწიფო ენა“ და „ადგილობრივი ენა“, – თავისი ტენდენციით ბილინგვიზმს წარმოშობს. ბილინგვიზმი, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, დესტრუქციული საწყისია, როდესაც ადამიანი ვერ აზროვნებს ერთიან ენობრივ მსოფლხატში და გაუფორმებელ სურათს (გაგებებს და სხვა) იღებს. ის გადადის ერთი ნახევარენიდან მეორეზე, ნახევარ წინადადებას წარმოთქვამს ერთ ენაზე, ხოლო მეორე ნახევარს კი მეორეზე. ეს აზროვნების ბუნდოვანება და გაურკვევლობა ფსიქოლოგიურად საკმაოდ მძიმე შედეგების მომტანია. ბილინგვიზმი, ან პოლილინგვიზმი არ ნიშნავს ორი ან რამდენიმე ენის ცოდნას, არამედ ვერც ერთ ენაზე ვერ ჩამოყალიბებას აზრისა. ღრმა გაგებით ადამიანი *ერთენოვანია*. ენისა და კულტურის პოლოგრამა ენობრივად გარკვეული აქვს.

იხ. ჯანრი კაშია, „ტოტალიტარიზმის რეინკარნაცია“. ივერია 31-35; პარიზი. ქვი 1992, პარიზი. აგრეთვე Жанри Кашиа “Человек не собака – ко всему привыкает” – Размышления о России и Советском Союзе: Самиздат 1965-1970; изд. ГРЕВИН 1988; Париж. “Двери – Путешествие руссофоба и наивного в России”: Самиздат 1965-1970: ГРЕВИН 2005, Париж.

29. პალეობიოლოგიური, ანთროპოლოგიური, ეთნო-გენეტიკური, არქეოლოგიური და ენობრივი მონაცემებით გამაგრებული დღევანდელი თვალსაზრისით, კავკასიის ტერიტორია წინარეპალეოლითური ეპოქიდან იყო დასახლებული *ერექტუსის* სახეობის ცხოველებით. *პალეოლითიდან*, – რომელიც ჩემი თვალსაზრისით, *ერექტუს* საპიენსის (გონიერი ცხოველის) ეპოქაა და არა ახალი სახეობის, *ადამიანის*, *ჰომო საპიენს* საპიენსის (*ორგონიერი ადამიანის*), – მოყოლებული, კავკასიაში თანდათან იწყებს შემოსვლას ორგონიერი არსება – ადამიანი, რომელიც ითვისებს მთელ კავკასიურ სივრცეს და თანდათან აძევებს *ერექტუს*-საპიენსს. ჩემი აზრით, პალეოლითის ეპოქის მაცხოვრებელი არ წარმოადგენს ადამიანს, და მხოლოდ მის ზედა ეპოქაში, ხოლო არსებითად კი *ნეოლითში* ხდება ადამიანის საბოლოო დასახლება კავკასიაში. ნეოლითური სადგომების ტოპოლოგია კარგად ასახავს იმ პროცესს, რომლითაც ხდებოდა კავკასიის ათვისება ადამიანის მიერ და *ერექტუს*-საპიენსის თანდათან გასვლას ასპარეზიდან. *ერექტუს*-საპიენსი (პირობითად დაეარქვათ მას *დმანისური საპიენსი*), რომელიც *ნეანდერტალელი* სრულდება, *პალეოლითში* ამთავრებს თავის არსებობას ისე, რომ არასოდეს გადაკვეთილა და შერეულა ადამიანთან. ეს არის თანამედროვე გენეტიკოსთა და ანტროპოლოგთა მტკიცება.
- სამხრეთ აფრიკის ალმოსავლეთ ნაწილში შექმნილი ან წარმოშობილი პირველადი (პრიმატული) ფორმების მოძრაობის ვექტორს თუ გავყევით, კავკასია *ერექტუსისა* და მისი ტიპის განვითარების გვირგვინის – პალეოლითის *ნეანდერტალელი ერექტუს*-საპიენსის საცხოვრისად იქცა საკმაოდ ადრე, დაახლოებით 2 მილიონი წლის წინ, ხოლო სულ რაღაც 30 000 წლის წინ კი ამ სივრცეში იწყებს გამოჩენას *ადამიანი*, რომელიც 10 000 წლის წინ, *ნეოლითის* ეპოქაში, „მძიმედ“ იწყებს გავრცელებას მთელს კავკასიაში და თანდათან იპყრობს მას, აძევებს რა *ნეანდერტალელს* ასპარეზიდან. საქართველოს პალეოლითური სადგომების ტოპოლოგია საკმაოდ ინტენსიურ განსახლებაზე მიუთითებს, რაც გულისხმობს იმას, რომ ადგილის მოპოვება თანამედროვე ადამიანისათვის არ უნდა ყოფილიყო ადვილი. კავკასიის და საქართველოს არქეოლოგიის მიერ მოპოვებული მწირი მონაცემებიც კი ამგვარი ჩანაცვლების ნათელ სურათს გვაძლევს. სწორედ *ნეოლითის* ამ მოყოლებული, კავკასია უკვე გახდა ადამიანის განვითარებისა და გეოგრაფიის ისტორიად გადაქცევის ასპარეზი. ამ თვალსაზრისით, *ნეანდერტალურ* სადგომებს საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა ენიჭებათ, რადგან ისინი მიუთითებენ ადამიანისა და *ნეანდერტალელი* გონიერი ცხოველის თანაცხოვრების გარკვეულ ეტაპებს, საზღვრავენ რა იმავდროულად იმ არეებს, რომლებშიც შემოდიოდა ადამიანი: ჰომო საპიენს საპიენსი. „ნეოლითური რევოლუცია“ დაახლოებით 10 000 წლის წინ განხორციელდა. მაგრამ ცვლილება *რევოლუციად* ფასდება მხოლოდ პალეოლითთან და *ნეანდერტალელთან* მიმართებაში, რომელსაც ადრე თვლიდნენ ადამიანად და ევოლუციურ უშუალო წინაპრად. რადგან დღეს ცხადი ხდება, რომ არ არსებობს არავითარი გენეტიკური კავშირი *ნეანდერტალელსა* და ადამიანს შორის, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს ტიპი –საპიენს საპიენსი, ყველა იმ მონაცემითა და შესაძლებლობით არის წარმოშობილი, თუ შექმნილი, რომლითაც ის თავიდანვე განსხვავდება პალეოლითური ცხოველისაგან (საპიენს *ნეანდერტალელის*). თანამედროვე ადამიანის განვითარება, ანუ მასში არსებული შესაძლებლობათა ველის გახსნა იწყება ნეოლითიდან და ის უწყვეტად მოემართება დღე-

მდე. ეს არის სწორედ ერთი სახის – პოპო საპიენს საპიენსის განვითარება და გახსნა იმ შესაძლებლობებისა, რომელიც ამ სახეში იყო ჩადებული იმთავითვე. პოპო საპიენს საპიენსის, ორმაგი ცნობიერების მქონე არსების (რომელსაც და მხოლოდ რომელსაც შეიძლება ეწოდოს „ადამიანი“) არსებითი ნიშანი, რომლითაც იგი განსხვავდება დმანისელი საპიენსისაგან, არის მისი შემოქმედებითი ინდივიდუალურობა ტიპოლოგიურ ერთგვაროვნებაში. რამდენადაც ამ წარსულ ეპოქებს ჩვეულებრივ ვეცნობით და ესწავლობთ განათხარ მასალაზე დაყრდნობით, შეიძლება მატერიალური მონაცემების მიხედვითაც ადვილად წარმოვიდგინოთ, რომ დმანისელისა და ნეანდერტალელის (და მთელი ერექტუსის ხაზის) ერთგვაროვნება, ანუ არსებით არაპოპიინიდურობა გამოიხატება ამ წარჩენთა იგივეობრიობაში და არაინდივიდუალურობაში. ინდივიდუალური ნიშნები არ გააჩნია არც ერთ პალეოლითურ სადგომს; ისინი ყველანი ერთნაირები არიან, ანუ ერთი და იგივე ცხოველის ნაკეთობი. ეს ცხოველი იარაღის მკეთებელ-გამომყენებელსა და ამიტომაც ეწოდებთ მას „საპიენსს“; იგი გარკვეულ რიტუალს ასრულებს მიცვალებულის დასამარხად და ამიტომ ეწოდებთ მას „პომოს“, მაგრამ ამ რიტუალებისა და იარაღების ერთგვაროვნება და განუსხვავებლობა მიგვანიშნებს, რომ საქმე გვაქვს „გონიერ ცხოველთან“ და არა ადამიანთან. ცხოველთან, რომელიც ამაღლდა გარემოსთან მარტოოდენ ინსტინქტზე დაფუძნებულ და ინსტინქტის მიერ წარმართულ ურთიერთობებზე და ერთგვარი საზრისიანი ქმედება, ანუ ბუნებაში იმის შეტანა, რაც თავად ბუნებას არ გააჩნდა (ექვეთა, დასაფლავება და მარტივი სიმბოლიზაცია) დაიწყო; გონიერ ცხოველთან, რომელსაც არა აქვს კულტურა, ანუ არ ქმნის იმ საარსებო სივრცეს, რომელშიც ის იწყებს გეოგრაფიის (ეკოლოგიის) გარდაქმნას ისტორიად, ბუნების დამუშავებას და ცხოველთა სამყაროს მოშინაურება-მომენებას, რაც კულტურის არსებითი ნიშანია. „გონიერი ცხოველის“, ერექტუს-ნეანდერტალელის არსებობა გაპირობებულია მხოლოდ და მხოლოდ ინსტინქტისა და ეკოლოგიით, ბუნებრივი პირობებით, რომელთა გარეგან მას არ ძალუძს. იგი მიზნულია თავის გარემოსთან და მასთან ერთად ქმნის სისტემას. ამ სისტემის შეცვლა და დაძლევა მას არ შეუძლია. ძველი ევოლუციონისტური თეორიის სიძნელე სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ევოლუციონისტები იძულებულნი ხდებიან, დაარღვიონ ეს სისტემა, რათა მისცენ გარკვეული ვექტორი სახიდან სახეზე, მარტივიდან რთულზე გადასვლა-გადახტომას. „პლატონური აქაძალა“ (ის, რომ ფორმა ყოველთვის სრულია და თვითინდენტურია) შეუძლებელია ხდის ნებისმიერ ევოლუციას და ფორმიდან ფორმაზე გადასვლას, მაგრამ არ ზღუდავს ფორმის გახსნას, ანუ სახისშიდა განვითარებას, რამდენადაც ფორმა ყოველთვის იდეალურად ტრანსცენდენტალურია და რეალურად კონკრეტული, რაც მიმართავს კიდევ მას სრული გახსნისაკენ – იდეალ-ფორმად დაარსებისაკენ. თუ სიტყვას „ცხოველი“ არა მეტაფორულ, არამედ რეალური მნიშვნელობით ვხმარობთ, მაშინ გონიერი ცხოველის (საპიენს ერექტუსის) განვითარების მწვერვალი ნეანდერტალელია. როგორც გეოპოლიტიკური არსება – ადამიანი გადის ბიოლოგიური ყოფიერების საზღვრებიდან და არსდება, როგორც კულტურშემოქმედი და გეოგრაფიის ისტორიად გარდამქმნელი, ადამიანი არსებობს ისტორიაში და არა გეოგრაფიაში; სიმბოლურ და არა ბუნებრივ სინამდვილესა და ლირებულეებში. გარემო, ბუნება და სხვა, იმდენად არის ლირებული და მნიშვნელოვანი, რამდენადაც ის იძენს სიმბოლურ განზომილებას და მეტარეალობად ფუნქცია, რამდენადაც დგინდება კავშირი ამ მეტარეალობასა და რეალობას შორის. ყოფიერება სრული და ფორმით გარკვეული მხოლოდ მაშინ არის, როდესაც მეტარეალური და რეალური, ანუ იდეალური და რეალური ამგვარ ქმედით კავშირში და მთლიანობაში არის მოცემული. ყოველივე ამის შესაძლებლობას ქმნის ენა, რომელიც ადამიანის არსებითი განმასხვავებელია ცხოველისაგან. ენა არის საფუძველი ადამიანის ადამიანად,

ანუ *ორგონიერ* არსებება – *საპიენს* *საპიენსად* – არსებობისა და კულტურშემოქმედებისა, რაც ნიშნავს, რომ *ენა არის ადამიანის ყოფიერების მაპირობებელი. კულტურშემოქმედება* არის ის ფაქტორი, რომელიც ადამიანის, როგორც სახისა და გვარის დივერსიფიკაციას იწვევს. ცხოველისაგან განსხვავებით, რომელსაც სახეობრივი განსაკუთრებულობა ახასიათებს („კატები კნავიან და ძაღლები ყუფუნ...“) ადამიანი, ერთსა და იმავე დროს, ენობრივად უნივერსალური (მას შეუძლია ნებისმიერი ენის სწავლა), და ინდივიდუალიზებულია. ეს უნივერსალურობა და ინდივიდუალურობა (სხვადასხვა ენოვანება) რადიკალურად გამოყოფს მას ცხოველთა სამყაროსაგან. თვით ისეთი მეცნიერებიც კი, რომლებიც ცდილობენ, არ გადასცდნენ ევოლუციონისტური კონცეფციის საზღვრებსა და დოკუმებს, აღიარებენ, რომ *ენა არის ადამიანის ადამიანობის არსებითი ნიშანი*. ის ფაქტი, რომ ადამიანი გენეტიკურად განსხვავდება ერექტუსისაგან, ნიშნავს იმას, რომ ის არ წარმოადგენს, როგორც ამას აქამდე ფიქრობდნენ, განუწყვეტელი ევოლუციის შედეგს. გენეტიკური *განსხვავებულობა* (და სწორედ იგია არსებითი, თუნდაც ერთადერთი გენით ისაზღვრებოდეს) გამოხატულია *ენაში*, რაც ვფიქრობ, სრულიად საკმარისია იმისათვის, რომ „ევოლუციური ნყვეტა“ იქნეს დადასტურებული. როგორც ბიოლოგიური არსება, რომელიც გარკვეულ კოსმონომიაში, ბიოველსა და ტოპოლოგიურ სისტემაში არის შექმნილი, ადამიანი ბუნებრივად ატარებს ყველა იმ გენეტიკურ სისტემურ მახასიათებლებს, რომლებითაც იმავე გეომეტრიკაში და ტოპოლოგიურ მახასიათებელში წარმოქმნილი ცოცხალი არსებები ემსგავსებიან ურთიერთს. მაგრამ არა ეს *მსგავსება*, არამედ და სწორედ *განსხვავება* არის უმნიშვნელოვანესი მახასიათებელი ცალკეული სახის და გვარის განსასაზღვრავად და მისი სპეციფიკურობის დასადგენად. სწორედ ამგვარი მახასიათებელი, გენეტიკურ განსხვავებასთან ერთად ან, შესაძლოა, მის გამოც, არის *ენა*. სწორედ *ენა* ადასტურებს, რომ ადამიანი არ არის უწყვეტი ბიოლოგიური ევოლუციის შედეგი (რადგან *ენა* იმთავითვეა მოცემული, პირველ სიტყვაშივე, მთლიანად და სრულად), არამედ *შექმნილი არსებაა*. მაგრამ ეს *შექმნილობის თემა* არ ისაზღვრება ადამიანით, რადგან სახეთა და გვართა შორის გენეტიკური იგივეობრიობა ასევე არ არსებობს. ცხოველები ისევე განსხვავდებიან ურთიერთისაგან გენეტიკურად, როგორც ადამიანი განსხვავდება ცხოველებისაგან. ყოველი მათგანის „*ენა*“, ანუ ყოფიერების მაპირობებელი ფორმა, არის განსხვავებული, რაც, ჩემი აზრით, ისევე და ისევე მიუთითებს ყოველი არსის (სახის) შექმნილობაზე. ეჭვს გარეშეა, რომ ადამიანის *ენა* ონტოლოგიურად განსხვავებული მახასიათებელია და ყველა ცდა მისი ტოპოლოგიური გაიგივებისა ცხოველთა ენასთან შეიძლება მივიჩნიოთ *მეტაფორად* ან *კონცეპტუალურ დოკმატიზმად*. იგივე ითქვამს ადამიანის გონიერებაზე (ორცნობიერებაზე) და ყველა იმ მახასიათებელზე, რომლებითაც ადამიანი ფუძნდება სამყაროში, როგორც *კომპენსატორული უნივერსალური შესაძლებლობების* მქონე არსება. *საპიენს* *საპიენსობით* – ორმაგი ცნობიერებით არის დღეს გამოხატული ადამიანის რადიკალური განსხვავებულობა ცხოველისაგან და თვით ნეანდერტალელი „შიმპანზოიდი“ ცხოველიდან, რომელსაც ერთმაგი ცნობიერება – „საპიენსი“ – ახასიათებს, რის მეოხებითაც ის განვითარების უმაღლეს საფეხურზე „იარაღის მკეთებელი“ ხდება და პრიმიტიული საცხოვრისადაც იწყობს, სამარხების ჩათვლით. მაგრამ აქაც საკითხავია, ხომ არ არის ეს ერთგვარი *ნამბაძველობა*, რადგან ცხოველ საპიენსსა და ადამიან (ჰომო) საპიენსსა და პიენსს დიდი ხნის განმავლობაში ერთად უხდებოდათ ცხოვრება.

ჩემი აზრით, ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ასპექტის გათვალისწინება არის აუცილებელი პირობა ადამიანის არსების მეტ-ნაკლებად საზრისიანი გაჯებისათვის. ეს არის გაცნობიერება იმისა, რომ *დემოგრაფიულად* მოსახლეობის ის ჯგუფები, რომელნიც ამა თუ იმ გეოგრაფიას ითვისებდნენ, საკმაოდ მცირენი იყვნენ. თუ

დავეყრდნობით უკანასკნელ გამოკვლევებს, პირველმოსახლეობა, რომელიც აფრიკიდან წინა აზიაში ამოვიდა, როგორც თანამედროვე გენეტიკოსებმა (კავალი-სფორცა და სხვ.) განსაზღვრეს, სულ რაღაც 20-30 000 იყო...ეს დემოგრაფიული სანყისი ციფრი დიდ დატვირთვას იძენს, როდესაც ის გადაგვეყვას დროულ და სივრცულ პარამეტრებში. ადვილი წარმოსადგენია თუ როგორ მოხდა კაცობრიობის დემოგრაფიული ზრდა ამ 100 000 წლის განმავლობაში 20 000-დან 5-6 მილიარდამდე. ამ დემოგრაფიულ ზრდას არსებით *არაცხოველური პრინციპი* უდევს საფუძვლად, მით უმეტეს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ცხოველური სამყაროს რიცხოვრივი ზრდა მკაცრ ბიო-ეკოლოგიურ რეგულაციებსა და კანონ-ზომიერებებს ექვემდებარება. ცხოველთაგან განსხვავებით, ადამიანის ცხრა-თეიანი „მუცლის პერიოდი“ გრძელდება მისი „ფეხზე დადგომის“, ანუ უსუსურობის საკმაოდ ხანგრძლივი 7-9 წლიანი პერიოდით (მეტი რომ არ ეთქვათ, ხოლო თუ მას ცხოველთა მსგავს პერიოდთან შევადარებთ - პრაქტიკულად უსასრულოდ). ეჭვს გარეშეა, რომ ამგვარი მახასიათებლების გამოყვანა ევოლუციიდან და მუტაციებიდან მხოლოდ მეცნიერისტული დოგმატიზმით არის შესაძლებელი. სულ რაღაც 10 000 წლის განმავლობაში, ნეოლითიდან მოყოლებული, როდესაც ადამიანი სახლდება და იწყებს კულტურულ ცხოვრებას (მინის დამუშავებას, ცხოველთა მოძინაურებას, ნივთების შექმნას, საცხოვრისის შენებას...), იგი თანდათან ივრცობა და ითვისებს დედამიწას. ეს პროცესი დედამიწის ათვისებას არსებითად განსხვავდება იმისაგან, რაც ხდებოდა მანამდე: მთელი პალეოლითისა და მეზოლითის განმავლობაში, როდესაც ადამიანი ერექტუსის და მისი უმაღლესი ფორმის ნეანდერტალელის პარალელურად ვითარდებოდა იმ გეოლოგიურ ეპოქაში, რომელიც აფერხებდა მის თავისუფალ განვითარებას. ის, რომ ადამიანი მთელი 100-140 000 წლის განმავლობაში ამოდიოდა აფრიკიდან წინა აზიისაკენ, საიდანაც შემდგომ რამდენიმე ტალღად გაიშალა ევრაზიასა და ამერიკაში, ხოლო ამ ხნის განმავლობაში მოახერხა მხოლოდ ნეიტროვანი დასახლება, ჩემი აზრით, იმაზე მოუთითებს, რომ ეს სივრცე საკმაოდ ინტენსიურად იყო დასახლებული ერექტუსის მიერ და, მეორე მხრივ, ბუნებრივი პირობები არ იყო საკმარისად ხელშემწყობი უწყვეტი დასახლებისათვის. იმ მომენტში, როდესაც ადამიანი აღწევს შესატყვის გარემოს, ის მაშინვე იწყებს დასახლებას და კულტურულ საქმიანობას. გამყინვარების ზოლის საზღვარი და მისი მოძრაობის ექტორი თანვდება ადამიანის სამოსახლოთა გავრცობის პროცესს. სურათი, რომელსაც გვთავაზობს მეცნიერება, არ ენინააღმდეგება ამგვარ ინტერპრეტაციას: „ეს იყო მეორე დიდი კოლონი ზაცია, რომელიც განხორციელდა რამდენიმე ათეული ათასი წლის წინ, 100 000 წლიდან მოყოლებული. საკმაოდ დიდი ხნის შემდეგ, ვიდრე მათი წინაპარი ერექტუსი, პომო საიენსის პატარა ჯგუფი - ესენი ჯერ კიდევ პალეოლითის მონადირე-შემგროვებლები არიან - თავის მხრივ, გაემგზავრა ხუთი კონტინენტის დასაკაეებლად: აზია, ჩინეთი - 67 000 წელს, ახალი გვინეა და ავსტრალია - დაახლოებით 50 000 წელს, დასავლეთი ევროპა - 40 000 წლისთვის, როგორც მონუმოს იმათი ჩონჩხი, ვისაც „კრომანიონელი ადამიანი“ ეწოდება... შემდეგ ისინი ახდენენ აფრიკის რეკოლონიზაციას 45 000 და 35 000 წელს შორის; და ამერიკა პირველად 45 000 წელს, ეჭვს გარეშეა, წარუმატებლად, და მეორედ 18 000 წლისათვის“ (ანდრე ლანგანე).

ეს სურათი გარკვეული ევოლუციონისტური კონცეფციის საფუძველზეა ინტერპრეტირებული. ხოლო იგივე სურათი სავსებით უსადაგება იმას, რასაც ზემოთ ვამბობდით, რადგან არაერთი რეალური საბუთი ერექტუსისა და ადამიანის იგივეობრიობაზე და ან ადამიანის ერექტუსიდან ჩამომავლობაზე არ არსებობს, გარდა ევოლუციონისტური დოგმისა. დოგმატიზმი კი მეტად სათუო საყრდენია იმ პროცესის გასაგებად, რომლითაც ადამიანმა მოახდინა დედამიწის თანდათან ათვი-

სება და მისი დაფარვა კულტურებითა და ცივილიზაციებით ისე, რომ არ დაუკარგავს თავისი არსება და ონტოლოგიური მახასიათებლები. სახეობრივი იგივეობა აქ გაჯერებულია იმგვარი მრავალფეროვნებით ფორმებისა, რომელიც ადამიანის სახეობას სრულიად განსაკუთრებულ ადგილს ანიჭებს ყოფიერებაში. საქმე ის არის, რომ ნებისმიერი ცხოველი, სახეობა თუ გვარი, სადაც არ უნდა იყოს ის, განურჩევლად იგივეობრივ ფორმებში არსებობს. ყველა კონტინენტზე, სადაც ლომები, სპილოები, ობობები, პეკლები, დათვები თუ მგლები და ა.შ. არსებობენ, მათ განურჩევლად იგივეობრივი ქცევა ახასიათებთ. იგივეობრივია მათი „სამოსახლოებიც“, რაც ნიშნავს, რომ ისინი ერთგვაროვან გენეტიკურ სისტემაში არსებობენ და სახეობითი „ენაც“ მათი იდენტურია. შეიძლება ითქვას, რომ ერთი სახეობის ენა ერთი გენეტიკური ყოფიერების სისტემის მაპირობებელია. ამ თვალსაზრისით, კაცობრიობის, როგორც სახეობის ენა, „ცხოველური“ აუცილებლობით ერთი უნდა იყოს, მაგრამ, განსხვავებით ცხოველებისაგან, ეს ერთი ენა იშლება ენათა ისეთ მრავალფეროვნებად, რომელიც სრულიად განსაკუთრებული ყოფიერების ფორმას აძლევს ყოველი ენის მატარებელ-შემოქმედ ადამიანს ან ადამიანთა ერთობას (დღეს დაახლოებით 6 000 ენაა, აღარას ვამბობ დიალექტებზე, რომელნიც გარკვეულ პირობებში ენებად შეიძლება იქცეს). ენათა ეს მრავალფეროვნება შეესატყვისება კულტურულ ფორმათა და მატრიცათა მრავალფეროვნებას, რაც გამოირიცხავს რაიმე ევოლუციურ გადასვლას ცხოველიდან ადამიანზე.

30. იხ. ლუკა კავალი სფორცა, „ვინა ვართ ჩვენ“ (Cavali-Sforca, „QUI SOMMES-NOUS?“, champs-Flamarion 1997).
31. ცენტრალისტური კონცეფცია, რომელიც გაბატონებული იყო საბჭოთა ისტორიოგრაფიაში და კომუნისტურ იდეოლოგიაში, პოსტსაბჭოთა პერიოდშიც განაგრძობს არსებობას და ფედერალიზმს განიხილავს სეპარატიზმის წყაროდ. საბჭოთა სისტემა (სსრკ), პარადოქსულად, წარმოადგენდა „ფორმით ფედერალურ (კონფედერაციულ) და შინაარსით ცენტრალისტურ სისტემას“. ეს პარადოქსულობა გახდება შემდგომ საფუძველი როგორც საბჭოთა იმპერიის, ასევე ცალკეულ ფედერალურ ერთეულებში (რომელთაც კონსტიტუციით უჭონდათ „კავშირიდან ცალმხრივი ამოსვლის უფლება“) შინაგანი კონფლიქტების წარმოქმნისა. პარმონიული ფედერალური წყობა ცენტრალიზმის სანინაღამდეგო წყობაა და ეფუძნება არა მხოლოდ კონვენციონალურობის მეტად მაღალ ხარისხს, არამედ კულტურით ერთობას – ერთიან კულტურულ-ისტორიულ პოლოგრამას, ღირებულებათა საერთო სისტემას და თანაცხოვრების მიზნებს. დანერილებით იხ. ჩემი „თავისუფლება და ფედერალიზმი“, ნაწილი I და II. „დიოგენე“, თბილისი 1997 წ.
32. სულხან-საბას განსაზღვრებით, „ქალაქი“ არის: „თანამრავლობასა და თანასახლობასა ქალაქ სახელ-ელებით, ვინათგან კაცი ერთი ვერ კმაეყოფის თავსა თვისსა, არამედ რათა შეევენოდეთ ერთი-მეორესა და სარგებელსა მივანაყოფებდეთ. კაცთ-სამრავლო.“ სომხურად – ქალაქ; მეგრულად – „ქართ“: ქართა – წრე, დისკო; ბაკი, ბაკი (მთვარისა); შარავანდედი, გვირგვინი; ბაკი, შემორაგული ადგილი პირუტყვისათვის; ფერხული; წრიული რამ, ზღუდერი, გალავნიანი ადგილი; ქალაქი; კარი, არე, რომელსაც ისინდისას ორ რაზმეულს შორის ტოვებდნენ, მოასპარეზენი ქართის გაღმა-გამოღმა დგებოდნენ; ალყა.
ქართაკეთებული – მორკალულად, წრიულად; ალყის შემორტყმით
ქართალი – თბილისელი; ქალაქელი
ქართამი – გვირგვინოსანი, შარავანდედიანი; გალავნიანი...
33. მეტად საინტერესოა ამ თვალსაზრისით საქართველოს შთის განაშენიანების ტიპოლოგია. სვანეთში ყოველი მოსახლე თავის ციხე-სიმაგრეში ცხოვრობს. ხევსურეთში

მთელი სოფელია გადაქცეული მიუვალ ციხესიმაგრედ. ორივე შემთხვევაში გვაქვს ბუნებრივი წარმონაქმნები და არა ქალაქები. ამ ფორმათა ფსიქოსოციალური და გეოპოლიტიკური განწყობის ანალიზი, შესაძლოა, ბევრ საინტერესო სიღრმისეულ სურათს წარმოგვიჩინოს, რაზედაც სხვა ნაწილში იქნება საუბარი.

34. ქართულ მითოოპეტურ ხედვაში *ყანათა იერარქია* განსხვავდება *სკნელთა* იერარქიისაგან. *ქვე-სკნელი - სკნელი - ზე-სკნელი* ერთი რეგისტრით უფრო დაბლაა, ვიდრე ტრიადა (*ზე-ყანა*) - *ყანა - ქვე-ყანა*. *ქვე-სკნელი* „საიქიომი“, რომელიც „სააქაოს“ ოპოზიციაა, მდებარეობს; *ქვე-ყანა* კი აქ, მინის ზედაპირზე, სადაც არის მოთავსებული „სკნელი“. ხოლო *ყანა* კი იქ, სადაც გვაქვს *ზე-სკნელი*. აგრეთვე გვაქვს *ცა და ზე-ცა*. *ცა* ენოდებოდა პლანეტა *ვენერას*, რაც მიგვანიშნებს *ვენერას ზეით არსებულ სა-უფლოზე*. ხოლო რადგან *ვენერა-ცა* მთვარესთან ერთად ჩნდება, საგულეველ-სავარაუდოა, რომ *ზე-ცა* აღნიშნავდა მთვარის ლეთაების საბრძანებელს. არსებობს *სოფელი* და *ზესთა-სოფელი*, რაც ერთგვარად *ქვე-ყანასა* და *ყანას* ესადაგება... ეს ფიზიკურ და მეტაფიზიკურ არსებათა განსახლების სურათიცაა.
- ყოველივე ამაში აშკარად ჩანს ტრანსცენდენტალურისა და რეალურის მიმართება ტრანსცენდენტურთან, რაც ქართულ მითოოპეტურ ხედვას ფილოსოფიურ-რელიგიური კონცეპტის მნიშვნელობას აძლევს.
35. საინტერესო ფაქტია, რომ ვახუშტი ბატონიშვილიც არ მოიხსენიებს „კოლხეთს“, მხოლოდ აღწერაში „ეგრისის ქუეყანისა ანუ აფხაზეთისა, ანუ იმერეთისა“ ქვეთავში: „ოდიშისათვის“ აღნიშნავს: „ხოლო ესე ოდიში ისახელა ორითა სახელითა: პირველად მეგრულნი, რამეთუ ეგროს აღაშენა ქალაქი და უწოდა ეგრი. ამას სწერენ ევროპელნი კოლხიდად, სადიდამ იაზონ წარილო ოქროს რუნი, ანუ სანმისი. არამედ ჭალაქი იგი აქა არასადა მოიპოვების, არცა მატთანე ჩუენი მოიხსენებს მას...“ („ქართლის ცხოვრება“, IV, გვ 775-776)
36. ეთნონიმების სახელთა დაბოლოებების სხვადასხვაგვარობა აშკარად მიუთითებს, რომ ორ ტრადიციასთან გვაქვს საქმე: ერთი ჯგუფი ბერძნულ წარმოთქმას მიჰყვება (თარგამ-ოს, ჰა-ოს, ქართლ-ოს, ბარდ-ოს, პერ-ოს, ეგრ-ოს, მცხეთ-ოს, გარდაბ-ოს, კახ-ოს, კუხ-ოს, გაჩი-ოს), ხოლო მეორე კი სიტყვის ფუძეებს გვაძლევს: (მოვკან, ლეკ, კავკას). მე ფიქრობ, რომ ბერძნული ტრადიცია უფრო მნიშვნელოვანია უნდა იყოს და ასახავს XI საუკუნისათვის მიღებულ სახელდებით ნომინკლატურას. ხოლო ფუძეთა ხმარება კი, შესაძლოა, ადგილობრივი ტრადიცია იყოს ანუ თვითსახელის გამეორება, რამდენადაც სამივე სახელი გადის საკუთრივ ქართლოსიანური წრიდან.
37. საინტერესოა, რომ დასაწყისიდან ისტორიის პირველ მეტ-ნაკლებად ზუსტ თარიღამდე, რომელიც ეხება მოსეს მიერ ებრაელთა გამოყვანას ეგვიპტიდან, ხდება თარგამოსიანთა განსახლება და ქართლოსიანთა თავგადასავლის დაწყება. თანამედროვე მონაცემებით, ებრაელთა გამოსვლა ეგვიპტიდან მოხდა ძვ. წ. XIV საუკუნეში. ამ მომენტთან შესაძლებელი ხდება, მეტ-ნაკლებად გარკვეული რიგით იქნეს დალაგებული მოვლენები და ჩასმული ქრონოლოგიურ ჩარჩოში. ეს არ იქნება მოვლენათა დათარიღება, არამედ იმ სეგმენტების მოსაზღვრა, რომლის მიგნით უნდა წარმოვიდგინოთ „ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალურ სქემაში წარმოდგენილი სურათი და პროცესი. განსაკუთრებული ადგილი ეთმობა მცხეთაში სხვადასხვა ოტებულ ტომთა (ეთნოს-ენათა) შემოსვლას და დასახლბობას. ეს პროცესი არაერთი საუკუნე გრძელდებოდა, რადგან მომდევნო ასევე მეტ-ნაკლებად გარკვეული ცნობა კიდევ ერთ ჩარჩოს ქმნის „ქართლის ცხოვრების“ ცნობათა

განლაგებაში: „და გამოხდეს ამას შინა ქაში მრავალნი. მაშინ ნაბუქოდონოსორ მეფემან წარმოსტყუენა იერუსალემი, და მუნით ოტებულნი ურიანი მოვიდეს ქართლს, და მოითხოვეს მცხეთელთა მამასახლისისაგან ქვეყანა ხარკითა...“ ეს უკვე ძვ. წ. VI საუკუნეა. მცხეთა-ქართს ხალხთა ეს შემოკრება მთავრდება მეტად მნიშვნელოვანი ცნობით: „აქამომდის ქართლოსიანთა ენა სომხური იყო, რომელსა ზრახვიდეს. ხოლო ოდეს შემოკრბეს ესე ურიცხვნი ნათესავნი ქართლსა შინა, მაშინ ქართველთაცა დაუტევეს ენა სომხური. და ამათ ყოველთა ენათაგან შეიქმნა ენა ქართული“. როგორც არერთგზის აღმნიშნავს, მე ვფიქრობ, რომ ეს ცნობა მოუთითებს ქართველური ერთობის ნიაღში მომხდარ ცვლილებაზე. ქართული აქ ჯერ კიდევ არ უნდა ნიშნავდეს იმ ენას, რომელსაც ჩვენ IV საუკუნიდან ვიცნობთ და, რომელიც მთელი აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს კულტურული ერთიანობის ენაა. ეს უნდა იყოს სწორედ ის, სვანურიდან განვითარებული მეგრულ-ჭანური, რომელიც ფარნავაზისა და ქუჯისათვის ერთი ენა იყო. მე ვფიქრობ, რომ ძვ. წ. VI საუკუნიდან მოყოლებული, იწყება ქართული ენის თანდათან ჩამოყალიბების პროცესი, რომელიც დასრულდება ქრისტიანობის მიღებით და ქრისტიანობის გავრცობასთან ერთად ძველი კოლხის მთელ სივრცეზე საქართველოს სახელმწიფო და ლიტერატურულ ენად დაფუძნებით.

38. შდრ. ქვემოთ, „იბერიის“ მნიშვნელობის შესახებ.

39. „საპირების“ „იბერებთან“ იგივეობის ვარაუდი გამოთქმული აქვს ს. ჯანაშიას, რომელიც ერთმანეთს უკავშირებდა პეროდოტეს „სასპირებს“, ქსენოფონტეს „პესპერიტებს“, აპოლონიოს როდოსელის „საპირებს“ და ამ ხალხების საცხოვრებელს სტრაბონისეულ „სეისპირიდას“, ქართული და სომხური წყაროების „სპერს“ და თურქულ „ისპირს“. დავით მუსხელიშვილი „ქართლის ცხოვრების“ ცნობას ეყრდნობა და კახოსის მიერ პირველმენებულ „იბერ“-იდან გამომყავს „იბერია“, აგრეთვე, შესაძლებლად თვლის, ის დაუკავშიროს იორის (იერის) სახელს. აღ. სარჯველაძე „იმერეთის“ ანალოგიით სანაპიროზე მომდგარ ფინიკელთა მიერ შერქმეულ სახელად მიიჩნევს „იბერს“ („eber – ქედს გადაღმა). – იხ. ვალერი ვაშაკიძე „ტერმინები „იბერია და იბერები“ ანტიკურ წყაროებში“. – წიგნში საქართველოსა და ქართველებისა აღმნიშვნელი სახელები ქართულ და უცხოურ წყაროებში“, თბილისი, მეცნიერება 1993 წ. გვ.67.

40. ოთარ ლორთქიფანიძე, „კოლხური ეთნოკულტურული სისტემის განვითარება“ კრებულში „ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი“. თბილისი 2002, გვ. 18. მეტად საინტერესოა ოთარ ლორთქიფანიძის მიერ დასკვნის სახით გამოთქმული ერთი

41. რის არეალში იყვნენ მოქცეული, მაგრამ დღეს მეგრულ-ჭანური მოსახლეობა იქ აღარა და აღმოსავლურქართული ტომებითაა დასახლებული: ესაა ძველი კოლხეთის დღევანდელი აღმოსავლეთი და სამხრეთი ოლქები – გურია, იმერეთი, სამცხე-ჯავახეთი. იმავდროულად, კოლხური ეთნოკულტურული სისტემის ელემენტები (ძირითადად საომარი და სამეურნეო იარაღი – ცული, თოხი; სამკაულის ზოგიერთი სახეობა – აბზინდა, ფიბულა) ვრცელდება აგრეთვე აღმოსავლეთ საქართველოში – შიდა ქართლში. და ე.წ ყობანური კულტურის არეალში, ე.ი. ჩრდ. კავკასიის გარკვეულ რეგიონებში, კერძოდ, დღევანდელი ოსეთის ტერიტორიაზე.“ ამ დასკვნაში ფარულად ყოველივე იმის სანაწინააღმდეგე აზრია გამოთქმული, რასაც ქართველი ისტორიკოსები და ენათმეცნიერები ასეთი გულმოდგინებით ამტკიცებენ. რას ნიშნავს „ეთნიკურად კოლხური“? ან „კოლხი ხალხის შექმნილი“? თუ კოლხეთში მოსახლე ხალხების (ტომების)? „ეთნიკურად კოლხური“, ჩემი აზრით, ნიშნავს, რომ კოლხი ეთნოსი სრულიად სხვა ეთნოსია, განსხვავებული

არაკოლხი ეთნოსისაგან, რომელშიც შედის „ქართ“ და მისგან ნანარმოები „ქართ-ველი“ ეთნოსი, რომელიც მოგვიანებით შექმნის „ეთნიკურად ქართულ კულტურას“ და განაგრძობს მას კოლხეთზე და მთელ სამხრეთ კავკასიაზე. ამგვარი თვალსაზრისი ერთმნიშვნელოვნად იდეოლოგიურ ნანამძღვრებსა და ძველ ეთნოცენტრისტულ კონცეფციასა და დამყარებული. გაუგებრობა იწყება „ეთნოსის“ ინტერპრეტაციიდან არა როგორც უბრალოდ „ხალხისა“ და „კრებულის“, ან „ერთად მოსახლე ადამიანებისა“, „სოფლისა“, არამედ ერთი ნარმოების, სისხლითა და თესლით დაკავშირებულ ადამიანთა ერთობისა. საინტერესოა, რომ ეთნოგრაფია და ეთნოლოგია ძირითად სოფლის „პომოგენური“ მოსახლეობის კულტურისა და ადათ-ჩვევების შესწავლის მეცნიერებაა (ქალაქის მოზაიკური სისტემის ეთნოლოგიური შესწავლა სულ უკანასკნელ ხანს დაიწყო), რაც ჩავახედებს იმ სისტემაში, რომელიც ეთნოსისა და კულტურის მიმართებას ქმნის. იმდენად, რამდენადაც საუბარია ქალაქებზე და ცივილიზაციებზე, ამდენადვე არის შეუძლებელი საუბარი ერთ ეთნოსზე და ერთეთნოსიან სისტემაზე. ეთნიკურად სტერილური კულტურები არ არსებობს. ხოლო კულტურის დაყვანა მონოეთნიკურ ნარმონაქმნობაზე გარკვეულწილად ფსევდონაციონალისტური ეთნოცენტრიზმისა და რასიზმის სავალალო ნიშანს ატარებს. არა მგონია, რომ ეს ბოლომდე ჰქონდეთ გაცნობიერებული ეთნოცენტრისტებს. აქ უფრო ჩვეული იდეოლოგიური კონცეფციის ტყუილობაში მყოფობას ვხედავ და არა შეგნებულ ეთნორასიზმს.

ეთნონიმი „ქართლოსი“, ყველა მონაცემით, შექმნილია „ქართველიდან“ და არა პირიქით. „საქართველოც“ ნარმომდგარია არა „ქართ-იდან“, არამედ სწორედ „საქართველომ“ განაპირობა „ქართის“ ეთნონიმი ზაცია „ქართლოსად“, რადგან ქართლოსის ეთნონიმი ჩნდება სწორედ მაშინ, როდესაც საქართველო უკვე დგას კავკასიის იმპერიის შექმნის სტრატეგიულ გზაზე. და ჩნდება სწორედ იმიტომ, რომ დედა-ქალაქს, - ჯერ მცხეთას და შემდეგ თბილისს ეწოდება „ქართ“ თითქმის ყველა ქართველურ და კავკასიურ ენაზე. ჩემი რწმენით, ახლახან აღმოჩენილი ნარნერაც იერუსალიმში, სადაც ნახსენებია ეპისკოპოსი „იოჰანე ფურტაველი ქართველი“, უკვე იძლევა იმის დასტურს, რომ ეს სახელი - ქართველი - გადაჯაჭვულია ქრისტიანობასთან და უნდა ცვლიდეს სახელს „მცხეთა“ (მცხეთა - ქართული ქრისტიანობისა და ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოებრიობის, საერთოდ, ქართული სახელმწიფოებრიობის - საქართველოს - მისტიკური და წმიდა საშო), ან „თბილისი“ (ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოს პოლიტიკური ცენტრი, უპირატესი ქალაქი მთელ კავკასიაში).

იმავე კრებულში დავით მუსხელიშვილის თვალსაზრისის პირველი ნაწილის ეთნიკისტური კონცეფცია ბათილდება მისივე თვალსაზრისის მეორე ნაწილში გამოთქმული სრულიად მისაღები აზრით იმის შესახებ, რომ „ნათესავით ქართველად“ იწოდებიან არა მარტო კახელი ილარიონი, მესხი გიორგი მთაწმინდელი, ტაოელი იოანე და ეფეთიმე მთაწმინდელეები, არგვეთელი დავით და კონსტანტინე ან შავში პროხოზორე, არამედ მეგრელი იოანე მინჩხი და სტეფანე სანაონის ძე ჭყონდელი, აფხაზი გიორგი მინჩივასი ძე, „ერთობილნი სევანი“ და ა.შ. ტიპური მაგალითი ტერმინის „ქართველი“ - არა ვინროეთნიკური, არამედ ზოგადეროვნული შინაარსით - ხმარებისა გვაქვს მიქელ მოდრეკილის (X ს.) საგალობელში, რომელიც ეძღვნება ჰაბო თბილელს: „ხსენებდი უძლეველისა მონამისა ჰაბო ისმაიტილყოფილისა ქართველისაი“ (იქვე გვ. 12-13) - ამ უკანასკნელი სიტყვიდანაც ჩანს, რომ „ისმაიტელი“ ისევე უფარდება „ქართველს“, როგორც მაქსტიანია - ქრისტიანს. არის კიდევ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი საკითხი, რომლის გააზრებაც საშუალებას მომცემს, ნათლად წარმოვსახო, თუ რა სემანტიკურ ველში ვიპოვებ „ქართველი ერის“ ცნებას. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ დაკრისტალებული ფორმულა „ქართლის“ განსაზღვრებისა, ენას, ენობრივ ტომოსს და რჯულს (ქრისტიანობას) უიგი-

ვებს ურთიერთს. ენისა და რჯულის იგივეობის შესახებ ლაპარაკობს ვაჟაც («ყველასა თურმე ენა აქვს, არა ყოფილა ურჯულო»), აფხაზთა მეფის წყენა – ჩემი სამეფო რად გამოტოვეთ სამონასტრო მშენებლობისასო, იმას მიუთითებს, რომ ისიც თავის ქვეყანას „ქართლად“ მოიაზრებს. იერუსალიმში ახლახან აღმოჩენილ V საუკუნის ზემონახსენებ ნარნერაში სახელდებული „ქართველი“ ეპისკოპოსი უკვე აღნიშნავს იმ ტოპოსის ჩამოყალიბების გარკვეულობას, რომელიც დადგინდება *საქართველოდ* და რომლის შემქმნელი ხალხი მოიაზრება „ქართველ ერად“. აქ ნათლად ისახება ის, რომ „ქართველი“ არის არა ეთნიკური და წარმომავლობითი განსაზღვრება, არამედ კულტურულ-რელიგიური. ეს კი უმნიშვნელოვანესი საფუძველია იმის გასაცნობიერებლად, რომ *ქართული* არა უბრალოდ პოლიტიკური და სახელმწიფოებრივი ურთიერთობის ენა იყო სხვადასხვა ეთნოსებს შორის (კოინე ან lingua franca), არამედ რელიგიის, ანუ *ქართველობის ენა*. ის ენა, რომელზედაც ადამიანი ესაუბრებოდა ღმერთს და ისმენდა მის სიტყვას. ეკლესია და საეკლესიო და სამონასტრო აღმშენებლობა მთავარი ფაქტორი იყო „ქართველ ერად“ ჩამოყალიბებისა. მაგრამ ცხოვრების ცვლა გაცილებით უფრო სწრაფი ტემპით მიმდინარეობდა და ის ენა, რომელიც საეკლესიო და, თავდაპირველად, საყოველთაო ენა იყო (რჯულიანობის და ქართველობის განმსაზღვრელი) ადგილს უთმობდა საერო, ანუ ქართულ მწერლობას – მხედრულს.

42. იხ. გრიგოლ გიორგაძე, ნანა ხაზარაძე, „ქართველი ხალხის ეთნოგენეზისი და ძველალმოსავლური ეთნოკულტურული სამყარო“ კრებულში „ქართელი ხალხის გენეზისი“, თბილისი 2001. გვ. 29–37. აგრეთვე ირინე მელიქიძევილის წერილი „ენათა კონტაქტების თეორია და ქართველურ-ინდოევროპული გენეტიკური ურთიერთმიმართების საკითხი“. გვ. 40–53. და მიხეილ ქურდიანის „ქართველთა პირველსაცხოვრისი ენობრივი მონაცემების მიხედვით და საერთო-ქართველური ეთნოსის ტომობრივი შემადგენლობა“, გვ. 57–86.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ნიგნში „საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია“ („მეცნიერება“, 1993 წ.) თავმოყრილი მიმოხილვითი მასალით. აქ წარმოდგენილია წყაროებსა და მეცნიერებაში არსებული თვალსაზრისების თითქმის მთელი სურათი. სამწუხაროდ, ზოგადად შემოიძლია ვთქვა, რომ კონცეპტუალურად ყველა ეს თვალსაზრისი ეთნოცენტრისტულია, ანუ ძირითადად იმეორებს იმ თვალსაზრისს, რომელიც „ქართის“ ეთნოსის გაიგივებას ცდილობს სხვადასხვა სახელწოდებასთან („იბერია“ მხოლოდ „ქართის“ ეთნოსის ლოკალიზების გამო მნიშვნელობს). ტექნიკური თვალსაზრისით, თავმოყრილი მასალა მეტად საგულისხმოა, თუმცა, ჩემი შეხედულება კონცეპტუალურად არსებითად განსხვავებულია და არ გულისხმობს წარმოდგენილი მასალის კრიტიკულ შეფასებას. დაინტერესებულ მკითხველს თავად აქვს შესაძლებლობა, გაეცნოს ამ მასალას მითითებულ ნიგნში.

43. იხ. Cavali-Sforza, „Qui Sommes-Nous“, Champs-Flamariion 1997; Colin Renfrew „Archaeology&Language“, PIMLICO 1998.

44. ეს გუშინ – დღეს – ხელ შეიძლება ათასწლეულსაც მოიცადდეს და, შესაძლოა, ასწლეულს, ან უფრო მცირე მონაკვეთსაც. ჩვეულებრივ, წარსულის მიმართ ჩვენი დამოკიდებულება შენელებულობის მოდუსით გამოიხატება: თანამედროვე ადამიანი დარწმუნებულია, რომ წარსულში ყოველივე შენელებული იყო, პროცესები – მდომარე მდინარე, არსებითად, ეს ბუნებრივობის ნიშნით წარმოვადგენება. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ დემოგრაფიულ პროცესებს და აღმავალ ვექტორს, ეს პროცესი, შესაძლოა, კიდევ უფრო სწრაფად ვითარდებოდა, ვიდრე ჩვენ წარმოგვიდგენია. ასე რომ, რაღაც ერთობათა ეთნოსებად..., ტომებად..., თემებად..., სო-

ფლებად და ა.შ. დანაწევრების და გაერთიანების ფლუქტუაციების გაანალიზება და გაგება მხოლოდ ინტეგრალური თვალსაზრისით არის შესაძლებელი. ის ფაქტი, რომ სხვადასხვა არქეოლოგიური და ისტორიული ეპოქები სხვადასხვა ხანგრძლივობას გვაძლევს ცვლილებების აჩქარების ტემპის მატებით, ჯერ კიდევ არაფერს გვეუბნება ეპოქისმიჯნითა ფლუქტუაციებზე და მათ შედეგებზე. გასათვალისწინებელ მომენტთა შორის აუცილებელია, გააზრებულ იქნეს დროის ფსიქოლოგიური აღქმის ფაქტორი. ყოველივე უნდა იქნეს ინტეგრირებული და მხოლოდ მაშინ შეიძლება მეტ-ნაკლებად ცხადი და მთლიანი სურათის ხედვა.

მით უმეტეს, თუ, როგორც გვარწმუნებენ, „დმანისელი ერექტუსები“ ზეზა და მზია – „ევეროპელთა და, მამასადაამე, ქართველთა“ შესაძლო ნინაპრები არიან?!

45. ხაზარების შესახებ იხ. „უპისი, რენესანსი ურენესანსოდ“, ნიგნი I, ნაწილი I.

46. „ქართლის ცხოვრების“ ავტორის მიერ გამოთქმულ ამ რელიგიური ტოლერანტობის არქეტიპს დღეს, ალბათ, „ადამიანის უფლებებისა და თავისუფლებების“ ნებისმიერი დამცველი მოანერდა ხელს. ამ ტექსტს საგანგებო ანალიზი ესაჭიროება, რადგან მასში ჩაქსოვილია კიდევ ერთი ქართული არქეტიპი, მოცემული „ქართლის ცხოვრების“ ავტორის მიერ. სხვა ხალხის ღმერთის ქება „ნარმართა“ მიერ გამოხატავს სულიერ უმაღლეს მზაობას, მიიღო ნებისმიერი ხალხი თავისი ღმერთითურთ, რაც იმთავითვე გულისხმობს, რომ ის ღმერთი არ უნდა იჭრებოდეს შენს საღმრთო სახლში, არამედ თანაცხოვრობდეს. რელიგიური თანაცხოვრების ეს არქეტიპი ქართულ ისტორიას თან დაჰყვება. ტოლერანტობა არააგრესიულობის ფორმაა და გულისხმობს ცივილიზებულობის იმ ხარისხს, რომელიც ამშვიდებს და ურთიერთგანაწყობს ადამიანებსა და ხალხებს. „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტი გამსჭვალულია ამგვარი შემთვისებლური და მიმღები განწყობით – უფულებლობით სხვისა.

47. ეს ტრადიციულად მიღებული დროის მონაკვეთი აშკარად კითხვის ნიშნის ქვეშ დადგა. ებრაელთა ეგვიპტეში „ტყვევნისა“ და „მონობის“ შესახებ უკანასკნელ დროს ჩატარებულმა კვლევებმა (განსაკუთრებით არქეოლოგიურმა, არ დაადასტურა ებრაელთა მონობის ფაქტი. მოუხედავად ამისა, ებრაელთა ისტორიული ცნობიერებისათვის ამ ფაქტს უალრესად დიდი მნიშვნელობა და ლირებულება აქვს, რადგან ეს ფაქტი დაკავშირებულია ებრაელთა არსებობის თვით საფუძველთან – მათ მიერ მონური ცნობიერების დაძლევისთან და აღთქმული მინაზე დაბრუნებასთან. ეს მეტაისტორიული ფაქტი უდევს საფუძვლად ებრაულ ისტორიას, და, ამდენად, მას ვერაუთარი მეცნიერული ეჭვი ან დასკვნა ვერ შეცვლის და უარყოფს.

მეტაისტორიული ფაქტების ეს ლირებულებითი მნიშვნელობა სრულიად უარყოფილი იყო საბჭოთა ისტორიოგრაფიის მიერ. ამან გამოიწვია ის, რომ „ქართლის ცხოვრების“ დასაწყისი საერთოდ „ზღაპრად“ და „მონაწმახად“ იყო გამოცხადებული. ამგვარი მიდგომა სულ უკანასკნელ ხანებამდე გრძელდება და დღესაც არ არის დაძლეული. ამის გამო „ქართლის ცხოვრება“ ათასობით ბრალდებათა ბადეშია გახვეული და ლამის არის გატანილი სერიოზული ისტორიოლოგიური კვლევის სფეროდან. ფაქტია, რომ ქართველი ერის ყოფიერება და არსებობა უპირობოდ აღიქვამდა და უკრიტიკოდ ეყრდნობოდა „ქართლის ცხოვრებას“, როგორც ქართველი ერისა და ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოს არსებობის და განვითარების მტკიცებას. დღესაც, როდესაც ხდება ცეცხლოვანი იდეოლოგიურად განყოფილი ისტორიისა და განსხვავებული კონცეფციების საფუძველზე შესაძლებელია ისტორიის ლირებული სურათის აღდგენა, ხდება იმავე იდეოლოგიური მაკრატლით ისტორიის ტექსტების ჭრა და გადაკერვა. ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს იმას, რომ აუცილებელია ღრმა და სერიოზული ინტეგრალური კვლევების ჩატარება, რათა გაგებულ იქნეს ის მნიშვნელობა, რომელიც ამა თუ იმ ქვეყნის ისტორიას აქვს ერისათვის და ამ ქვეყნის არსებობისათვის.

ქარი VII

ქრისტიანული სახელმწიფოს და
სახელმწიფოების ქართული კონცეფცია

„ქართლის ცხოვრება“ ქართული პოლიტიკური ფილოსოფიის პირველი ნიგნია, რომელშიც აისახა ქართული სახელმწიფოებრივი წყობის ყველა პრინციპი და საფუძველი. ისტორიის ფილოსოფია გადაეჯაჭვა ისტორიულ ტექსტს და მივიღეთ კონცეფცია, რომელიც საფუძველად დაედო ქართული სახელმწიფოებრიობის მშენებლობას, მიმართულს „ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანული იმპერიის“ შექმნისაკენ, დაახლოებით იმავე დროულ პარამეტრებში და იმავე პრინციპებზე დაყრდნობით, როგორც აყალიბებდა საქრისტიანოს დასავლეთ ნახევარსფეროში „გერმანელი ერის წმ. რომის იმპერიას“.

ზუსტი თანხვედრით, სიტყვას „ქართლი“ აქვს იგივე მნიშვნელობა, როგორც სიტყვას „რომი“ – ის აღნიშნავს მთავარ (დედა) ქალაქს, რომელიც ხდება საფუძველი მთელი სახელმწიფოებრივი წყობისა, რადგან ამ ქალაქს აქვს განსაკუთრებული მახასიათებლები, რომელთა მეოხებითაც იგი ხდება ისტორიის ლერძი. ისტორია, ანუ თავგადასავალი იმდენად არის ისტორია, რამდენადაც იგი უკავშირდება ამ ქალაქის არსებობის არქეტიპებს. რომის იმპერია თავის ეტაპობრივ განვითარებაში დასაბამიდან (წარმართობიდან) „წმ. რომის ქრისტიანულ იმპერიამდე“, რომელიც მხოლოდ XIX საუკუნეში, ვენის კონგრესზე დაასრულებს ფორმალურად თავის არსებობას, იქცა იმ ლერძად, რომლის ირგვლივ ყალიბდება ქრისტიანული ევროპა და ევროპის სახელმწიფოთა ფორმირება, იმ სპეციფიკური „რომაული სახელმწიფოებრივი და სამოქალაქო“ ფილოსოფიით, რომელიც „დასავლური წყობის“ და „დასავლური ცივილიზაციის“ საფუძველი გახდა. დღეს ევროპა, ფაქტობრივად, რომაული სამოქალაქო სამართლებრივი ფილოსოფიის და ქრისტიანული რელიგიური ხედვის მოდიფიკაციების სახით წარმოგვიდგება, ხოლო მთლიანად კი – ეს არის რომაულ სივრცეში განვითარებული სახელმწიფოებრივი წყობა: წარმართულ-იმპერიულ – ქრისტიანულ-პაპისტურ და „ალორძინების“ ეპოქათა მიერ საფუძველდებული. ამ ეპოქათა და ფორმათა მიმართ ხდებოდა ახალ დროს, ანუ XVII–XIX საუკუნეებში, ევროპის როგორც იდეური, ასევე პოლიტიკური ფორმირება. XVIII–XIX საუკუნეთა განმანათლებლური რაციონალიზმი და ათეიზმი, ერთი მხრივ, შეიძლება განვიხილოთ, როგორც რეაქცია ამ რომაულ წყობაზე და იდეოლოგიაზე, მეორე მხრივ კი – როგორც ორი, „რენესანსისა“ და წამართობის დროინდელი, რომის სინთეზი. ამ საკითხს კვლავ დაუბრუნდები „რენესანსის“ თემის გამლისას.

წარმართულ რომსა და ქრისტიანულ რომს შორის, ღრმა მსგავსებასთან ერთად, არის არსებითი განსხვავებაც. წარმართული რომაული იმპერია რელიგიათა, კულტურათა და ენათა კონგლომერატი იყო, გამთლიანებული რომაული სამართლით და რომის (იმპერიის) მოქალაქეობით. რომს არ ჰყავდა არც ქვეშევრდომები და არც ვასალები, რადგანაც იმპერატორი (ადრე – რესპუბლიკა) იყო განღმრთობილი. ეს იყო სამოქალაქო სამართლებრივი სივრცე, რომელშიც მოქალაქენი ემსახურებოდნენ არა ვინმეს (ეთქვათ, იმპერატორს), არამედ რომს. თავად რომი იყო განღმრთობილი თავისი ნყოფით. რომის იმპერიულობა სწორედ ამით იყო განსაზღვრული. ეს იყო PAX ROMANA – რომაული სამყარო. თავისი სტრუქტურით, ეს სამოქალაქო სივრცე ჰორიზონტალური იყო. კლასთა ნყოფის პირამიდა მხოლოდ სიმდიდრითა და ძალის ქონით (სამხედრო-სამსახურებრივი ადგილით) განისაზღვრებოდა, უფლებრივი თვალსაზრისით კი ყველა თანასწორი იყო კანონის მიმართ. ეს იყო კორუფციის შესაძლებლობის ჩანასახოვანი ფორმა, როდესაც მოხელეთა (ბიუროკრატიის) მოსყიდვით შესაძლებელი ხდებოდა პირადი ინტერესებით კანონის გარშემოვლა და სამოქალაქო თანასწორობის დარღვევა. მონათა არსებობა თავისუფლებასა და თანასწორობას პირნპირ დად სოციალურ და პოლიტიკურ სახეს აძლევდა: თავისუფლება იყო სოციალური მახასიათებელი და არა პიროვნული და ბუნებრივი (ღვთაებრივი). მონათმფლობელურ სისტემაში „მონათმფლობელი და მონა ორივე არათავისუფალია“.¹ ამ სისტემაში „თავისუფალი“ და „რჩეული“ იყო მხოლოდ განღმრთობილი რომი და მისი იმპერატორი, დანარჩენები ყველანი მეტ-ნაკლებად იყვნენ მონები. ეს იმპერიული ხუთი საუკუნე (რომის დაცემამდე) იყო ქრისტიანობის დაფუძნებისა და თანდათან განვრცობის ეპოქა.

ქრისტიანობამ შემოიტანა რამდენიმე პრინციპი, რომელთა შესახებ წარმართულმა რომმა არაფერი იცოდა, ხოლო თუ იცოდა, ან გრძნობდა, მხოლოდ მატერიალურად და ხელშესახები მგრძნობელობით. მიუხედავად იმისა, რომ რომში ქრისტიანობა IV საუკუნის დასაწყისში გამოცხადდა სახელმწიფო რელიგიად, რომსა და მთლიანად ევროპას შვიდი საუკუნე დასჭირდა (ქრისტეს მოვლენიდან), რათა გაცნობიერებულიყო ის გზა, რომელიც თავისუფლებასა და რჩეულობაზე გადიოდა.

უპირველესად ყოვლისა, ეს იყო პრინციპი ზეგარდმო რჩეულობისა და პიროვნული თავისუფლებისა, რომელიც არ იყო დაკავშირებული არც რეალურ ძალაუფლებასთან, არც სიმდიდრესთან და არც სოციალურ მდგომარეობასთან. წარმართული რომის იმპერია – ეს არის კოლექტიური (რესპუბლიკა, რომი) ან პიროვნული (იმპერატორი) განღმრთობის პრინციპზე დაფუძნებული სისტემა. მაგრამ განღმრთობა არ არის რჩეულობა. განღმრთობა – ადამიანის ღმერთად მიღება – ეფუძნება იმ ძალაუფლებას, რომელიც მთლიანად გადადის მმარ-

თველ პიროვნებაზე, როგორადაც არ უნდა იქცეოდეს იგი. ამ აზრით, განღმრთობა არის კოლექტიური მონობის ფორმა, ერთგვარი თამაში, სახიობა და სპექტაკლი, რომელსაც ასრულებდა რომის ყოველი მოქალაქე, წარმოშობით რომელიც და არარომელიც. ამ უკანასკნელთ თავშესაფრად საკუთარი რელიგიები ჰქონდათ, რომელშიც ისინი ერთგვარად თავისუფლდებოდნენ იმპერატორის განღმრთობის მარნუხებიდან და უბრუნდებოდნენ საკუთარ ღმერთებს. ეს ბივალენტურობა და ორჭოფულობა გარკვეულწილად კვებავდა, ერთი მხრივ, თავაშეებულობას, მეორე მხრივ კი – სექსპტიციზმს, რომელიც ესოდენ ახასიათებდა რომის იმპერატორებს – კალიგულა და ნერონი, ერთი მხრივ, და მარკ ავრელიუსი – მეორე მხრივ, ამბივალენტური მდგომარეობის უკიდურესობებს წარმოგიდგენენ.

განღმრთობა (დეეფიკაცია) არის ქვევიდან ზევით მიმართული ვექტორი, რომელიც ისაზღვრება ადამიანური ვნებებითა და განწყობებით. *განღმრთობაზე* დაფუძნებული წყობა წარკვეთილი პირამიდის ფორმას იძენს – მას არა აქვს „ზეცასთან მხებობა“. ეს გახდა, ჩემი აზრით, წარმართული იმპერიული რომის *მრავალრელიგიური თანაარსებობის* საფუძველი. არავითარი მნიშვნელობა არ ჰქონდა, რომელ ღმერთს ემსახურებოდა ესა თუ ის ადამიანი ან ჯგუფი, თუ ის ცნობდა და იღებდა იმპერატორს, როგორც ღმერთს. *რომაელობა* გამოხატული იყო სამართლებრივად დადგენილი სამოქალაქო პრინციპებით და არა რელიგიით. ფორმულა: „ერთი იმპერია – ერთი რელიგია“, რომელიც დიოკლეტიანეს მიენერება და ქრისტიანთა გაუგონარი დევნისა და წყევტის მიზეზად სახელდება, რომაული პრინციპის თვალსაზრისით ვერ უძლებს კრიტიკას. გარკვეული აზრით, ეს იყო რელიგიური ინდიფერენტისმიზისა და სეკულარიზმის ჩანასახოვანი ფორმა. შემთხვევითი არ იყო ის სექსპტიციზმი, რომელიც პირველი საუკუნეების რომაულ განწყობას სდევდა თან. ქრისტიანობა წარმართულ რომს საფუძველს გამოაცლის და ქრისტიანობის დევნაც გამოწვეული იქნება იმ არსებითი შეუთავსებლობით, რომელიც არსებობდა წარმართულ-რომაულ გაგებასა და ქრისტიანულ ხედვას შორის: ეს იყო – *ღმერთი*, რომლის არც ზევით, არც გვერდით და არც ქვევით სხვა ღმერთი არ არსებობდა, და ეს იყო *კაცია*, რომელიც მიდიოდა სრული ადამიანობის (კაცობის) გზაზე და მით იყო *რჩეული*. ამ გზაზე სვლა იყო *თავისუფლება*, რომელიც გამოიხატებოდა *საკუთარი ნებითა და არჩევანით ამ გზაზე სვლით* და *პასუხისმგებლობის სრულად და უპირობოდ აღებით* – რომმა ამგვარი თავისუფლება არ იცოდა, ვერ იგებდა და არც ისწრაფოდა, რომ გაეგო.²

რომმა, ისევე როგორც მანამდე ბერძნულმა პოლისმა, ვერ მიაღწია თავისუფლების იმ გაგებას, რომელიც შემოტანილ იქნა ქრისტიანობის მიერ და, პირველ რიგში, ქრისტეს ქადაგებათა და ვნებათა გზის *მაგალითით*. ათენიც და რომიც დატყვევებული იყო სოციალური და პოლი-

ტიკური კანონმდებლობით, რომელსაც არავითარი მიზმა არ ჰქონდა არც პიროვნებასთან და არც ზეცასთან. ეს იყო ადამიანური წარმონაქმნი და ადამიანური მსაზღვრელები, რომელნიც განსაზღვრავდა არა პიროვნების, არამედ კოლექტივის უფლებებს. პიროვნება (ინდივიდი) არასოდეს არ იყო თავის უფალი, ანუ მსაზღვრელი საკუთარი ქცევისა და არჩევანისა – იგი მხოლოდ კოლექტიური ნების (კანონის) ქვემდებარე იყო. თვით იმპერატორების ეპოქაც კი ვერ ასცდა თავისუფლების ამგვარ კოლექტივისტურ გაგებას. იმპერატორის განღმრთობის ერთი საფუძველი, ჩემი აზრით, იყო მისწრაფება პიროვნების კოლექტივიდან გამოყოფისაკენ და კანონმდებლად მისი დაფუძნებისაკენ. სამოქალაქო კანონმდებლობა კვლავაც ვრცელდებოდა კოლექტივზე – „მოქალაქეებზე“, მაგრამ არსებობდა კიდევ ერთი დონე პიროვნული ნებისა, რომელიც იდგა ამ კოლექტიურ ნებაზე მაღლა, რადგან მოდიოდა განღმრთობილი იმპერატორისაგან. ეს ამბივალენტობა იმპერიული რომაული სამოქალაქო სივრცისა, მე ვფიქრობ, გამომდინარეობდა რომაული რელიგიური პოლიმორფიზმისა და მოზაიკურობისაგან. იმპერატორისაგან განსხვავებით, ქრისტიანი მეფე და ხელმწიფე არასოდეს არ ყოფილა განღმრთობილი და ვერც იქნებოდა, რადგან არსებობდა გაპიროვნებული ღმერთი იესო-ქრისტე. ფაქტობრივად, იმპერატორის განღმრთობა არ ცვლიდა რომაული სამართლებრივი სამოქალაქო სივრცის არსებას. ის მხოლოდ „მომენტუმ“ იყო იმ დიდ სპექტაკლში, რომელსაც ადამიანის ყოფიერება ენოვება. იქნებ, უკანასკნელი ეპოქის სკეპტიციზმი ამის შეგრძნებისა და გაცნობიერების შედეგიც იყო.

პოლისი და რომაული სამოქალაქო სამართალი მოქმედებდა იმ საერთო სამოქალაქო სივრცეში, რომელშიც დომინანტი იყო „საერთო კეთილდღეობა დემოსისა“ (რამდენადაც სუბიექტს კოლექტიური დემოსი და პუბლიკუმი წარმოადგენდა და არა პიროვნება-ინდივიდი), მხოლოდ ის იყო „თავისუფალი“; და ან „კეთილდღეობა რომისა“, რომლის მოქალაქეები იყვნენ მხოლოდ „თავისუფალნი“ და „სამართალქვემდებარენი“. ამიტომ იწერებოდა ათენსა და რომში *საკანონმდებლო აქტები*, შედგა *კანონთა კრებულები*, რომელთა მიხედვით შესაძლებელი იყო, ანყობილიყო კანონით რეგლამენტირებული პოლიტიკური და სოციალური წყობა. „თავისუფლებას“, შესატყვისად, მკაცრად სოციალური და პოლიტიკური შინაარსი ჰქონდა.

ებრაული სამართალი ეფუძნებოდა „თორას“, მოსეს ხუთწიგნს, რომლის არსებითი დანიშნულება იყო, ებრაელთათვის საცხოვრებისო პრინციპები (მცნებანი) და წესები (რჯული) დაედგინა. ებრაული ხედვა ყოფიერებისა დაეფუძნა სამ ბოძს, რომელთაგან ზემოაღნიშნული ორი იყო საკანონმდებლო, ხოლო ერთი კი განასახიერებდა რწმენას „კოლექტიურ რჩეულობაში“ („რჩეული ხალხი“). ეს ბუნებრივი იყო იმ ხალხისათვის, რომელიც მონობიდან უნდა გამოსულიყო და ეპოვა და-

მოუკიდებელი არსებობის საყრდენი, რომელიც უკვე სხვას ეკავა. თვით მონობიდან გამოსვლის მისტერია უკავშირდება „კოლექტიურ გადარჩენასა და ხსნას“, უადგილობას, ანუ საკუთარი ადგილსამყოფლის არქონას, ბნელი და ჩაკეტილი სივრცისა და არსებობის გახსნას. ეს აუცილებლობით გულისხმობდა საკუთარი ღვთაების უპირობო ზედგომას სინამდვილეზე (და, ბუნებრივია, ყველა სხვა ღვთაებაზე). ადგილის მოპოვება ანუ ალტექმულ მიწაზე დასახლება და მისკენ სვლა სრულიად ახლებურ კონტექსტს იძენდა „კოლექტიური რჩეულობის“ ხუთნიგნისეულ კონცეფციაში. ეს აღარ იყო თავ-თავიანთ ადგილზე დაფუძნებულ ხალხთა (ღმერთთა) ბრძოლა. ეს იყო უალაგო და, ამდენად, თანმყოფი და ყველგანმყოფი ღმერთის მიერ გარკვეულ ადგილზე დაფუძნება თავისი „რჩეული ხალხისა“. „ღმერთთა ბრძოლა“ წარსულს ჩაბარდა. ახლა უკვე ერთი და ყველგანმყოფი ღმერთი განაგებდა სამყაროს ბედს. ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, ეს იყო ერთადერთი კონცეფცია, რომელსაც შეეძლო, კაცობრიობაში დაებრუნებინა უადგილო მონები და მიეცა მათთვის ის საყრდენი, რომელიც მათ გაათანაბრებდა სხვა ხალხთან. ამისათვის კი აუცილებელი იყო არასრულფასოვნებისა და დამცრობის კომპლექსის დაძლევა ზესრულყოფილებისა და ზედგომის განწყობით. ასე იკითხება ებრაელთა რჩეულობისა და ეგვიპტის მონობიდან ალტექმულ კურთხეულ მიწაზე ამოსვლისა და დასახლების ისტორიული გზა, გადმოცემული მოსეს მიერ.³ მაგრამ ეს კოლექტიური რჩეულობა არ სახიერდებოდა თავისუფლებაში, რადგან თვითჩაკეტილი იყო და ქმნიდა ჩაკეტილ სისტემას, შემოფარგლულს საკუთარი კანონმდებლობითა და ამ კანონმდებლობით განსაზღვრული ცხოვრების წესით. ეს არ იყო უნივერსალური და საყოველთაო კანონმდებლობა, არამედ – სპეციფიკური ებრაელთათვის. თავად „კოლექტიური რჩეულობა“ არ იძლეოდა საშუალებას, მომხდარიყო ფსიქოლოგიური გაათანაბრება სხვასთან, იქნებოდა ეს ეგვიპტელი, ქანანეველი, რომელიც თუ სხვა რომელიმე. ებრაელთა განთესვისას და ხელახალი ტყვეობისას ეს ებრაელთა „კოლექტიური რჩეულობის“ რწმენა გახდა თვითგადარჩენის მეტად მნიშვნელოვანი საფუძველი: ყველა სხვა ღმერთი „მიბმული“ იყო თავის ალაგს, ტოპოლოგიურად განსაზღვრულ სისტემაში მოქმედებდა. ებრაელთა ღმერთი უალაგო, თანმყოფი და ე.ი. ყველგანმყოფი იყო, რამდენადაც განთესვა „ყველგანმყოფობის“ მოდალობა იყო. ეს ტოპოლოგიური განსაკუთრებულობა ებრაელი ერის თვითგაიგივებისა და გადარჩენის წყარო გახდა. ხუთნიგნი იქცა ებრაელთათვის თვითგაიგივების ერთადერთ წყაროდ და ამან მნიშვნელოვანიილად განაპირობა ებრაელთა „მიბმა“ მოსეს ხუთნიგნზე. ამ გაგებით არიან ებრაელები „ნიგნის ხალხი“, ხოლო მოსე კი მონოთეისტური ხედვის და რწმენის გამხსნელი. მონოთეიზმზე არის დაფუძნებული „კაცობრიობისა“ და „ისტორიულობის“ კონცეფცია და იდეა.⁴

ქრისტეს შობამდე მხოლოდ ერთი რელიგია უახლოვდება თავისუფლების პიროვნულ გაგებას, ეს იყო ზოროასტრიზმი, აქემენიდური და სასანიდური იმპერიების ოფიციალური რელიგია და ამ იმპერიათა საყრდენი. პრინციპი და ხედვა, რომელსაც განასახიერებდა ზოროასტრიზმი, აფუძნებდა ინდივიდუალურ პასუხისმგებლობას არა მხოლოდ საკუთარი, არამედ კოსმიური წყობისა და არსებობისთვის. კეთილისა და ბოროტის ბრძოლაში ადამიანს აქვს გადაწყვეტილების მიღების შესაძლებლობა და აუცილებლობა, დადგეს ერთ ან მეორე მხარეზე და ამით ხელი შეუწყოს კოსმიურ და დაღმავალად ყველა დონეზე და ფორმაში (სახელმწიფოსა და თავისი საცხოვრისის) წონასწორობის და, საბოლოოდ, კეთილის (სიკეთის) გამარჯვებას. ზოროასტრიზმი, ამ აზრით, იყო ქრისტიანობასთან ყველაზე ახლოს მდგომი რელიგიურ-ფილოსოფიური ხედვა. ხოლო თუ გავითვალისწინებთ იმ პროცესებს, რომლებიც განვითარდა აქემენიდური სპარსეთისა და ბერძნული სამყაროს შეხვედრით (ელენო-ირანიზმი), შეიძლება ითქვას, რომ ზოროასტრიზმმა მრავალმხრივ განსაზღვრა მომდევნო რელიგიური და ფილოსოფიური ხედვა, რამაც ნიადაგი მოუშადა ქრისტიანულ სამყაროს.⁵ მაგრამ თავისუფლების ჭეშმარიტი გაგებისათვის აუცილებელი გახდა ღმერთის გაკაცებით ქრისტეს გამოჩენა და ღვთიური თავისუფალი ნების აღდგენა ადამიანში.

უკვე თვით გაკაცების აქტში გამოვლინდა არსებითი ნიშანი თავისუფლებისა: ღმერთი ხდება მოსიყვარულე მამა, ანუ აღადგენს პირველქმნის უბინობას. შესაძლებლობას აძლევს ადამიანს, დაუბრუნდეს თავის უცოდველობას და თავისუფლებას. აქ ხაზგასასმელია „ადამიანს“, რადგან ადამიანი არის ნატყვიფრი ადამის (და ევას) ცოდვით. ეს უკვე ნიშნავდა, რომ შემოსულია სრულიად ახალი პრინციპი, რომლითაც ყოველი ადამიანი ექცევა მამა-ღმერთის მზრუნველი მზერის არეში. აქ ერთ მნიშვნელოვან მომენტს მივაქცევ ყურადღებას: ქრისტე ორი ნერტილიდან იხილვება – ღვთაებრივიდან და ადამიანურიდან. ამ თვალსაზრისით, ის უნაკლოა, – სრული ღმერთი და სრული ადამიანი. როგორც ადამიანი, იგი არის რჩეული, როგორც ღმერთი ის განასახიერებს სიყვარულს მამისა (მამობრივ სიყვარულს) – ღმერთისა, ადამიანთა მოდგმის, ანუ თავისი ცდომილი შემონაქმედის მიმართ. ღმერთი-მამა უკვე აღარ არის რომელიმე კოლექტივის ღმერთი. იგი არის ყოველი ადამიანის ღმერთი. ეს გაპიროვნება ღმერთისა, კოლექტივიდან პიროვნებაზე გადასვლა, ჩემი თვალსაზრისით, არის საფუძველი ქრისტიანული რჩეულობისა და თავისუფლებისა. ამ შემთხვევაში მხოლოდ მაგალითით და არა კოლექტიური კანონმდებლობით არის შესაძლებელი, ყოველი ადამიანი გახდეს თავის-უფალი და შეუდგეს ახალ გზას. თავის-უფლება რჩეულობას გულისხმობს იმთავითვე, რადგან მხოლოდ რჩულთა ხვედრია, შეუდგეს ქრისტეს სამაგალითო გზას,

რაც გულისხმობს *ზნეობას*. ის, რომ არ მოიტანა არავითარი კანონი, არავითარი წესი ცხოვრებისა სჯულდებაში ჩამოყალიბებული, არამედ პირადად განვლო ის გზა, რომელზედაც ადამიანს შეუძლია გაითავისუფლოს თავი და გაარღვიოს სანუთროს მარწმუნები, გახსნას სიცოცხლე-სიკვდილის რკალი, იყოს ზნეობრივი ამ გზითა და სვლით (ზნეობა არა წიგნიერი, არამედ ქმედითი!), უკვე ნიშნავს იმას, რომ იქმნება სრულიად ახალი სამყარო, ახალი წყობა და ახალი საცხოვრისი, ახალი არსებობის შესაძლებლობა.⁶

„რჩეულობა“ და „თავისუფლება“ ხდება იმ სახელმწიფოებრივი და სოციალური წყობის საფუძველი, რომელიც ისტორიოგრაფიაში და სოციალ-პოლიტიკურ ფილოსოფიაში, მფლობელობის ფორმის წინ წამოწევით, შესულია „ფეოდალიზმის“ სახელით. მოკლე დაფორმულებით შეიძლება ითქვას, რომ *ფეოდალიზმი არის ქრისტიანობის სოციალური და პოლიტიკური ფორმა*. მატერიალისტურ და ეკონომიკოცენტრისტულ პოლიტიკურ და სოციალურ ფილოსოფიაში „ფეოდალიზმის“ საფუძველად განისაზღვრება ეკონომიკურ და მფლობელობის ურთიერთობათა ფორმები. თავისთავად ამ მიდგომის უფლებამოსილება არ არის საეჭვო, მაგრამ იგი მეტისმეტად აეინროებს ადამიანის არსებობისა და ყოფიერების ველს და დაჰყავს ისინი იმ ასპექტებზე, რომლებიც თავად წარმოადგენს შედეგებს. ეკონომიკაც და ურთიერთობებიც, რამდენადაც ისინი ადამიანის აქტივობის გარკვეულ ასპექტებს წარმოადგენს, თავად არის განსაზღვრული იმ მატრიცით, რომელიც ადამიანის ყოფიერების საფუძველია და, სახელდობრ, იმ *ენით*, რომლითაც ხდება ყოფიერების ყველა ფორმისა და ყველა ასპექტის გამოვლენა და შექმნა. ეს არის *კულტურა*, რომელიც განაწყობს ადამიანთა საზოგადოებას და აძლევს მას ფორმას, ქმნის მატრიცას, ყალიბს. *კულტურა*, რომელიც იქმნება გეოგრაფიის ისტორიად გარდაქმნის პროცესში იმ ენის საფუძველზე, რომელიც ქმნის ყოფიერებისა და არსებობის სიმბოლურ მატრიცას. ამ მატრიცის ფუძეს წარმოადგენს *რელიგია*. დღევანდელ დღეს, როდესაც ინფორმაციული გლობალიზაციის პირობები ღრმავდება და კულტურები იშლება, მიმდინარეობს დეკულტურიზაციის პროცესი, როდესაც ენა კარგავს გაგებადობის სიღრმეს და იქცევა მხოლოდ საკომუნიკაციო ინსტრუმენტად. როდესაც რელიგია ადამიანთა საზოგადოებრივი ყოფიერების განმსაზღვრელის მნიშვნელობას მოკლებულია და ის „ადამიანის უფლებათა“ კერძო სახეს წარმოადგენს. როდესაც რელიგია აღარ არის ღერძი ადამიანის ყოფისმომავარებელი საქმიანობისა და შემოქმედებისა. როდესაც მეცნიერისტული სურათი სამყაროსი ყველა შესაძლებელი საშუალებითა და ღონით (მათ შორის ცენტურიტაც!) მალავს სამყაროს რელიგიური სურათის სიფართესა და სიღრმეს, რელიგიური განწყობის ქმედითობასა და შემოქმედებითობას. როდესაც ისტორიის სურათი აგებული

ხდება რაციონალისტური და მეცნიერისტული ყალიბით, ძნელია და-არწმუნო ვინმე იმაში, რომ ისტორიული სურათის ღირებულება იმაში კი არ არის, თუ რა „მითებზე“ და „რელიგიურ ფანტაზიებზე“ აიგებოდა ის, არამედ იმ მნიშვნელობაში, რომელსაც ესა თუ ის ფაქტი, ხატი და განწყობა იძენდა ამ სურათის და ტექსტის შექმნაში, როგორ მუშაობდა ის ადამიანის არსებობაში.⁷ ისტორიის სურათში ნამდვილია ის, რაც მნიშვნელოვანია.

ექვთი არ არის, რომ რომის იმპერიის და შემდგომ „გერმანელი ერის ნმ. რომის იმპერიის“ საფუძვლებში, ისევე, როგორც ნებისმიერი სხვა იმპერიისა თუ სახელმწიფოსი, მეტიც, ნებისმიერი საზოგადოებრივი ფორმის საფუძველში, დევს რელიგიური პრინციპი, რომელიც ამ ფორმას აძლევს არსებობის ენერგიასა და სახეს. ნარმართულ ეპოქაში ეს გამოიხატებოდა ღმერთთა შორის ბრძოლის აღნიშვნით: ერთი ჯგუფის ღმერთი ებრძოდა მეორე ჯგუფის ღმერთს და ამარცხებდა მას, ან მარცხდებოდა მასთან ბრძოლაში. ადამიანი იყო შემსრულებელი, მარჯვენა, რომელსაც მართავდა მისი ღმერთი. ამიტომ ვხვდებით თითქმის ყველა უძველეს ნარწერებში მსგავს ფორმულებს. ეს, ფაქტობრივად, თანმდევი ხედვაა ადამიანის ისტორიული ყოფიერებისა: „ჩვენთან არს ღმერთი“ ენერა ნაციონალ-სოციალისტური გერმანიის სამხედრო ფორმის ნიშნებზე. კომუნისტებს არ დაუნერიათ „ჩვენთან არს მარქსი“, მაგრამ ძახილი „სამშობლოსათვის – სტალინისათვის!“ იმავე ფსიქოლოგიური განწყობისა და ხედვის გამოხატულება იყო, როგორც ბარბაროსულ დაფორმულებებში გვხვდება ქრისტიანობამდე.

ქრისტიანობამ დააფუძნა აზრი, რომ ღმერთი არის სიყვარული და, ამდენად, ყოვლადკეთილი. ქრისტეს გზა, ეს არის განუსაზღვრელი სიყვარულის გზა. „გიყვარდეს მტერი შენი“ სრულიად აცლის ადამიანს აგრესიული მოქმედების შესაძლებლობას. ადამიანი მხოლოდ სიყვარულში თანაბრდება და სიყვარულშივე ხდება „რჩეული“. ქართულ ენაში ეს ასეც დასტურდება: „ჩემი რჩეული“ – ჩემს საყვარელს ნიშნავს, ადამიანს, რომელსაც მთელი ჩემი სიყვარული ეკუთვნის. ადამიანი არ არის რაციონალური ან უფრო ზუსტად, მხოლოდ რაციონალური არსება. მისი ყოფიერების უდიდესი ნაწილი, და მთლიანად ფორმაც, განსაზღვრულია ირრაციონალური ენერგიითა და განწყობით, ირაციონალური გონიერებით. მეცნიერება, იმ გაგებით, რა გაგებითაც მას ხმარობს მატერიალისტური მსოფლხედვა, ანუ ნივთიერებისა და ენერგიის შესახებ მიკრო და მაკროსამყაროულ ფორმაში ცდისეულად დადასტურებული გამეორებადობა, ადამიანის გონიერების უმცირეს გამონათებულ ლაქად ჩანს ირრაციონალური უხილავი ველის განაპირას. ეს მეტაფორა მიუთითებს იმ აზრზე, რომ რელიგია – არის კავშირი ირაციონალურისა რაციონალურთან, კავშირი, განხორციელებული როგორც ვერტიკალურ ვექტორზე ადამიანის ირაციონალური ყოფიერებისა, ასევე ჰო-

რიზონტალურ ვექტორზე ადამიანის რაციონალური არსებობისა. ეს კავშირი ქმნის იმ ფორმას, რომელსაც *კულტურის მატრიცა* ეწოდება და რომელიც, თავის მხრივ, განსაზღვრავს ადამიანის სოციალურ, პოლიტიკურ, ეკონომიკურ თუ ნებისმიერ სხვა კავშირებს და ურთიერთობის ფორმებს. ამიტომ რაციონალური ისტორიოსოფიური, თუ ისტორიოგრაფიული, თვალსაზრისით იმ ეპოქათა გაგება, რომელნიც რელიგიური საფუძვლებით განისაზღვრებოდა, რომლის ღირებულებებს აპირობებდა და ადგენდა რელიგიური ხედვა ყოფიერებისა, ფაქტობრივად შეუძლებელი ჩანს. რაციონალური ლოგიკით ირაციონალურის ჭვრეტა და ან გაგება სრულიად შეუძლებელია არა იმიტომ, რომ ირაციონალურის კარები დახშულია, არამედ რაციონალური ლოგიკის მეთოდოლოგიური და ფორმალური უკმარისობის გამო.

ამ თვალსაზრისით, „ქართლის ცხოვრება“ შესანიშნავი სახელმძღვანელოა *ისტორიული ტექსტის* გაგებისათვის. ისტორიულ ტექსტს საფუძვლად უდებს *ქრისტიანულ რელიგიურ ხედვას* და მასზე აფუძნებს არა მხოლოდ ისტორიულ „უამითი-უამად აღწერილ“ ნაწილებს, არამედ მთელ სურათს, მიმართულს იმ მიზნისაკენ, რომელმაც უნდა დააფუძნოს ქრისტიანული ხელმწიფობა და სახელმწიფო მთელს კავკასიაში, ანუ *სათარგამოსიანოში*.

ილია ჭავჭავაძემ „ქართლის ცხოვრებას“ *მეფეთა ნიგნი* უწოდა. დიდი ხნის განმავლობაში ამგვარი შეფასება კრიტიკულად აღიქმებოდა, მაგრამ საქმე ისაა, რომ „ქართლის ცხოვრება“ მართლაც მეფეთა ნიგნია და ქრისტიანული სახელმწიფოსა და ხელმწიფობის პოლიტიკური ფილოსოფია. ეს არის ნიგნი რჩეულობისა და რჩეულებისა, მათი ცხოვრებისა, მოქალაქეობისა და ცდომილებებისა ხელმწიფობისაკენ მიმავალ გზაზე.

„ქართლის ცხოვრებაში“ სრულად არის გაშლილი და ისტორიულ პროცესში გადმოცემული ქრისტიანული პრინციპებით ჩამოყალიბებული სახელმწიფოს და ხელმწიფობის ყველა პრინციპი. ეს პრინციპები გამომდინარეობს ქრისტიანულ სახარებათა მიერ გადმოცემული ქრისტესმიერი მაგალითებიდან, რომლებიც ადამიანის ყოფიერების მომანერსიგებელ და თავისუფლების დამდგენ პრინციპებად ყალიბდება. ქრისტიანობა ადამიანის თავისუფლების რელიგიაა; ამ აზრით, „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფცია თავისუფლების სახელმწიფოებრივი პრინციპების დამდგენ ნიგნად შეიძლება მივიჩნიოთ. მოვიდეთ დანერილებით ამ დებულებაზე.

ქრისტე არის *ღმერთი და კაცი* – ხორცსხმული ღმერთი. ეს იმთავითვე სვამს კითხვას ამ ორი არსების (ბუნების) შესატყვისობის შესახებ. რა უფრო მეტია ქრისტეში – ღვთაებრივი, თუ ადამიანური? მაგრამ ეს კითხვა ბუნებრივად არის პასუხგაცემული ღმერთის სისრულისა

და პრინციპული არაფარდობითობის გამო: ქრისტიანული ღმერთი არ არის ფარდობითი ცნება (არც ერთ რელიგიაში ამგვარი რამ არ გვხვდება, ვიდრე მუჰამედამდე, რომლისთვისაც ღმერთი ასევე არაფარდობითი ცნებაა, რის გამოც იგი ვერ იღებს ქრისტიე-ღმერთკაცის ლეთაებრიობას), ამიტომ ადამიანი ქრისტიეში განღმრთობილია, მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანს ეხსნება გზა, იყოს სრულყოფილი, უნაკლო. ადამიანი თავისთავად არის არასრულყოფილი და ერთადერთი. რაც მას ძალუძს, მისწრაფებულობაში ყოფნაა. მისწრაფებულობა არის ადამიანის თავისუფლების ფორმა, მის მიერი არჩეულობა და რჩეულობა. რჩეულობა განსაზღვრავს თავად ქრისტიესაც: ღმერთმა ირჩია გაკაცება, რათა მოეხსნა ადამიანისათვის პირველი და ყველა სხვა ცოდვა, ეშვა ახალი ადამი და აღედგინა პირველქმნილება (ქრისტიეს გამოცდა ეშმაკის მიერ გაიზრება ამ თვალსაზრისით, როგორც პირველცოდვის მოხსნა ეშმაკის მაცდურობის დაძლევით). რაიმეს არჩევა ნიშნავს ნების გამოვლენასა და მიმართვას, ანუ თავისუფლების განხორციელებას. გაკაცებით სწორედ ამიტომ იხსნება ჩვენ წინ თავისუფლება მთელ თავის სისრულეში, ხოლო ქრისტიესმიერი გზა – ადამიანისათვის განთავისუფლების გზად.

პირველცოდვის შემდეგ ადამიანი აღარ არის სრულყოფილი არსება და მოკლებულია თავისუფლებას. ამიტომ უჭირს მას, გახდეს რჩეული. ქრისტიეს იგავი, რომლის დაფორმულება სავსებით შეიძლება გამოვიყენოთ თავისუფლების პრინციპის დადგენად, გვამცნობს: „მრავალნი არიან წვეულ, ხოლო ცოტანი რჩეულ“. აქ, ფაქტობრივად, არის გამოთქმული ყველა ის პრინციპი, რომელიც საფუძვლად უდევს ადამიანისა და საზოადოების არსებობას და ურთიერთობებს მის ნებისმიერ ფორმასა და გამოვლინებაში. ამ მცირე რჩეულთა გარეშე ადამიანთა საზოადოება კარგავს სახესა და ფორმას. ოჯახიც ამ რჩეულობის ფორმაა, არქეტიპი ადამიანის ყოფიერებისა. სიძვირე თავისუფლებისა გამოიხატება იმაში, რომ ადამიანი გამოსყიდულია ღმერთის მიერ („ფასით ხართ ნაყიდი...“ – როგორც ამბობს პავლე) და, აგრეთვე, იმას, რომ ვალდებულია, იყოს ამ თავისუფლების განუწყვეტლობაში („თავისუფლებისთვის გაგათავისუფლათ ქრისტიემ. მაშ იდექით და ნუ შეუდგებით მონობის უღელს...“ – პავლე), ანუ იმ ძალისხმევებში არჩევისა და ნებელობისა, რომელიც მას ქრისტიეს გზაზე მიმართავს. ჩვეულებრივ, ეს გამოიხატება ფორმულით „სიკვდილისა დამთრგუნველი“ – ქრისტიესმიერი გზა სიკვდილის დამთრგუნველი გზაა. ქრისტიანობაში სიკვდილი შიგნიდან არის დაძლეული, რადგან ონტოლოგიალად არის მოცემული. სიკვდილი არის ადამიანის არსებისგამომქმენი მდგომარეობა, წერტილი, რომლის იქით იწყება ახალი წინადადების წარმოთქმა – ახალი ცხოვრება. ამ წერტილამდე მისასვლელად ადამიანს თავის არასრულყოფილებასთან უწევს ბრძოლა. და აქ არის მოცემული ის

ველი, რომელშიც ადამიანმა უნდა გამოავლინოს თავისი თავისუფლება. რადგან ყოფიერების ველი რთული ველია და ადამიანი მარტო არ არის, ამიტომ, რჩეულობისა და თავისუფლების პრინციპის მოქმედება საკმაოდ პრობლემურ ვითარებას ქმნის. სწორედ ამ ვითარების გამო იწყებს ადამიანი მისი ყოფიერების საფუძველმდები მატრიცის პრინციპების შესატყვისი საარსებო ფორმების განვითარებას (სოციალური, პოლიტიკური, ეკონომიკური⁸ და ა.შ.). ეს საფუძველმდები პრინციპი ყოველთვის რელიგიური პრინციპია, რომლის გარეშე ადამიანს არ შეუძლია, თავი მოუყაროს და ფორმა მისცეს თავის მრავალგანზომილებიან არსებობას სხვა ადამიანთა გარემოცვაში და განწყობათა ბადეში. რელიგიურ პრინციპსა და რეალურ ფორმას შორის შესატყვისობა ერთმნიშვნელოვანი არ არის. ურთიერთობის ფორმები გაცილებით უფრო სწრაფცვალებადია, რადგან მათ კულტურის მატრიცა განსაზღვრავს. გარკვეული აზრით, კულტურის მატრიცა ეს არის რეალური ყოფისა და არსებობის მანესრიგებელი ფორმა (ყალიბი), რომელიც ადამიანს და საზოგადოებას აძლევს საშუალებას, დროში მდინარე რთული პროცესები და ურთიერთობები მოანესრიგოს და მათ ფორმა მისცეს. აქაც კულტურის მატრიცა გამოდის, როგორც სიკვდილის დამაძლეველი ენერჯია, რომელში ყოფნა ადამიანს ათავისუფლებს თავისუფლებიანსათვის. თავისუფლებისათვის განათავისუფლებაზე საუბრობს პავლე და ეს, ვფიქრობ, ყველაზე ღრმა გამოთქმაა თავისუფლების საზრისისა: „თავისუფლებისათვის გაგათავისუფლათ ქრისტემ...“ – „ქართლის ცხოვრება“ მონობის უღლისადმი წინააღმდეგობის და იმგვარი ფორმის ძიების წიგნია, რომელშიც ქრისტიანული თავისუფლებისა და რჩეულობის პრინციპები პოვებენ განხორციელებას. ინდივიდუალურად ამ ფორმას გამოხატავს ქართული სიტყვა-კონცეპტი *ქელმნიფობა*, ხოლო კრებითად – *საქელმნიფო*

ქრისტიანული *სახელმნიფო* და *ხელმნიფობა* არ წარმოადგენს რომელიმე ერთი საზოგადოებრივი ჯგუფის ან ფენის მახასიათებელს, მიუხედავად იმისა, რომ ტრადიციულად იმ პიროვნებას აღნიშნავს, რომელიც მიმართვის ობიექტია. სემანტიკურ ველში ჩვენ ვხვდებით ისეთ სიტყვას, როგორიცაა ბატონი, რომელიც ასევე პიროვნულ-ზრდილობითი მიმართვის ფორმაა და პატრონი (მდრ. ხელმნიფეო, ბატონო, ხელმნიფე-ბატონი, ბატონ-პატრონი; ბატონიშვილი... და სხვ). როდესაც პიროვნება იკავებს უმაღლეს სოციალურ თანამდებობას, ის ხდება რჩეულთა შორის რჩეული. და ეს არის სწორედ ის პიროვნულ-კლასობრივი ფორმა, რომელიც ქრისტიანული წყობის არსებითი მახასიათებელია. მისწრაფებით, გახდეს რჩეულთა შორის რჩეული, ხასიათდება ქრისტიანული წყობის გზაზე შემდგარი ყოველი ადამიანი, მიუხედავად იმისა, თუ რომელ სოციალურ ფენას ეკუთვნის იგი. ამ თვალსაზრისით, ყოველი ადამიანი არის „წვეული“, ხოლო „რჩეული“ ხდება ამ „მრავალ

ნვეულში“ მხოლოდ ის, ვინც თავისუფლებისაკენ მისწრაფებაში ნებისყოფის განსაკუთრებულ ძალისხმევას გამოავლენს. აქ უმნიშვნელოვანეს ცნებად გვევლინება „თავისუფლება“, რომელიც ქრისტიანული პოლიტიკური და სოციალური წყობის საფუძველთა საფუძველია, ანუ ის კვანძი, რომელშიც ადამიანს ეხსნება გზა თაურფორმად (არქეტიპად) აღდგენისა და ქრისტეს მიერ აღდგომისა.

თავისუფლება თავის სემანტიკურ ველში შეიცავს სიყვარულს. ქრისტიანულ ხედვაში სიყვარული და თავისუფლება სინონიმებია, რადგან ერთიც და მეორეც ღვთაებრივ აღნიშვნათა წყობაშია. ღმერთის მიმართ გამოთქმული, ისინი სრულყოფილებას გამოხატავენ, ანუ იგივეობრიობას: „ღმერთი თავისუფლება არს“; „ღმერთი სიყვარული არს“; ადამიანთან მიმართებით ისინი გამოხატავენ „გზაზე დგომას“ და „მისწრაფებულობას“: „თავისუფლებისათვის გაათავისუფლათ ქრისტემ...“, „გიყვარდეს მოყვასი შენი, როგორც თავი შენი“ და სხვ. სიყვარულისა და თავისუფლების ეს თანხვედრა იგივეობრივია თავისუფლებისა და რწმენის თანხვედრისა: „თუ თქვენი რწმენა იქნება თუნდაც მუხუდოს მარცვლისოდენა, უთხარით ამ მთას, გადადგეს და გადადგება“. მაგრამ არის კიდევ ერთი მომენტი, რომელიც ქრისტიანული გაგებით რწმენის სიმაღლეზეა. პავლე ამბობს: „რადგან არ ისურვეს, გონებით ჰყოლოდათ ღმერთი“ – გონებით ღმერთის ყოლის შესაძლებლობა ხსნის კიდევ ერთ მხებს თავისუფლების ქრისტიანული გაგების ტოპოლოგიურ სისტემაში და ადამიანს ათავსებს თავისუფლების შესაძლებლობათა ცენტრში: თავისუფლება, ანუ სიყვარული მიიღწევა რწმენითაც და გონებითაც (რაც სხვაგვარად გამოითქმის, როგორც „მადლითა და ცოდნით“). და რადგან ეს ყოველივე ერთიან სემანტიკურ ველშია მოქცეული, ადამიანის არსებობის საზრისი და ან მისწრაფებულობა და მიზანი მისი ყოფიერებისა არის *თავისუფლება, სიყვარული, რწმენა, გონიერება და მადლი* – ეს ყოველივე არის ის, რაც ადამიანის ყოფიერებასა და არსებობას, მის ეგზისტენციურობას, ფორმას აძლევს და მის *სახიერებას* ქმნის. „ქართლის ცხოვრება“ არის ნიგნი ქრისტიანული სახელმწიფოს შექმნისა და იმ გზის შესახებ, რომელმაც უნდა მიიყვანოს ეს სახელმწიფო ქრისტიანულ *მოქალაქეობამდე*. ეს უკანასკნელი ცნება – „მოქალაქეობა“ არის ქრისტიანული წყობის საბოლოო სახე. მოქალაქეობა ქრისტეს მოღვაწეობისა და ცხოვრების მთავარი სამაგალითო თემაა, რომელიც შეიძლება წარმოვადგინოთ ასევე ორმაგ სახეში: ზეციური და მიწიერი „იერუსალიმისა“, ანუ *ქალაქისა*. ხოლო ქალაქი, როგორც ითქვა, ეს არის *კონვენციონალური საარსებო სივრცე*. ამოცანა, ამდენად, არის ამ კონვენციონალური საარსებო სივრცის მონყობა თავისუფლებისა და რჩეულობის პრინციპით და მით ხელმწიფობის განხორციელება და სახელმწიფოს შექმნა. *რჩეულობა* შესატყვისი ხდება არა მხოლოდ მადლისა, არამედ თავისუფლები-

საც, ანუ სიყვარულით მზრუნველობისა ყოველივეზე. *უძულველობა* ამ მდგომარეობის სანყისი დონეა: „თუ არ გიყვარს, არ გძულდეს მაინც“. სიძულვილისაგან თავისუფლება, ან უძულველობა, „ქართლის ცხოვრების“ საერთო განწყობის თვალთა. „ქართლის ცხოვრება“ უძულველად ხედავს და აფასებს მტერსაც და მოყვარესაც. ამ თვალსაზრისით, ის არის ქრისტიანული სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის პირველი ქართული ნიგნი. და აქ ისევ ვუბრუნდებით იმ სემანტიკურ და ტოპოლოგიურ ველს, რომელშიდაც იხსნება მთელი სისრულე ამ *მოქალაქეობრივი ყოფიერებისა*.

ქრისტე იბადება ბაგაში ერთ უბრალო სოფელში. *ბაგაში და სოფელში*, ეს ნიშნავს – *ბუნებრივ* გარემოში. მერე გადადის სამოქმედოდ იერუსალიმში. ქრისტეს დაბადება ბაგაში არის ტექსტი, რომლის გაგებაც აუცილებელია ქრისტეს გზისა და მისი სრული სიტყვის გასაცნობიერებლად და გასაგებად. „ბაგა“ ის ბუნებრივი, შინაური ადგილია, სადაც პირუტყვი იბადება. „შინაურობა“ კი კულტურის სხვაგვარი აღნიშვნაა. ბაგაში ქრისტეს დაბადებით ხდება პირუტყვის და კულტურის საკრალიზაცია. და ამასთანავე ხდება იმ ნერტილიდან დანყება, რომელზე უფრო დაბალი კონვენციონალურ სისტემაში არ არსებობს. იქით უკვე უსულო სამყაროა. ამ აქტით იმთავითვეა მოხსნილი ყველა სოციალური იერარქია და ადამიანი თავის პირველქმნილ თავისუფლებაში და რჩეულობაშია წარმოჩენილი.⁹ ქრისტეს დაბადება მხოლოდ ბუნებაში იყო შესაძლებელი, რადგან მხოლოდ ბუნებრიობა ქმნის იმ „ჩვენობას“, რომელიც ხსნის ყველა პირობითობას და ადამიანს აყენებს არსებობის ცენტრში. ამიტომ მოდიან მოგვნი აღმოსავლეთით საჩუქრებითა და თაყვანისცემით.

აქ საინტერესოა, ვიკითხოთ, *ვის*, თუ *რას* სცემენ ისინი თაყვანს? „ახალი ღმერთის“ თაყვანისცემა არაფერი განსაკუთრებული მოვლენა არ უნდა ყოფილიყო მოგვთათვის. აქ უფრო მნიშვნელოვანი რამ იკითხება. მე ვფიქრობ, ისინი თაყვანს სცემენ *თავისუფლებას*, რომელმაც ხორცი აისხა და გაკაცდა, რომელმაც მოხსნა კოლექტიურობა და ეთნიკური იერარქია და სამყაროს ცენტრში აღადგინა *პიროვნება*. ებრაელი, რომაელი, ბერძენი, სპარსი, ასირიელი... ეს სულ კონვენციებია, პირობითი კრებულის სახელები, რომელთაგან ვერც ერთი ვერ იქნება მოთავსებული სამყაროს ცენტრში, რადგან მათ *აკლიათ ბუნებრიობა*. მაგრამ ისინი *ახლა* და *აქ* არსებობენ და უკავიათ ყოფიერების ველები. ამ დაბადებით კი ბუნებრიობასთან ერთად ბრუნდება პირველნოდებულება „ადამიანი“, რომლის მიმართ აღარ არის „ელინი, იუდეველი, სპარსელი...“ არის მხოლოდ *ადამიანი ღმერთში და ღმერთი ადამიანში*. სამყარო თავიდან იქმნება. ეს არის პიროვნებათა სამყარო, რჩეულთა სამყარო, თავისუფლების სამყარო. ამას გვამცნობს ქრისტეს შობა ბაგაში. მაგრამ არსებული არ თმობს. ეთნოიერარქი და კოლექტივი ვერ

ეგუება პიროვნების დაყენებას მის მდგომარეობაზე უფრო მაღლა. მას უნდა, რომ მოსპოს პიროვნების შესაძლებლობაც კი... და იწყება იროდ მეფის (რომელიც თავად მონა და მსახურია რომისა!) გაუგონარი გონებისდაბნელება: ორ წლამდე ბავშვთა მონყვედა. კონვენციონალური და პირობითი სამყარო აღუდგა ბუნებას! ბუნების წიაღში შობამ ნათლად დაგვანახა, რომ ამოცანა და მიზანი ბუნების „გამოსწორება“ კი არ არის, არამედ იმ კონვენციონალური ყოფიერების ველისა, რომელშიც ადამიანს უხდება არსებობა და ცხოვრება. ქრისტეს მაგალითი ეს არის კონვენციონალურ-კოლექტივისტურის ბუნებრივის ფორმამი მოთავსების გზა და მიზანი, რომელიც მოქალაქეობის ფორმას იძენს და თავისუფლებითა და რჩეულობით მიიღწევა.

თავისთავად, ბუნებრივი ყოფა არ შეიცავს არაფერს კონვენციონალურს, ამიტომ ბუნებრიობა მოქალაქეობას არ იცნობს. ბუნებრიობაში არ იწრთობა ნება და თავისუფლებაც მის უშუალო, არააქტუალურ (არაქმედით) მოცემულობაში იმყოფება. არც თავისუფლება და არც ნება არ არის აბსტრაქტული და უნიადაგო რამ. ის არის მიმართება გარკვეული არსებობისა და ყოფიერებისადმი, გარკვეული მიზნისადმი. ნიცმეს ცნობილი კითხვა: „თქვენ გინდათ თავისუფლება? მაგრამ რისთვის?“ სწორედ ამ მიზნურობას გულისხმობს და ეხმიანება პავლეს მრავალგზის აღნიშნულ მიმართვას: „თავისუფლებისთვის გაგათავისუფლათ ღმერთმა. მამ იდექით და ნუ შეუდგებით მონობის უღელს...“ თავისუფლება თვით არის მიზნისშემცველი ღირებულება, რომელშიც ყოფნა მოითხოვს განუწყვეტელ ძალისხმევასა და ნებას. იგი არ არის ერთჯერადი რამ, რომელიც ადამიანს ეძლევა ერთხელ და სამუდამოდ. თავისუფლების სუბსტანციურობა ან უფრო ზუსტად ონტოლოგიურობა (არსებისგამომთქმელობა) მის ქმედითობაში დასტურდება და არა „დებაში“. ამას გვიხსნის ქრისტე და ამ გზაზე აწყობს და გვიხატავს „ქართლის ცხოვრება“ ქართული სახელმწიფოს შექმნისა და განვითარების გზას. ისტორიული ტექსტის საზრისი ამ მისწრაფებაში და განუწყვეტლობაში იქსოვება ისე, რომ არც ერთ მომენტში არ არის დავიწყებული მიზანი: ქრისტიანული სახელმწიფოსა და ხელმწიფობის დაფუძნება და ამ ნიადაგზე მთელი კავკასიის გაერთიანება ერთ სამოქალაქო სახელმწიფოდ, რომელსაც მე „ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანულ იმპერიას“ ვუნოდებ.

ერთ ცნობილ იგავში ქრისტე ამბობს: „მრავალნი არიან წვეულ, მაგრამ ცოტანი რჩეულ“. ეს თემა ქრისტიანული წყობის ერთი უმთავრესი ცნებაა, რადგან უკავშირდება ქრისტიანული ხელმწიფობის მთელ სისტემას. ფეოდალიზმი (რომელსაც მე ვუნოდებ „ქრისტიანობის სოციალურ და პოლიტიკურ ფორმას“) არის იმგვარი კლასობრივი წყობა, რომელიც რჩეულობის პრინციპზეა დაფუძნებული, მაგრამ, ამავე დროს, ყველას იწვევს ამ რჩეულობისათვის. ყოველ ადამიანს აქვს შე-

საძლებლობა, ანუ ყოველი ადამიანი თავისუფალია, გახდეს რჩეული. ვერტიკალური კავშირები კლასთა შორის გახსნილია. მთელი სისტემა იღებს ჯვრის ფორმას. პორიზონტალური თანასწორობა ადამიანებისა ვერტიკალური რჩეულობით არის ორგანიზებული. პიროვნება იძენს გადამწყვეტ მნიშვნელობას. არა მხოლოდ ლიტერატურაში არის დადასტურებული („ვეფხისტყაოსანი“, არტურის ციკლი), არამედ საზოგადოებრივი წყობის მთელ სისტემაშიც. ყოველი კლასი საკუთარი რჩეულობითი ფორმით არის წარმოდგენილი და თავისუფალია ამ წყობის შიგნითაც და ფორმიდან ფორმაში გადასასვლელადაც. რაინდობის ინსტიტუტი რჩეულობისა და თავისუფლების ინსტიტუციონალიზების შესანიშნავი მაგალითია. ხოლო აქვე იაზრება „მეგობრობა“, სიტყვა, რომლითაც ქრისტე ახასიათებს ლაზარეს. ამ კონტექსტით მეგობრობა იძენს ინსტიტუციონალურ ფორმას და ქრისტიანული წყობის არსების გამომხატველი ხდება. კეისრული და ღვთიური სამყაროები ურთიერთკავშირში ქმნიან ადამიანის იმ გზაზე სვლის შესაძლებლობას, რომელიც ერთნაირად მნიშვნელოვანი ხდება ამალლებისათვის. დროსა და მარადისობას შორის მიმართება არა მხოლოდ პარალელურ სამყაროთა მიმართებაა, არამედ მიზნისა და შესაძლებლობის. შესაძლებლობა კი იხსნება და ნამდვილდება თავისუფლებითა და ნებისყოფის ძალისხმევების განუწყვეტლობით. მთელი სისტემა სიკვდილის მძლეველობის ფორმითაა შეკრული. ეს უკვე არის არა მარტოოდენ რწმენის საკითხი, არამედ ცხოვრების წესი და ფორმა.

ფეოდალიზმის კრიტიკა „ბნელ შუა საუკუნეთა“ განწყობის ბადეში ხორციელდებოდა მოათვისტო ან მატერიალისტი ისტორიკოსების მიერ. ამიტომ სულ უკანასკნელ დრომდეც, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ რამდენიმე ნაშრომს, რომელიც კარგად ხედავდა და წარმოიდგენდა იმ სინათლეს, რომლითაც იყო განათებული ეს „ბნელი შუა საუკუნეები“ და ფეოდალიზმი, ძირითადად სრულიად თვითნებურ სურათს ხატავს. თვითნებურს, ანუ გადააქვს ფეოდალიზმზე ის პრობლემები და ის განწყობები, რომელიც აქ და ახლა ვითარებიდან იყო წარმომდგარი XVIII–XX საუკუნეების მატერიალისტური, ათეისტური და ანტიკლერიკალური შეხედულების საფუძველზე. ეკლესიის საკითხი განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა და მისი არევა ქრისტიანულ პრინციპთა მოქმედებასთან შეუძლებელია. „ქართლის ცხოვრებაში“ სწორედ ეს პრინციპებია მთავარი და არა ეკლესიური საკითხები და ეკლესიის მდგომარეობა და ადგილი. „ქართლის ცხოვრებაში“ ქართული და კავკასიური ისტორიის ტექსტია მოცემული და ამ ტექსტის საფუძველს, მის ყალიბს ქრისტიანული გაგებები წარმოადგენს. ჩემი აზრი, რომ „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფციის ავტორი მხოლოდ გიორგი ჭყონდიდელი შეიძლება ყოფილიყო, ეფუძნება სწორედ ამ საფუძვლის სიცხადეს. ავტორი უნდა ყოფილიყო არა მხოლოდ ქრისტიანული პრინციპები-

თა და გაგებებით აღჭურვილი, არამედ პოლიტიკურად მოაზროვნე და ამ პრინციპების პოლიტიკური ისტორიის ფილოსოფიის საფუძვლად ჩამდები. და, რაც მთავარია, მისი განხორციელების შესაძლებლობის მქონეც. სხვა პიროვნება, ამგვარად აღჭურვილი, ჩემს თვალსაწიერში, გარდა გიორგი ჭყონდიდელისა – არ ჩანს.

როგორ ყალიბდება ეს ქართული ქრისტიანული სახელმწიფო და ქრისტიანი ხელმწიფე „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით?

სპარსეთთან ურთიერთობა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს თავიდანვე და მთელი ძირითადი ნაწილის განმავლობაში. მაგრამ სპარსეთი ეს არის ზოროასტრიზმის ქვეყანა და პირველი ქართული სახელმწიფო წყობის საძირკველში იდება ზოროასტრიზმი-ცეცხლთაყვანისმცემლობა. სამწუხაროდ, ზოროასტრიზმის მიმართ ქართველ ისტორიკოსთა და „რელიგიათმცოდნეთა“ დამოკიდებულება ემყარება რაღაც იდეოლოგიურ დამლებს, რომლებიც არ იძლევა შესაძლებლობას, გაგებულ იქნეს „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტის მნიშვნელობები. კერძოდ, არმაზის კერპის დადგმა ფარნავაზის მიერ გაგებულია „კერპთაყვანისცემად“. მაგრამ ზოროასტრიზმი ხომ არ არის კერპთაყვანისცემა?! აპურა-მაზდა – არმაზი ცხენოსანი ფიგურაა (თეთრი გიორგის არქეტიპი?!), მაგრამ ის მხოლოდ სიმბოლური ხატია და არა თაყვანსაცემი კერპი. ზოროასტრიზმი წმიდა ცეცხლს ეთაყვანება, მაგრამ ეს თაყვანისცემაც, თვით ცეცხლის სიმბოლურ-არამატერიალური ხასიათისა გამო, არ არის კერპთაყვანისცემა. ასე რომ, ქართული წარმართობა სრულიად სხვა ხასიათისაა, ვიდრე იდეოლოგიურ დამლებშია წარმოდგენილი. ეს კი, ჩემი აზრით, ნიშნავს, რომ ქრისტიანობა „ქართლის ცხოვრებაში“ ზოროასტრიზმით მზადდება. ეს თემა შემდგომშიც გაგრძელდება. უკვე მეოთხე მეფე ფარნაჯომ, ნებროთიანმა, რომელმაც ჯერ ააგო კერპი ზადენისა, შემდგომად შეიყვარა ცეცხლის მსახურება, „მოიყუანნა სპარსეთით ცეცხლმსახურნი და მოგუნი, და დასხნა იგინი მცხეთას, ადგილსა მას, რომელსა ან ჰქვიან მოგუთა, და იწყო გმობად კერპთა“. ზოროასტრიზმი არსებითი საფუძველი ხდება მომავალში ქრისტიანობაზე გადასვლის გასაადვილებლად ორივე ეტაპზე: პირველი ქართული ელინისტური სახელმწიფოს დაარსებისას და ქრისტიანული ქართული სახელმწიფოს დაარსებისას.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ეძლევა ისტორიულ ტექსტში ქართლის ორჯერ მოქცევას. ეს ორმაგი მოქცევა ქართულ ქრისტიანობას განსაკუთრებულ დატვირთვას აძლევს, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ, როგორც აღვნიშნე, ჩემი თვალსაზრისით, „ქართლის ცხოვრება“

თუ ანტიბიზანტიური არა, ბიზანტიის მოპაექრე ტენდენციის შემცველია.

ქრისტიანული სახელმწიფოს და ხელმწიფობის გზა, როგორც მას აღწერს და წარმოგიდგენს „ქართლის ცხოვრება“, არ არის სწორხაზოვანი და უმტკივნეულო. ისევე, როგორც ცალკეული ადამიანი არის მრავალნახნაგოვანი რთული არსების და ზიგზაგოვანი გზით მავალი, ასევე საზოგადოებაც და სახელმწიფოც რთული წარმონაქმნია და არათანაბრად განვითარებადი. ეს არის რთული ზეალსვლა-დაცემის გზა, რომელზედაც ბარბაროსობასა და ცივილიზებულობას შორის მეტად სათუთი საზღვარია გავლებული. ქრისტეს თავისუფლება საქეიფო სუფრად არ გაუშლია ადამიანისათვის, არამედ – ძალისხმევათა კვანძად, მძიმე სამუშაოდ, რომლის შესრულების შემთხვევაში ადამიანი ხდება ნამდვილი მფლობელი საკუთარი თავისაც და ყოველივე იმისი, რაც მისი ცხოვრების საზრისს შეადგენს – საყოველთაო სიკეთისა და სიყვარულისა. თავისუფლება ერთგზის უნდა გაცნობიერდეს, შემდეგ უნდა იქნეს მთელი და განუწყვეტელი ძალისხმევით მოპოვებული და ნებისყოფით დაჭერილი. ამ ძალისხმევების და ნებისყოფის განუწყვეტლობა აუცილებელია, რადგან „ცოდვა ჩასაფრებულია კარებთან“, როგორც პავლე მოციქული ამბობს, რადგან ირგვლივ შემომდგარია მაცდურობის ველი. თავისუფლება არ არის კოლექტიური ცნება და ეს დაადასტურა ქრისტემ, როდესაც იხსნა, განმიდა, აღადგინა პირველადამი. *გამოიყიდა ადამიანი თავისუფლებისათვის*. ქრისტეს მაგალითი მონაბოხს, რომ მხოლოდ *პიროვნებას* შეუძლია, იყოს თავისუფალი, ზნეობრივი, რჩეული, მოსიყვარულე და კეთილმოქმედი. *კოლექტივი*, როგორი ფორმითაც არ უნდა წარმოდგეს იგი, ვერ იქცევა პიროვნებად, რადგან მასზე ვრცელდება სტატისტიკური საშუალოს პრინციპი. არა „ყველა“, არამედ „ყოველი“ – ეს არის თავისუფლებისა და პიროვნულობის პრინციპი. და ეს პრინციპი იქნა შემოტანილი ქრისტიანული თავისუფლების პიროვნულობით. ეს იყო ის სიახლე, რომელმაც ძველი აღთქმის *კოლექტიური რჩეულობიდან პიროვნულ რჩეულობაზე* გადაიტანა მახვილი. კოლექტივისა და პიროვნების პრობლემა, რომელიც თან სდევს ადამიანის საზოგადოებრივ არსებობას, წინააღმდეგობები და შეუთავსებლობანი, არსებითად, ეს არის ქრისტიანული პრინციპებისა და ჯერ კიდევ არაქრისტიანულის შეუთავსებლობა, რაც სხვაგვარად გამოითქმის, როგორც შეუთავსებლობა თავისუფლებისა და მონობის. ან თავისუფალი ხარ, ან მონა. ან-ან, საშუალო აქ შეუძლებელია. ნახევრადთავისუფალი და ნახევრადმონა სტატისტიკური ილუზიაა, აბსტრაქტული საშუალო არსება, არარსებული, ვერარსებული. სწორედ ამ ილუზიის ქვეშ არის მოკალათებული თვითგამართლების ცდუნება, რომელიც თვალებს უხუჭავს ჭეშმარიტებას და ცდილობს,

დამალოს საკუთარი უნებისყოფობის და უილაჯობის ნამდვილი სახე. ეს ის მაგალითია, რომელიც ქრისტემ მისცა ადამიანს. როდესაც საქმე ეხება სახელმწიფოს, ადამიანთა საზოგადოებას, ბუნებრივია, რომ ამგვარი მაგალითის მიმცემი უნდა გახდეს ხელმწიფე. მეფე, მფლობელი თავისი თავისუფლებისა, ქველი და კეთილი. რუსთველთან ვნახავთ ამ მახასიათებლებს უკვე პრინციპად, აღზრდისა და ხელდასხმის კანონად დადგენილს.

დაკვირება ცხადყოფს, რომ არც ერთი საზოგადოებრივი ნყოფა არ აიგება ქვევიდან ზევით, როგორც ამას ქადაგებენ ევოლუციონისტი და მატერიალისტი სოციოლოგები, ისტორიკოსები და იდეოლოგები, რომელთა ცდა, პროლეტარულ მასათა ეპოქის სურათი მოარგონ ისტორიას, ყოველთვის მარცხიანი იყო. საზოგადოება, თუ ეს ცნება რაიმეს აღნიშნავს, არის ზევიდან ქვევით მომართულ ვექტორზე აწყობილი; ღირებულებითი ნყოფა და ღირსების იერარქია, ისევე, როგორც საზოგადოებრივი მსახურების პიროვნული მაგალითი, ზემოდან ქვემოთ ვრცელდება და აიწყობა დაღმავალი მნიშვნელობით. ეს მით უმეტეს ითქმის ქრისტიანულ ნყოფაზე. იმისათვის, რომ *ქრისტიანული სახელმწიფო* შედგეს, აუცილებელია, რომ ჯერ მეფე გახდეს *ხელმწიფე* – თავისუფალი პიროვნება, *ქრისტიანი*. მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეუძლია მას, შეასრულოს თაღის საკეტის როლი, შეკრას საზოგადოებრივი თაღი, მისცეს მას ფორმა და სახე. თუ ეს ბოქლომი მოირყა ან დაღმა, თაღი იქცევა, იშლება ნაწილებად და ქაოსი მეფდება. ამგვარი თაღის ჩამკეტი და შემკერელი არის პიროვნება ყოველ საზოგადოებრივ სემენტში, კლასში თუ ფენაში, მეტიც, ნებისმიერ პატარა ჯგუფში, ოჯახიდან დანწყებული და პროფესიული ამქრით დამთავრებული. ოსტატი ყოველთვის უნდა იყოს მაგალითის მიმცემი. კლასობრივი ნყოფის მთელი შინაარსი სწორედ ამგვარ ვექტორზე განლაგებულია. რაც უფრო მალა მივიწვევთ, მით უფრო მცირდება *რჩეულთა* რიცხვი, მით უფრო „მცირედნი ხდებიან რჩეულ“, ხოლო, რაც უფრო დაბლა მივყვებით ვექტორს, წვეულთა რიცხვი მატულობს, მაგრამ რჩეულნი ნებისმიერ ნერტილში არიან მცირედნი. ღირებულებებიცა და ღირსებებიც ამგვარადაა განაწილებული. ჯვარი არა მხოლოდ ქრისტეს სიმბოლოა, არამედ ქრისტიანული საზოგადოებრივი ნყოფისაც. პორიზონტალურად არიან განლაგებულნი „წვეულები“, ხოლო ვერტიკალურად კი „რჩეულები“. და მათ შორის არ არის სხვა სხვაობა, თუ არ მსახურება. რჩეულთა მსახურება საზოგადოებისადმი და იმ ღირებულებებისადმი, რომლებიც ამ საზოგადოებას პიროვნულ ნიშნებს უქმნის, იმ ღირსების დაცვა, რომელიც ამ საზოგადოების კულტურის მატრიცაში არის ყალიბად ჩამოსხმული, ანუ ერთიანობაში ქრისტიანული ღირებულებების და ღირსების დაცვა და მათი ქმნა აძლევს სახიერებას ამა თუ იმ საზოგადოებას და საზოგადოების ნაწილს საფუძველს – კლასს. ის, რომ მოთხოვნილია

პიროვნება და ყოველი ადამიანის მისწრაფებულობა, იყოს რჩეული, მიუთითებს იმაზე, რომ ადამიანები არ არიან გამოჭრილნი ერთნაირ ყალიბზე. რომ არის არსებითი, საფუძვლიანი და მოცემულობითი (პოტენციით) განსხვავება ადამიანებს შორის. ამიტომ არის გადატანილი მახვილი პიროვნებაზე და მის პირად ძალისხმევებზე, პირად არჩევანზე გზისა და არსებობის ფორმისა, ღირებულებათა სისტემისა და ურთიერთობათა ფორმისა-- -- თავისუფლებისა. რადგან მხოლოდ თავისუფლება არის საფუძველი ზნეობრივი ყოფისა, რომელიც აკავშირებს ადამიანს ღმერთთან. ეს არის, ჩემი აზრით, ის საფუძველი, რომელზედაც დადგინდა ქრისტიანული ხელმწიფობის სახე და აშენდა ქრისტიანული სახელმწიფო. ეს თვალსაზრისი შეიძლება ამოვიკითხოთ „ქართლის ცხოვრებაში“, როგორც *ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოსა და ხელმწიფობის ფილოსოფიური კონცეფცია*.

„ქართლის ცხოვრებაში“ ეს თვალსაზრისი ცხადდება ქართლის ორმაგი მოქცევით: ჯერ პირველ საუკუნეში ანდრია პირველწოდებულის მიერ, რომელიც სკვითებთან მიმავალ გზაზე ასრულებს ღვთისმშობლის თხოვნას და ქრისტესმიერ დანიშნულებას ღვთისმშობლის წილხედომილი ქვეყნის მოსაქცევად და გასანათლებლად, ხოლო შემდგომ კი მოციქულთსწორი წმ. ნინოს მიერ, რომელმაც ასევე აღასრულა ღვთისმშობლის მოწოდება. რად გახდა აუცილებელი ეს ორმაგი მოქცევა? რას გვეუბნება „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტი და მისი ავტორი?¹⁰

ადერკი, რომლის მეფობის პირველსავე წელს „...იშვა უფალი ჩუენი იესო ქრისტე“, მეფობს ქართლსა და ეგრისზე („...ამან ადერკი დაიპყრა ყოველი ქუეყანა ქართლი და ეგრისი...“. თავად ადერკი არის მამის მხრივ (- ქართამის) *ქუჯის*, ხოლო დედის მხრივ კი - *ფარნავაზის შვილიშვილის შვილი*. ამგვარად იქმნება თარგამოსიანთა ორივე შტოს შთამომავალი, რომელიც აგრძელებს როგორც ფარნავაზიანთა, ასევე ეგროსიანთა ხაზს. და ეს გამთლიანება ქართლოსიანებისა და ეგროსიანელებისა მეტად მნიშვნელოვან მომენტად ისახება. ადერკი არის ორთავ სისხლის მქონე *ფარნავაზიან-ეგროსიან-ნებროთიანი* და *ალზრდილია სომხითს*. როდესაც მას მეფედ აღიარებენ, „მშვიდობით შეკრბეს ერთად სომეხნი და ქართუელნი და სპარსნი რანისანი...“. ამგვარად ხდება პირველი სრული გაერთიანება ერთი მეფის სახეში ქართლ-ეგრისისა, და შემომეგობრება სომხითელთა და სპარსელთა. ეს ერთობა საფუძვლად დაედება იმ ქრისტიანულ სახელმწიფოს, რომელიც „საქართველოს“ სახელით არის ცნობილი. ადერკიმ, ფარნავაზის (65 წელი) მსგავსად, დიდხანს იმეფა (57 წელი). მისი მეფობა აღინიშნა სწორედ ორი უდიდესი მოვლენით: *ქრისტეს შობით* და *ანდრია პირველწოდებუ-*

ლის მიერ ღვთისმშობლის ჩანაცვლებით ქართლ-ეგრისის მოსაქცევად. მაგრამ აქ ხდება სწორედ ის მნიშვნელოვანი რამ, რამაც გამოიწვია შემდგომ მეორედ მოქცევის აუცილებლობა.

მიიყვებოდა ტექსტს ჩანართის გარეშე. ქრისტეს შობისა და მოგვთა თაყვანისცემის მომდევნოდ, მცხეთელი ურიები იღებენ ცნობას, რომ სპარსელებმა დაიპყრეს ისრაელი. ერთი წლის შემდეგ მოდის ახალი ცნობა, რომ მოსულან მხოლოდ მოგვნი თაყვანსაცემად ახალშობილი ყრმისა, რამაც დიდად გაახარა მცხეთელი ურიები. ოცდაათი წლის შემდეგ მოვიდა მოციქული ისრაელიდან ცნობით: „რომლისათვის იგი მოვიდენ მოგვნი და შენირეს ძღუენი, აღზრდილ არს იგი და იტყვის თავს თვისსა ძედ ღმრთისა. და ან წარმოგვივლენიან ჩვენ მოციქულნი ყოველთა თანა ურიათა, რათა მოვიდეს მეცნიერნი სჯულისანი, და განვიკითხოთ და განებრჭოთ მას ზედა. და ან თქვენგან-ცა წარმოვიდენ მეცნიერნი სჯულისანი მანდით. და წარვიდეს აქათ ელიოზ მცხეთელი და ლონგინოზ კარსნელი. და მუნ დახუდეს ჯუარცმასა უფლისასა და მათ მოიღეს მუნით კუართი უფლისა, ელიოზ მცხეთელმან [და ლონგინოზ კარსნელმან] ვითარცა წერილ არს ესე განცხადებულად მოქცევასა ქართლისასა.“ ამის შემდეგი აზრები ასე იკითხება: „ხოლო ამან ადერკი მეფემან უმატა სიმამრეთა ქართლისათა, ქალაქთა და ციხეთა და უმეტეს მოამტკიცნა ზღუდენი ქალაქისა მცხეთისანი, ნყლისა იმიერ და ამიერ. და ამისვე ადერკის მეფობასა შინა მოვიდეს ათორმეტთა წმიდათა მოციქულთაგანნი ანდრია და სვიმონ კანანელი აფხაზეთს და ეგრისს. და მუნ აღესრულა წმიდა სვიმონ კანანელი ქალაქსა ნიკოფსისასა, საზღვარსა ბერძენთასა. ხოლო ანდრია მოაქცივნა მეგრელნი და წარვიდა გზასა კლარჯეთისასა...“ (+ჩანართი)...

ამ, პირველ, შემთხვევაში, ანდრია მოაქცევს სამეფოს მხოლოდ ერთ ნაწილს (ჩანართში ეს ივრცობა თითქმის მთელ ქართლზეც, ტაოზე, სვანეთზე, აფხაზეთზე, ოსეთზე...) – სამეგრელოს. მაგრამ ის არ ჩადის მცხეთაში, სადაც არის დაფლული ორი დიდი კვართი ელიასი და ქრისტესი! არ იქნა მოქცეული მეფე და მისი ოჯახი, ანუ არ არის შესაძლებლობა, მიცემულ იქნეს მაგალითი, რადგან მეფე კლასობრივ საზოგადოებაში, ისევე, როგორც თვით კლასი, არის საზოგადოებისათვის მაგალითის მიმცემი." ადერკი მრისხანებს. ქრისტიანული სახელმწიფო არ შეიქმნა, წარმართობა ბრძანებითა და ძალით ბრუნდება: „ხოლო ვითარცა ესმა მეფესა ადერკის მეგრელთაგან სჯულის დატეევბა, განუწყრა და წარავლინნა ერისთავნი მისნი, და იძულებით კულადვე მიაქცივნა მეგრელნი. და დამალნეს ხატნი და ჯუარნი, და შერისხნა მეფე ადერკი ერისთავსა კლარჯეთისასა, რომელ მშვიდობით განუტევა ანდრია მოციქული“. ამის შემდგომ დგება ორმეფობა ქართლში და არეულობა...

სრულიად სხვა რამ ხდება *მირიანის* მეფობისას. ქალწული ნინო ღვთისმშობლის მონოდებით ჩამოდის ქართლში – სამეფო ქალაქ მცხეთაში. ტექსტი, რომელიც ამ ამბავს მოგვითხრობს „მოქცევა ქართლისა“, ეკუთვნის ლეონტი მროველს, ანუ არ იწვევს ეჭვს, რომ ის არის საერთო კონცეფციის საფუძველი ნაწილი და, ამდენად, ჩვენი თემისათვის უმნიშვნელოვანესი. როგორ ალაგებს ავტორი ამ ტექსტს და რა უნდა, რომ თქვას და გაგვაგებინოს?

ის, რომ ანდრია პირველწოდებულის შემდგომ ღვთისმშობლის წილხვდომილი „ქართლის“ მოქცევას ალასრულებს *ქალწული ნინო*, უკვე არის ნიშანი იმისა, რომ აქ უნდა განხორციელდეს სრული გასახიერება ღვთისმშობლის წილხვდომილებისა. მოქცევა, თავისთავად, არის *მეორედ შობა*. ამ „მეორედ შობისას“ იხსნება ადამიანში მისი ადამიანობის სრული შესაძლებლობები (პოტენცია), დაამყაროს კავშირები როგორც ევრტიკალურ ნყოფაში კოსმიური ყოფიერებისა, ასევე ჰორიზონტალურ ნყოფაში ეგზისტენციური არსებობისა. ანუ ადამიანი ხდება *გონიერი*. როდესაც საქმე ეხება მთლიანად ქვეყნისა და ერის მოქცევას, ეს ნიშნავს, რომ ერი და ქვეყანა ხდება კოსმოსშემოქმედი, ანუ ქვეყანა გეოგრაფიულიდან იქცევა ისტორიულ, ანუ ღირებულებით სივრცედ, ხოლო *მოსახლე-ერი* კი კოსმიური შემოქმედების გონიერ-თანამონაწილედ. ეს არის ერთგვარი განხორციელება იმ *ჰოლოგრამული პრინციპისა*, რომელიც საფუძვლად უდევს მთლიანად ყოფიერებას და გამოთქმული იყო ჯერ კიდევ ბერძნული ხედვის მიერ, როგორც მიკროკოსმისა და მაკროკოსმის იგივეობა-მიმართება: მიკროკოსმი არის ნაწილი, რომელშიც არის მოთავსებული მთელი მაკროკოსმი, ხოლო მაკროკოსმი კი მთელი, რომელშიც მოთავსებულია მიკროკოსმი. მთლიანობა-მრავალგვარობაში და მრავალგვარობა-მთლიანობაში.¹² ეს აქტი მით უფრო სრულად და სახიერად ხორციელდება, რამდენადაც არის მომზადებული ნიადაგი, როგორც მიწიერი, ასევე სულიერი. ქართლის (მცხეთის) ნიადაგში არის ჩანერგილი *ელიას ხალენი* და *ქრისტეს კეართი*. ამ ჩანერგვით იწყება ქართლის მომზადება მოქცევისათვის. მაგრამ ანდრიას შემოსვლისას ქართლი ჯერ არ არის მზად, არ არის მნიფესიმნიფე თუმცე ეგრისს აქვს, მაგრამ განყოფა შეუძლებელი ხდება. აქ ჩანს, თუ რაოდენ არის გადაბმული ურთიერთს *ეგრისი* და *ქართლი*. რაოდენ ერთძიროვანნი არიან. *მეორედ შობა* უნდა მოხდეს მთლიანად და უნდა მოხდეს თავიდან, ანუ მეფიდან, რათა *ქვეყანა* იქცეს *სახელმწიფოდ*, ხოლო მეფე კი *ხელმწიფედ* და სრულად გაიხსნას შემოქმედებითი პოტენცია ერისა და ქვეყნის. ეს არ არის სწრაფი და მოკლედ გასარბენი გზა. ეს არის ხანგრძლივი შობა, მაგრამ დაფუძნებული უკვე გახსნილი პოტენციის კოსმოლოგიური კავშირების სისრულეზე. რიგი მოვლენებისა, რომლებიც გზად ეფინება ქალწულ ნინოს, თითქოს ბედისწერის დადებითი ნიშნითაა დანიშნული. ყოველივე ისე ხდება, რომ განხორ-

ციელდეს ის, რისთვისაც არის მოვლინებული მოციქულთსწორი ნინო. მოვლენები ფეხქვეშ ეგებთან მას.

პირველ ნაწილში ხაზგასმული იყო, რომ სპარსეთს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს „ქართლის ცხოვრებაში“. ზემოთ აღვნიშნე, რომ ზოროასტრიზმი ყველაზე ახლოს დგას ქრისტიანობასთან, ანუ წარმოადგენს ერთგვარ წარმართულ კარიბჭეს, რომლის ზღუდიდან შესაძლებელია ქრისტიანობა და მისი მოვლენის ჭვრეტა. „ქართლის ცხოვრების“ მოქცევის ნაწილში მოცემული სინთეზი, განხორციელებული სპარსელი მირიანისა და ბერძენი ნანას კავშირით ქართლის (მცხეთის) წიაღში, ხაზს უსვამს ახალი ქრისტიანული სახელმწიფოს „ქართლის“ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის (ანუ არსებული მსოფლიოს) ცენტრში მოთავსებას და იმ კარიბჭის გასაღების როლის დადგენას, რომლითაც სპარსული აღმოსავლეთი უერთდება ბერძნულ დასავლეთს, ხოლო ეს შეერთება კი სხვა არაფერია, თუ არ იგივე ელინიზმი, როგორც გახსნილობის ფორმა. მირიანის თავგადასავალი ეს არის გზა ხელმწიფობისაკენ. ამასთანავე და ბუნებრივად არის გზა წარმართობიდან ქრისტიანობისაკენ. მაგრამ აქ ხაზგასმულია წარმართობის ზოროასტრული ხასიათი, რაც ამ გზას მზადყოფნის გზად აქცევს. მეორე მხრივ, ამ გზას უერთდება დედოფალ ნანას ბერძნული გზა. ბერძნულიცა და სპარსულიც ქრისტიანობისათვის და ხელმწიფობისათვის, ანუ ცივილიზებულიობისათვის მზადყოფნის გზად სახიერდება.

თემატიური სეგმენტირება ამ ტექსტისა ასევე გზაზე სვლის პრინციპზეა აგებული. ნინო გადადის ერთი ადგილიდან მეორეზე და ეს გადასვლა არ არის მარტოოდენ სივრცესა და დროში გადაადგილება, არამედ, იმავდროულად, ზესივრცულ და ზედროულ რეალობასთან განუწყვეტელ კავშირში მყოფობაა. ასე შემოდის ნინო და შემოაქვს ეს ახალი რეალობა ქართლში.

ქალწული ნინო სახლდება მაცხოვრებლის: „მაშინ წმიდამან ნინო ქალაქისა ზღუდეთა გარეგნით ჰპოვა ქოჩი ერთი ბრწამი მაცულისა, სადა არს ან საკურთხეველი ზემოსა ეკლესიისა საეპისკოპოსო და იგი შექმნა საყოფელად თვისა. და შექმნა ჯუარი ნასხლევისა და აღმართა ქოჩსა მას ქუეშე...“ ასოციაცია, რომელსაც იწვევს მაცხოვრებელი, დაკავშირებულია მოსეს მიერ ღვთის ცეცხლოვან ხილვასთან – „მაცვალი შეუნველი“. მაცხოვრებელში დასახლება ამგვარად იძენს ღვთით მოცულობის მნიშვნელობას. ნინო, ვითარცა შეუნველი მაცვალი, ანთებულია ღვთიური სიტყვით და მზად არის მოსაქცევად ქართლისა. ხოლო პირველ რიგში მოქცევა უნდა განხორციელდეს მეფისა და დედოფლისა, რათა გაეხსნას გზა ერის და ქვეყნის მოქცევას, ანუ მათ მეორედ შობას, გონიერად.

სპარსთა კოალიციის ჯვრის სასწაულით კონსტანტინე მეფისაგან დამარცხების შემდგომ მცხეთაში დაბრუნებულ მირიანს ნიადაგი გამზადებული ხედება: ნინოსმიერი ქადაგება, სასწაულებრივი განკურნებანი და მოქცეულნი უკვე გახსნილად მეტყველებდნენ ამაზე. მაგრამ მირიანს გახსნილი ჰქონდა შინაგანი კარიც ქრისტეს მისაღებად. თრდატისა და ჯვრის სასწაულით შეძრული მირიანი არ ანებებს ურიებს აბიათარის ჩაქოლვას, არ კრძალავს ნინოსა და მის მონაფეთა ქადაგებას, თუმცა კი თავად ვერ წყვეტს, მიიღოს თუ არა სრულად ქრისტეს სჯული. ნანა კი გულფიცხლად შეურაცხყოფს ნინოს ქადაგებას. საინტერესოა, რომ სპარსელი მირიანი ორჭოფობს, ეშმაკი აცდუნებს ჯერაც, ხოლო ბერძენი ნანა კი აგრესიულად ეწინააღმდეგება. მეფის ორჭოფობისა და დედოფლის აგრესიულობის ეს შექსპირული დრამატული ვითარება უნდა გადანყვეტილიყო სასწაულებრივი განათებით მათი გონებისა, რათა გზა გახსნოდა მთლიანად ერის მოქცევას და ნინოს მისიის შესრულებას. სასწაული ესთეტიკურად დახვეწილი მდგომარეობაა ხედვისა, რომელიც სამყაროს სრულიად სხვა სინათლეს ჰფენს და წარმოადგენს იმ კავშირებში, რომლებიც მანამდე დაფარული იყო. „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტი თანმიმდევრულად და ოსტატურად ხსნის ამ კოლიზიას ნანას ავადმყოფობითა და მირიანის „კოსმიური გაცეხებით“. ჩვეულებრივ, ავადმყოფობა სულიერი დახვეწილობის წინაპირობად ვლინდება. ტექსტუალურად ეს შეიძლება წავიკითხოთ, როგორც „ხორცთა დანვა – სულთა ფრენა“ – სასწაულისათვის მზადყოფნა. სხვა პირობა არის შიში, რაც იკითხება, როგორც „შიში ღვთისა“. ორივე ეს პირობა ტექსტში ზუსტად არის შექმნილი: ავადმყოფობა აგრესიული დედოფლისათვის (აგრესიულობა – სულიერი უხეშობა, დახშულობა), ხოლო შიში კი მეორეხარისხიანი მეფისათვის (ორჭოფობა – შიში სიამისა და ჩვეული ძალისა და სასჯელის წინაშე). პირველ შემთხვევაში აუცილებელი იყო დედოფლის ხორციელი დასწეულება, მისი „დარბილება“, ხოლო მეორეში კი მეფისათვის ახალი ძალის ჩვენებით ძველი შიშის დაძლევა.¹⁹

„მაშინ დედოფალი ნანა შევარდა სენსა დიდსა და მწარესა, რომლისა კურნება ვერა-ვინ შეუძლო. რამეთუ ყოველთა ხელოვანთა მკურნალთა წარმოაცალიერნეს წამალნი მათნი და ვერ შეუძლეს კურნება მისი, უღონო იქმნეს და სასო-წარკუთილ... იწყო წმიდამან ნინო ლოცვად და ვედრებად ღმრთისა მიმართ მყოვარ-ყამ, და მოილო ჯუარი იგი, რომელი აქუნდა, შეახო თავსა, ფერხთა და მხართა ჯუარის სახედ, და მეყსეულად განიკურნა, და აღდგა განცოცხლებული. და პრწმენა ქრისტე...“

მიუხედავად იმისა, რომ დედოფალ ნანას განკურნებით გაცეხებული მირიან მეფე დაეწაფა წიგნებს და თვით ნებროთის წიგნშიც (დღევანდელი გაგებით „ავესტაში“) იპოვა სათანადო მითითება ქრისტეს მოვლინებაზე და „შექმნა სურვილი ქრისტეს სჯულისა“, განსაკუთრე-

ბულია მირიანის წინააღმდეგობა და მისი ორჭოფობის ხარისხის ზრდა უშუალოდ სასწაულის გამოჩინების წინ:

„... ხოლო მეფე იხილვიდა საქმესა მისსა მცირედ ორგულეებით. ეტყენ წმიდასა წინოს: რომლისა ღმრთისა ძალითა იქმ კურნებასა ამას, ანუ ხარ შენ ასული არმაზისი, ანუ შვილი ზადენისი, უცხოებით მოხვედ და შეუვრდი, და ზედა-აც მათ წყალობა შენი და მიგანიჭეს ძალი კურნებათა, რათა მით სცხოვნდებოდი უცხოთა ქვეყანასა. დიდებულ-მცა არიან უკუნისამდე! ხოლო შენ წინაშე ჩვენსა იყავ, ვითარცა მანოებელი ერთი შვილთა ჩუენთა და პატივ-ცემულ ქალაქსა ამას შინა. არამედ უცხოთა ამას სიტყუასა ნუ იტყვი, პრომთა მათ შეცდომილთა სჯულსა, ნუ-ცა გნებავს ყოვლადვე თქმად. რამეთუ აჰა ესე-რა, ღმერთნი დიდნი, სოფლის-მპყრობელნი, მზისა მომფენელნი, ნვიმისა მომცემელნი და ქვეყანისა ნაშობთა გამომზრდელნი ღმერთნი ქართლისანი, არმაზ და ზადენ, ყოვლისა დაფარულისა გამომეძიებელნი, ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩუენთანი, გაცი და გაიბ, – იგინი იყვენს სარწმუნებელად კაცთა მიმართ. ან უკუე განკურნო მთავარი ესე, განგამდიდრო და გყო შენ მკვიდრ მცხეთას შინა, მსახურად არმაზისა...“

წინო პასუხობს და ხაზს უსვამს იმ უმთავრეს სასწაულს, რომელიც მცხეთაშია და რომლის ძალით ახლოვდება ქრისტეს სჯულის დამკვიდრება: „მეფეო, ახლოს არს მიახლება შენი ღმრთისა მიხედვად, რამეთუ არს ქალაქსა ამას შინა სასწაული ერთი: სამოსელი ძისა ღმრთისა აქა არს, და ხალენისა მის ელიასი თქუეს ვიეთ-მე აქავე ყოფა. და მრავალი სასწაულნი არიან, რომელნი ღმერთმან გამოაჩინნეს...“ და ამის შემდეგაც ორჭოფობს მეფე მირიანი და ვერ ძლევს თავის ორჭოფობას, მეტიც, იზრდება მისი აგრესიულობაც, „ეშმაკი უჯდება სულში.

„...და მოუხდა უჩინო იგი მტერი, ეშმაკი, და შთაუგდო გულსა სიყუარული კერპთა და ცეცხლისა; და იგონებდა ყოველსა მსახურებასა მათსა და მახვილითა მონყუედასა ყოველთა ქრისტიანეთასა. და რქუა მეფემან ოთხთა თანამზრახველთა მისთა: ღირს ვართ ჩუენ ღმერთთა ჩუენთაგან ბოროტის ყოფასა, რამეთუ უდებ ვიქმნენით მსახურებასა მათსა და მიუშვით ჩუენ ქრისტიანეთა გრძნულთა ქადაგებად სჯულსა მათსა ქუეყანასა ჩუენსა: რამეთუ ჰყოფენ საკვირველებათა მათ. ან ესე არს განზრახვა ჩემი, რათა ბოროტად მოვსრნეთ ყოველნი მოსაენი ჯუარცმულისანი და უმეტეს შეუდგეთ მსახურებათსა ღმერთთა მათ მპყრობელთა ქართლისათა; ვამხილოთ ნანას, ცოლსა ჩემსა, შენანება და დატეობა სჯულსა ჯუარცმულისასა, და თუ არა მერჩდეს, დავი-ვინყო სიყუარული მისი და სხუათავე თანა წარვწყმიდო იგიცა...“

ეს არის ის ჩიხი, რომელშიც აღმოჩნდა მირიან მეფე და ის საფრთხე, რომელშიც აღმოჩნდა ქართლი: წარმოიშვა საფრთხე, რომ სახელმწიფო არ წარმოიქმნებოდა და ხელმწიფობაც არ დადგინდებოდა. ამ ჩიხიდან გამოსვლის მხოლოდ ერთი გზა არსებობს – სასწაული. და ეს სას-

ნაულიც განხორციელდა. ქართლი შეუდგა სახელმწიფოებრივი განვითარების და ქართლის მეფენიც გახელმწიფების აღმართ-დაღმართს...¹⁴

ეს არის დასაწყისი ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოსი და ხელმწიფობისა. იმ სახელმწიფოებრივი აღმშენებლობისა, რომელიც იწყება ეკლესიის სვეტის სასწაულებრივი აღმართვით. ეკლესია დგება ქრისტიანული აღმშენებლობის ცენტრში, იწყება სასულიერო და საერო ცხოვრება და მოქალაქეობა.

პირველი მნიშვნელოვანი და თითქმის დასრულებული ქრისტიანული ხელმწიფების მაგალითი არის ვახტანგ გორგასალი, რომელსაც ეთმობა „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტის მნიშვნელოვანი სეგმენტი. ამის შესახებ უკვე გვქონდა საუბარი პირველ ნაწილში. თუ მირიანამდე ქართლის აღშენება დაკავშირებული იყო ქალაქ-და-ციხეთმშენებლობასთან, მირიანის და განსაკუთრებით ვახტანგ გორგასალის შემდგომ უკვე იწყება ეკლესიათმშენებლობა და ეს ხდება „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტის მიერ მეფეთა საქმე ეკლესიათმშენებლობით არის ღირებული. ორ ბნკარშიც კი ეს არის მეფის მოხსენიების განსაკუთრებული ნიშანი და ღირსება. ვახტანგისმიერი ქრისტიანული ხელმწიფება და სახელმწიფო აღბეჭდილია ისეთი უდიდესი მნიშვნელობის მოვლენით, როგორცაა სამონასტრო მშენებლობისა და ცხოვრების დაწყება 13 ასურელი მამის შემოსვლით და ქართლის მოფენით ეკლესია-მონასტრებით. ასურელი მამები უშუალოდ ვახტანგის დროს არ შემოსულან ქართლში, მაგრამ, ჩემი თვალთახედვით, მთელი ეს ეპოქა, ვახტანგიდან არჩილის ნამებამდე, ვახტანგის მიერ შექმნილი ეპოქაა, ისევე, როგორც მთელი დავითის შემდგომი „ოქროს ხანა“, ვიდრე ჯალალედინისა და მონღოლთა გამოჩენამდე, გიორგი ჭყონდიდელისა და დავით აღმაშენებლის ეპოქაა, მათ მიერ არის შექმნილი. და თვით თამარიც და გვირგვინი ამ ეპოქისა და მთლიანად ქართული სახელმწიფოებრივი ისტორიისა – შოთა რუსთველი – ამ ეპოქის დაგვირგვინებაა.¹⁵

არჩილი – პირველი ქრისტიანი ხელმწიფე

ქრისტიანული ხელმწიფების განსაკუთრებულ ხასიათს გვაძლევს „ქართლის ცხოვრების“ ის ნაწილი, რომელშიც მოცემულია არჩილის ცხოვრება და მონამეობა. აქ სახელმწიფოს პოლიტიკური თავგადასავალი გადაჯაჭვულია ხელმწიფურ ღირსებასთან და ეს არის, არსებით, ქრისტიანული მოქალაქეობის პოლიტიკური ღირსების პირველი დიდი მაგალითი. მიუხედავად იმისა, რომ ბაგრატიონები უკვე შემოყვანილნი არიან ქართლის პოლიტიკურ სივრცეში, „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტი მათ ჯერ არ აჩენს. იგი ქართლის მეფეებს მოიხსენიებს ხოსროიანებად, ანუ აკავშირებს მირიან მეფესთან და სპარსეთთან. ეს

მეტად მნიშვნელოვანია რიგი კონტექსტით: ბაგრატიონები ბერძნულ წრეს მიეკუთნებიან. მათი ებრაული წარმომავლობა, რაც ჩანართშია გადმოცემული, ჩემი აზრით, არის ცდა, გადაკვანძონ ეს საგვარეულო ქრისტეს ხორციელი ჩამომავლობის ხაზთან.¹⁶ ეს თავისთავად მიუთითებს იმაზე, თუ რაოდენ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ქართული პოლიტიკური ცნობიერება ქრისტიანობას. სხვა მხრივ, ეს გვამცნობს იმასაც, რომ ბაგრატიონები ჯერ (აღნიშნული ეპოქისათვის) არ არიან „მნიფენი“, რომ გააგრძელონ ფარნავაზ-მირიან-ვახტანგის გეზი და ამ გზას ახალი ღირებულება შესძინონ. კიდევ ერთი რამის ამოკითხვა არის შესაძლებელი: სპარსული სანყისის უთქმელი დაპირისპირება ან შეპირისპირება ბერძნულთან. ვიდრე ბაგრატიონნი არ გახდებიან მთლიანად და საბოლოოდ ქართველნი, ანუ არ გამოვლენ ბერძნული პოლიტიკური სივრციდან, მათი ასპარეზზე გამოსვლა ფერხდება. ბაგრატიონები ქართლის ქრისტიანულ პოლიტიკურ სახელმწიფოებრივ სივრცეში არიან მონეულ-დამნიფებულნი და, ამდენად, მათი შემდგომი მოქალაქეობა და ცხოვრება მთელი ათი საუკუნის განმავლობაში იქნება უპრეცედენტო თავისი ერთადერთობით და შეუვალობით. არჩილი, მიუხედავად იმისა, რომ იგი არის ქრისტიანი ხელმწიფე და ქრისტიანი მონამე, აგრძელებს იმ სპარსულ საგვარეულო ხაზს, რომელიც დაიწყო ფარნავაზმა და ქრისტიანულად სრული სახე მისცეს მირიანმა და ვახტანგმა. არჩილის თავგადასავლის ნაწილი აღწერილი აქვს ჯუანშერს, ხოლო მისი მონამეობა და ამით ხელმწიფობის ქრისტიანული სახის გასრულება კი – ლეონტი მროველს.

თავისთავად „მონამეობის“ შეტანა ისტორიულ თხზულებაში მიუთითებს ავტორის მიზანზე, სრულიად ახალი მახასიათებელი მისცეს ხელმწიფობას. ამ მომენტიდან ქრისტიანობა და ქრისტიანული ხელმწიფება თავის დასრულებულ სახეს იძენს. ქართლის სახელმწიფოებრივი და სოციალური სივრცე მთლიანად ერთგვაროვანი და ქრისტიანული ხდება, მიუხედავად იმისა, რომ ჯერ კიდევ შორსაა გიორგი მერჩულის ცნობილ გამოთქმამდე. *ხელმწიფის შენირულობის* თემა გასდევს „ქართლის ცხოვრებას“ და გვირგვინდება დემეტრე თავდადებულთ, მაგრამ კონცეპტუალურ მწვერვალს ქრისტიანული ხელმწიფების ხასიათისა წარმოადგენს დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“, თუმც, არშესული საისტორიო კონცეფციაში. ვფიქრობ, იმიტომ, რომ კონცეფციის შექმნის მომენტში (ხოლო კონცეფციის ავტორი, ჩემი აზრით, იყო გიორგი ჭყონდიდელი) დავითს არ ჰქონდა და ვერც ექნებოდა გამოთქმული ეს „სინანული“.

ჩვეულებრივ, ფეოდალური და, სახელდობრ, რუსთველური მსოფლხატიდან ბრუტიანად ამოკითხული თვალსაზრისით, ხაზი ესმევა ყმათა მიერ მეფისადმი სამსახურსა და თავის შენირვას. „ქართლის ცხოვრება“, როგორც *მეფეთა აღზრდის წიგნი* და ქრისტიანული ხელმწიფე-

ბის და სახელმწიფოს პოლიტიკური ფილოსოფია, ამ მოარულ მრუდე სოციალურ თვალსაზრისს ასწორებს და მკვიდრად აფუძნებს ზევიდან ქვევით მომართული ქრისტიანული წყობის ხატად. *ხელმწიფე* – არა ერთი ვინმე პიროვნების, არამედ *ერის მსახურია*, ის მსახურია მთელი ქვეყნის და, ამდენად, მისადმი, როგორც *ერის უმაღლესი განსახიერებისადმი*, მსახურება და მისთვის თავგანწირვა, იძენს ერისადმი მსახურებისა და თავგანწირვის სახეს. ამგვარი სიმეტრიული და განონასწორებული სოციალური და პოლიტიკური კონცეფცია დასაბუთებულია პირველმონამე ხელმწიფის ერისა და სარწმუნოებისათვის მოქალაქეობრივი თავგანწირვით. ამ მონამეობით ქრისტიანული ხელმწიფობისა და ქრისტიანული სახელმწიფო წყობის მეთოდოლოგია საბოლოოდ არის ჩამოყალიბებული. და ამ მომენტიდან ისტორია, როგორც ტექსტი, იძენს იმ ძრავას, რომელმაც უნდა მიიყვანოს მკითხველი დასახულ მიზანმდე: *ქართველი ერის ქრისტიანული კავკასიური იმპერიის შექმნამდე*.

მონამეობა, თავისთავად მოითხოვს იმ პირობებს, რომელშიც ეს მონამეობა უნდა განხორციელდეს. პოლიტიკური თვალსაზრისით, ამგვარი პირობები მხოლოდ ერთ შემთხვევაში იქმნება – როდესაც ქვეყანას ერს და მის ეგზისტენციალურ საყრდენს, რელიგიას, ემუქრება მოსპობა მტრისაგან. ამ შემთხვევაში მტერი იძენს არა უბრალოდ აგრესიული გარე ძალის სახეს, არამედ იმ ბოროტებისა, რომელიც *მაცდურია*, ანუ არა მხოლოდ სპობს, არამედ სურს, რომ ხელი ააღებინოს თავისი ყოფიერების საფუძველთა საფუძველზე – ღვთიურ წყობაზე და რწმენაზე, რაც არის ტოლფასი სრული გაარაფრებისა.¹⁷ სწორედ ამ მომენტში ხდება მეფე *ხელმწიფე*, რომელსაც აქვს ვალდებულება, არა მხოლოდ იარაღით დაიცვას ერი და ქვეყანა მტრისაგან, არამედ დაიცვას ის მტრული მაცდურობისაგან – დაიცვას რწმენა და ყოფიერების ის წესი, რომელიც ამ რწმენას ეყრდნობა. ისტორიული თვალსაზრისით, ქრისტიანული რელიგიური ყოფიერებით ცხოვრების მთლიანი გამსჭვალვის პროცესი სიკვდილის წინაშე დგომის (ყოფნა-არყოფნის) პირობებში ხორციელდება. ეს არის არსებობის ეგზისტენციალური პრინციპების დადგენა. სწორედ ამ პრინციპთა რღვევა სვამს კითხვას: *შემიძლია თუ არა მე ასე ცხოვრება?* რომელ კითხვაზედაც პასუხის მიხედვით იქნება გადაწყვეტილი მოპასუხის (პიროვნების თუ ერის) არსებობის ხასიათი და ფორმა. სწორედ ამ კითხვაზე სცემს პასუხს ქრისტიანი მონამე, და პირველ რიგში *მეფე*, რომელიც იძენს *ხელმწიფის* სრულყოფილ სახეს.

აი, როგორ ახასიათებს „ქართლის ცხოვრება“ პირველმონამე ხელმწიფეს და იმ პირობებს, რომელშიდაც ხორციელდება მონამეობა:

„და ვითარ გარდახდეს ნელინადნი ორმოცდაათნი, კულად მოვიდა ჭიჭნაომ, ძე მოჰმადისი, მოაოხრა და შემუსრა ყოველი შენებული ქართლისა, და მიმართა შესვლად კახეთად, რათამცა მოაოხრა და ყოფ-

ლითურთ უმკვიდრო ყო. და იყო შიში დიდი მეფეთა და მთავართა და ყოვლისა ერისა, და არა შემძლებელ იყვნეს წინა-აღდგომად: რამეთუ რაითგან განერყუნა ქუეყანა ესე ყრუსა, დაღაცათუ გარდაელნა ჟამნი მრავალნი მშვიდობით, არლა-რა მოგებულ იყო კუალსა თვისსა.

ხოლო წმიდამან არჩილ განიზრახა გონებასა თვისსა, სიმხნითა გულისა მისისათა, რათა მივიდეს და იხილოს და ითხოვოს მისგან მშვიდობა ქუეყნისა და დაცვა შეურყეველად ეკლესიათა და დაპატიჟება დატყევისათვის სჯულისა. მინდობითა ღმრთისათა აღირჩია თავისა თვისისა და სულისა დადება სახსრად ქრისტიანეთა, აღდგა და მივიდა ჭაჭანაუმს თანა, რომელსა ეწოდა ასიმ.

ხოლო მან... შემდგომად მცირედთა დღეთა იწყო სიტყუად ლიქნითა, აღუთქმიდა ნიჭთა დიდთა და ანუევედა დატყეებასა ქრისტეს სჯულისასა და მიქცევად სარკინოზად. ხოლო წმიდამან არჩილ ყოვლად-ვე არა თავს-იდვა სიცბილი მისი და მტკიცითა გონებითა მიუგო და რქუა: „ნუ იყოფინ, თუ-მცა სიტყუათა შენთა ვისმინე, ანუ-მცა დაუტევე ქრისტე ღმერთი ცხოველი, რომელი-იგი არს ღმერთი ჭეშმარიტი“, რომელმან ხსნისათვის ჩვენისა ხორციითა სიკუდილი დაითმინა, – და უკეთუ ვისმინო შენი, უწყოდე, რათა მოგკუდე სიკუდილითა, რომლითა ვიტანჯებოდი საუკუნოდ. გარნა უკეთუ შენ მომკლა, აღედგე ვითარცა ღმერთი ჩუენი და მის თანა-ცა ვიდიდო“...

„...ასიმ ... მოუწოდა კუალად არჩილს და რქუა: „უნინ თუალ-გახუენ ქმნულ-კეთილობისა შენისათვის, რამეთუ ფრიადცა ქმნულ-კეთილ ხარ. ხოლო ან მითხრეს შენთვის, რამეთუ შვილი ხარ დიდთა მეფეთა ხოსროანთა. არამედ ან უფროსად განსდიდნე წინაშე ჩემსა, უკეთუ ისმინო ჩემი, და იყოს სამეფო შენი შენდა-ვე, და საგანძურნი-ცა მამათა შენთანი მოგანიჭნე შენვე. პირველად მიჩვენენ საგანძურნი მეფეთა ბერძენთანი, მოიქეც სჯულსა ჩემსა და იქმენ სარკინოზ, და სპასალარ გყო შენ ქუეყანასა ზედა ქართლისასა და მეფე და უფალ ერთა ზედა ქართლისათა“... „მიუგო და რქუა ასიმ: „შენ იყავ დაცემასა მას სარკინოზთასა აფხაზეთსა შინა?“. რქუა წმიდამან არჩილ: „მე ვიყავ მაშინ, რაჟამს დასცნა იგინი ღმერთმან“. რქუა ასიმ: რომელმან ღმერთმან დდასცნა სარკინოზნი?“

„მაშინ მიუგო და რქუა წმიდამან არჩილ: „ღმერთმან ცხოველმან, რომელ არს შემოქმედი ცისა და ქვეყანისა და რომელი-იგი მოვიდა ზეცით ქუეყანად ხსნისათვის ნათესავისა კაცითასა, და სიკუდილითა თვისითა აღგუადგინა და უკუდავება მოგუანიჭა; მან უკუე დასცნა და დაამდაბლნა იგინი“.

მაშინ რქუა ასიმ წმიდასა არჩილს: „რომლისა ღმერთი მოკუდავი არს და სასოება ცხოვრებისა მოკუდავისა მიმართ აქუს, ჯერ-არს მისი-ცა სიკუდილი“.

და უბრძანა თავისა მოკუეთით აღსრულება ... და განიყუევანეს გარე და მოკუეთეს თავი მისი მახვილითა თთუესა მირკანისსა, რომელ არს მარტი, ოცსა მის თვისასა. და შეკვედრა სული თვისი ხელითა შინა და მბადებელისათა, აღირჩია სიკუდილი უკვდავებისა მომატყუებელი. შესცვალა მცირედისა ჟამისა ესე მეფობა სანუთოსა სიხარულად საუკუნოდ. ღირს იქმნა განწყობილსა შორის ნმიდათასა და ახოვანთა მონამეთასა წარდგომად წინაშე ღმრთისა და მათ თანა გვირგვინოსანი იხარებს წინაშე სამებისა ნმიდისა."

ეს უკვე ჭეშმარიტად ქრისტიანი ხელმწიფის პორტრეტია.

მირიანი - ვახტანგი - არჩილი ქმნიან ქრისტიანული ხელმწიფობისა და სახელმწიფოს ქართულ პირველხატს, არქეტისს (ამათ თავში უდგას ფარნავაზი, როგორც პირველხატი ქართული მეფობისა და ქართულობის საწყისის დამდები). „ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალურ ტექსტში ამიერიდან მოქმედებს სრულიად გარკვეული საზომი, ანუ ყალიბი, რომლის მიმართ არის შესაძლებელი, განისაზღვროს ესა თუ ის ეპოქა, ხელმწიფება და სახელმწიფოს მდგომარეობა. ქართლის სახელმწიფოებრივი ჩამოყალიბება და საქართველოდ, ანუ მტკიცედ დაფუძნებულ ქრისტიანულ სახელმწიფოდ მისი გარდაქმნის ისტორია სრულიადაც არ იყო უმტკივნეულო და სწორხაზოვანი. არსებობდა ორი მოქიშვე ძალა, რომელთან მიმართებაში უნდა გამოკვეთილიყო საქართველოს სახე, როგორც კავკასიის წინამძღოლისა, შესატყვისად „ქართლის ცხოვრების“ ავტორის კონცეფციისა. ამიტომ ტექსტი საკმაოდ დრამატულ კოლიზიებს გვანდის.

ამ დრამატული კოლიზიის მთავარი მოქმედი პირია *სარკინოზი* და მისი *რელიგიური აგრესია*. ქართველთა მხრიდან უპირველეს მახასიათებლად რჩება *ქრისტიანობის დაცვა*. რაც შეეხება პოლიტიკურ ოპორტუნუიზმსა და მოქნილობას, ან ურთიერთქიშპს და მით დასუსტებას საერთო ძალისა და წინააღმდეგობისა, აქ სურათი თითქმის იმავე ძირითად ფერებში წარმოგვიდგება, როგორც იყო აღწერილი საწყის ეპოქებში. უმთავრესი აქ არის თავად ხელმწიფობა და ხელმწიფის პიროვნება, რომელიც განსაზღვრავს ქვეყნის სახესა და სიმტკიცეს. ფაქტობრივად ის, რასაც ფეოდალიზმი ეწოდა და რასაც მე მივიჩნევ *ქრისტიანობის პოლიტიკურ ფორმად*, აქ მთელს თავის სისრულეში გვეძლევა. სოციალური პირამიდა აგებულია სრულად და მისი სტრუქტურა იერარქიზებულია. მეტად მნიშვნელოვანია ის, რომ ნაწილებად დაშლა და გაერთიანება ხდება ციკლურად და იმისდა მიხედვით, თუ რომელი მხარე ძლიერდება და უტევს ქვეყანას. საფრთხე და საფრთხის ველი ძირითადად სამხრეთ-აღმოსავლეთით და ჩრდილოეთით არის გაშლილი და იქიდან მომდინარე. კავშირი ამ საფრთხის გაძლიერებასა და ქართლის დასუსტებას შორის ხაზგასმულია ტექსტის პარაგრაფთა ურთიერთდაპირისპირებით: პარაგრაფი ეხება საფრთხეს გარედან,

პარაგრაფი – შინაგან დაშლილობასა და წინააღმდეგობებს, ვიდრე არ გამოჩნდება მეფე, რომელსაც ხელმწიფობის ყველა ნიშანი აქვს და არ აღკვეთს ტექსტის „პარაგრაფულ“ დაპირისპირებას. ეს ტიპური სურათი საშუალებას გვაძლევს, დავაკავშიროთ ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოს შექმნის პროცესი ევროპული ფეოდალიზმის განვითარებისა და ევროპული სამეფოების შექმნის პროცესთან, ბიზანტიიდან და ქრისტიანობის მიღებიდან მოყოლებული. ევროპული სივრცის ერთ ქრისტიანულ ცივილიზაციაში მოთავსების პროცესი გაცილებით უფრო მტკივნეული და რთული იყო, ვიდრე ეს გვაქვს კავკასიასა და საკუთრივ საქართველოში.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს საქართველოდ გაერთიანებას, რომელიც არჩილის დროს განხორციელდა. აფხაზეთი ეჭირათ ბერძნებს. თვით ვახტანგ გორგასლის დროიდან მოყოლებული, ბერძენთა ინტერესები ყოველთვის უკავშირდებოდა აფხაზეთა გადაბირების საკითხს. ამჯერად ვითარება შეიცვალა. მურვან ყრუს მიერ მთელი წინა აზიისა და კავკასიის მოხრებისა და იავარყენის შემდგომ:

„იქმნა მას ჟამსა განრყუნილ ქუეყანა ქართლისა, სომხითისა და რანისა და არღარა იპოვებოდა ნაშენები, არცა საჭამადი კაცთა და პირუტყვთა ყოვლად-ვე. და ნარაელინეს მოციქული წინაშე ბერძენთა მეფისა მირ და არჩილ და ლეონ, ერის-თავმა აფხაზეთისამან, და აუნყეს ესე ყოველი, რა-ცა იქმნა ღმრთისა მიერ ხელითა მათითა. ხოლო მან წარმოსცა ორი გვირგვინი და გუჯარი მირსა და არჩილს, და მოსწერა მათ თანა, ვითარმედ:

„თქუენი იყო მეფობა, სიმხნე და სიბრძნე ქართლსა შინა. ან დაღაცათუ იდევენებით ჩუენ თანა მსახურებისათვის ჯუარისა, მოქცევასა ჩუენსა, ვითარცა აღმითქუა ჩვენ ღმერთმან, ჩუენ თანა-ვე იდიდნეთ. არამედ დაადგერით სიმაგრეთა შინა თქუენთა, ვიდრემდის წარხდეს ნელინადნი მათნი სამასნი; რამეთუ ორას მეურგასესა წელსა განივთოს მეფობა მათი და განსრულებასა მესამასისა წლისასა მოეცეს ძალი მეფობასა ჩუენსა, და შეემუსრნეთ აგარიანნი, და ყოველნი მათნი ამაღლებულნი დამდაბლდნენ, და ჩუენ თანა მადიდებელნი ამაღლდნენ.“

და მოუწერა ლეონს ესრე სახედ: „ყოვლად-ვე საზღვართა ქართლისათა ჩუენგან ქმნილ არს ვნება და მეფეთა მათთაგან ჩუენდა მომართ თანა-დადგომა და რგება. ან ესე მესამე მსახურება და რგება დადევს ჩუენ თანა საყდარსა მას სამეუფოსა: პირველად ნათელი მიიღეს ხელსა ქუეშე ჩუენსა; კუალად შემუსრვისაგან დაარჩინეს დიდი ქალაქი პონტოსა, და შორის ჩუენსა და შორის სპარსთა ყვეს მშვიდობა. რამეთუ იგივე ვახტანგ მეფე შუამდგომელ იქმნა, და ხრმლითა მისითა უკ-მოულს სამეფოსა ამას პალესტინე და ორი ნანილი ჯაზირეთისა. ან თუ-მცა ღმერთსა არა მაგათ მიერ დაებრკოლა ბოროტი ეგე მტერი, შემო-მცა-

სრულ იყო ვიდრე კონსტანტინეპოლედმდე, და შეიღოთა შორის ნებროთისთა წარჩინებულ ყენა ლმერთმან ეგენი, რამეთუ არა მოაკლდეს ნათესავსა მაგათსა ბრძენი გულის-ხმის-ყოფელი და მბრძოლი, ვითარცა ესე მოგვითხრობს ჩვენ აღწერილი გუჯარი, რომელსა შინა აღწერილ არიან მეფენი, წარჩინებულნი ტომებით და სოფლებით მათით. ხოლო შენდა მიბრძანებოეს ერისთაობა აფხაზეთისა შენ და შეიღოთა შენთა და მომავალთა შენთა უკუნისამდე. არამედ კეთილად პატივსცემილი მეფეთა და ერთა მაგათ ქართლისათა, და ამიერითგან ნუ-ღარა-მცა ხელგენიფების ვნებად მათდა და საზღვართა მათთა ეგრისათა, ვიდრემდის იყვნენ მანდა ანუ განვიდენ მანდით.““

არჩილის ძმის, მეფე მირის გარდაცვალების შემდგომ, არჩილი აერთიანებს ორივე ნაწილს ერთი გვირგვინის ქვეშ. მირის ანდერძი არჩილისადმი მეტად მნიშვნელოვანია იმით, რომ მასში იკითხება ქართული სამეფო სახლის ტრადიცია და მოხაზულია მირის კუთვნილი ქართლის საზღვრები.

„მე ესე-რა წარვალ, ძმაო, მამათა ჩუენთათანა; არამედ წარმეც და დამფალ საფლავსა მამათა-ვე ჩუენთა თანა. და შენ გაუნყო ადგილი საგანძურთა ჩუენთა ნალევთა სადა არს. და არა მივის ძე-წული შვილი მკვიდრად, არამედ მისხე შვიდნი ქალნი. ან შენ ხარ მკვიდრი სახლისაგან მეფობისა ჩუენისა, მირიან მეფისა. და შენ თვით უწყი, ვითარმედ ქალი, შვილი ჩუენი, არა მივსცეთ ერის-თავთა ჩუენთა ცოლად. ანუ მივსცით მეფეთა, ანუ მო-ვინმე-ვიდის სპარსთაგან ნათესავი მეფეთა, ვითარცა ფეროზ, რომელსა მისცა მირიან მეფემან ასული მისი ცოლად. და ჩუენ შემცირებულ ვართ, რამეთუ შენ ხარ უცოლო, და მე ვარ უძეო. ან რათგან მოიყვანნიან მამათა ჩუენთა ცოლნი ასულნი ერის-თავთა ჩუენთანი, მისცენ მათ ასულნი ჩემნი და განუყვენ მათ ქუეყანანი ქართლისანი: ნახევარი შენ და ნახევარი მათ. ხოლო საუხუცესოდ რომელ მქონდა, მომიცემია შენდა, და გქონდეს საუხუცესოდ: ეგრისი, სუანეთი, თაკურთი, არგუეთი, და გურია. ხოლო კლარჯეთი და შუა მთიულეთი მიეც ასულთა ჩემთა, რათა მუნ შინა იყვნენ ჟამთა ამათ ბოროტთა და მამა-ცა ჩუენი მოკუდა შფოთსა ამას შინა და ვერ წარვეციოთ იგი მცხეთას, წარსცენ ძუალნი მისნი და დაჰფლენ საყდარსა ქუთათისსა, რათა იპოვოს იგი სანამებლად სამკვიდროსა ჩუენისა, და შენ დაადგერ აქა და ემოყვებოდო ბერძენთა, ვიდრემდის განქარდეს ბნელი ესე.“

არჩილმა ზედმინვენით შეასრულა ძმის ანდერძი და დააქორწინა ძმისწულეები ქართველ ერისთავ-დიდებულებზე. ამის შემდეგ ის მიმართავს ლეონს, აფხაზეთის ერისთავს:

„კურთხეულ იყავ შენ უფლისა მიერ, რამეთუ კეთილად იღუანე სტუმრობა ჩუენი, და დამიცვენ ჩუენ ადგილთა შენთა მშვიდობით: გარნა ან უწყის შენება ადგილთა ჩუენთა კლისურითგან არმართ. წარვალ

და დავეშენები ციხე-გოჯს და ქუთათისს. ან ითხოვე თავისა შენისათვის რა გნებავს ჩემგან, ნაცვლად კეთილისა მსახურებისა შენისა.“

ხოლო ლეონ რქუა: მომცა მე კეისარმან ქუეყანა ესე მკვიდრობით კეთილად სიმხნითა თუქუნითა. ხოლო ამიერითგან არს ესე მამულობით სამკვიდრებელ ჩემდა კლისურითგან ვიდრე მდინარედმდე დიდად ხაზარეთად, სადა დასწუდების წუერი კავკასიისა ამის. შემრთე მეცა მონათა შენთა თანა, რომელნი-ესე დღეს ლიხს ყვენ შვილად და ძმად შენდა. არა მინდა ნაწილი შენგან, არამედ ჩემიცა ესე შენადა-ვე იყოს.“

მაშინ მისცა ლეონს ცოლად ძმის-წული მისი გურანდუხტ და გვირგვინი იგი, რომელი ბერძენთა მეფესა წარმოეცა შირისთვის. და ყვენ აღთქმა და ფიცი საშინელი, ვითარმედ არა იყოს მტერობა შორის მათსა, არამედ ერჩდეს ლეონ არჩილს ყოველთა დღეთა მისთა.“

ეს არ არის რემინისცენცია რუსთველიდან. ეს არის „ქართლის ცხოვრების“ ქრისტიანულ-სახელმწიფოებრივი კონცეფციის ერთი დედაბოძთაგანი და საქართველოდ ჩამოყალიბების გზა. ეს არის უკვე „ნიკოფსამდე გაშლილი“ საქართველო, ერთი გვირგვინოსანი ოჯახის მიერ შეკრული. არჩილს, რომელმაც შეირთო გუარამ კურაპალატის (ბაგრატიონის) ასული ცოლად, ჰყავდა ორი ძე – ჯუანშერ და იოვანე, და ოთხი ასული – გურანდუხტ, მარიამ, მირანდუხტ და შუშან.

არჩილის შემდგომ მისი მრავალრიცხოვანი ოჯახი გაიყო და განაწილდა. ქართლი, ეგრისი და აფხაზეთი ერთი სამეფო ოჯახის კუთვნილება ხდება. ეს არის ხოსროიან-ბაგრატიონთა სანათესაო-სამეფო ოჯახი როგორც ძეთა, ასევე ასულთა ხაზით. ქართლოსისა და ეგროსის განსახლებიდან მოყოლებული, ეს თემა ორთა ერთობისა „ქართლის ცხოვრების“ ხერხემალია. მე შევეცადე ამეხსნა, რომ „ქართლის ცხოვრება“ სიმეტრიულად გულისხმობს „ეგრისის ცხოვრებასაც“ და ამ ორი მთავარი საყრდენის ურთიერთმიმართებაში ყალიბდება ის, რასაც ჩვენ დღეს საქართველოს ვუნოდებთ. ერთი არ იკითხება მეორის გარეშე. ისიც, რომ ჩემი აზრით, ქართლი – საქართველო არსებითად ენაცვლება კოლხეთს, გაშლილს მთელ სამხრეთ კავკასიაზე და ინარჩუნებს იმავე შინაგან სტრუქტურას, ნათლად გვიჩვენებს იმ ძირითად ვექტორებს, რომლებიც მისწრაფებული იყო და განაპირობებდა ქრისტიანული ცივილიზაციის გადაფარებას ამ კოლხურ სამოქალაქო სივრცეზე. და იმდენად, რამდენადაც ეს პროცესი გაქრისტიანებისა და ქრისტიანულ ცივილიზაციად ჩამოყალიბებისა დაწყებული მცხეთა-ქართლში (ქრისტეს ევართის იქ არსებობისა გამო) საკმაოდ რთული და მრავალნახნაგოვანი იყო (და არის), ამდენადვე „ქართლის ცხოვრებაც“ იძენს იმ რთულ გამონვევათა და მისწრაფებათა თუ ერთიანობის შეგნებულობის ამალღების ხასიათს, რომლითაც ხდება საქართველოს ქრისტიანული სახელმწიფოს ჩამოყალიბება და მისი „ქართველი ერის კავკასიის იმპერიად“ გასრულება.

ახალი ციკლი „ქართლის ცხოვრებისა“ იწყება „მატიანე ქართლისაით“, ქართლოსიან-ფარნავაზიან-ხოსროიანთა დინასტიის დასრულებით და ბაგრატიონთა გამოსვლით სამეფო ასპარეზზე.

„შემდგომად ამისსა, რაჟამს აღესრულა ნმიდა მონამე არჩილ, დაშთეს შვილნი მისნი იოვანე და ჯუანშერ. ნარვიდა იოვანე ეგრისად და ნარიტანა თანა დედა და ორნი დანი თვისნი. ხოლო ჯუანშერ და ორნი დანი მისნი დაშთეს ქუეყანასა ქართლისასა და კახეთისასა.“

ამავე პარაგრაფში შემოდის ერთი მეტად მნიშვნელოვანი თემა, რომელიც „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფციის უმთავრესი კვანძის ბაგრატიონთა მოქალაქეობის ერთ-ერთი უმთავრესი თემა გახდება. ხაზართა მეფე ხაკანს მიუვიდა ხმა ჯუანშერის უმცროსი დის სიმშვენის შესახებ და აგზავნის მოციქულებს და თან ჰპირდება შეელას „სარკინოზთა ზედა“:

„რაჟამს მოინია მოციქული ხაკანისა, მიუმცნო ჯუანშერ ძმასა თვისსა და დედასა. ხოლო მათ არა ინებეს და უთხრეს: „უკეთუ ულონო იქმნეს ყოფა ჩუენი, უმჯობეს არს, რათა შევიდეთ საბერძნეთად და მივმართოთ ქრისტიანეთა, ვიდრე-ლა-რა შეიგინოს შვილი ჩუენი ნარმართთამიერ“ და შუშან-ცა აგინა ხაზართა მეფესა..., ტყუე ყვნა იგინი; შემუსრა ქალაქი ტბილისი, ნარტყუენა ქართლი და ყოველი ესე ქუეყანა. და ვითარ ნარმართა გზას დარიალანისასა, დღესა ერთსა რქუა შუშან ძმასა თვისსა: „უმჯობეს არს ჩემთვის სიკუდილი, რათა ღირს მყოს მე უფალმან ნმიდათა დედათა თანა, ვიდრეღარა შევიგინო ნარმართთამიერ“. და ჰქონდა მას ბეჭედი, აღმოუგდო მას თუალი და მონოა იგი; რამეთუ იყო თუალსა მას ქუეშე ნამალი სასიკუდინე, და მუნქუეს-ვე მოკუდა...“

ამ პარაგრაფში გადმოცემული პირველი თემა (ქრისტიანული საბერძნეთისაკენ მიმართვა საშველად) XVIII საუკუნის ბოლომდე გაჰყვება „ქართლის ცხოვრებას“ და დასრულდება ერეკლე II-ის გადანყევტილებით, ქრისტიანულ რუსეთს შეაფაროს თავი მაჰმადიანური სპარსეთის საფრთხის წინაშე. მეორე თემა, „შეგინების“ პირისპირ სიკვდილის არჩევანისა, ქართველ ნმიდა მონამე დედოფალთა თემას უკავშირდება და 1624 წელს წამებული ქეთევან დედოფლის სახეში განსახიერდება.

არჩილის მომდევნო ისტორიული ტექსტი ერთ მეტად მნიშვნელოვან თემას ეხება. ეს თემა დღესაც კი იმდენად აქტუალურია, რომ ქართულ თანამედროვე ისტორიოგრაფიასა და პოლიტიკურ აზროვნებაში „მოსარიდებელ თემად“ არის მიჩნეული. საქმე ეხება ქართლის გადაქცევას საქართველოდ და შინაგან მოწყობას პატრონ-ყმურ სამთავროთა თუ ქვეყანათა ერთიანობის პრინციპზე დაფუძნებით. ეს მრავალთ ერთიანობა, რომელიც საქართველოს სახელმწიფოებრივ აღშენებას უკავშირებს შეგნებასა და ქრისტიანულ გონიერებას, პირდაპირ კავშირშია

ტექსტის იმ პარაგრაფებთან, რომელნიც გადმოგვცემენ შეფარდებას მტრის (ამ შემთხვევაში სარკინოზთა – არაბთა) შემოსევასა და შინაგან დაპირისპირებას შორის. ეს თემა ნითელ ხაზად გასდევს მთელ ისტორიულ ტექსტს „ქართლის ცხოვრებისა“ და არის ავტორის ისტორიულ ფილოსოფიური და პოლიტიკური კონცეფციის ქვაკუთხედი:

„ხოლო ამიერითგან იწყო შემცირებად მეფობამან დიდთა მეფეთა ხოსროანთამან. პირველად, უფლება სარკინოზთა განდიდნა და... მიეცა ყოველი ესე ქუეყანა ჟამითი-ჟამად რბევასა და ოხრებასა. მეორედ, იქმნა სიმრავლე მთავართა ქუეყანასა ქართლისასა და შეერია ბრძოლა, იქმნეს მტერ ურთიერთას. და უკეთუ ვინმე გამოჩნდის შეილთა შორის ვახტანგისთა, რომელიმ-ცა ღირს იყო მეფედ, იქმნის შემცირებულ სარკინოზთაგან. რამეთუ დაიპყრეს ქალაქი ტფილისი აგარიანთა, შექმნეს სახლად საყოფლად თვისად; მიიღებდეს ხარკსა ქუეყანისა ამისგან, რომელსა ჰქვიან ხარაჯა, რამეთუ განგებითა ღმრთისათა სიმრავლისათვის ცოდვათა ჩუენთასა განდიდნა ნათესავი აგარიანთა“ („და განეფინა ქადაგება მაჰმად უსჯულოსა და მრავალი ერი შეუდგა მას. შემდგომად მისსა გამოვიდეს სპარსნი და პონტომდე მოიწინნეს, და ყოველი კაბადუქია დაიპყრეს“).

ამას მოჰყვება საკმაოდ არეული აპოქა, რომელიც ნაწილდება ურთიერთქიშპსა და გარე მტრის შემოსევებს შორის. ეს ეპოქა „დამშვიდებას“ იწყებს ბაგრატიონთა კუროპალატებად გამოსვლით ასპარეზზე. ეს ბიზანტიური ნოდება გაჰყვება ქართლის მმართველებსა და მეფეებს აშოტ კურაპალატიდან ვიდრე კონსტანტინემდე, რომელიც იყო „ძე აფხაზთა მეფისა“.

ქრისტიანული სახელმწიფოს შინაგანი წყობა, მირიანიდან მოყოლებული ვიდრე ბაგრატიონებამდე, უფრო და უფრო გარკვეული ხდება და ხელმწიფობის ნიშნებით იმოსება. პირამიდა, რომლის თავში დგას არისტოკრატია, აიგება როგორც საგვარეულოთა, ასევე პიროვნული წარჩინებულობით. კლასობრივი სისტემის საფუძველს წარმოადგენს ქრისტესმიერი სიტყვა: „მრავალნი არიან წვეულ, მცირედნი რჩეულ“. რჩეულობის ნიშანი აუცელებელი პირობაა იმისათვის, რომ კლასმა მიიღოს უფლება, თავისი წიაღიდან გამოყოს „რჩეულთა შორის რჩეული“, ან პიროვნება, რომელსაც ექნება ხელმწიფობის ყველა ნიშანი. ამ ნიშანთა შორის კი (ვიდრე რუსთველურ საბოლოო დაფორმულებამდე მივიდოდეთ) უპირველესია ქვეყნისათვის თავდადება. ქართულ ქრისტიანულ სახელმწიფო წყობაში ქვეყანა და ქრისტიანობა თანხედება ურთიერთს, მიუხედავად იმისა, თუ რა „შემადგენლობის“ მოსახლეობა არის ქვეყანაში. ეთნიკური მრავალფეროვნება და რელიგიური განსხვავებულობა არ არის არსებითი და ეს პირველ რიგში დასტურდება დინასტიური პრინციპით, რომელიც გულისხმობს, რომ მეფე ან მთავარი, იმ მომენტიდან, როდესაც ის სათავეში უდგება რომელიმე ხალხს

ან ქვეყანას, ეკუთვნის იმ ხალხსა და ქვეყანას. ამ აზრით ნებისმიერი დინასტიური აღნიშვნა ექვემდებარება ფორმულას, გამოთქმულს მოციქულ პავლეს მიერ: „არ არის ელინი და იუდეველი, არის მხოლოდ ქრისტესმიერი ერთობა“. ამ თვალსაზრისით, ნებისმიერი მეფე ან მთელი არისტოკრატია და დანარჩენი კლასები და ფენები და მთელი საქვეყვერდომო-სამოსახლო „ქართველები“ არიან. ეს მახასიათებელი აღნიშნავს აგრეთვე ბუნებრივ-სანათესაოსა და კონვენციონალურს შორის მიმართებასაც. *სახელმწიფო არის არა ბუნებრივი, არამედ კონვენციონალური წარმონაქმნი*. ბუნებრიობის ხარისხი და მოცულობა კლებულობს, რაც უფრო ზევით არის მიმართული სოციალურ-კლასობრივი ვექტორი და მატულობს – რაც უფრო ქვევით ჩამოვდივართ. ეს ნიშნავს, რომ „ხალხი“ (ეთნოსი) თავის ბუნებრიობაში ერთიან „სანათესაოს“ განასახიერებს, ანუ სოფლის მოსახლეობას გულისხმობს. კულტურა სწორედ ამ სანათესაოს (სოფლის, სოფელთა კავშირის, ხევის და ა.შ.) ცხოვრების წესისა და მსოფლხატიის დაკრისტალებული მატრიცაა. სახელმწიფოს ნებისმიერი ფორმა და მისი სტრუქტურული ელემენტი (ქალაქი, სამთავრო, საერისთავო, სათავადო... და სხვა და სხვა) არის პოლიკულტურული წარმონაქმნი, რომლის მატრიცა ყალიბდება *კონვენციონალური მიმართებით იერარქიული სისტემისადმი*. ამ დონის კონვენციონალური სისტემა იძენს პოლიტიკური სისტემის – *სახელმწიფოს* ფორმას. შეიძლება ითქვას, რომ *სახელმწიფო არის გარკვეულ ტერიტორიაზე განლაგებული გეოპოლიტიკურად სტრუქტურირებული, მრავალკულტურული და მრავალეთნოსური ტოპოლოგიური სისტემა*. ამ სისტემას *ისტორიული* ენოდება, რამდენადაც ის არის *სიმბოლური მეტამატრიცა*, რომელიც სტრუქტურირებულია სხვადასხვა კულტურის მატრიცებით. ეს არის *ცივილიზაცია*. „ქართლის ცხოვრება“ წარმოგვიდგება, როგორც სახელმწიფოსა და ცივილიზაციის წარმოქმნისა და ჩამოყალიბების ქართული კონცეფცია. „ქართლის ცხოვრება“ ამასთანავე არის საკუთრივ ქრისტიანული სახელმწიფოსა და ხელმწიფობის კონცეფცია; ის გზა, რომელზედაც ჩამოყალიბდა ქართული სახელმწიფო „საქართველო“ და მის საფუძველზე, მისი წინამძღოლობით და მის ირგვლივ – *ქრისტიანული კავკასიური იმპერია*. ამ იმპერიას მე ვუნოდე „ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანული იმპერია“, სადაც „ქართველი“ არის არა ეთნოსის, არამედ ცივილიზობის და ქვეყვერდომობის აღმნიშვნელი ცნება. ამ იმპერიაში შემავალ ეთნოსთა და კულტურათა მრავალფეროვნება თანაბარლირებულად არის წარმოდგენილი „ქართლის ცხოვრების“ ავტორის მიერ, როგორც ერთი უმთავრესი ცენტრის ირგვლივ და მიმართ განლაგებული და ორგანიზებული სისტემა. ეს ცენტრი იყო ქალაქი *მცხეთა* – ქრისტეს კვართის სასწაულებრივი დავანების ადგილი და ქართული ცივილიზაციის სულიერი და ენერგეტიკული ცენტრი. მომდევნოდ, უკვე ქრისტიანობის

დაფუძნებისა და გავრცობის გზაზე, კავკასიური ქრისტიანული ცივილიზაციის პოლიტიკური ცენტრი ხდება თბილისი, რომელიც მცხეთის ენერგეტიკულ ველში მდებარეობდა და შეესატყვისებოდა იმ განზომილებას, რომელსაც იძენდა ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოს და, საბოლოოდ, კავკასიური იმპერიის განვითარება. ამ გზას მივყავართ დავით აღმაშენებლამდე, რომლის „გალობანი სინანულისანი“ ქრისტიანული ხელმწიფობის არსებისგამომთქმელი გაბრწყინებაა.

ქართული კავკასიური ქრისტიანული სახელმწიფოს, „ქართველი ერის კავკასიის იმპერიის“ ზეალსვლა სრულდება თამარ მეფისა და რუსთაველის ეპოქით და მეფეთა აღზრდის გვირგვინოსნული „ვეფხისტყაოსნით“.

ბაგრატიონები

„ქართლის ცხოვრება“ განსაკუთრებულ ადგილს უთმობს ორ საგვარეულოს: ბაგრატიონებსა და ბაღვაშებს. ამ ორი საგვარეულოს მიმართებაში ინრობა და ძლიერდება ქართული ქრისტიანული სახელმწიფო და ქრისტიანული ხელმწიფობის ინსტიტუტი. ბუნებრივია, რომ განსაკუთრებული ადგილი „ქართლის ცხოვრების“ ისტორიის ფილოსოფიურ კონცეფციაში უკავიათ ბაგრატიონებს, რადგან ისინი ითვლებიან, ერთი მხრივ, ბიბლიური დავითისგან ჩამომავლად, რომელსაც მიიჩნევენ ქრისტეს ხორციელ წინაპრად, ხოლო მეორე მხრივ კი – საქართველოს მამთლიანებელ უპირველეს დინასტიად, რომელიც განაგრძობდა საქართველოს მშენებლობისა და კავკასიის იმპერიად ჩამოყალიბების საქმეს. ამასთანავე, ეს იყო არა „ისტორიული“ (გარდასულ დროთა) დინასტია, არამედ „ქართლის ცხოვრების“ შექმნის მომენტში სახელმწიფოს საჭეთმპყრობელი და მთავარი შემოქმედი. მეტად ყურადსაღებია დინასტიათა ქართლის ცხოვრებაში შემოყვანის პრინციპი:

თარგამოსიანნი – ბაბილონის ენათა განთესვიდან კავკასიაში დაფუძნებულნი. იაფეტიდები, ბიბლიური ნოეს შვილის (იაფეტის) შვილის (თარაშის) ძე. ამ თარგამოსის შვილნი არიან ქართლოს და ეგროს.

ქართლოსიან-ეგროსიანნი – ქართლისა და ეგრისის დამფუძნებელნი (ეთნონიმები), რომელნიც „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტში შემოდინ დასაბამითგან, ვიდრე ქართლის სახელმწიფოს დაარსებამდე *ფარნავაზის* მიერ. ეს პერიოდი არის განსახლების სივრცის ათვისების პერიოდი და ხასიათდება ერთგვარი ქაოტურობით, როგორც ნყოფის, აგრეთვე კულტურული და რელიგიური არამდგრადობით. ქაოტურ ძალთა მიმოქცევა, ბარბაროსულ სტიქიათა გადავლები, ნგრევა და კვლავ შენება, დაპყრობა და კვლავ განთავისუფლება... ყოველივე ამის ფონზე

განუწყვეტილი შენება ქალაქებისა, განსახლება და ათვისება გეოგრაფიისა, და ისტორიულ ტოპოლოგიურ სისტემად (ტექსტად) გარდაქმნა.

ბაგრატიონამდელი ქართული სამეფო სახლების – დინასტიების დახასიათებას მეტად დიდი მნიშვნელობა აქვს: ისინი ამზადებენ ბაგრატიონთა გამოსვლას ასპარეზზე. ამიტომ ამ საგვარეულოთა საქმიანობას განსაკუთრებული ღირებულება აქვს „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფციის გასაგებად. სქემატურად ეს საქმე ამგვარად გამოიყურება:

ქართლოსიან-ფარნავაზიანნი – მეორე დინასტია, რომლიდანაც იწყება „ქართლის“ სახელმწიფოებრივი ცხოვრება. იგი შეიცავს ეგროსიანი ქუჯის ხაზსაც. ამრიგად, ქართლ-ეგრისი სახელმწიფოებრივად ერთიანი სივრცეა, რომლის დინასტიური ხაზი ანყობილია ქართლის მეფე-მთავართა საგვარეულო სახლის კავშირით ფარნავაზ-ქუჯის (←ქართლოს-ეგროსის) საგვარეულოსთან. ქალაქ-და-ციხე-სიმაგრეთა მშენებლობა. დამწერლობის შექმნა. ქართული ენის განვრცობა სახელმწიფო ენად. აღმოსავლურ-დასავლური („კოლხეთის“) ერთიანი სახელმწიფოს აღდგენა „ქართლ-მცხეთით“ ცენტრში. ფარნავაზიანთა სახლი გრძელდება ქალების ხაზით, რომელთა ქმრებსაც ან ჩამომავლებსაც იწვევენ მეფეებად ქართლში. ასე შერთო საურმაგ ფარნავაზის ძემ თავის შვილობილს, მირვან ნებროთიანს, თავისი ასული და ფარნავაზიანთა სახლი გრძელდება ფარნავაზიან-ნებროთიანთა ხაზით. ფარნავაზიან-ნებროთიანთა და ფარნავაზიან-არშაკუნიანთა სახლები ენაცვლებიან ურთიერთს, ვიდრე არ მკვიდრდება ფარნავაზიან-არშაკუნიანი ადერკი, რომლის მეფობის პირველსავე წელს იშვა იესო ქრისტე.

ფარნავაზიან-არშაკუნიანნი – ქართულ-პართული დინასტია. გაგრძელება ქალაქთმშენებლობის. ქრისტიანული ერის დასაწყისი და პირველი მოქცევა დასავლეთ „ქართლისა“ ადერკის მეფობაში. ცეცხლთაყვანისმცემლობის (ზოროასტრიზმის) აღდგენა. ადერკის არგუმენტირება ქართლის მეფობაზე მეტად საინტერესოა: „მე ვარ შვილი მეფეთა თქვენთა. და სუესა ჩემსა მოუცემია მეფობა ჩემდა. ან მიიღეთ ჩემგან კეთილი და სიარული...“ მაშინ მიუგეს ქართველთა: „შენ გამოსჩნდი უმჯობესი შორის ნათესავთა ფარნავაზისთა. რათგან მოკუდა მეფე ეს ჩუენი, ან შენ ხარ მეფე ჩუენი; და ვმადლობთ სუესა ჩუენსა, რამეთუ მოგუეცა საზღვარად მეფისა ამის ჩუენისა შვილი-ვე მეფეთა ჩუენთა, გოლიათი და სახელოვანი“.

მირიანიანნი: სპარსულ (ხოსროიან)-ბერძნული¹⁸ დინასტია; რომელიც იწყება მირიან ქასრეს ძის (ხოსროიანის) სიძედ და მეფედ მოყვანით უკანასკნელი ფარნავაზიან-არშაკუნიანის, ასფაგურის, ასულის მეუღლედ. მირიანის მეუღლის, უკანასკნელი ფარნავაზიანი დედოფლის გარდაცვალებით ფარნავაზიან-არშაკუნიანთა სახლი შეწყდა. რადგან აღარ იყო ფარნავაზიანთა შთამომავალი, „შეიტკბეს ამის მი-

ზეზისათვის მეფობა მირიანისი“. მირიანმა შეირთო ბერძენთა ოლილო-თოსის ასული ნანა. ქართლის სამეფო სახლი გადადის ბერძნულ-ხოსროიან ხაზზე.¹⁹ ამას მოსდევს წ. ნინოს მიერ მოქცევა. ქართლში ქრისტიანობის დაფუძნება და საქართველოს ქრისტიანული სახელმწიფოს საფუძვლის ჩადება. ხოსროიანი იყო ვახტანგ გორგასალიც, პირველი ქრისტიანი ხელმწიფე.

ხოსროიანთა საქმით სრულდება ბაგრატიონამდელი ქართლის ისტორია. იგი სრულდება *არჩილის წამებით*, ანუ საქართველოს ქრისტიანული სახელმწიფოსა და ცივილიზაციის საფუძვლების ჩამოყალიბებით. აქ მეტად მნიშვნელოვანია ის, რომ ქრისტიანობის მიღება და შემდეგი დინასტია აღარ უკავშირდება ქართლოს-ფარნაეაზის ხაზს. არგუმენტი ქრისტიანობა ხდება, რაც სავსებით შეესაბამება იდეას, რომ ქრისტიანობა ყოველგვარ ჩამომავლობითობაზე მაღლა დგას.

ხოსროიან-ბაგრატიონი – ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოს მმართველი.

ბაგრატიონები – ერთადერთი სამეფო დინასტია, რომელსაც რუსეთის მიერ საქართველოს სახელმწიფოს გაუქმებამდე და რუსეთის იმპერიაში გუბერნიებად ჩართვამდე არაფინ შესცილებია ტახტს.

ბაგრატიონების გამოჩენა ქართლის ასპარეზზე საკმაოდ ჩუმი იყო და ათინათად გამოკრთდა „ქართლის ცხოვრებაში“. პირველი იყო გუარამ კურაპალატი, რომელიც იყო „დედით ხოსროიანი და მამით ბაგრატიონი“. „ქართლის ცხოვრება“ ასე გადმოგვცემს ამ ამბავს:

„*ესრეთ რა უცალო იქმნეს სპარსნი, მაშინ შეითქუნეს ყოველნი ერის-თავნი ქართლისანი, ზემონი და ქუემონი, და ნარგ ზავენეს მოციქული წინაშე ბერძენთა მეფისა, და ითხოვეს, რათა უჩინოს მეფე ნათესავთაგან მეფეთა ქართლისათა და რათა იყვნენ ერის-თავნი იგი თვისთვისსა საერისთაოსა შეუცვალებლად. მაშინ კეისარმან აღასრულა თხოვა მათი, და მოსცა მეფედ დისნული მირდატისი, ვახტანგის ძისა, ბერძნის ცოლისაგან, რომელსა ერქუა გუარამ, რომელი მთავრობდა კლარჯეთს და ჯავახეთს“. გუარამი ხდება ქართლის ოცდამეცხრე მეფე და იღებს კურაპალატობასაც.*

აქაც, როგორც ვხედავთ, *სპარსული და ბერძნული ფესვი* აგრძელებს ცხოვრებას და სწორედ მას შემოპყავს საქართველოში ახალი დინასტია, რომელიც დაკავშირებული იქნება ქრისტეს ხორციელი ჩამომავლობის გენეალოგიურ ხესთან: *ესაიან-დავითიანებთან*.²⁰ მეტად მნიშვნელოვანია, რომ „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, საქართველოს ყველა სამეფო დინასტია და, სახელდობრ, ბაგრატიონთა (ის ერთადერთი იქნება მთელი ისტორიის მანძილზე, მოყოლებული VIII საუკუნიდან), არსებით *სამეფო დინასტიაა*. ის აკავშირებს სამ მნიშვნელოვან სანყისს – *სპარსულს, ბერძნულსა და ებრაულს*,²¹ რომელ-

შიც განსახიერდა „ქართლი“. ამ სანყისში სწორედ ქრისტიანობა ხდება მნიშვნელოვანი, რადგან ხორციელად ქრისტეს მეფე დავითისაგან წარმომავლობა უდასტურდება. ამაზე უფრო დიდი კონცეპტუალური (ანუ მეტაფიზიკური, ისტორიულ-ფილოსოფიური) საყრდენი საქართველოს სამეფო დინასტიის დასაყენებლად ყველა არსებული სამეფო დინასტიების დონეზე და საფეხურზე (და ან უფრო მაღლა) ძნელი წარმოსადგენია.

ბაგრატიონები ქრისტიანული საქართველოს უპირატესი მშენებლები და ქართული ქრისტიანული ხელმწიფობის ფუძემდებლები იყვნენ. ქართული ცივილიზაცია ბაგრატიონთა ხელში იქნეს საბოლოო სახეს და ფუძნდება, როგორც აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გამყოფ-შემომკრები ცივილიზაცია, და ამ თვალსაზრისით, პირწმინდად იმ სახის, როგორი სახისაც იყო ელინიზმი. ბაგრატიონული ქართული ცივილიზაცია ტიპოლოგიურად ელინისტური ცივილიზაციაა და ეს იკითხება „ქართლის ცხოვრებაში“, დავითისა და თამარის მოღვაწეობაში და ქართულ ლიტერატურაში, რომლის გვირგვინს რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ წარმოადგენს. ეს უკანასკნელი თავისი არსებით არის (ონტოლოგიურად) „ქრისტიანული ელინიზმი“ მწვერვალი. მაგრამ „ქართლის ცხოვრება“ იმ კონცეფციაში, რომელსაც მე მივანერ გიორგი ჭყონდიდელს, არ იცნობს არც თამარს, არც რუსთველს. და მიუხედავად ამისა, თამარიცა და რუსთველიც ბუნებრივად თავსდებიან ახალ ტექსტად და ასრულებენ ჭყონდიდელისეულ კონცეფციას. ისინი ამ კონცეფციის შემოქმედების ნაყოფს წარმოადგენენ, ამ ტექსტის უბრწყინვალეს ფურცელს, რომელსაც „ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანული იმპერია“ ვუნოდე.

ბაგრატიონთა სამეფო-ხელმწიფური მოღვაწეობა არა მხოლოდ ფიზიკური თვალსაზრისით იყო კავკასიური სახელმწიფოს შემქმნელ-მომწყობი, არამედ, და რაც მთავარია, ის იყო კავკასიური ცივილიზაციის პრინციპების დამდგენი და შიდაკავკასიური ურთიერთობების არქეტიპების დამფუძნებელი. „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფცია კავკასიის ოჯახის ერთიანობისა და განსაკუთრებულობის შესახებ (ამა შეიძლება ვუნოდოთ „კავკასიური პოლიტიკური მითოლოგია“), დავით აღმაშენებლის რეალურ-ისტორიულ საქმედ გასახიერდა და ოქრის ხანად დადგინდა (ამას შეიძლება ვუნოდოთ კავკასიური ეთოსის „ოქროს ხანა“). სწორედ ეთოსი არის მნიშვნელოვანი, როდესაც ვსაუბრობთ ქრისტიანობაზე და ცივილიზაციაზე. კავკასიური კულტურები თავს იცნობიერებენ, როგორც ერთიანი ეთიკური სივრცის და სისტემის ნევრები. და ეს გაცნობიერება კავკასიელთა თვითგამოსაცნობობის საფუძველს ქმნის ნებისმიერ ისტორიულ ქარტეხილებაში. თუ ეს ეთიკური არქეტიპი დაირღვა (ან ვისშიც ირღვევა), ის კავკასიელად აღარ

მიიჩნევა. უკანასკნელი საუკუნეების უდიდესი პრობლემა სწორედ ეს არის – კავკასიური ეთოსის და კავკასიური ცნობიერების რღვევა. „ოქროს ხანა“ მითოლოგიურ პლანში ინაცვლებს და არარეფლექსირებული ხდება. „ქართლის ცხოვრების“ მნიშვნელობა სწორედ იმაშია, რომ ის აბრუნებს მითოლოგიას რეფლექსიად, გასაცნობიერებელ და გაგებად კონტექსტებად და კონცეფციად, რომლის განამდვილება ყოველი კავკასიელისათვის შეიძლება იქცეს ახალ სანყისად, ახალ ენერგიად და ახალი შემოქმედებითი ძალისხმევების წყაროდ. ბაგრატიონთა ხელმწიფება იმითაც არის მნიშვნელოვანი, რომ ის არსებითად კავკასიურ სივრცეში შლის სამეფო-დინასტიური კვანძების ბაღეს. ტოპოლოგიური არე ისაზღვრება და ის მსოფლიური მასშტაბები, რომელიც ჰქონდა მას, ლოკალიზდება კავკასიაში. ეს უკვე აღარ არის სხვადასხვა მსოფლიო ცივილიზაციათა და იმპერიათა „საომარი ლელო“. ეს უკვე აღარ არის სხვადასხვა იმპერიათა ინტერესების გამტარებელი პერიფერია, გეოპოლიტიკური გზაჯვარედინი, რომელსაც „მესაზღვრის“ ფუნქცია აქვს. ეს არის სრულიად ჩამოყალიბებული და დამოუკიდებელი სახელმწიფო, რომლის ინტერესების გათვალისწინების გარეშე ვერც ერთი იმპერია ვერ გადანყვეტს თავის პრობლემას. იქმნება ბაგრატიონთა „საქართველო“ („ქართველის“ არა ეთნიკური, არამედ სახელმწიფოებრივ-საქვეყნებრივად გამოგებით) და იქმნება „ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანული იმპერია“. სიტყვას „ქრისტიანული“ „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფციაში მეტად ღრმა დატვირთვა აქვს. ის არ მიუთითებს აღმსარებლობაზე, არამედ – ადამიანის ყოფიერების უღრმეს გაგებაზე, რომელიც გამომდინარეობს ქრისტიანული რელიგიური განცდიდან და რეფლექსიიდან, ხედვიდან. შემთხვევითი არ არის, რომ ქრისტიანობამ თავისუფლად შეითავსა ყველა ის ადგილობრივი რელიგიური ხედვა და კულტურა, რომელიც კავკასიას ყველა ენისა და ყველა რელიგიის კარიბჭედ აქცევდა. და რომ XVII საუკუნემდე კავკასია, არსებითად, ქრისტიანული და ქრისტიანობამდელი რელიგიური განწყობისა და ხედვის, კულტურული მატრიცის თანაარსებობის ველი იყო. მხოლოდ XVII საუკუნიდან იწყება კავკასიაში მუსულმანობის შემოჭრა და მასში ერთიანობის ბზარის გაჩენა.

სულიერად ღვთისმშობლის ნილხედომილი ქვეყანა იდეოლოგიურად და ფიზიკურად ქრისტესთან დაკავშირებული დინასტიის მზრუნველობით იქმნება. ბაგრატიონთა გვარმა საქართველოს არაერთი ნმიდანად შერაცხული მეფე მისცა. ეს იყო უცნაური შემობრუნების წერტილები მეფეთა ცხოვრებაში, როდესაც რალაც გადამწყვეტ მომენტში ისინი სასწაულებრივით თავგანწირვით ეწირებოდნენ თავის სამეფოს, ქვეყნებდომებს და სარწმუნოებას. სამეფო – ქვეყნებდომები – სარწმუნოება არის ის სამი ბოძი, რომელზედაც არის დაფუძნებული საქართველოს მეფეთა და, კერძოდ, ბაგრატიონთა (ხოლო მათი მაგალითით

ყოველი „ქართველის“) ხელმწიფური აღმშენებლობა. ეს არის „ქართლის ცხოვრების“ ის კონცეპტუალური ტექსტი, ფორმულა, რომელიც ბაგრატიონთა ასპარეზზე გამოსვლით და ქრისტიანული ხელმწიფობისა და სახელმწიფოს დაფუძნებით უნდა დასრულდეს. და დასრულდება კიდევ. ოღონდ „ქართლის ცხოვრების“ სახელმწიფოებრივი და ხელმწიფური აღმშენებლობის ფილოსოფიურ-ისტორიული კონცეფციის ავტორის, გიორგი ჭყონდიდელის გარდაცვალების შემდეგ.

ბაგრატიონთა ქართული „სპარსულ-ბერძნულ-ებრაული“ დინასტია გამეფების დღიდან ჩაუდგება სათავეში ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოს ისტორიას. XVI საუკუნეში ალექსანდრე I სამად გაყოფს საქართველოს იმ საფრთხის წინაშე, რომელიც, ერთი მხრივ, თურქეთის მილიტარისტული იმპერიიდან და, მეორე მხრივ, განახლებული სპარსეთისაგან იყო მოსალოდნელი. რუსეთის გამოჩენამდე საქართველო როგორღაც უმკლავდებოდა ამ ორ ძალას და ახერხებდა მათ შორის მიმოქცევას. ბაგრატიონთა ორი შტო, იმერეთისა და ქართლ-კახეთისა, თანდათან სცილდებოდა იმ საერთო მიზანს, რომელიც ბაგრატიონთა ისტორიული გზით იყო განსაზღვრული. ბაგრატიონთა სამეფო სახლი დაასრულებს თავის მოღვაწეობას ერეკლე II-ის მიერ ქართლ-კახეთის „ერთმორწმუნე რუსეთის მფარველობასა და ქვეშევრდომობაში“ შეყვანით. დასავლურ-ქართული შტო ბაგრატიონთა ერთხანს (სოლომონ II) განაგრძობს ბრძოლას რუსეთთან, მაგრამ საფუძველი საქართველოს სახელმწიფოებრივი ისტორიის დასასრულისა უკვე ჩადებული იყო 1783 წლის „გეორგიევსკის ტრაქტატით“.

ბარატიონთა მიერ შექმნილმა და აღზევებულმა საქართველომ ბაგრატიონთა ხელითვე დაასრულა თავისი სახელმწიფოებრივი ცხოვრება.

ბაღვაშები

საქართველოს ისტორიაში არსებობდა კიდევ ერთი საგვარეულო, რომელიც რამდენიმე თაობის განმავლობაში ტოლს არ უდებდა და ხშირად კიდევ სჯობნიდა ბაგრატიონებს. ეს იყო *ბაღვაშთა* საგვარეულო სახლი, დიდი *ივანე ბაღვაშის* მიერ საფუძველდებული. სამწუხაროდ, ცენტრალისტურმა ქართულმა საბჭოთა ისტორიოგრაფიამ აიტაცა და დაამკვიდრა „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ თვალსაზრისი. ეს მას იდეოლოგიურად აძლევდა ხელს. ეს ტექსტი ამგვარად აფასებს ბაღვაშებს: „მოკუდა რატი, ძე ლიპარიტისი, კაცი ორ-გული და ნანდვილივე ნაშობი იქედნესი. ესრეთ დასრულდა სახლი ბაღვიშათა, სახლი განმამწარებელთა, რამეთუ სუა უკანასკნელი თხლე რისხვისა, სასუმელი ცოდვილთა ქუეყანისათა. და არლარავინ დაშთა საყოფელთა მათთა

მკვიდრი, რამეთუ აღისხსნა უსჯულოება მამათა მათთა წინაშე უფლისა, და მამული მათი აღილო მეფემან.” ამ ტექსტის უპირობო მიღებით და ცალმხრივი იდეოლოგიური ნაკითხვით დამკვიდრდა აზრი, რომ ბაღვაშნი საქართველოს მტრობდნენ და ებრძოდნენ ბაგრატიონებს, რომელნიც ბიბლიური დავითის (და ე.ი. ხორციელი ქრისტეს) ჩამომავალნი და საქართველოს გვირგვინოსანი დინასტიის წარმომადგენლები იყვნენ.

ბაღვაში²² ქართული საგვარეულო იყო. მათი მნიშვნელობა იმ ეპოქაში, როდესაც საქართველო არაბთა მიერ იყო დაპყრობილი და მიმდინარეობდა ბრძოლა საქართველოს გასათავისუფლებლად, განუზომელია. მეტად მნიშვნელოვანი მომენტია ის, რომ „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფციაში, ე.ი. გიორგი ჭყონდიდელის გარდაცვალებამდე, და, ჩემი აზრით, მისივე ხელმძღვანელობით დანერგლ ნაწილში, ბაღვაშები სრულიად სხვა სახით წარმოგვიდგებიან. პირველი ხსენება ბაღვაშთა სახლის დიდი წარმომადგენლის, ლიპარიტისა, ჩნდება „მატიანე ქართლისას“ იმ მონაკვეთში, რომელიც გვიამბობს ბაგრატ კურაპალატის ამბავს, ბულა თურქის მოსვლას ბაღდადით და ამბებს, რომლებიც 851 წლის ირგვლივ ლაგდება. ამ ნაწილის ბოლო აბზაცი ასე იკითხება (ყაუხჩიშვილი):

„მას ჟამსა გამოვიდა გიორგი, აფხაზთა მეფე, ძმა თეოდოსესი და დემეტრესი, ძე ლეონის; დაიპყრა ქართლი და დაუტევა ერისთავად ჩიხას ძე დემეტრესი, და ვითარ გარდაიცვალა გიორგი აფხაზთა მეფე, დარჩა ძე დემეტრესი მცირე, რომელსა ერქუა ბაგრატი, რომელი იცნობების ექსორია-ქმნილობით. და ცოლმან გიორგი მეფისამან მოკლა ძე დემეტრესი, ერისთავი ჩიხისა. ეცრუა იგი ივანე მთავარსა შავლიანსა, და შთაგდეს ბაგრატი ზღუასა. ხოლო ღმერთმან განარინა იგი, და მიინია ქალაქად კონსტანტინეპოლედ. და მოკუარა მეფემან იოვანე ძესა თვისსა ადარნასეს ცოლი, ასული გუარამ ამოტის ძისა. და მოკუდა იოვანე, მეფე აფხაზთა, და მეფობდა მის ნილ ძე მისი ადარნასე. და შეიპყრნა ლიპარიტი ქუეყანანი თრიალეთისანი, ალაგო ციხე კლდე-კართა და იპატრონა დავით ბაგრატის ძე.“

ეს პირველი ამონაკრეფი მეტად საგულისხმოა. საგულისხმო იმით, რომ მოულოდნელად ასპარეზზე გამოდის ვინმე „ლიპარიტი“, რომელსაც იმოდენა ძალა აქვს, რომ „თრიალეთის ქუეყანანი შეიპყრას“, ციხე ააგოს და, რაც მთავარია, თავისი ნებით „იპატრონოს“ დავით. ეს დავით არის ძე ბაგრატი კურაპალატისა, სამი ძიდან დარჩენილი და მხოლოდ მემკვიდრე ბაგრატისა. ბაღვაშთა პირველივე გამოჩენა, მაშ, დაკავშირებულია მათ მიერ ნებით ბაგრატიონთა მეფობის მიმღებელთა. და როდესაც „ნასრა, ძე გუარამ მამფლისა, რომელი იყო მამის ძმა დავითისი“, მტრად აღუდგება დავითს, ლიპარიტი მას იცავს და შველის. მართალია, ნასრა გაიტყუებს დავითს და კლავს მას, მაგრამ ლიპარიტის, სომეხთა,

ქართველთა და სარკინოზთა საერთო ძალისხმევით ნასრა გაძევებულ იქნა და მეფედ დასვეს ადარნასე, დავით კურაპალატის ძე. ეს პირველი სურათი ლიპარიტს და, საგულეებელია, ბაღვაშთა სახლს, წარმოაჩენს, როგორც ბაგრატიონთა ერთგულ და თავდადებულ მთავარს. საინტიერესო ის არის, რომ ეს ლიპარიტი იმდენად ცნობილია, რომ მის შესახებ არავითარი დამატებითი ცნობების მიცემა არ იყო საჭირო. ვიდრე თავად ბაღვაშთა საერისთაო სახლის შესახებ ცნობებს გაუაანალიზებდე, მინდა აღვნიშნო, რომ „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ გაავება და სიძულვილი ბაღვაშებისადმი მიძლიერებს იმ აზრს, რომ ბაღვაშნი ბაგრატიონთა ერთადერთი სერიოზული კონკურენტები იყვნენ არა ტახტის ფლობის საკითხში, არამედ როგორც საქართველოსათვის თავდადებული ოჯახი. მეორე მხრივ, ვფიქრობ, უცნაურია, რომ იმ ტექსტმა, რომელიც „დავითის ისტორიკოსის“ შემდგომ არის წარმოდგენილი „ქართლის ცხოვრებაში“, საერთოდ არაფერი არ იცის ბაღვაშთა შესახებ, ის არც ლიპარიტს იცნობს, არც ივანეს, არც შემდგომ ლიპარიტივანეებს და არც რატის, „უკანასკნელს“ ბაღვაშთაგან, მიუხედავად იმისა, რომ სუმბატ დავითის ძის „ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონიანთა“ ჰყვება იმავე ამბებს და იმავე თანმიმდევრობით, როგორც არის ეს მოცემული „ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალურ ნაწილში.

აი, როგორ არის ბაღვაშთა სახლი წარმოდგენილი ამ კონცეფციაში. პირველი ორი ცნობა ზემოთ ვახსენე; უკანასკნელი ორი ამონარიდი ეკუთვნის „დავითის ისტორიკოსს“ და მათზე საგანგებოდ შევჩერდები. დანარჩენი ცნობები კონცეპტუალური ტექსტის მნიშვნელოვანი ნაწილია, და ფაქტობრივად განსაზღვრავს ბაგრატიონთა სამეფო ტახტზე ყოფნა-არყოფნას. აი, ეს ამონარიდები:²⁴

„...ხოლო ნასრას შეუკრბეს მტერად სომეხნი, ლიპარიტი, და ქართველნი, და აშოტ ძმა დავითისი, და მათ თანა სარკინოზნი. და შეებნეს ნასრას და გააქციეს. და მიუხზუნეს ციხენი ...“

„იყო მას ჟამსა ერისთავად კლდე-კართა რატი, და ჰქონდა ციხე ატენისა და ქართლისაგან მტკუარსა სამხრით-კერძო ყოველივე, თრიალეთი, მანგლის-ხევი და სკვირეთი; არა მორჩილობდა კეთილად ბაგრატ მეფესა.“

შეკრიბა უცნაურად სპა თვისი ბაგრატ მეფემან და გამოვიდა ქართლს. ენება შეპყრობა რატი ერისთავისა... მას ჟამსა მოსრულ იყო ბაგრატ თრიალეთს; დადგა კარუშეთს. გაგ ზავნა მოციქული, განახნა ლაშქარნი და იხილა, რომელ ძალითა არა ეგებოდა წინააღდგომად დავით კურაპალატისა. მაშინ დაუტევენა სპანი თვისნი ადგილსა ზედა, და თვით მარტო მივიდა წინაშე მისსა; ითხოვა შენდობა და აუნყა, ვითარმედ: „სხვისა არა რომლისათვის მოვედ, გარნა არა მორჩილებისათვის რატისა“. ხოლო მან გაგ ზავნა და უბრძანა ესრეთ: „მითხრეს რომელ სიკუდილად ჩემდა გამოსრულ იყავ, გარნა ან ესცან დასტური, რომელ

უბრალო ხარ. არამედ მითავეისუფლებიხარ რატის ზედა: დაიმორჩილე ვითა სახედ გნადიან.“

მაშინ წარმოვიდა სიხარულითა საესე, და წარვიდა მას ყამსა აფხა-ზეთადეე, რათა ვერ უგრძნას რატი და უგრძნეულად მივიდეს ოდეს არა გონებდეს. ვითარ მოინია ყამი ზამთრისა, მოვიდა ძალითა თვისითა ყოვლითა და მოადგა კლდე-კართა. იხილა რა ესე რატი, გამოვიდა გარე და გამოიტანა შვილი მისი ლიპარიტ თანა, შევედრა ბაგრატ აფხაზთა მეფესა, და მისცა ციხე თვისი ბაგრატს, და თვით დაჯდა მამულსა თვისსა არგუეთს.“

„ხოლო მეშვიდესა წელსა მეფობისა მისისასა გამოვიდა ბასილი, მეფე ბერძენთა... მორიდა გიორგი მეფემან... და შეკრბეს უკანა.-მავალნი გიორგისნი და წინა-მავალნი ბასილისნი, და იქმნა ბრძოლა დიდი სოფელსა, რომელსა ჰქვიან შირიმნი. და მოისრნეს ორკერძოვე მრავლად, მოკლეს ერისთავნი და დიდებულნი: რატი, ძე ლიპარიტისი, და ხურსი...“

„ხოლო კონსტანტინე მეფემან, მოქცეეასა ოდენ წელიწადისასა გამოგზავნა პარკიძანოზი ლაშქრითა ურიცხვითა, მოვიდა და ჩამოდგა, და მოაოხრნა იგივე ქუეყანანი, რომელნი ბასილი მეფესა მოუოხრნეს. მოვიდა თრიალეთს ციხესა ქუეშე კლდე-კართასა; მას ყამსა ჰქონდეს ლიპარიტ ერისთავთ-ერისთავსა, ძესა ლიპარიტისასა. შემოკრბინა სხუანიცა აზნაურნი, დაუდგეს განძათა და შეებნეს ციხესა ქუეშე. რაყამს იხილა პარკიძანოზმან, რომელ ვერას აცნებდა, შეიქცა გარე...“

„და შემდგომად ამისა მოირჩუნა და ეუფლა ზემოსა და ქუემოსა თავის მამულსა ზედა ბაგრატ.“

და დიდი ფადლონ ავად იქცეოდა, და სწუნობდა ყოველთა მოთაულთა ამის სამეფოსათა. და ვიდრე ყრმალა იყო ბაგრატ, შეკრბეს ლაშქარნი ამის სამეფოსანი, იპირნეს ლიპარიტ და ივანე აბაზას-ძე; მოვიდა დიდი კვირიკე, რანთა და კახთა მეფე, დავით სომეხთა მეფე, და ჯაფარ ამირა ტფილელი, რამეთუ ესე ყოველნი პირობითა კვირიკესითა შეკრულ იყვნეს ეკლესს ფადლონსა ზედა; გააქციეს ფადლონ და აუნყვიდეს ლაშქარი, აიღეს ავარი და განძი ურიცხვი. ამიერითგან ვიდრე სიკუდილამდე შეჰავდა ფადლონ.

და სიმცირესავე შინა ბაგრატ მეფისასა ლიპარიტ ლიპარიტის ძემან და ივანე აბაზას-ძემან, ქართლის ერისთავმან, მუხათგურედსა გამოიტყუეს ტფილელი ამირა ჯაფარ, და შეიპყრეს, და დიდი ხანი დაყვეს პატიმრობასა შინა. და წარუღეს ბირთვისი. შეინყალა აფხაზთა მეფემან და გაუტყევა ტფილისს ზედა ამირად; და ამიერითგან დარჩა მტერობა ლიპარიტეთ და ამირას შუა.

და შემდგომად მცირედისა ყამისა აზრახა ლიპარიტ ბაგრატს წაღება ტფილისისა. მოადგეს ტფილისსა მტკუარსა ამიერით, ზემოთ და ქუ-

ემოთ, აფხაზთა მეფისა ლაშქარნი, და წყალსა იმიერით, ისნის კერძო, მოადგეს ლაშქარნი კახნი და ჰერნი...

მას ჟამსა იყო კახეთს მეფედ გაგიკ, ძე დავით სომეხთა მეფისა სამშვილდარისა და ძორაკერტელისა, დისნული კვირიკესი, და ბრძოდეს ორ ნელ ტფილისსა. და მას ჟამსა იყო ამირად ჯაფარ, ძე ალისი. და ესრე შეაჭირვეს ტფილელთა, რომელ ლიტრა ვირის ხორცი ხუთას დრამად ასყოდიეს. და ვერლარა დაუდგმიდეს შიმშილთა და ბრძოლათა ძლიერთა. ტფილელთა განიზრახეს მოცემა ტფილისისა. და ამის ქალაქისა ბრძოლასა შინა ნაუხუნეს ციხენი ორბეთი და ფარცხისი აფხაზთა მეფისა ლაშქართა. და ამირა შეეკაზმა თავის ლაშქრითა, შემზადა ტივები და ნაეები ლამით წარსლვად განძას ლაშქარის თანა ფადლონის შვილსა. და რომელნიმე დიდებულთა აფხაზთა მეფისათა ლიპარიტისაგან ფარულად გააზრახეს მეფესა არა განძება ამირასი, და ფარულად ლიპარიტისაგან დაჰკიდეს ზავი ამირასა, გამოაცხადეს და დაამკვიდრეს ამირა ტფილისსავე ზედა. და იბირნა აფხაზთა მეფემან კახნი, აშოტ მთავარი მარილელი დისიძე კვირიკე მეფისა, და ხახვილა გურთა ჯუარის-ციხითა; და მოეყარა აფხაზთა მეფე ქალაქსა და ემტერა კახთა. და მიერთგან შეიქმნა ლიპარიტ ქუეგამხედვარად თავის პატრონისაგან.

გაილაშქრა აფხაზმა მეფემან კახეთს, შეება და შეუხდა მთასა ზედა მიქელ-ვაბრიელთასა. და წყობასა შინა შეიპყრნა: სტეფანოზ ვარჯანის-ძე, პანკისისა ერისთავი; და ვაჩე, ძე გურგენ ბერისა, ხორნაბუჯის ერისთავი; და ჯედი, დისნული გოდერძისა, შტორის ერისთავი და მაჭელოსა. გარდადგა თიანეთს და დანუა დარბაზი ბოდოჯისა, სახლი სახელოვანი, დიდისა კვირიკე მეფისა აგებული. და ეს ერისთავნი ქენებით აძლევდეს ციხეთა მათთა; და ვერლარა ჩავიდეს კახეთს და შემოიქცა, რამეთუ ლიპარიტ იწყო საურავთა გურქცეულთა.

შემდგომად მცირედისა ჟამისა გამოიყვანა ლიპარიტ დემეტრე, ძმა ბაგრატიისი, საბერძნეთით ბერძენთა მეფისა ლაშქრითა. და მოერთნეს სხუანიცა ვინმე დიდებულნი და აზნაურნი, მოვლეს ზემო ქუეყანა და ჩამოვიდეს ქართლს, მოადგეს ატენს, არე-არე მონუეს ქართლი და ჰყვეს ლიპარიტს კახნი და ბერძენნი, და ვერ ნაილეს ატენი, რამეთუ ციხეთა უფალნი მტკიცე იყვნეს ერთგულობასა ზედა ბაგრატიისსა, თვინიერ ფარსმან თმოგუელისა და ბეშქენ ჯაყელისა, თუხარისისა ერისთავისა. გავიდეს ჯაყახეთს და იწყეს ახალქალაქისა ზღუდედა შენებად, რამეთუ მას ჟამსა უზღუდო იყო. არე ზამთრისა მონევენულ იყო; ბერძენთა ენება შეღმართ ნასვლა. დაეზავა ლიპარიტ აფხაზთა მეფესა; უბოძა მეფემან ქართლის ერისთაობა. წარვიდეს ბერძენნი საბერძნეთად და წარიტანეს დემეტრე თანა.

და კუალად განძლიერდა და მოირჭუნა ბაგრატი მეფემან თავის მამულსა ზედა და დააგო სუემან ბაგრატიისამან ჟამი; მოერთო ვესტი ცხრითა ციხითა ანისისათა. თვინიერ ამბერდისათა. და მოსცნეს ანელ-

თა ანისი ბაგრატიის დედასა, რამეთუ მამულად ეყვოდეს სომეხნი – სენაქერემ მეფის ასული იყო მარიამ დედოფალი, ბაგრატიის დედა.

იყო ჟამი გაზაფხულისა და ბაგრატი აფხაზეთს იყო; მოადგა ანაკოფიას და მისწურა წასაღებელად. და მოვიდეს ტბილელნი ბერნი, რამეთუ მის ჟამისა პირველ მომკუდარ იყო ტფილელი ამირა ჯაფარ. უქადეს ქალაქი და უხმეს სასწრაფოდ...

წარემართა ტფილელნი და მოეგებნეს ქალაქის ბერნი, დარბაზის ყმანი, ცხენოსანნი დიღმისა ველსა, და ყოველი ერი ქუეითი დაკაზმული უმედულსა, და დედათა და მამათა სიმრავლე იყო მოედანს... დაჯდა მეფე ბაგრატი საურავად. აღიხუნა კოშკნი კართანი თავის კაცითა, და აღილო ციხე ქალაქისა დარიჯელი, და ორნივე კოშკნი წყალყინისანი და თაბორა, და დაადგინა შიგან ლაშქარნი თვისნი და ერისთავნი. ხოლო იხნელთა ჩააგდეს ხიდი და არა მოსცეს ისნი; ... ისნის ველსა მოვიდეს კახთა მეფე გაგიკ და ერისთავთ-ერისთავი გოდერძი, და ყოველნი დიდებულნი კახეთისანი დარბაზობად ბაგრატი მეფისა ნინაშე და მშვიდობისა ძებნად. მაშინ განვიდა ბაგრატი მეფე ველსა ისნისასა, მოიყვანნა კახნი და ითაყუანნა, მისცა მშვიდობა და განუტყენა. და იყო სიხარული და მშვიდობა და საურავი დღითი-დღე შემატებისა.

და ვითარ ამას შინა გარდახდეს დღენი ზაფხულისანი, და კუალად იწყო ლიპარიტ მათვე ფიცხელთა საურავთა. და გამოიტყუენა ანისით დედოფლისაგან აბუსერი, ერისთავი არტანუჯისა, და ხიხათა და ციხის-ჯუარისა და აწყურის ციხის პატრონი, და ივანე ერისთავი, ივანე დადიანი და გუარამ გოდერძის ძე, ბექია ციხის პატრონი, – და შეიპყრნა ივინი ანისის კარსა. და დაავდო ტფილისი მეფემან და გავიდა ჯავახეთს.

ამისა შემდგომად გამოიყვანნა მანყურელმან მესხნი, განძითა ბაგრატიისათა შუელად მეფისა. და მეფე დგა ღრტილას. ხოლო ლიპარიტ შეკრიბნა კახნი დამოადგა ფოკათა. გამოექცა მანყვერელი მეფესა ბაგრატს და შეეზრახა ლიპარიტსა. ვითარცა ცნა ესე მეფემან, ზამთრისა ბუქთა საშინელთა გარდაიარა შავშეთი და ჩავიდა ქართლს.

და ლიპარიტ გამოიყვანნა ახლად საბერძნეთით დემეტრე, ძმა ბაგრატი მეფისა. ბერძენთა განძი და ლაშქარი შემე იყო. და განხეთქნა ამის სამეფოსა კაცნი: რომელნიმე წარუდგინნა დემეტრეს, და რომელნიმე დარჩეს ბაგრატიის ერთგულობასა შინა. და ძე ლიპარიტისი ივანე მძეულად დარჩა ბაგრატიის ხელთა შინა, და ითხოვა იგი ბაგრატიისგან, და ნაცულად გაუშვა აბუსერი თავის ციხითა მშვიდობით. და იყვნეს თანამდგომ ლიპარიტისა კახნი ძალითა მათითა, და დავით სომეხთა მეფე ძალითა მისითა. და განძლიერდა იგი ძალითა მათითა ამას კერძოსა ქართლისასა. და იყო მი-და-მო საურავი ხელოვნებისა.

და მოვიდეს ვარანგნი სამი ათასი კაცი, და დაყენა ბაშს; გარდმოიტანნა თანა შვიდასი კაცი. და მოვიდა ბაგრატი შიდათ ლაშქრითა; და

ამათ ვარანგთა მესხნი ვერლარა მოილოდინენს, მივიდეს, და შეიბნეს თავსა სასირეთისა ჭალისასა; გაიქცა შიდა ლაშქარი. და ომსა ამასვე შეიპყრეს აბუსერი და სხუანიცა დიდებულნი მის თანა, ვერლარა უძლეს ბრძოლად ვარანგთა; მისცნა ლიპარიტ პაშტნი და წინა მათსა პურსა უკაზმიდეს; და ეგრეთ ლიხნი გარდავლეს.

და ამისა პირველ მომკუდარ იყო ძმა ბაგრატიის დემეტრე. და შემდგომად გაქცევისა შეშინდა ბაგრატი სამეფოსა და მამულისა მისისა განხეთქილობასა. და უქმნა მუდარა ლიპარიტს, და მცირედითა ცხენოსნითა მივიდა ლიპარიტის თანა ხოვლეს. და რა ცნა ლიპარიტ მისვლა მისი, არა ნახა, გარიდა მუნით: შეიქცა მეფეცა და წარვიდა აფხაზეთს.

და შემდგომად მცირედისა უამისა სულა ერისთავმან კალმახისამან, გრიგოლ ერისთავმან არტანუჯისამან შეაერთეს სიტყუა და შეინვივნეს მათ თანა სხუანიცა აზნაურნი მესხნი, და უხმეს ბაგრატს. და წარმოემართა ლაშქრითა, გარდმოვლო გზა რკინის-ჯუარისა, და შეკრბეს არყის-ციხეს. ცნა ესე ლიპარიტ და შეკრიბა თავისი ლაშქარი, და მოირთნა კახნი და სომეხნი, და ბერძენიცა თანვე ჰყვეს. და მიუდგა უგრძნეულად არყის-ციხეს. და სძლია ლიპარიტ და გააქცია მეფე. შეიპყრეს სულა, კალმახისა ერის-თავი, და მრავლითა ტანჯვითა და ძელსა გასმითა სთხოვეს კალმახი, და არა მისცა. მას-ვე ომსა შეიპყრეს გრიგოლ, ძე აბუსერისი, და სთხოვეს არტანუჯი სიკვდილისა ქადებითა, და მისცა. მოირჭუნა ლიპარიტ ზემოსა ქუეყანასა და ალიხუნა ციხენი, და მიიერთნა თავადნი კაცნი, და გარეს-გარე წარვიდა ლიპარიტ მით-ვე ლაშქრითა დვინად, და ულაშქრა ბერძენთა მეფესა დვინელსა ზედა, და შემოიქცა თავის ქუეყანად.

და შემდგომად ნელინადისა მოქცევისა გამოჩნდეს თურქნი სულტანისანი ბარაპიმ-ილმიქსანი ქუეყანასა ბასიანისასა. გამოვიდა ბერძენთა მეფისა ლაშქარი, და უხმეს ლიპარიტს. და წარვიდა ლიპარიტ შუელად ბერძენთა ყოვლითა ლაშქრითა ამის ზედაის კერძისათა. შეიბნეს ორდროსა და უკუმიასა ქუემოთ, და გააქციეს ყოველი სპა საბერძენეთისა და ლიპარიტისა თურქთა. იქმნა მოსრვა დიდი, და შეიპყრეს ლიპარიტ და წარიყვანეს ხუარასანს სულტანსა თანა. დიდებულთა ამის სამეფოსათა და შვილთა ლიპარიტისთა ივანე და ნიანია, იძებნეს უშიშოება და გამოიყვანეს მეფე მეფედ. და კულად მოირჭუნა და შეიპყრნა შვილნი ლიპარიტისნი; აილო უფლისციხე და გამოუშვა ივანე.

და დადგომილ იყვნეს განძას ქუეყანასა თურქნი, ნასალეבלად მიწურა განძა. გამოჰზავნა თავისა ნაცვლად ბერძენთა მეფემან ლიხტური ლაშქრითა დიდითა, და აწვიეს ბაგრატი ყოვლითა ლაშქრითა მისითა, და ნაპყვა თანა. დაემართნეს თურქთა; და მიდეს განძის კარსა, და მირიდეს თურქთა, და დაარჩინეს განძის ქუეყანა, და შემოიქცეს მშვიდობით. და ამისსა შემდგომად კულად უხმეს ტფილელთა და მოსცეს

ტფილისი ბაგრატი, და შეიყვანეს შინა. და იყო სიხარული და მშვიდობა დიდი.

ამისსა შემდგომად დაეხსნა ლიპარიტ თურქთა, და შემოვიდა ანისს. დააგდო ბაგრატი ტფილისი ლიპარიტის გზითა, აღმოვლო ქართლი და მოვიდა ჯაფახეთს. განძლიერდა ლიპარიტი, რამეთუ მსახურებისათვის ბერძენთა მეფისა ტყუე-ქმნილ იყო; წარვიდა საბერძნეთს, და ნახა ბერძენთა მეფე, და მოირთო ბერძენთა მეფისაგან ძალი. და ვერღარა დაუდგა ბაგრატი.

ამისსა პირველ სუმოდა ძე მისი გიორგი ბაგრატი, დაუტევა ქუთაისს მეფედ სამეფოსა ზედა აფხაზეთისასა და წარვიდა საბერძნეთს. მას ჟამსა იყო ბერძენთა მეფე კონსტანტინე მონომახი და [შემდგომად] მიხაელ. და ლიპარიტის სათნოთა სწრაფვით ვერ-ლა-რა შემოიქცა ბაგრატი თავის მამულსა ზედა; და დაყო მუნ სამი ნელინადი დიდსა დიდებასა და პატივსა შინა...

ვიდრე-ლა იყო ბაგრატი საბერძნეთს, ითხოვა ლიპარიტი ძე ბაგრატი-სი გიორგი, მეფედ, რათა მოსცეს იგი დედამან მისმან და დიდებულთა მის ქუეყანისათა. მოიყვანეს საყდარსა რუისისასა და აკურთხეს მეფედ. და მოიყვანეს მზრდელად მისა ლიპარიტი და პატრონად დაი ბაგრატი-სი გურანდუხტი დედოფალი, კაცი სრული და უნაცვლო სახითა, სიბრძნითა, სიუხვითა, ღმრთისმსახურებითა და ყოვლითა სიკეთითა. და შემდგომად მცირედისა ჟამისა მოითხოვა გურანდუხტი ბაგრატი ბერძენთა მეფისაგან, და გამოგზავნა ბერძენთა მეფემან დიდითა დიდებითა, ნიჭით და განძითა მიუნდომელითა. მიეგება ყოველი ლაშქარი აფხაზეთისა ზღვის პირსა, ხუფათს. და იყო სიხარული და ღმრთის მადლობა დიდი, ბრძანა და შემოვიდა სახლად თვისად ქუთაისს.

და ლიპარიტი მოირჭუნა ზემოსა კერძსა დაუკლებლად, და იყო მოყუარედ მისა ხუარასანს დოღლუბეგ სულტანი და საბერძნეთს ბერძენთა მეფე, და ზრდიდა ბაგრატი-სი ძესა გიორგის მცირესა სახელითა მეფობისათა. ხოლო ბაგრატი-სი აქუნდა ლიხსა ქუემოთი კერძი დანყობით.

და მცირედისა ჟამისა შემდგომად ამის სამეფოსა დიდებულთა მოენყინა პატრონობა ლიპარიტისი. სულა კალმახელი და ყოველნი მესხნი გამოექცეს ლიპარიტს, და შეიპყრეს დღივს ლიპარიტი და ძე მისი ივანე. ხოლო ნიანია გარდაეხუენა და მიმართა კლდე-კართა; და არა შეუშვეს მამისა მისისა ციხოვანთა, და წარვიდა ანისს ბერძენთა თანა. ხოლო ლიპარიტი და ივანე პყრობილნი სულა წარიყვანნა კალმახს. და მსწრაფლ გაგზავნა სულა მეფისა წინაშე სულთა ზედა მხმობელნი. ხოლო გურანდუხტი და გიორგი, ძე ბაგრატი-სი, დგეს ღრტილას, და რა ცნეს შეპყრობა ლიპარიტისი, შეყვანეს ახალქალაქსა და მუნ მოილოდინეს ბაგრატი სულთა ზედა. მოვიდა ბაგრატი და ამის მსახურებისა ნაცვლად მეფემან უბოძა სულას მამულობით ციხისჯუარი და იძრხე

ბოდო-კლდითა, და სხუაცა მრავალი საქონელი და სამღდელო-მოძღურონი, და რაცა უნდა.²⁴

მოვიდა მეფისა წინაშე სულა ჯავახეთს, და მოჰგუარნა ლიპარიტ და ივანე პყრობილნი, და მოახსენნა: ხელთა აღიხუნა ლიპარიტეთგან ციხენი არტანუჯი და ყუელი, უფლისციხე და ბირთვისი. ხოლო კლდე-კარნი მტკიცედ ეპყრნეს ციხოვანთა; რამეთუ მუნ შიგან დგეს ანამორი, მნივნობართ-უხუცესი ლიპარიტისი. მიიყვანეს თრიალეთს, ამოთა თხოვნითა არა მოსცნეს ციხოვანთა კლდე-კარნი, აღმართნეს ძელნი და გაასხნეს მას ზედა ლიპარიტ და ივანე, და განწირნეს სიკუდილად. და შემდგომად დღეთა რაოდენთაშე მოიმტკიცეს მეფე და დიდებულნი ამის სამეფოსანი ციხოვანთა ლიპარიტისთა მშვიდობით გაშუებისათვის ლიპარიტისა და ივანესა. მოსცნეს კლდე-კარნი; გამოიღო თავისი ხუასტავი და ჩაიცუა ჩოხანი ლიპარიტ, და შეჰვედრა ძე თვისი ივანე მეფესა. დარჩა არგუეთს მამული ივანეს. ეფუცა ლიპარიტ მეფესა შეუცდომლობისათვის, და გაუშვეს და წარვიდა სამეფოსა.

და შემდგომად მცირედისა ჟამისა გაიპარა და წარვიდა ივანე საბერძნეთს და დაყვნა მუნ წელნი რა-ოდენნი-მე. და ნიანია მოკუდა ანისს ბერძენთა ყმობასა შინა; და ივანეს უურვა თავის მამამან ბაგრატს თანა.

და თვით ბაგრატ-ცა გამოიზიდნა და გამოიყვანა ამას სამეფოსა, და უბოძა მამული არგუეთისა და ქართლისა, და ჰმონებდა ერთ-გულობით. და იყო თავად თავადთა-ვე თანა ამის სამეფოსათა და სპასალარ სიკეთითა მისითა. ხოლო ლიპარიტ მიიცვალა სამეფოსა ქალაქსა კონსტანტინეპოლეს, და წარმოიყვანეს დიდითა დიდებითა ერთგულთა და გაზრდილთ მისთა, მოიყვანეს და დამარხეს კაცხს, სამარხავსა მამათა მათთასა.

და მოირჭუნა ბაგრატ და განძლიერდა უფროს ყოველთა მეფეთა მის ქუეყანისათა. და ამან წარიხუნა ყოველნი ციხენი ჰერეთისა და კახეთისანი, თვინიერ უეტარისა და ნახჭევანისა. და შემდგომად ამისსა იქმნნეს დიდინი საქმენი და აღძრვანი დიდთა მეფეთანი.

ამის მეფობისა ჟამთა შინა გამოვიდა სულტანი არფასარან, მეფე სპარსეთისა, დასხმის გუარად...

და მიგ ზავნა მოციქულად ივანე, ძე ლიპარიტისი, მეფემან ბაგრატ ძიებად მშვიდობისა. ხოლო სულტანმან შეაქცია იგი აფხაზეთად ბაგრატისა, სთხოვა ხარაჯა და უქადა მშვიდობა...

ხოლო ცნა ტფილისით გაღმართ აფხაზეთა მეფემან ქართლის ვნება, წარმოსლვა ფადლონისი, გამოგ ზავნა ხილვად ივანე ძე ლიპარიტისი, და ნიანია ძე ქუაბულისი და მურვან ჯაყელი, ერისთავი ყუელისა, და მათ თანა სხუანიცა აზნაურნი მცირედნი რჩეულითა ლაშქრითა. ხოლო ქართლს ვერ-ლა-რა ჩამოესწრნეს, შექცეულთა გაუსწრეს მუხნარს წინა წილკნის გორთა თანა...

შემდგომად ამისა დაჯდა მეფედ ძე ბაგრატიის გიორგი კურაპალატი მეფედ...

და შემდგომად მამისა მისისა დაყო მშვიდობით ზამთარი ერთი და ზაფხულისა ნახევარი. ხოლო შემდგომად თავადთა ამის სამეფოსათა ნიანია ქუაბულის-ძემან, და ივანე ლიპარიტის ძემან, და ვარდან სუანთა ერის-თავმან, რე-ცა თუ იკლეს რა-მე სიყრმით გიორგი მეფისათ, და აუშალეს ქუეყანა: ივანე მოირთნა კახნი და დადგა ქსნის პირსა; და ნიანია ნარულო ქუთათისისა საჭურჭლე და შედგა ქუთათისს შიგა; და ვარდან დაადგინნა სუანნი ავისა მოხარკულნი, დაარბიეს და ამოსწყვიდეს საეგრო.

ხოლო გიორგი მეფემან სძლო სიკეთითა, სიბრძნითა, და ძვირ-უბსენებელ იქმნა: უბოძა ივანეს სამშვილდე; და ძესა ივანესსა ლიპარიტს მისცა ლორნობანნი ნაცვლად რუსთავისა, რომელი მიეცა კახთა; და ნიანიას თმოგვი და სხუანი საქონელნი რჩეულნი; ვარდანს უბოძა ასკალანა და უთალუბო ჯაყელთა. ივანეს სიტყვით უბოძა და ყოველი-ვე ერთ-გული და ორ-გული დაფარა ნყალობითა, და დაინყნარა მეფობა თვისი გიორგი მეფემან.

კუალად გადგა ივანე ლიპარიტის ძე, და ცნა გიორგი მეფემან... და მოიყვანა მეფეთ-მეფემან გიორგი მათ ნინაშე. და დაიფიცნეს ეკრანთას, და დაიმტკიცა ივანე კლდე-კართა და სამშვილდესა ზედა.

კუალად-ცა გასდგა ივანე, გამოსტყუა გაგი ციხოვანთა გიორგი მეფისათა, და მიჰყიდა ფადლონს, განძის პატრონსა. და მოვიდა სულტანი მალიქ-შა მტერად ყოველთა ქრისტიანეთა. მიაგება ივანე ძე მისი ლიპარიტ ნინა, შეანყნარა სულტანსა, და დაყო მის თანა მცირედი ხანი, და გამოეპარა. და მოვიდა სულტანი, და მოადგა სამშვილდესა, და ნარულო სამშვილდე. და ტყუე იქმნა ივანე თავითა, ცოლითა და შვილის-შვილითა, და ყოველთა აზნაურთა დედა-ნულითა, და დაიჭირა სამშვილდე სულტანმან. და მუნ დგომასა მოარბია ქართლი, ნაილო ტყუე და ნატყუენი ურიცხვ, და შეიქცა გარე..."

აქ თავდება, ფაქტობრივად, ის კონცეპტუალური ნაწილი, რომელიც, ვფიქრობ, ეკუთვნის ძირითად ტექსტს. თვით დასასრული ამ ნაწილისა მეტად საგულისხმოა ამ თვალსაზრისით. ბოლო პარაგრაფი, მეფეთ-მეფე გიორგის გამარჯვებებისა და საქმის დახასიათებით, თითქოს აჯამებს ყოველივეს, რაც აქამდე იყო ნათქმინ.

„და შემდგომად ამისა მომადლა ლმერთმან მძლავრებისაგან ბერძენთა ნახმულნი ციხენი. ნაუხუნა ბერძენთა ანაკოფია, თავადი ციხე აფხა ზეთის, და მრავალნი ციხენი კლარჯეთისა, შავშეთისა, ჯავახეთისა და არტიანისა. და შემდგომად ამისა ესე-ცა მომადლა ლმერთმან, აღილო ქალაქი კარისა, ციხე-ქუეყანა, და სიმაგრენი ვანანდისა და კარნიფორისანი, და იოტნა თურქნი მის ქუეყანისანი.“

ამას მოჰყვება „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ტექსტი, რომელიც, რატომღაც იწყება ივანე ლიპარიტის ძის დატყვევებით მალიქ-შას მიერ და, შემდეგ მთელი სამეფოს ისეთი აღწერით, რომ ნებისმიერ იდეოლოგს შეშურდებოდა. დავითის გამეფებამდე მთელი სამეფო ისეთ დღეშია, რომ ის, რაც აქამდე იყო მოთხრობილი, ის ტექსტი, რომელიც განწყობით, თვალსაზრისით, თანმიმდევრობითა და გულისხმიერებით იყო აწყობილი სრულიად ცხადი და გარკვეული წინადადების წარმოსათქმელად, სრულიად წაიშალა. ხაზი გადაესვა იმას, რაც აქამდე ითქმოდა და იხატებოდა, და ეს ახალი ტექსტი უეცრად დაემსგავსა ეგზალტირებული, გაუნონასწორებელი და ემოციურად გაავეებული გონების ნაყოფს. მეტად საინტერესოა, რომ ის, რაც ძირითადი ნაწილის დასასრულს გიორგი მეფის დამსახურებად არის მიჩნეული, „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი“ ერთგვარად „ნაბოძებად“ მიიჩნევს:

„ამისა შემდგომად მოვიდა სულტანი მალიქ-შა, მოადგა სამშვილდესა და წარიღო, და ივანე ძე ლიპარიტისი ტყუე ჰყო... და მოვიდეს ლაშქარნი გიორგი მეფისანი, შებნეს ფარცხისს, სძლიეს სპათა გიორგისათა და იოტნეს სპარსნი, რამეთუ დიდი ძლევა მოსცა ღმერთმან გიორგის.

და წარვიდა მეფე გიორგი მამულსა თვისსა ტაოს, და მოვიდა ბანას. ხოლო მუნ მოვიდა წინაშე მათსა ზორვარი აღმოსავლეთისა გრიგოლ ბაკურიანის ძე, რომელსა ჰქონდეს ოლთისნი, და კარნუ-ქალაქი, და კარი, და დიდად განიხარეს და განისუენეს. და მოსცა გიორგი მეფესა კარის ციხე-ქალაქი და მისი მიმდგომი ქუეყანა... ხოლო განძლიერებასა თურქთასა დაუტევნეს ბერძენთა ქუეყანანი მათნი, ციხენი და ქალაქნი, რომელ აღმოსავლეთს ჰქონდეს, და წარვიდეს. რომელნიცა აიხუნეს თურქთა და დაემკვიდრნეს მას შინა. და ვინათგან მეზობლობით მოეახლნეს საზღუართა ჩუენთა, განმრავლდა შიში და ჭირი მათგან ჩუენ ზედა...“

ამ შესავალს მოჰყვება იმ უბედურობათა აღწერა, რომელიც გიორგის სამეფოს ატყდება თავს – „დიდი თურქობა“, რაც გადადის სტიქიურ კატასტროფაში – მინა იძვრის.

„ამისთვის-ცა დღესა აღვსებასა, თვით მას აღდგომასა უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესსა, რომელსა შინა სიხარული და განსუენება ჯერ იყო, მოხედნა უფალმან რისხვითა და შეძრა ქუეყანა საფუძველითურთ, ესე-ოდენ სასტიკად, ვიდრემდის მთანი მაღალნი და კლდენი მყარნი სახედ მტურისა დაიგალნეს, ქალაქნი და სოფელნი დაირღუეს, ეკლესიანი დაეცნეს, და სახლნი დაინთქეს და დაზულეს, და იქმნეს საფლავ მას შინა მკვიდრთა. რომელთა თანა თმოგვი-ცა დაიქცა და დაიპყრნა ქუეშე კახაბერი ძე წინიასი ცოლითურთ. და განგრძელდა ესევეიტარი ძრეა ქუეყანისა საშინელი ვიდრე წელიწდამდის, რომელსა შინა მოსწყდა სიმრავლე ურიცხვი.“

ამას მოჰყვება დავითის შობისადმი მიძღვნილი ხოცბა. და მომდევნოდ:

„რამეთუ მეფე იქმნა რა დავით, მოოხრებულ იყო ქართლი და თვი-ნიერ ციხეთა სადმე არა სადა იყო კაცი სოფელსა შინა, არ-ცა-რა შენებულობა. და მათ ჟამთა შინა ჰქონდეს თრიალეთი და კლდე-ქარნი და მიმდგომი მისი ქუეყანა ლიპარიტს, და მეფესა დავითის წინაშე იყო რეცა ერთგულად...“

ხოლო ამას ვითარებასა შინა გარდახდა წელიწადი ოთხი, მოკუდა სულტანი მალიქ-შა და ლიპარიტ ამირამან იწყო მათ-ვე მამულ-პაპურთა კუალთა სლვა, რამეთუ ზაკეიდა წინაშე მისსა მოპოვნებად უსჯულღობისა. დაღათუ ქრისტიანე იყო სახითა, გარნა ორ-გულება და სიძულვილი პატრონთა გუარისაგან მოაქუნდა გონებითა. და ვინათგან გულის-ხმის-ყოფა არ ინება კეთილისა, დადგა ყოველსა გზასა არა-კეთილსა.

ამას რა ესე-ვითარებასა ხედვიდა დავით, ინება განურთა მისი. ამისთვის-ცა პყრობილ ყო იგი ჟამ რაოდენ-მე, რომელი კმა იყო განსასწავლებლად გონიერისა ვის-მე. და ესრეთ მომტკიცებულნი მრავალთა და მტკიცეთა ფიცთა მიერ და ერთ-გულობისათვის ღმრთისა შუამდგომელად მომცემი განუტყევა იგი. და მით-ვე დიდებითა ადიდა და არა შეუცვალა. რამეთუ კეთილმან არა თუ მართალსა, არამედ არ-ცა-ლა თუ ბოროტსა ადვილად აბრალის, ვინათგან სიბოროტედ არა განსწავლულ არს, არ-ცა მეჭველ.

ხოლო იგი ვითარცა ძალლი მიექცა ნათხევარსა და ვითარცა ღორი ინწუბა სანგორელსა მწვირისასა; განაცხადა მტერობა და უკეთურებასა იწურთიდა სანოლსა ზედა თვისსა. იხილა რა მშვიდმან და ღმრთივ-განბრძნობილმან მეფემან დავით, რამეთუ კუდი ძალლისა არა განემართების, არ-ცა კირჩხიბი მართლად ვალს, მეორესა წელსა კუალად შეიპყრა, ორ წელსა პყრობილ ყო, და საბერძნეთს გაგზავნა. და მუნ განეხუა ცხოვრებასა...

...ქორონიკონი იყო სამას ოცდასამი. და წარებატებოდა დიდებითა და განმაჯუებულობითა. რომელთა თანა ესე-ცა იქმნა: მოკუდა რატი, ძე ლიპარიტისი, კაცი ორგული და ნანდვილ-ვე ნაშობი იქედნესი. ესრეთ დასრულდა სახლი ბაღევიანთა, სახლი განმამწარებელთა, რამეთუ სუა უკანასკნელი თხლე რისხვისა, სასუმელი ცოდვილთა ქუეყანისათა. და არლარა-ვინ დაშთა საყოფელთა მათთა მკვიდრი, რამეთუ აღიხსნა უსჯულღობა მამათა მათთა წინაშე უფლისა, და მამული მათი აღილო მეფემან.“

საბოლოოდ „ლიპარიტეთი“ კიდევ ერთხელ გამოჩნდება ტექსტში, დავითის მიერ გელათის დაფუძნების ამბავში:

„და მამული ლიპარიტეთი უმკვიდროდ დარჩომილ იყო, არამედ სხუათა მრავალთა და სამართლიანთა უსარჩულ-მიუხეჭველთა სო-

ფელთა თანა მისცნა დედასა ღმრთისასა სამსახურებელად მისსა წინა-შე მდგომელთა მისათვის, და უზრუნველი ტრაპეზი განუჩინა, რომელი-ცა ან წინა-მდებარე არს ყოვლისა აღმოსავალისა, მეორედ იერუსალემად, სასწავლოდ ყოვლისა კეთილისად, მოძღურად სწავლებისად, სხუად ათინად, ფრიად უაღრეს საღმრთოთა შინა წესთა, დიაკონად ყოვლისა საეკლესიოსა შუენიერებისად."

ამის შემდეგ ბაღვაშთა სახლი აღარ იხსენიება „ქართლის ცხოვრებაში“. ხოლო ტრადიციულ ცენტრალისტურ თვალსაზრისში არსებითად და ყოველგვარი გააზრების გარეშე გაზიარებულ-ატაცებული იქნა „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ დასკვნა ბაღვაშთა სახლის „გვარეულობით ორგულობისა და პატრონთა სიძულვილის“ შესახებ.

ძნელია თქმა იმისი, თუ რამ გააბოროტა ესოდენ მოულოდნელად „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი“, რომელიც თავის ისტორიას დავითის გარდაცველების შემდეგ წერდა, ცხადია. წინამდებარე ტექსტის არც ერთი მონაკვეთი არ იძლევა იმის თქმის საშუალებას, რომ ბაღვაშები ან საქართველოს გაერთიანების, ან ბაგრატიონთა მეფობის წინააღმდეგ გამოდიოდნენ. ის კი აშკარაა, რომ ბაღვაშნი და, განსაკუთრებით, დიდი ლიპარიტი ბევრ რამეში, განსაკუთრებით კი სიდიადეში, ტოლს არ უდებდნენ ბაგრატიონებს. სხვაც რომ არა იყოს რა, ბაგრატიონთა მიერი საქმე ერთთავად ბაღვაშთა სახლის გამოწვევათა მიერ არის წარმართული. საქართველოს გაერთიანება, „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტის მიხედვით, სწორედ დიდ ქართველ დიდებულთა სახლების შემონაქმედია და არა მარტოდენ ბაგრატიონთა. და ეს არის ის უპირატესი სწავლება, რომელსაც უსვამს ხაზს „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფცია. თავიდანვე ითქვა, რომ „ქართლის ცხოვრება“ არა მხოლოდ „მეფეთა ცხოვრებაა“, არამედ „მეფეთა აღზრდის“ და ქრისტიანული კავკასიური იმპერიის შექმნის იდეურ-პოლიტიკური საფუძველიც. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ გიორგი ბაგრატიის ძე სწორედ ლიპარიტ ბაღვაშის აღზრდილია და იმ დახასიათებას, რომელსაც „ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალური ნაწილი აძლევს ლიპარიტს, ადვილი დასანახია, თუ რა უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ბაღვაშთა სახლს საქართველოს ისტორიაში. ხოლო განსაკუთრებით აღსანიშნია ის, რომ არც ერთ მონაკვეთში არ ცდილობენ ბაღვაშნი, ჩაენაცვლონ ბაგრატიონებს. ეს უძლიერესი სახლი არაფრით არ ჩამოუვარდებოდა ბაგრატიონებს, ყოველ შემთხვევაში, ასე ჩანს ტექსტში მათი გამოჩენიდან ბოლომდე. ვფიქრობ, „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ გაავება ბაღვაშთ მიმართ სწორედ ამით იყო გამოწვეული.

სამეფო სახლის მნიშვნელობა მეტად დიდია. მაგრამ ის, რასაც „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფცია გვასწავლის, ეხება არა უშუალოდ სამეფო დინასტიებს, არამედ იმ რჩეულთა კლასს, რომლის გარეშე სამეფო სახლი ნაბიჯსაც ვერ გადადგამს ქვეყნის საშენებლად და დასაცავად.

ბალეაშთა სახლის მაგალითით (ხოლო „ქართლის ცხოვრებაში“ მრავალი ამგვარი დიდებული სახლი და მისი თანამონანილეობაა წარმოდგენილი), შეიძლება ითქვას, რომ „ქართლის ცხოვრების“ ისტორიულ-ფილოსოფიური კონცეფცია თავის მნიშვნელოვან ნაწილად შეიცავს სოციალური კლასის ღირებულებასაც. „ქართლის ცხოვრება“ ეს არის წიგნი ქრისტიანული დიდებულთა კლასის (არისტოკრატიის) შესახებ და მტკიცება იმისა, რომ *სახელმწიფო და ხელმწიფება* ამგვარი შინაგანი გამონევეებისა და ძალთა მოსინჯვის გარეშე ვერ შედგება (დღევანდელი გაგებით – ოპოზიციის გარეშე).

ბაგრატიებიდან დავითისაკენ

არჩილის წამების შემდგომ „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტში უკვე დადგენილია ქრისტიანული სახელმწიფოსა და ხელმწიფობის კრიტერიუმები. მაგრამ ისტორიული კონცეფცია ისტორიულ მოვლენათა ღერძს უნდა მიჰყვებოდეს და ცხადყოფდეს, თუ რამდენად მკვიდრად არის მოცემული ეს კრიტერიუმები ქართველ მეფეთა და მთლიანად სახელმწიფოებრივ პირამიდაში. მიზანი ამ კონცეფციისა, როგორც აღვნიშნე, არის იმ კონცეფციის და იმ პროგრამის შემუშავება, რომელმაც უნდა დაარწმუნოს მთელი *სათარგამოსიანო* ახალ სახელმწიფოებრივ ერთობად ჩამოყალიბების აუცილებლობაში. ამ თვალსაზრისით, ტექსტი შესანიშნავად ავითარებს ორ თემას: ერთა სამეფო სახლის ხელშეუვალობის თემა (ამ შემთხვევაში ბაგრატიონთა, მაგრამ მთლიანად ქართული სამეფო სახლისა), და მეორე – დიდებულთა კლასის თანამოღვაწეობისა და თავისუფლების თემა. თავისუფლების თემა იმ გამონევეებით არის დასურათხატებული, რომელიც ქართველ დიდებულთა საქმეს წარმოადგენს და მათ მიმართებას ქვეყნისა და მეფისადმი. ამასთანავე, ეს არის ჩვენება იმისა, თუ როგორი უნდა იყოს მეფე-ხელმწიფე. თუ შეეჯამებთ ამ გზაზე წარმოდგენილ მეფეთა დახასიათებებს, დავინახავთ, რომ გვაქვს აღმავალი ხაზით წარმოდგენილი სელა ქრისტიანული ხელმწიფობისაკენ ბაგრატიიდან გიორგისაკენ, რადგან, ჩემი აზრით, სწორედ *გიორგი ბაგრატიის ძით, დავით აღმაშენებლის მამით* მთავრდება „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფცია.

ბაგრატითა დახასიათებაში და იმ პროცესში, რომელიც გაიშალა საქართველოდ ქართლის ჩამოყალიბების, საქართველოს შობის სახით, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მიმართება საქმესა და იმ დახასიათებას შორის, რომლითაც ავტორი აჯამებს მეფის და ამა თუ იმ დიდებულის (ერისთავის, ერისთავთ-ერისთავის...) ცხოვრებასა და მოქალაქეობას... აქ ყურადსაღებია ის რიგი ეპითეტებისა, რომლითაც ყოველი მომდევნო მეფე იხატება.

არჩილის ნამების შემდგომ ტექსტში შემოდის ერთი ფორმულა, რომელიც ქრისტიანული ხედვის ქვაკუთხედია: „...რამეთუ განგებითა ღმრთისათა სიმრავლისათვის ცოდვათა ჩუენთასა განდიდნა ნათესავი აგარიანთა.“

ბედის ან ისტორიული პროცესის ტეხილების ამგვარი შეფასება მხოლოდ მას შემდეგ არის შესაძლებელი, როდესაც დადგენილია ქრისტიანობის ყველა კრიტერიუმი და ქრისტიანობა უკვე ისტორიული პროცესის საფუძველშია ჩაკირული.

დავით კურაპალატი

„ესე დავით კურაპალატი უმეტეს განადიდნა ყოველთა მეფეთა ტაოსთა. რამეთუ იყო პირველად ღმრთის-მოყუარე და გლახაკთ-მონყალე, მდაბალი მშვიდი და ძვირ-უხსენებელი. ეკლესიათა მშენებელი, ტკბილი, უხვი, კაცთ-მოყვარე და ფიჩოსანთ-მოყუარე, ყოველთათვის კეთილის-ყოფელი და სავსე ყოვლითა კეთილითა. ამან ალაშენა მონასტერი და საყდარი ღმრთისა, ნმიდა ეკლესია ხახულისა.“

ბაგრატ III (978-1014)

„ამან-ვე დიდმან მეფემან ალაშენა საყდარი ბედიისა, და შექმნა საყდრად საეპისკოპოსოდ...“

ამან-ვე აკურთხა ეკლესია ქუთათისა განგებითა დიდითა და მიუნვდომელითა...“

ესე ბაგრატ, აფხაზთა და ქართველთა მეფე წარემატა ყოველთა ხელმწიფეთა ყოვლითა განგებითა. ამისდა შემპოვნედ და ამისდა მოაჯედ შეიქმნეს ყოველნი ხელმწიფენი, მახლობელნი, მოთაულნი მამულისა და სამეფოსა მისისანი, მოლაშქრედ ვითარცა თვისნი და მისანდობელნი. და დაუმორჩილნა ღმერთმან ყოველნი მტერნი და წინა-აღმდგომნი მისნი; მომადლა დღეთა მისთა მშვიდობა და დანყნარება ქუეყანისა. და უკეთუ ვინ-მე ინებოს თვითოეულად წარმოთქმად ყოველთა განგებულებათა მისთა, მოუძღურდეს ძალი მისი, რომელთაგან მცირედი წარმოვთქუ ჟამთა სიგრძისაგან არა-დავიწყებისათვის.

და ვთქუა ესე-ცა, რომელ შემდგომად დიდისა მეფის ვახტანგ გორგასლისა არა-ვინ გამოჩენულ არს სხუა მსგავსი მისი დიდებითა და ძალითა, და ყოვლითა გონებით; ეკლესიათა მშენებელი იყო, გლახაკთა მონყალე და სამართლის მოქმედი ყოველთა კაცთათვის.“

გიორგი I (1014-1027)

„... გარდაიცვალა მეფე გიორგი, სავსე ყოვლითა სიკეთითა, ჟამსა ოდენ სიყრმისასა, რომელ არავინ გამოჩენილ იყო მსგავსი მისი მამათა შორის მისთა ახოვანებითა, ჭაბუკობითა და სიქველითა, ტანითა და სახითა, ცნობითა და სავსე ყოვლითა განგებითა სახელმწიფოთა...“

ბაგრატ IV (1027-1072)

„და არა აფრინდა ყოველსა შინა მამულსა მისსა ერთი-ცა ქათამი. და დიდითა დიდებითა და პატივითა წარყვანეს და დამარხეს ჭყონდიდს. ესე მეფე ბაგრატ წელიწადისა ცხრისა მეფედ იქმნა, და აღესრულა წლისა ორმოცდათექუსმეტისა. ესე ბაგრატ პირველ იყო კურაპალატი, და შემდგომად ნოველისიმოსი, და მერმე იქმნა სევასტოს. იყო კაცი სახითა უშუენერესი ყოველთა კაცთასა, სრული სიბრძნითა, ფილოსოფოსი ენითა, სვიანი ბედითა, უმდიდრესი ყოველთა მეფეთა აფხაზეთისათა, მონყალე შეცოდებულთათვის, უხვი ალაგთა ზედა, ხოლო ჟამთა მისთა ქუეყანასა დანყნარება არა ჰქონდა: ეკლესიანი და გლეხნი, აზნაურნი და გლახაკნი ვერ იკითხებოდეს.“

გიორგი II (1072-1089)

„ხოლო გიორგი მეფე იყო მონყალე და განმკითხველი გლახაკთა, კაცი საშიში და უუხუესი ყოველთა მეფეთა აფხაზეთისასა, და პირად უკეთესი ყოველთა კაცთასა, ცხენოსან-მშვილდოსანი რჩეული...“

გიორგი მეფის დახასიათება გადაფარა „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ მიერ საქართველოს სრული ნგრევისა და დაცემის სურათმა. ამიტომ გიორგი მეფის დახასიათება, ფაქტობრივად, არ გვხვდება.

ერთადერთი, რაც მის შესახებ გაიშუბა „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსმა“, ეს სიტყვებია: „მაშინ ჰყო განზრახვა დიდებულთა თვისთა თანა, და დაამტკიცეს წარსლეა მალალსა სულტანსა მალიქ-შას ნინაშე.“

და ესრეთ დადვა სული თვისი და სისხლნი ქრისტიანეთა ხსნისათვის. და მინდობითა ღმრთისათა და წარძღუანებითა ძელისა ცხოვრებისასა წარვიდა ასპანს, ნახა სულტანი და შეწყნარებულ იქნა მისგან ვითარცა შვილი საყვარელი.“

ერთი მნიშვნელოვანი და თვალშისაცემი არგუმენტი, რომ „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ტექსტი არ ეკუთვნის „ქართლის ცხოვრების“ იმ კონცეფციას, რომელიც მე გიორგი ჭყონდიდელის კონცეფციად მიმაჩნია, არის ის, თუ როგორ ახასიათებს „დავითის ისტორიკოსი“ მალიქ-შას. განსხვავებით „მატეანე ქართლისას“ დახასიათებიდან: „და მოვიდა სულტანი მალიქ-შა მტერად ყოველთა ქრისტიანეთა...“

დავითის ისტორიკოსი: „რამეთუ იყო კაცი იგი მალიქ-შა, ვითარცა სიდიდითა კიდეთა მპყრობელობისათა, შეუსწორებელ, ეგრეთვე სახითა სიტკბოებისათა და სახიერებითა აღმატებულ ყოველთა კაცთასა, რომლისანი მრავალ არიან და სხუანიცა ურიცხვნი საცნაურებანი, მართლმსაჯულობანი, მონყალეებიანი, ქრისტიანეთა სიყუარულნი, და, რათა არა განავარძოთ სიტყუა, ყოვლად უბოროტო რამე გონება ყოვ-

ლით-კერძო აქუნდა. ამისთვისცა ყოველი სათხოველი აღუსრულა მეფესა გიორგის, უმეტესცა სასოებისა. და სამეფო მისი განათავისუფლა ზედამრბეველთაგან და მოსცა კახეთი და ჰერეთი, გარნა ხარაჯა ითხოვა სამეფოსა მისისა, რომელსა აიღებდეს უამთა მრავალთა. და ესრე განდიდებითა და მრავალთა დიდებითა გამოგ ზაენა თვისად სამეფოდ და წარმოაყოლნა სპანი დიდნი, რათა წარვლონ გზა მშვიდობისა და რათა აართვან კახეთი. და უამსა სთულისასა მოვიდეს კახეთად და მოადგეს ციხესა ვეყინისასა, და ვიდრე ბრძოდესლა, მოვიდა თოვლი.

ხოლო მეფესა გიორგის მოეხსენა ნადირობა აჯამეთისა, არლარას ზრუნვიდეს სხუასა, არცა ელოდა აღებასა ვეყინისასა და კახეთისა, არამედ ლაშქრითა თურქთასა, რომელ ჰყვა, მისცა ნიჭად სუჯეთი და ყოველი ქუეყანა იორის პირი კუხეთი, რომელი მოოხრდა მუნ დღევანდელად დღედმდე. ხოლო თვით გარდავლო მთა ლიხთა და შთაეიდა აფხაზეთად..."

სწორედ ამის შემდგომ იწყება ქვეყნის ნგრევა და ის, რამაც ისე უნდა მოასწოროს საქართველო, რომ „ქვა-ქვაზე არ იყოს დარჩენილი“, ვიდრე არ გამოჩნდება ის, ვინაც უნდა თავიდან ააშენოს ეს მიწასთან გასწორებული ქვეყანა. სახელმწიფო, რომელსაც ასეთი რუდუნებითა და მიზანმიმართულად აფუნებდა, აშენებდა და მოსავდა ღირსებებითა და ღირებულებებით „ქართლის ცხოვრების“ ძირითადი კონცეპტუალური ტექსტი.

მე ვფიქრობ, რომ ეს ფაქტი ადასტურებს, რომ „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფცია შექმნილ იქნა მაშინ, როდესაც მეფე გიორგი ჯერ კიდევ აღმავალად წარმოჩინებულ მეფეთა რიგში იდგა. „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი“ უკვე სრულიად სხვა იდეოლოგიურ, კონცეპტუალურ, და, შესაბამისად, ისტორიოგრაფიულ სურათს იძლევა. დასასრული პარაგრაფები გიორგი მეფის ხელმწიფობისა სავესებით შესატყვისისა ბაგრატითა დახასიათებისა. მხოლოდ აქ სამი წერტილია დასმული, რადგან გიორგი მეფე ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო და შეუძლებელი იქნებოდა მისი პიროვნული და ხელმწიფური ცხოვრების შეჯამება დახასიათებაში, რაც მოსალოდნელი იქნებოდა, გიორგი რომ გარდაცვლილი ყოფილიყო. „მატიანე ქართლისა“ მხოლოდ იწყებს თხრობას გიორგის შესახებ და ამთავრებს ამ თხრობას ისეთ ხმაზე, რომლის შემდეგაც მოსალოდნელია მხოლოდ აღმატებული დახასიათება ხელმწიფისა:

„და შემდგომად ამისსა მომადლა ღმერთმან მძლავრებისაგან ბერძენთა ნახმულნი ციხენი. ნაუხუნა ბერძენთა ანაკოფია, თავადი ციხე აფხაზეთის, და მრავალნი ციხენი კლარჯეთისა, შავშეთისა, ჯავახეთისა და არტაანისა. და შემდგომად ამისსა ესეცა მომადლა ღმერთმან, აღილო ქალაქი კარისა, ციხე-ქუეყანა, და სიმაგრენი ვანანდისა და კარნიფორისანი, და იოტნა თურქნი მის ქუეყანისანი.“

თუ ის ისტორიული სურათი, რომელსაც „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი“ აღწერს, სიმართლეს შეეფერება, ანუ ნამდვილად ფაქტოლოგიურია, მაშინ სრულიად გაუგებარია „მატიანეს“ მიერ უეცარი შეწყვეტა თბრობისა ამგვარ ამაღლებულ ტონში. „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ მიერი გადასვლა დავითის დახასიათებაზეც მიუთითებს, რომ ეს ნაწილი ლეონტი მროველ-გიორგი ჭყონდიდელის კონცეფციის გარეთ არის, თუმცა თავად დავითის პიროვნების დახასიათება ამ კონცეფციის გვირგვინს ქმნის.

სრული ნგრევისა და, ვიტყოდი, ნულოვანი ფონის შექმნის შემდგომ, მოულოდნელად, ტექსტი გადადის სრულიად სხვა ტონალობაში და იწყებს იმ შესხმას, რომელიც ამზადებს ყველა შესაძლო ეპითეტს, „დავითის ისტორიკოსი რომ უხვად აბნევს დავითის საქმის ნარმოჩინებისას.

„მაშინ რისხვასა შინა მოიხსნა წყალობა მან, რომელი „სწავლის ყოველსა შვილსა, რომელი უყვარს, მოაკუდინებს და აცხოვნებს“, რომელი მზა არს წყალობად, უფროს მამისა მონყალისა, რამეთუ ნერილისაებრ: „არა თუ უფალმან დამიტევა ჩუენ თესლი, ვითარცა სოდომნიმცა შევიქმნენით და გომორელთამცა მივემსგავსენით“, რამეთუ ამიერითგან იწყეს ნიავთა ცხოვრებისათა მობერვად და ღრუბელთა მაცხოვარებისათა აღმოჭვირობად, ვინათგან ათორმეტ წელ ამათ თვითოსახეთა ჭირთა განგრძობით ბნელსა უკუნსა შინა იწყო აღმოცისკრებად მზემან ყოველთა მეფობათამან, დიდმან სახელითა და უდიდესმან საქმითა, სახელ-მოდგამამან დავით, ღმრთისა მამისამან. და თვით სამეოცდამეათურამეტემან შვილმან ამის დავითისაგან, დავით.“

ცხადია, „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი“ შეპყრობილია იმავე სინდრომით, როგორც XX საუკუნეში გამოვლინდა ფსიქოლოგიურ კონტრადიქტულობაში: ზეაღმატებულობისა და ზედღიერების თვითნარმოსახვებაში, რომელიც ფარავს არასრულფასოვნების კომპლექსს. ეს არის არასრულფასოვნანის ტკობის განწყობა სხვისი ძლიერებითა და ჩანაცვლებით. ამგვარი რამ შეიძლება დახასიათდეს, როგორც უპიროვნობის გამოვლინება, - „არა-მეს“ განწყობა, რომელსაც აუცილებლად ესაჭიროება საყრდენი სხვაში, რომ ნარმოსახვამ ჩანაცვლოს „არა-მე“ ამ „სხვით“. თანამედროვე „მასათა მოძალების“ ვითარებაში ამ კომპლექსს მე ვუნოდებ „კოლექტიურ უპიროვნობას“ და „მართვისათვის მზაობას“. ამგვარი რამ სრულიად ნარმოუდგენელია გამოჩენილიყო გიორგი ჭყონდიდელის მიერ ჩამოყალიბებულ კონცეფციაში, რასაც ადასტურებს თვით დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“, როგორც გვირგვინი თავმდაბლობისა და იმ სიმძიმის შეგნებისა, რომელიც უნდა ზიდოს ქრისტიანმა ხელმწიფემ.

ყოველივე ზემოთქმული სრულიადაც არ გამორიცხავს, რომ „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ მიერ დავითის გზის გადმოცემა

მოკლებულია ფაქტოლოგიურ ღირებულებას. მე ხაზს ვუსვამ იმ ნყალ-გამყოფს, რომელიც ჩნდება „ქართლის ცხოვრების“ გიორგი ჭყონდიდე-„ლეონტი მროველისეულ“ ტექსტსა და კონცეფციას და „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ტექსტსა და კონცეფციას შორის. მნიშვნელოვანი აქ ისაა, რომ, ჩემი აზრით, გიორგი ჭყონდიდელის ეს კონცეფცია დაედო საფუძვლად დავითის მიერ აღმშენებლობას. ეს იყო ის „ქართლის მეფე-ხელმწიფეთა ცხოვრებისა და მოქალაქეობის“ ერთიანი ენერგია, რომელიც მოიწურა დავით აღმაშენებელში და წარმოქმნა კავკასიის ოქროს ხანა „ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანული იმპერიის“ სახით.

დავითი – „მესიის მახვილი“

დავით IV აღმაშენებელი (1089-1125)

ერთი რამ, რაც განასხვავებს „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ტექსტში წარმოდგენილ სურათს „ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალური ნაწილისაგან, არის დავითის მიერ წარმოებული ომები. ამ ომებს გეოპოლიტიკური ხასიათი აქვს. დავითი, ბაგრატ III-ისა და ბაგრატ IV-ისგან განსხვავებით, დაკავებულია უკვე არა თვით საქართველოს შიგნით შექმნილი ვითარებით, ანუ ის საქართველოს კი არ ქმნის და აშენებს, არამედ ქმნის იმპერიას, რომლის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი არის საქართველო. ბაგრატ III-იდან გიორგი II-მდე საქართველოს საზღვრები უკვე დადგენილია და ის, რაც ამ საზღვრებს შიგნით მიმდინარეობს, არსებითად არ ცვლის მის კონტურებს. ის, რასაც „შიდაფო-დალური ომები“ ეწოდება იმ ეპოქისა და ევროპული ხედვის მიხედვით, ბუნებრივია და არაფერს განსაკუთრებულს არ შეიცავს. სახელმწიფო შენდება არა თვითმპყრობელურად, არამედ *თანამპყრობელობით*, და ეს ასე იყო „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ მიერ დანახულ სურათამდე. დავითის მიერ ნაწარმოები ომები უკვე გადის ერთი ქვეყნის, ერთი სამეფოს საზღვრებს გარეთ და მოიცავს ისეთ გეოპოლიტიკურ სივრცეს, რომელსაც „იმპერია“ ეწოდება. თვით ისტორიკოსის სიტყვათხმარებაში ჩანს ეს განსხვავება და სიახლე. ის ამბობს: „ესრეთ რა თვითმპყრობელობით დაიპყრა პერეთი და კახეთი.“ ადრე ლიპარიტ-თა სამფლობელო შეიერთა. შემდეგ, თანდათან ავრცობს ამ თვითმპყრობელობას ყველა მიმართულებით: სომხეთის, ოსეთის, შირვანის... აღმოსავლეთით და სამხრეთით... მთელი კავკასია და მისი მიმდებარე ქვეყნები შემომტკიცებულია: „რომლისა აჩრდილსა შეკრებულ იყვნის ერნი, ტომნი და ენანი, მეფენი და ხელმწიფენი ოსეთისა და ყივჩაყეთისა, სომხეთისა და ფრანგეთისანი, შარვანისა და სპარსეთისანი...“

მთელი ეს სურათი, რომელსაც ეგზალტირებული ავტორის ტექსტი გადმოგვცემს, შეიძლება დამშვიდდეს და ნაკითხულ იქნს, როგორც იმ გეგმის განხორციელება, რომელიც შემუშავებული იყო გიორგი ჭყონდიდელის კონცეფციის საფუძველზე მხოლოდ ერთი მნიშვნელოვანი ხაზგასმით: დავითი ვერ შემოიმტკიცებდა ამ „ერებს, ენებსა და ტომებს“, მისი „თვითმპყრობელობა“ იმ ტიპის ცენტრალიზმი რომ ყოფილიყო, როგორადაც იქნა ის გააზრებული ცენტრალისტურ ისტორიოგრაფიაში. აქ თავად „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ტექსტი იძლევა შესაძლებლობას, განონასწორებულ იქნეს ეს თვითმპყრობელობითი ეგზალტირების ეპითეტური ნიაღვარი იმ აღმშენებლობითი საქმით, რომლის გარეშე დავითი ვერასოდეს ხელმწიფე ვერ გახდებოდა, მით უმეტეს, ქრისტიანი ხელმწიფე, იმ აზრით, როგორიც იყო მოცემული გიორგი ჭყონდიდელის თვალსაზრისში.

„ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალური ნაწილის თავდაჭერილობა და სამოძღვრო ტონი დავითს უკვე შესიხლხორცებული უნდა ჰქონოდა, მისი მეფედ კურთხევის მომენტშივე „თანშეზრდილი მზრდელის“ გიორგი ჭყონდიდელის დამოძღვრით. და სწორედ ამიტომაც ისტორიკოსის ტექსტის იქით იკითხება ქრისტიანი ხელმწიფის სახე, რომელიც ცდილობს, თავისი მხედრული ენერჯია მოთოკოს სულიერი და საზოგადოებრივი აღმშენებლობით. „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ტექსტის ამ ორი პარალელური ხაზის ქსოვილის შედარება ამკარასხდის დავითის უდიდეს სულიერ მჭმუნვარებას, რომელიც ბოლოს გამოთქმული იქნება მის „გალობანი სინანულისანიასაში“. ის, რომ დავითს ტრადიციულად „მესიის მახვილს“ ვუნოდებთ, სრულიადაც არ არის გამომდინარე მის მიერ მუსულმანთა (არაბ-სარკინოზთა, თურქთა, თათართა და სხვათა, და ან „ურჩ ფეოდალთა“) წინააღმდეგ ბრძოლიდან. „მესიის მახვილი“ არ არის გარეგანი ომის მახვილი. ქრისტესმიერი „ნუ ჰგონებთ, ვითარმედ მოვედ მე მიფენად მშვიდობისა ქუეყანასა ზედა; არა მოვედ მიფენად მშვიდობისა, არამედ მახვილისა...“ (მათე, 10,34), თუ ქრისტიანული ხედვიდან ამოვალთ, გულისხმობდა უპირველესად ქრისტეს სიყვარულს, ანუ ყოველივე იმის სიყვარულს და იმ გზით სიარულს, რომელსაც ქრისტე აჩვენებდა. ეს ნიშნავდა „თვითგანმწმუნდას“, საკუთარ თავთან, საკუთარ თავნებობასთან და თავაშვებულობასთან ომს და „სიკეთით ბოროტების დამარცხებას“. პირდაპირი გაგებით, „მახვილი“ თუ მხოლოდ ქრისტიანობის დასაცავად და, ამ შემთხვევაში, მუსულმანობის ან სხვა რომელიმე მტრის მოსასპობად არის მიმართული, ან თავისივე კლასის, ან ხალხის (მდაბიოთა) წინააღმდეგ, ის მართლაც მახვილი იქნება, მაგრამ ვერ იქნება ქრისტიანული „მესიის მახვილი“. სწორედ აქ იძენს ინტერესს „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ტექსტის პარალელური მანონასწორებელი თემა: აღმშენებლობა და მოქალაქეობა.

„ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალური ნაწილი ისეა აწყობილი და შეკრული, რომ აუცილებლობით მოითხოვს ნებისმიერი გაგრძელებიდან იმავე კონცეპტუალურ ჩარჩოში ყოფნას. მთავარი თემა – ქრისტიანული სახელმწიფოს ჩამოყალიბება და ქრისტიანული ხელმწიფება – უცვლელად გადადის ტექსტიდან ტექსტში და პარაგრაფიდან პარაგრაფში.

ამიტომ ვერც „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი“, მიუხედავად ეგზალტირებისა „თვითმპყრობელობით“, ვერ აუქცევდა გვერდს დავითის ქრისტიანული ხელმწიფების და საქმის დახასიათებას. აი, ეს ტექსტი:

1. „მას ჟამსა განიცადა მეფემან გონებისა თუალითა და კეთილად გულისხმა-ყო საქმე, რომლითა მოიმადლებდა ღმერთსა და სარგებელი დიდი იქმნებოდა. რამეთუ წმიდანი ეკლესიანი, სახლნი ღმრთისანი, ქუაბ ავაზაკთა ქმნილ იყვნეს, და უღირსთა და უნესოთა მამულობით უფროს ვიდრე ღირსებით დაეპყრენეს უფროსნი საეპისკოპოსონი, ვითარცა ავაზაკთა, და მათნი-ვე მსგავსნი ხუცესნი და ქორეპისკოპოსნი დაედგინნეს, რომელნი ნაცვლად სჯულთა საღმრთოთა უსჯულოებასა ანურთიდეს მათ ქუეშეთა ყოველთა. და თვით სახელით უფლისათ და მღვდელთაგან გამოვიდოდა ყოველი უსჯულოება, და ცოდვა, რომელთა თუალი ღმრთისა ხედვიდა ყოველთა და განრისხებულ იყო, ვითარცა ზემო ვთქვიით.

და რამეთუ არა სწორ არს ცოდვა მღდლისა და მხედრისა, არცა ერისა და მღდელთ-მთავრისა, არ-ცა მწყემსისა და სამწყსოსა, ვითარცა წერილ არს: „მონამან რომელმან იცოდის ნება უფლისა თვისისა და არა განემზადოს ნებისაებრ მისიქისა იგუემოს ფრიად“. ამათ უკუე ესე-ვითართა და დიდთა წყლუქევასა კურნებად შემოკრბა ერი მრავალი: რამეთუ სამეფოსა თვისისა კათალიკოსი, მღდელთ-მთავარნი, მეუდაბნოენი, მოძღუარნი და მეცნიერნი შემოკრიბნა წინაშე მისსა ჟამსა და ადგილსა ჯეროვანსა, და დღეთა მრავალთა ფრიადითა გამონულილვითა კეთილად გამოიძიეს და ყოველი ცთომა განმართეს. კეთილი და სათნო ღმრთისა წესი ყოველი დაამტკიცეს, უღირსად გამოჩინებულნი განკუეეთეს, და შეაჩუენნეს, გარდამოსთხინეს საყდართაგან, დაღათუ ძნელლა იყო ესე, რამეთუ იყვნეს კაცნი მთავართა და წარჩინებულთა შვილნი, რომელთა უნესოდ დაეპყრნეს საყდრები; და მათ ნილ ჭეშმარიტნი მწყემსნი და სათნონი ღმრთისანი დაადგინნეს, და ძეგლი შუენიერი ჭეშმარიტისა სარწმუნოებისა აღწერეს, მიმდგომი და მონამე წმიდათა ათორმეტთა კრებათა. და ესრეთ ყოველნი ნიჭითა სამეფოთა წარგზავნეს თვითოეული სახიდ თვისად...“

2. „რამეთუ მოიგონა აღშენება მონასტრისა და დაამტკიცა რომელი-ცა გამოირჩია მადლმან საღმრთომან ადგილსა ყოვლად მშუენიერსა და ყოველითურთ უნაკლულოსა, რომელსა შინა ვითარცა მეორე

ცაი გარდაართხა ტაძარი ყოვლად ნმიდისა და უფროსად კურთხეული-სა დედისა ღმრთისა, რაბამ რა-მე აღმატებული ყოველთა წინანდელთა ქმნულთა, რომელი ზეშთ ჰმატებს შუენიერებასა ყოველთასა, სივრცი-თა და ნივთთა სიკეთითა და სიმრავლითა, და მოქმნულობისა შეუსწო-რებლობითა, რომელსა ან თანამომნობით ხედვენ თუალნი ყოველთანი. და აღავსო სინმიდეთა მიერ პატიოსანთა ნანილთა ნმიდათასა, და ნმი-დათა ხატთა მიერ და სინმიდისა სამსახურებელთა ყოვლად დიდებულ-თა და სხუათა ძნად საპოვნელთა.

ამათ თანა დასხნა მუნ-ვე დიდთა და ხოსროიანთა მეფეთა ტახტ-ნი და საყდარნი, სასანთლენი და კიდელნი ფერად-ფერადნი, იავარად მოხმულნი თვისნი. და კულად გვირგვინნი და მანიანი, ფილანი და სასუმელნი, რომელნი მოუხუნა მეფეთა არაბეთისათა, რაჟამს თვით იგინი-ცა ტყუედ მოიყვანნა, მასვე ტაძარსა შინა შეწირნა ღმრთისა სახ-სენოდ და სამადლობელად ძლევისა მის საკვირველისა.

და მუნვე შეკრიბნა კაცნი პატიოსანნი ცხოვრებითა და შემკულნი ყოვლითა სათნოებითა, არა თვისთა ოდენ სამეფოთა შინა პოვნილნი, არამედ ქუეყანისა კიდეთათ სადათ-ცა ესმა ვიეთ-მე სინმიდე, სიკეთე, სისრულე, სულიერითა და ხორციელითა სათნოებითა აღსავსობა, იძი-ნა და კეთილად გამოიძინა, მოიყვანნა და დაამკვიდრნა მას შინა.

და მამული ლიპარიტეთი უმკვიდროდ დარჩომილ იყო, არამედ სხუ-ათა მრავალთა და სამართლიანთა უსარჩლელ-მიუხევეჭელთა სოფელ-თა თანა მისცნა დედასა ღმრთისასა სამსახურებელად მისსა წინაშე მდგომელთა მისთათვის, და უზრუნველი ტრაპეზი განუჩინა, რომელი-ცა ან შინა-მდებარე არს ყოვლისა აღმოსავალისა მეორედ იერუსალე-მად, სასწავლოდ ყოვლისა კეთილისად, მოძღურად სწავლულებისად, სხუად ათინად, ფრიად უაღრეს მისსა საღმრთოთა შინა წესთა. დიაკო-ნად ყოვლისა საეკლესიოსა შუენიერებისად.

და კულად სხუა მოიგონა საქმე, შემსგავსებული მონყალისა და ტკბილისა ღმრთისა სახისა, კაცთ-მოყვარებისა თვისისა: აღაშენა ქსე-ნონი ადგილსა შემსგავსებულსა და შუენიერსა, შინა შეკრიბნა ძმანი, თვითო-სახითა სენითა განცდილნი, და მოუშზადა ყოველი სახმარი მათი, უნაკლულოდ და უხუებით, და განუჩინნა შესავალნი და სალუანნი მათნი ყოვლად-ვე. თვით მივიდის და მოიხილნის, მოიკითხნის და ამ-ბორს-უყვის თვითოეულსა, აფუფუნებდის მამებრ, სწყალობდის და ნატრიდის, განამხნობდის მოთმინებისა მიმართ, მონახის თვისთა ხე-ლითა ცხედრები, სამოსლები და საგებელი მათი, პინაკი და ყოველი სახმარი მათი, მისცის თვითოეულსა ოქრო საყოფნი, და განაკრძალნის ზედა-მდგომელნი მათნი, და განაგის ყოველი საქმე მათი დიდად შუენი-ერად და ღმრთის-მსახურებით.“

3. „და რა-ოდენ სანუთოთა და ხორციელთა შინა იგი მისთა სწორთა და მისგან მის ჟამისათა ყოველთა უმაღლეს და უზეშთაეს იყო, ეგეო-

დენ ესე საღმრთოთა და ქრისტეს მცნებათა შინა ხორციელთა-ვე თანა მისთა პირველთა ყოველთა ჰმატა. რამეთუ არა სცა ძილი თუალთა, არ-ცა პრული ნამთა, არ-ცა განსუენება ხორცთა თვისთა; არა მიდრკა გემოვნებათა მიმართ, არ-ცა ნებასა ხორცთასა; არა სასმელ-საჭმელთა, არ-ცა სიმღერა-სილოდათა და არათურთითა არარა ხორციელთა შეაკრა გონება, გარნა საღმრთოთა და სასულიეროთა ყოველთა დასრულებად და უდებებად მზიდველთა ნებისათა. და განიცადეთა ოთხთა ამათ წელთა ქმნილნი მისნი, რომელთა მრავალ-გ ზის ქმნულთა მცირე-დი მეგულების თქუმად."

4. „და განავო მეფემან ყოველი საქმე შარვანისა, აღავსნა კეთილთა და საბოძვართა ქურდნი, ლეკნი და თარასნი, მოვიდა ქართლად... და განავო ყოველი საქმე ქართლისა, სომხითისა და ანისისა...“

5. „ხოლო ხორციელთა საქმეთა ესრეთ მოქმედისაგან უკეთუ ვით-მე ჰგონონ, ვითარმედ რად-ლამცა მოეცალა საღმრთოთა და სულიერთა სათნოებათა მიმართ მიხედვად-მცა და მოგონება, არა თუ ქმნად, ვინათგან ფრიად-ცა კმა არიან ესენი ერთისა ხორცთა შინა მყოფისა კაცისაგან ქმნად და წარმართებად, და თუ სადათ ჰპოვა სამეფო თვისი სიმდაბლედ შთასრული, და თუ სადა სიმალლედ აღიყვანა და თუ სადა დასხნა საზღვარნი და ძლეულნი ვითა მძლედ გამოაჩინნა...“

ხოლო ისმენდი, თუ ვითარ გონიერად დედად სიბრძნისა რა პოვა შიში უფლისა, ღმერთთად-ც- საღმრთონი წერილნი. და ესენი მდიდრად შეიკრიბნა, რაოდენნი ჰპოვა გადმოღებული ენასა ქართველთასა სხუათა ენათაგან. ძუელნი და ახალნი...

და ვთქუა სხუა-ცა საქმე, საცნაურ-მყოფელი წიგნთა სიყუარული-სა... ნინა-დაიდვა ოდესმე წიგნი სამოციქულო წარკითხვად; და რაჟამს დაასრულის, ნიშანი დასუის ბოლოს წიგნისასა. ხოლო მოქცევასა წელინადისასა მით ნიშნით აღვთუალეთ: ოცდაოთხ-ჯერ წაეკითხა...“

6. „...უნეყი ჭეშმარიტებით, რამეთუ ყოველთა ათისა წლისა ჟამთა სამარადისო პირითა და განწმენდილითა გონებითა მიიღებდა უხრწნელთა ქრისტეს საიდუმლოთა თანამონამებითა სვინდისისათა და არა მხილებითა გონებისათა, რომლისა მონამე არს სარწმუნო იგი ცათა შინა. კუალად ლოცვისა და მარხვისათვის რად-ლა სახმარ არს თქმა, რომლისა იგი საქმე ოდენ იყო. და კუალად მონასტერნი და საეპისკოპოსონი და ყოველნი ეკლესიანი წესსა და რიგსა ლოცვისასა და ყოველისა საეკლესიოსა განგებისასა დარბაზის კარით მიიღებდიან, ვითარცა კანონსა უცთომელსა, ყოველად შუენიერსა და დანყობილსა, კეთილ-წესიერებასა ლოცვისა და მარხვისასა.“

ხოლო საეშმაკონი სიმღერანი, სახიობანი და განცხრომანი, და ვინება ღმრთისა საძულველი, და ყოველი უწესობა მოსპობილ იყო ღამქართა მისთა და ურიცხუსა მას შინა სიმრავლესა ენათა ნათესავთასა, ვითარცა ცათა შინა მყოფთა შორის. კუალად წყალობა გლახაკთ ესე-

ოდენი აქუნდა, ვიდრემდის აღავსო ზღუა და ხმელი ქუელის საქმეჲმან მისმან. რამეთუ ლავრანი და საკრებულონი და მონასტერნი არა თვისთა ოდენ სამეფოთა, არამედ საბერძნეთისნი-ცა, მთაწმიდისა და ბორღალეთისანი, მერმე-ცა ასურეთისა და კვიპრისა, შავისა მთისა, პალესტინისანი, აღავსნა კეთილითა, უფროს-ლა საფლავი უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი, და მყოფნი იერუსალემისანი თვითო-ფერთა მიერ შესანიშნავთა განამდიდრნა. კუალად უშორეს-ცა ამათსა: რამეთუ მთასა სინასა, სადა იხილეს ღმერთი მოსე და ელია, აღაშენა მონასტერი, და წარსცა ოქრო მრავალ-ათასეული, და მოსაკიდელნი ოქსინონი, და ნიგნები საეკლესიო სრულებით, და სამსახურებელი სინმიდეთა ოქროსა რჩეულისა.

და კუალად დღითი-დღე წარსაგებელთა, რომელთა თვისითა ხელითა მისცემდა ფარულად, ვინ აღრაცხოს თვინიერ მამისა ზეცათასა, რომელი მიაგებს ცხადად. რამეთუ იყო მისი კისაკი მცირე: აღავსის დრაკნითა რა დღე სარწმუნოთა თვისთა ხელითა, და სამწუხაროდ ცალიერი მოაქუნდის იგი მხიარულსა სულითა და პირითა. ოდეს-მე ნახევარი წარაგის მისი, და ოდეს-მე არა-ვინ ეპოვნის, და ეგრე სავსე მისცის დამარხვად ზვალისა და სულ-თქმითა თქვის: „ოდეს ვერა მივეც ქრისტესა მარცხებითა ჩემთა ცოდვათა“. და ამას არა თუ ხელოსანთაგან მორთმეულისა იქმოდის, ანუ თუ საჭურჭლით, არამედ ხელთა თვისთა ნადირებულისა. რომელთაგანნი თვისსა მოძღუარსა იოვანეს მისცა ოდეს-მე დრაჰკანი, ვითარ ოცდაოთხი ათასი, რათა განუყოს გლახაკთა. და ესეცა მცირედი მრავლისაგან შეუძლებელ.

ხოლო განათავისუფლა არა მონასტერნი ოდენ და ლავრანი მოსაკარგავეთა მაჭირვებელთაგან, არამედ ხუცესნი-ცა სამეფოსა შინა მისსა ყოვლისა ჭირისა და ბეგრისაგან, რათა თავისუფალთა საღმრთო მსახურება მიუპყრან ღმერთსა.

ხოლო ამათ თანა რა-ოდენნი ეკლესიანი აღაშენა, რა-ოდენნი ხიდნი მდინარეთა სასტიკთა ზედა, რა-ოდენი გზანი, საწყობოდ სავალნი, ქვა-ფენილ ყენა, რა-ოდენნი ეკლესიანი, წარმართთაგან შეგინებულნი, განმზინდნა სახლად ღმრთისად, რა-ოდენნი ნათესავნი წარმართთანი შვილად ნმიდისა ემბაზისად მოიყვანნა და შეანყარნა ქრისტესა, და დადვა მისთვის უმეტესი მოსწრაფება, რათამცა ყოველი სოფელი მოსტაცა ემბაკსა და შეასაკუთრა ღმერთსა, რომლითა მიიღო მაღლი მოციქულობისა, ვითარცა პავლე და ვითარცა დიდმან კონსტანტინე...

და კუალად მღდელთ-მოდღუართა, მღდელთა და დიაკონთა, მონაზონთა და ყოველთა კაცთა ესევე საქმე ექმნა ნესიერებად და გზად ყოველთ სათნოებათა მიმართ. რამეთუ შიშითა მისითა ვერ იკადრებდიან უნესოდ სლვად, ვინათგან უწყოდნიან არა-რას დაფარულობა წინაშე მისსა, და მის მიერ ქება სათნოებისა, და ძაგება არა-წმიდათა და უნესოთა საქმეთა. რამეთუ ვერცა მსოფლიო ვინ-მე და ვერ-ცა მოქალაქე,

ვერ მხედარი და ვერ რომელი პატივი და ასაკი იკადრებდა განდრეკილად სლვად: რამეთუ ყოველთა კაცთა იყო წესიერება, ყოველთა კანონ, ყოველთა პატიოსნება, და თვით მათ მეძავთა-ცა ყოველთა კრძალულება, ყოველთა შიშ და მმართველ გზათა საღრმთოთა და მშვიდობისათა...“

ქრისტიანი ხელმწიფის ეს მონუმენტური პორტრეტი შეიცავს ყოველივე იმას, რითაც ხასიათდებიან „ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალურ ნაწილში (გიორგი ჭყონდიდელ-ლეონტი მროველისეულ ნაწილში) მეფენი, შემდგარნი ხელმწიფობის გზაზე. მაგრამ აქ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი მომენტი ჩანს, რომელიც „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ პოზიციას კიდევ უფრო აშორებს კონცეპტუალური ნაწილის მიზანმიმართულებისგან. ის ადგილები, სადაც მოცემულია ქართლ-აფხაზეთის, ანუ საქართველოს მდგომარეობა დავითამდე, აცამტვერებს ყოველივე იმას, რაც დავითამდე უქნიათ მის მამა-პაპებს. როგორც აღვნიშნე, დავითი, „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ტექსტში თავიდან იწყებს სამეფოს დაარსებას და შენებას. ისე ჩანს, რომ თვითმპყრობელური (ცენტრალისტური) განწყობა და ხედვა იმდენად ძვირფასია ამ „ისტორიკოსისათვის“, რომ ის ვერც კი ხედავს, თუ რაოდენ დამანგრეველია ეს თავაშვებული ხოტბა თვით დავითის სახისათვის. საგანგებო სამიზნე, უცნაურად, არის მეფე გიორგი II – დავითის მამა, რომლის დროსაც თურმე „გაირყვნა ეკლესია და სამღვდელობა დაემსგავსა ავაზაკთა საკრებულოს“, აფხაზეთი მცირე იყო, „... და ტყუობათა და ზემოხსენებულთა ჭირთაგან მცირე გუნდი მხედრობისა და იგინიცა დაჯაბნებულნი, მრავალგზის მტერთაგან სივლტოლთა უცხენო და უსაჭურველონი, და თურქთა მიმართ ნყობისა ყოვლად უმეცარნი და ფრიად მოშიშნი“. ამგვარი პორტრეტის შემქმნელი არა მხოლოდ თვითმპყრობელობის „იდეოლოგია“, არამედ ტოტალიტარულად მოაზროვნე პირველი თანამედროვე ქართველი ისტორიკოსიც. საკმარისია, დაკვირვებით წაიკითხო ქვემოთოყვანილი ნაწყვეტი, რომ თვალწინ წარმოგიდგება სტალინის თუ არა, პეტრე პირველის პორტრეტი მაინც.

„რამეთუ განბრძნდა უფროს ბესელ[იელ]ისსა და უმეტეს ეთამ ისრაიტელისა წერილისა-ებრ; და ვითარ ვინ აღრაცხნეს რა-ოდენნი საქმენი ეთხოვებიან მეფობასა, რა-ოდენნი მართებანი და განსაგებელნი, კიდეთა პყრობანი, ნაპირთა ჭირვანი, განხეთქილობათა კრძალვანი, სამეფოსა წყნარებისა ღონენი, ლაშქრობათა მეცადინობანი, მთავართა ზაკვისა ცნობანი, მხედართა განწესებანი, საერონი შიშნი, სახელოთა და საბჭოთა სჯანი, საჭურჭლეთა შემოსავალნი, მოციქულთა შემთხუევანი და პასუხნი, მეძულენეთა ჯეროვანნი მისაგებელნი, შემცოდეთა წყალობითნი წურთანი, მსახურებულთა ნიჭ-მრავლობანი, მოჩივართა მართალნი გამოძიებანი, მოსაკითხავთა შესატყვისნი მოკითხვანი, სპა-

თა დაწყობანი და ღონიერნი მიმართებანი, და რა-ოდენნი ვინ აღმოწყუნეს სიტყვითა უფსკრულისაგან სამეფოთა საქმეთასა, რომელთა შინა ვერა-ვინ ძულელთა და ახალთაგან მეფეთა ემსგავსა, ვითარცა საქმენი ნამებენ მზისა შარავანდთა უბრწყინვალესნი და ცხადნი, რომელნი სიბრძნითა თვისითა ქმნნა...“

თითქოს მანამდე ეს ყოველივე მეფობას არ ესაჭიროებოდა?! ის დაფორმულება, რომლითაც „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი“ ახასიათებს ქართველობას, იმ ნაწილში, როდესაც ის იძულებულია, უპასუხოს დავითის „მაბრალოებლებს“, ამკარად ჩანს, რომ ის არ ეკუთვნის იმ წრეს, რომელიც გიორგი ჭყონდიდელის ირგვლივ იყო შემოკრებილი და ქმნიდა კავკასიის არაძალმომრეობით გაერთიანების იდეოლოგიურ საფუძვლებს. „ქართველი“ „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფციაში არ არის ვინრო გაგებით „სანათესაოს“ აღმნიშვნელი სიტყვა. იგი აღნიშნავს იმ ერთობას, რომელიც სათარგამოსიანოს სახით არის გაშლილი კავკასიაში და რომლის შემოკრებაც არის განზრახული „ქართველი ერის“ სახით იმ ცენტრის ირგვლივ, რომელსაც ქმნის „მცხეთა-ქართლი“ – ქალაქი-სამო ქრისტიანობისა. სრულიად წარმოუდგენელია, რომ ამგვარი დაფორმულება მიეცა ქართველობისათვის გიორგი ჭყონდიდელ-„ლეონტი მროველს“ ან ნებისმიერ სხვა მოღვაწესა თუ შემატიანეს (ხომ არსებობს ნიკოლოზ გულაბერიძის მიერი დახასიათებაც!).

„ხოლო ვთქუა მეორეცა მიზეზი ამისვე პირისა, ვინათგან ნათესავი ქართველთა ორ-გულ ბუნება არს პირველითგან-ვე თვისთა უფალთა. რამეთუ, რაჟამს განდიდნენ, განსუქნენ და დიდება პოონ და განსუენებად, ინყებენ განზრახვად ბოროტისა, ვითარცა მოგვითხრობს ძველი მათიანე ქართლისა და საქმენი ან ხილულნი. და ესე მან უბრძენესმან ყოველთა კაცთამან კეთილად სად-მე უწყოდა. ამისთვის-ცა არაოდეს მოაცალა ამისად განზრახვად, ანუ განსუენებად, ანუ შეკრებად და ქნად რასა-მე ესევეითარსა. არამედ საქმეთა, რომელთა ინყო ქმნად, გაასრულნა-ცა მაღლად და შუენიერად. ნუ უკუე ლომსა-ცა აბრალონ ეგე-ვითართა, რამეთუ არა ციდამტკაველურად იხედავს, არ-ცა კუერნულად კრთების.“

მხოლოდ „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ტექსტი რომ არსებულიყო, საკმარისი იქნებოდა „დავითისა“ და „მეფის“ ნაცვლად ჩასმულიყო „სტალინი“, რომ ტექსტი შეიძენდა იმ სახეს, რომლის შექმნაზე მუშაობდა მთელი საბჭოთა ტოტალიტარისტული ისტორიოგრაფია. ვფიქრობ, ამიტომაც იქნა ატაცებული „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ეს თხზულება. მაგრამ ამ თხზულებას მაინც იკავენ ის კონცეფცია, რომელიც ქრისტიანული ხელმწიფობისა და ქრისტიანული სახელმწიფოს შექმნისაკენ იყო მისწრაფებული. ქრისტიანობა არბილებს თვითმპყრობელურ პარადიგმას და მას ბუნებრივ ქრისტიანულ ჩარჩოში ათავსებს.

არის კიდევ ერთი მახასიათებელი, რომელიც განასხვავებს „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ხედვას „ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალური ნაწილისაგან. „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი“ განუწყვეტლივ ადარებს დავითს გამოჩენილ მეფეებს: „ხოლო ამად რა თხრობად მოვიჩიე, ვაებისა ღირსად შევრაცხენ დიდნი იგი და სახელოვანნი გამომეტყველნი, ვიტყვი უკუე უშიროსსა და არისტოვლის ელინთა, ხოლო იოსიპოს ებრაელსა, რომელთაგანმან ერთმან ტროადელთა და აქეველთანი შეამკენა ქებანი, თუ ვითარ აღამემწონ და პრიამოს, ანუ აქილევი და ეკვტორი, მერმეცა ოდისეოს და ორესტი ეკუეთნეს, და ვინ ვის მძლე ექმნა; და მეორემან ალექსანდრესნი წარმოთქუნა მძლეობანი, სიმხნენი და ძლევაშემოსილობანი; ხოლო მესამემან ვესპასიანე ტიტოის-მიერნი მეტომეთა თვისთა-ზედანი ჭირნი მისცნა აღწერასა. და ვინათგან ამათ ნივთნი საქმეთანი არა აქუნდეს კმად მისათხრობელად, ამისთვის-ცა მის ხელოვნებითა რიტორობისათა განავრცელნეს, ვითარცა იტყვის თვით სადა-მე ალექსანდრე: „არა დიდ იყავ აქილევი, არამედ დიდსა მიემთხვიე მაქებელსა უშიროსს“. რამეთუ ოცდარვა წელ განვრძობისა ტროადელთა ბრძოლისასა ვერა-რა ღირსი ქებისა იქმნა ხოლო მეფისა დავითისი ესე-ოდენთა მიმართ წინაგანწყობა სამ ჟამამდე იყო, და ვერ-ცა პირველსა კუეთებასა შეუძლეს წინა-დადგომად. ჰქონებოდეს-მცა ამათ ბრძენთა თხრობათა ნივთად საქმენი დავითისნი, და მათ-მცა აღწერნეს ჯეროვნად მათისაებრ რიტორობისა, და მაშინლ-მცა ღირს ქმნილ იყვნეს ჯეროვანსა ქებასა. და ესენი ესე-ოდენ“.

ეს განუწყვეტელი ზედაყენება დავითისა ალექსანდრეზე და ყველა ყოფილ და არსებულ მეფეზე, დავითის მორთვა ეპითეტებით, რომელთა ზეაღმატებულება „განღმრთობის“ სახეს იძენს და სრულიად უცხოა არა მხოლოდ „ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალური ნაწილისათვის, არამედ საერთოდ ქრისტიანული გაგებისათვის ხელმწიფისა, როგორც ღმერთის რჩეულისა და „მინისტრისა“. აქ ხაზგასმით უნდა მივუთითო ის, ვიტყოდ, მეთოდოლოგიური განსხვავება, რომელიც არსებობს „ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალურ ნაწილსა და „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ტექსტს შორის. წინარე ტექსტები ყველა მეფეს ურთიერთს ადარებს და ქმნის ხელმწიფობისაკენ აღმავალ დანებობით სახეს. მაგალითად: ბაგრატ გამოითხოვეს მეფედ დავით კურაპალატისაგან „...ინყო განგებად და საურვად და განმართებად ყოველსა საქმესა მსგავსად პაპისა მისისა, დიდისა გიორგი მეფისა, გინა თუ უმეტესადრე ვთქუა, რამეთუ ყოვლითურთ მიემსგავსებოდა ქცევასა გამზრდელისა თვისისასა, დიდისა მეფისა დავით კურაპალატისა...“; ასევე: „და ვთქუა ესეცა, რომელ შემდგომად დიდისა მეფისა ვახტანგ გორგასლისა არავინ გამოჩენილ არს სხუა მსგავსი მისი დიდებითა და ძალითა, და ყოვლითა გონებითა...“ და სხვა. ეს კიდევ ერთხელ მარწმუნებს, რომ

„დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ტექსტი „ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალური ნაწილის გარეთაა.

მხოლოდ „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ტექსტი რომ გვექონოდა ხელთ, შეიძლება დავეჭვებულებოდავით დავით აღმაშენებლის „ქრისტიანულ ხელმწიფებაში“. მაგრამ, საბედნიეროდ, ხელთა გვაქვს ის, რაც, ჩემთვის გაუგებარი მიზეზით, არ ჰქონდა „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“, რაც მაფიქრებინებს, რომ ის არ ეუთვნოდა იმ ახლო წრეს, რომელსაც მისასვლელი ჰქონდა დავითის ნაწილებთან და, ამასთანავე, ვფიქრობ, რომ „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი“ საკმაოდ გვიან ქმნიდა თავის ისტორიულ ტექსტს. მხედველობაში მაქვს დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“. ეს არის სწორედ ის, რაც დავითს ამაღლებს ჭეშმარიტ ქრისტიან ხელმწიფედ და მთელ მის საქმეს გიორგი ჭყონდიდელისეული „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფციის ჭრილში დაგვანახებს.

ერთი მხრივ, ომი იმპერიის შესაქმნელად და იმ გზაზე დასაყენებლად, რომლის გასრულებისას „თხა და მგელი ერთად უნდა სძოვდეს“, მეორე მხრივ კი – უჭყელი გულისტკივილი ადამიანის სისუსტესა და უძლურობაზე, მონახოს რაიმე სხვა გზა ამავე გზაზე დგომისათვის, ამ არაჩვეულებრივ ხელმწიფურ ტექსტს ქრისტიანული ცივილიზაციის გაგებისათვის უმნიშვნელოვანეს ძეგლად აქცევს. „გალობანი სინანულისანი“ მთლიანად ქრისტიანული ხელმწიფების და სახელმწიფოს იმ კონცეფციიდან გამოდის, რომელიც დავითის აღზრდის ნიგნად და მისი საქმის გეგმად იყო დასახული და, როგორც ჩანს, „თანშეზრდილი მზრდელის“ მიერ მისთვის ჩანერგილი. მაგრამ, ამავე დროს, ეს არის ქრისტიანული ხელმწიფების იმ არსების გამოთქმა, რომელიც ქრისტიანული ცივილიზაციის რელიგიური საფუძველს ქმნის. ვისგან უნდა ესწავლა ყოველივე ჭაბუკ დავითს, თუ არა იმ ბერისაგან, რომელსაც მამაზე უფრო მეტად თვლიდა, რომელიც, როგორც ჩანს, ყოველ შემთხვევაში ჩემი თვალსაზრისით, უკვე გიორგი II-ის დროს იყო მიმართული უფლისწულის ჭეშმარიტ ქრისტიან ხელმწიფედ აღზრდისათვის. ის, რომ დავითი 16 წლისა ავიდა ტახტზე უკვე სრულიად დასრულებულ ხელმწიფედ, ანუ მას არ გაუვლია „ხელმწიფედ დადგომის გზა“, ის გზა, რომელსაც შემდგომ საინიციაციო ნიგნად დაუნერს მთელ კავკასიურ იმპერიას და მის ხელმწიფეებს შოთა რუსთველი, ვფიქრობ, მიმანიშნებელი უნდა იყოს იმისა, რომ აღზრდის პროცესშივე დააკმაყოფილა მან თავისი აღმზრდელის – გიორგი ჭყონდიდელის ყველა, და ვფიქრობ, უმკაცრესი მოთხოვნა. ხოლო ეს რომ დაახლოებით ასე უნდა ყოფილიყო, ამას მოწმობს იმავე „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ მეტად ძუნწი, მაგრამ ყოველსმთქმელი დახასიათება გიორგი ჭყონდიდელისა და დავითის უზომო გლოვა მისი გარდაცვალების გამო. მაგრამ „გალობანი სინანულისანი“ „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ტექსტში

არ მოიპოვება და ტექსტი გვიხატავს „თვითმპყრობელ“ ხელმწიფეს, რომელიც ცდილობს, თავისი საომარი აგრესიულობა გაანელოს ეკლესიათა, მონასტერთა შენებით, წყალობის გაცემით და სასულიერო ნიგნების კითხვით.

გიორგი ჭყონდიდელი

საქართველოს ისტორია სრულიად სხვა სახეს მიიღებდა, მას რომ შემოქმედად არ ჰყოლოდა გიორგი ჭყონდიდელი. ჯერ ერთი იმიტომ, რომ თუ კი რამე ვიცით საქართველოს ისტორიის შესახებ და თუკი რამე იცოდა ქართველობამ ამ ისტორიის შესახებ, ჩემი აზრით, გიორგი ჭყონდიდელის მიერ დანახული და „ლეონტი მროველის“ მიერ ტექსტად მოტანილი „ქართლის ცხოვრებიდან“ იცოდა. გიორგი ჭყონდიდელი რომ უპირველესი მოხელე იყო ახალი საქართველოსი, ეს არ ინვესტებს ეჭვს. ასპარეზზე ის, თითქოს, გამოდის რუის-ურბნისის კრების დროიდან, როდესაც დავითმა საეკლესიო რეფორმა განახორციელა.

გიორგი ჭყონდიდელის სახელი, როგორც აღინიშნა, მხოლოდ ორჯერ ჩნდება „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის თხზულებაში. მე მინდა გავაანალიზო ის ცნობები და განწყობა, რომლითაც ეს ცნობებია მოწოდებული.

ორივე ცნობა ეკუთვნის „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსს“, ადამიანს, რომელსაც დავით აღმაშენებლის გარდა არც ერთი სხვა მოღვაწე, მეფე, თუ ნებისმიერი მოკვდავი არ მიაჩნია რაიმე ეპითეტის ღირსად. ის კონცენტრირებულია დავითზე და „გვერდზე არ იხედება“. ამგვარი განწყობის ისტორიკოსის ტექსტში მოულოდნელად ჩნდება ისეთი ჩანაწერი და დახასიათება ადამიანისა, რომელიც აღემატება დავითისას არა საქმით, არამედ თავისი ადგილით მთელ ამ აღწერაში.

აი, ხაზგასმებით, ეს ადგილი:

(დავით აღმაშენებელმა ყოვალეთს თავის სიმამრთან მიავლინა კაცნი, რათა შეეთავაზებინა მისთვის გადმოსახლება საქართველოში...) „ხოლო მათ სიხარულითა მიითუალეს, გარნა ითხოვეს გზა მშვიდობისა ოვსთაგან. ამისთვის-ცა ბრძანა მეფემან წარსვლა ოვსეთს, და სიტყუასა-ვე თანა წარემართა და თანა-წარიტანა გიორგი ჭყონდიდელი და მნიგნობართ-უხუცესი თვისი, კაცი სრული ყოვლითა სიკეთითა სულისა და ხორცთასა, სავსე სიბრძნითა და გონიერებითა, განმზრახი, სვიანი და ფრთხილი, თანა-აღზრდილი აღმზრდელი პატრონისა და თანა-გამკაფელი ყოველთა გზათა, საქმეთა და ლუანლთა მისთა.“

ოვსეთში ყოფნისას გიორგი ჭყონდიდელი გარდაიცვალა.

„ხოლო მაშინ ოვსეთს ყოფასა მიიცვალა გიორგი ჭყონდიდელი; თავ-ადგა სიყრმითგანთა პატრონისა მსახურებათათვის; და პატივითა

დიდითა წარმოვ ზავნა მონასტერსა ახალსა და მუნ დაემარხა. რომელი იგლოვა ყოველმან სამეფომან და თვით მეფემან, ვითა მამა და უმეტესცა მამისა, შემოსვითა შავისათა ორმოც დღე, ვიდრემდის იშვა ვახტანგ, რომლისა ხარებითა დაიხსნა გლოვა.”

უცნაური გამოჩენა ადამიანისა და სახელმწიფოს მეორე პირისა, რომელიც ერთხელაც არ არის ნახსენები ისეთი მნიშვნელოვანი მოვლენებისა და საქმეების გადმოცემისას, როგორც იყო „ეკლესიათა და ღმრთის სახლთა ქუაბ ავაზაკთა ქმნილობისგან“ დახსნა და განწმენდა. არც გელათის დაფუძნებისა და აღშენების, და ყოველი მხრიდან პატიოსან და განსწავლულ კაცთა მოყვანისა და იქ დამკვიდრებისას, და არც ქსენონის აღშენებისას ახსენებს „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი“ გიორგი ჭყონდიდელს, თუმცა ნათელია, რომ ყველა ამ საქმეთა სულისჩამდგმელი სწორედ გიორგი ჭყონდიდელი უნდა ყოფილიყო, ჯერ ერთი, „მნიგნობართუხუცესობისა“ და მეფესთან სიახლოვის, და მეორეც, „ჭყონდიდელობისა“ გამო, თუნდაც რომ „ჭყონდიდელად“ – ჭყონდიდის მთავარეპისკოპოსად, რუის-ურბნისის „წმენდების“ შემდგომ ქცეულიყო.

ერთხელ გაკვრით არის გიორგი ჭყონდიდელი ნახსენები თევდორეს, აბულეთისა და ივანე ორბელის გვერდით, როდესაც ისინი „შეკრბეს გიორგი ჭყონდიდელისა და მნიგნობართუხუცესის წინაშე...“, და სიმარჯვით მოიპარეს სამშვილდე. “ და მეორედ, როდესაც „წარილო გიორგი ჭყონდიდელმან რუსთავიცა, მეფისა მუხნარს ყოფასა.”

ამგვარი სიჩუმე მთელი ტექსტის გასწვრივ და უეცარი წარმოჩინება ესოდენი ღირსებებით შემკული პიროვნებისა დავითის გვერდით, ბუნებრივად დაგვაფიქრებს იმაზე, თუ ვინ იყო გიორგი ჭყონდიდელი. როგორც იმავე ტექსტიდან შეიძლება დავასკვნათ, გიორგი ჭყონდიდელი ეკუთვნოდა უაღრესად კეთილშობილ გვარს და ოჯახს, როგორც ამას მონაშობს გიორგის დისშვილისათვის ბალვაშთა კუთვნილი თრიალეთისა და კლდე-კარის გადაცემის ცნობა. გიორგის დისშვილი დახასიათებულია, როგორც კაცი „გონიერი და დიდად მყოფი.“ თუ გავიხსენებთ იმას, რომ ბალვაშთა სამფლობელო ერთ-ერთი უძლიერესი იყო და რომ სწორედ მის ნაწილს შეადგენდა ის მიწებიც, რომელიც ღვთისმშობლის სადიდებლად იქნა გადაცემული, სადაც შემდეგ გელათის აკადემია დაფუძნდა („რომელიცა ან წინამდებარე არს ყოვლისა აღმოსავალისა მეორედ იერუსალემად, სასწავლოდ ყოვლისა კეთილისად, მოძღურად სწავლულებისად, სხუად ათინად, ფრიად უაღრეს მისსა საღმრთოთა შინა წესთა, დიაკონად ყოვლისა საეკლესიოსა მუენიერებისად“), არ იქნება მცდარი, თუ ვიფიქრებთ, რომ გიორგი ჭყონდიდელის საგვარეულო და ოჯახი რაიმე კავშირში ყოფილიყო ბალვაშებთან.²⁵ მართალია, როგორც ისტორიკოსი გვარწმუნებს, ძირითადი შტო ბალვაშებისა შეწყდა, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ამტკიცებს, რომ ბალვაშებს არავინ

თარი ნათესაობა და ოჯახის სხვა განშტოებები არ ჰყავდათ, თუნდაც ქალების ხაზით. ის, რომ დავით აღმაშენებელი გიორგისთან ერთად აწესრიგებდა შინაურ საქმეებს და „ურჩი ფეოდალების“ მამულებს თავის განმგებლობაში იღებდა, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ ის მთლიანად არღვევდა და ან ცვლიდა იმ პრინციპსა და ტრადიციას, რომელსაც ეყრდნობოდა მთელი „ფეოდალური“ წყობა. „ქართლის ცხოვრებაში“ (მის კონცეპტუალურ, ანუ გიორგი ჭყონდიდელისეულ ნაწილში) არაერთი მაგალითია, როდესაც ისჯება მამა, ხოლო სამფლობელო კი ჯერ ერთმევა, ხოლო შემდეგ კი უბრუნდება შვილებს ან გვარის სხვა წარმომადგენელს. წესებისა და ჩვეულებების კოდექსი ფეოდალურ-პატრონყმურ მრავალმფლობელობით (თანაპატრონატის) სისტემაში გაცილებით უფრო მკაცრი იყო, ვიდრე გვიანდელ ცენტრალისტურში. ასე რომ, ცენტრალისტური (და, მით უმეტეს, ტოტალიტარისტული) თვალსაზრისით, ფეოდალიზმ-პატრონყმობის, და მით უმეტეს, ზეობის ფაზაში მყოფის განხილვა გაუმართლებელია. ზემოთქმული არ არის ჩემი მტკიცება, არამედ თვალსაზრისი, რომელიც გამომდინარეობს თვით გიორგი ჭყონდიდელის პიროვნებიდან და მისი დახასიათებიდან „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ტექსტში.

გიორგი ჭყონდიდელის ათინათი კიდევ ერთხელ გაკრთება „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ტექსტში. როდესაც დავით აღმაშენებელი იღებს შამახიას და ციხე ბირიტს, სრულად ყოველ შარვანს და დაუტყვევებს ციხეთა და ქალაქთა შინა ჰერთა და კახთა დიდ ლაშქარს, „განმგებელად და ზედამხედველად ყოველთა საქმეთა მანდაურთა აჩინა მნიგნობართ-უხუცესი თვისი სვიმონ, ჭყონდიდელი მთავარეპისკოპოსი, მაშინ ბედიელ-ალავერდელი, მიმსგავსებული გიორგი დედის ძმისა თვისისა, კაცი ყოვლითურთ კეთილი და ბრძენი“. ეს კიდევ ერთხელ მიუთითებს იმ დიდ კეთილშობილებაზე, რომელიც ახასიათებს მთელ საგვარეულოს, რომელსაც ეკუთვნოდა გიორგი ჭყონდიდელი. იშვიათია, რომ ესოდენი ყურადღებით ორგზის აღნიშნოს ისტორიკოსმა, თან იმან, ვისაც არ აინტერესებს დავითის მეტი არავინ, ნათესაობა გიორგი ჭყონდიდელთან. როგორც ჩანს, გიორგის ორი დიდან ორთავეს ჰყავდა გამორჩეული ვაჟი, რომელიც დიდი ბიძიას კვალს გაჰყავდა, ან გიორგის ჰყავდა ერთი და და ორი დისშვილი, რომელთაგან უფროსი იყო ბაღვაშთა სამფლობელოების ნაწილის მფლობელი, ხოლო უმცროსი კი შარვანის გამგებელი და ზედამხედველი.

რა უნდა იყოს მიზეზი „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ მიერ გიორგი ჭყონდიდელის ესოდენი ქება-დიდება? ადგილი, სადაც ტექსტში შემოდის გიორგი ჭყონდიდელი, თუმც მნიშვნელოვან ამბავს ეხება – ყივჩაყთა გადმოსახლებას და ოვსებთან ურთიერთობის მოგვარებას მათ გადმოსაყვანად, – მაგრამ არც იმდენად მნიშვნელოვანს, რომ

მას გადაეფარა გიორგის მონანილეობა სხვა მნიშვნელოვან საქმეებში. გიორგი ჭყონდიდელი იყო დავითზე დიდად უფროსი. ეს ნიშნავს, რომ ის გიორგი II-ის კარზედაც, სულ ცოტა, „ჭყონდიდელის“ ან „მნიგნობართუხუცესის“ თანამდებობაზე იყო. ან, დასაშვებია, საგანგებოდ იყო მონვეული დავითის მოძღვრად. ყოველ შემთხვევაში ცხადი ხდება, რომ ის დავითს უკვე სასახლეში დახვდა და შეუდგა მის აღზრდას. მაგრამ, ეს ნიშნავს, რომ გიორგი ჭყონდიდელი დავითის მამის მონვეული იყო. გიორგი II-ის დახასიათების და იმ მნიშვნელობის (ან უმნიშვნელობის) მიხედვით, რომელსაც მას ანიჭებს „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი“, მოხდა ერთგვარი ჩანაცვლება „მამობისა“ და დავითს მამობას უნევს არა გიორგი-მამა, არამედ გიორგი-ბერი, მნიგნობართუხუცესი. ვფიქრობ, სწორედ ამიტომ, დავითის ირგვლივ შემოკრებილ „ახალ თაობას“, როგორც ჩანს, სათავეში მოძღვრად ედგა გიორგი მნიგნობართუხუცესი. ამგვარ თვალსაზრისს ადასტურებს ისიც, თუ როგორი მოუთმენლობით იქნა გადაყენებული ტახტიდან გიორგი II და ტახტზე აყვანილი დავით IV. „ქართლის ცხოვრებაში“ ორად ორი გვარია დასახელებული მეფეთა აღმზრდელად: ივანე მარუშის ძე – ბაგრატ III-ის ტახტზე დამსმელი და, როგორც ჩანს, საქართველოდ სამთავროთა გაერთიანების სულისჩამდგმელი და ლიპარიტ ბაღვაში – გიორგი II-ის, დავით აღმაშენებლის მამის აღმზრდელი.

„დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ესოდენი და მოულოდნელი გააუება ბაღვაშთა მიმართ და თვით გიორგი მეფისადმი დამოკიდებულება რაღაც საერთო ნიშანს ატარებს. ხოლო ამის საპირისპიროდ კი დავითისა და გიორგი ჭყონდიდელის ესოდენი შემკობა ამ წყვილს უპირისპირებს ნინარეს. რა უნდა იყოს ამის მიზეზი, ჯერ კიდევ საკვლევი, მაგრამ ტექსტი მხოლოდ ამ მინიშნებას გვაძლევს: „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსს“, რბილად რომ ვთქვათ, არ მოსწონს გიორგი II და პირდაპირ და დაუფარავად სძულს ბაღვაშები; ის აღმერთებს დავითს და თითქმის უთანასწორებს მას გიორგი ჭყონდიდელს. „ქართლის ცხოვრებაში“ აღზრდილ-აღმზრდელის წყვილთა ამგვარი დაპირისპირებისა და სიძულვილ-გალმერთების მსგავსი განწყობა არსად სხვაგან არ გვხვდება.

„ლეონტი მროველი“

„ქართლის ცხოვრების“ ერთ-ერთი დიდი გამოცანა არის: ვინ იყო „ლეონტი მროველი“. თითქმის ყოველი ქართველი ისტორიკოსი ცდილობდა ამოეხსნა ეს საიდუმლო. ტექსტი რამდენიმეჯერ ასახელებს ლეონტი მროველს, როგორც აღმწერს ამა თუ იმ ნაწილისა. მაგრამ, ცხადია, რომ ის ვერ იქნებოდა საუკუნეებზე განოლილი ამბების მონმე და

თვითმხილველი. ბუნებრივია ის მოსაზრება, რომ „ლეონტი მროველი“ იყო რედაქტორი, შემკრები სხვადასხვა დროის „ჟამითი-ჟამად“ ნაწერი სეგმენტებისა და შემავსებელი იმ ადგილებისა, რომელთა შესახებ არ მოიპოვებოდა პირდაპირი წყარო. ის ფაქტი, რომ „ქართლის ცხოვრებაში“ (ძირითადად, კონცეპტუალურ ტექსტში) რამდენიმე სხვადასხვა ავტორის თხზულება მოიპოვება, ეჭვს გარეშეა, მაგრამ მე ვფიქრობ, კითხვა სხვაგვარად უნდა დაისვას. აქვს თუ არა რაიმე მნიშვნელობა თანამედროვე ისტორიოგრაფიულ კვლევას იმის გამოსარკვევად, თუ ვინ იყო „ლეონტი მროველი“ მაშინ, როდესაც თავად ტექსტი იმ სახით, როგორითაც ის იყო შექმნილი, შემდეგ თარგმნილი სომხურად და გადაწერილი, საუკუნეთა განმავლობაში „მუშაობდა“. კითხვა ამგვარია: ვინ შეიძლება ყოფილიყო იმ კონცეფციის ავტორი, რომელიც „ქართლის ცხოვრების“ სახით არსებობს და მუშაობს ისტორიად. ეს კითხვა კი ინდიფერენტულია ტექსტის მატერიალურად შემქმნელის სახელისადმი. ამ თვალსაზრისით, „ლეონტი მროველი“ არის სახელი იმ პიროვნებისა, რომელმაც შექმნა ტექსტი, ანუ კონცეფცია. იყო ის რეალურად არსებული პიროვნება თუ ვინმეს ფსევდონიმი, ან კი ორივე ერთად (ანუ ამ სახელის მქონე აღმწერი არსებობდა, ხოლო კონცეფციის შემქმნელი იფარებდა მის სახელს). აქაც უნდა დაისვას კითხვა: ვინ შეიძლება ყოფილიყო ესოდენ განათლებული, ესოდენ ღრმა მოაზროვნე და სამეფო სახლთან ესოდენ ახლოს მდგომი პიროვნება, რომელიც არც ერთხელ არ არის მოხსენებული თავის გარემოში?

იგი არ შეიძლება ყოფილიყო ლეონტი მროველი, რადგან ის სრულიად სხვა კონტექსტში მოიხსენება და სახელდება. თუ ვიმსჯელებთ ლეონტის სახელით – „მროველი“ – ის შეიძლება იყოს მროვის ეპისკოპოსი, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც ის ვერ იქნებოდა სამეფო არქივებთან ესოდენ დაახლოებული პირი. ჩემი აზრით, და მე შევეცადე ეს გამეშალა, „ლეონტი მროველი“ შეიძლება ყოფილიყო იმ მდივნის სახელი, რომელიც „მნიგნობართუხუცესის“ სამდივნოში იჯდა „მწერლად“ და რომელსაც აწვდიდნენ მთელ მასალას, რომელიც გარკვეული სახით ინახებოდა სამეფო არქივში. შესაძლოა, ის მართლაც იყო მროვიდან. შესაძლოა, ის მართლაც იყო სასულიერო პირი, ვთქვათ, ბერი. მაგრამ ის ვერავითარ შემთხვევაში ვერ იქნებოდა მაღალი თანამდებობის საეკლესიო მოღვაწე, რადგან ვერ იჯდებოდა სამეფო არქივში და ვერ იმუშავებდა ტექსტის შექმნაზე. „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფცია ერთი გონების ნაყოფია, ერთი მიზანმიმართული ფიქრის შედეგი. ამ ფიქრში იქნა გადააზრებული მთელი ის მასალა, რომელიც სამეფო არქივში ინახებოდა. როგორც ქართულ, ასევე სხვადასხვა ენაზე დანერილი. მხოლოდ ეს ერთი გონება შეიძლებოდა ყოფილიყო იმ გეგმის შემმუშავებელი, რომელიც განსახორციელებლად გადაეცა დავით აღმაშენებელს. მეტიც, რომლისთვისაც საგანგებოდ აღიზარდა და შეიმოსა დავით აღმა-

შენებელი. მე პირადად არც ერთი სხვა ადამიანი, რომელიც „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტში მოიძებნება, არ მესახება ამგვარი გონების მქონე პიროვნებად, გარდა ერთისა – გიორგი ჭყონდიდელისა. ამიტომაც იმის ძიებას, თუ ვინ იყო „ლეონტი მროველი“, აზრი ეკარგება. ის იყო ის, ვინც ამბობს თავის თავზე, რომ ის არის *ლეონტი მროველი*, რომელმაც აღწერა ესა და ეს ცხოვრება და ჩასვა ის იმ ადგილას, სადაც აკლდა გაბმულ თხრობას. მაგრამ ის, რომ ამ გაბმული თხრობიდან გამომდინარეობდა ერთიანი და მწყობრი პოლიტიკურ-ფილოსოფიური კონცეფცია ქრისტიანული სახელმწიფოსა და ხელმწიფობის გზის შესახებ, რომელიც მიმართული იყო კავკასიის ერთიანობისაკენ და ქართველი ერის კავკასიის იმპერიის შექმნისაკენ, ლეონტი მროველს, ყველა ტექსტში არსებული მონაცემით, არ შეეძლო. ეს სრულიადაც არ ამცირებს ლეონტი მროველის ღვაწლს და ხდის მას თანაავტორად „ქართლის ცხოვრებისა“, ხოლო ჭეშმარიტი ავტორი ამ კონცეფციისა არის გიორგი ჭყონდიდელი. ჩემი აზრით, ამ შეხედულებას ადასტურებს „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ მიერი დახასიათება გიორგი ჭყონდიდელისა და „ქართლის ცხოვრების“ მოუხსენებლობა. მისთვის სამეფო არქივის კარები გვიან გაიღო, როდესაც უკვე აღარც გიორგი ჭყონდიდელი იყო ცოცხალი, აღარც დავით აღმაშენებელი, და აღარც თვით ლეონტი მროველი. მე არც იმას გამოვრიცხავ, რომ „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტის შექმნის შემდეგ ლეონტი მროველი მდივან-მწერალი, მროვის ეპისკოპოსი გახდა. მაგრამ ეს ტექსტის მიმართ სრულიად განყენებული თემაა.

მე ვფიქრობ, გიორგი ჭყონდიდელმა, თავისი ქრისტიანული სახელმწიფოსა და ხელმწიფის კონცეფციით, აგრეთვე „ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანული იმპერიის“ იდეით, სათავე დაუდო მონარქიის იმ ტიპს, რომელიც შემდგომში გაგრძელდება და იდეურ დასრულებას პოუვებს რუსთველის „ვეფხისტყაოსანში“ და რეალურად განხორციელებულ „ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანულ იმპერიაში“, რომელიც „ოქრის ხანად“ იქნება ნოდებული.

მე ვფიქრობ, რომ სწორედ გიორგი ჭყონდიდელისეული იდეის ბუნებრივი განვითარება იყო ყუთლუ არსლანის დასის მიერ შეთავაზებული „კონსტიტუციური მონარქიის“ ჩანასახოვანი ფორმა საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლებების განყოფით, რჩეულთა „კარვისათვის“ საკანონმდებლო-გადაწყვეტილების მიმღების, ხოლო ხელმწიფისათვის აღმასრულებელი ფუნქციების მინიჭებით. სამწუხაროდ, თამარმა ვერ იდავითა, ხოლო ისტორიული ვითარება კი ისე სწრაფად შეიცვალა, რომ დრო აღარ დარჩა ამ გზაზე მშვიდად სვლისათვის. სწორედ თამარის ისტორიკოსების ტექსტების და რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ საფუძველზე წარმოიშვა და განვითარდა იდეა *ქართული რენესანსის* შესახებ. სიტყვა რენესანსის მნიშვნელობიდან გა-

მომდინარე (კვლავშობა, განახლება, აღორძინება), აუცილებელი იყო იმ საფუძვლის ჩვენება, რომლის აღორძინებაც მოხდა „ოქროს ხანაში“, ანუ იმ ქართული „კლასიკური“ ნიმუშების წარმოჩენა, რომელიც საფუძვლად დაედო ქართულ რენესანსს. რაც ეხება მიღებულ აზრს ქართული და ევროპული რენესანსების თანხედრომის თაობაზე, აქ „რენესანსის“ ცნება გამოიყენება, და არა უბრალოდ სიტყვის მნიშვნელობა; სიტყვის თარგმნა შესაძლებელია, მაგრამ ცნებისა კი რა მოგახსენოთ; სიტყვა ბუნებრივ ენაშია, ცნება კი – მეტაენაა.

შეესატყვისება თუ არა ეს ცნება ქართულ სინამდვილეს და ქართულ „ოქროს ხანას“ და არის თუ არა ეს ცნება სათანადოდ გადააზრებული ქართულ სინამდვილეში, იქნება მომდევნო თავების თემატური განხილვის საგანი.

მითითებანი და განერცობანი

მონათმფლობელობაზე იყო დაფუძნებული ათენის დემოკრატიაც და მთლიანად წარმართული ფორმები ძალაუფლებრივი წყობისა. ეუპოეს მაგალითი განთავისუფლებული მონის მიერ თავისუფლების არდათმობით სიკვდილზე წასვლისა და სოკრატეს მიერ დემოკრატის მიერ მისჯილი საწამლაკის დაღვეისა მონათმფლობელური დემოკრატის არსებისგამომთქმელი ორი მაგალითია.

მიუხედავად იმისა, რომ შესაძლებელია რომში კონსტანტინემდე ქრისტიანი იმპერატორიც იყო – ფილიპე არაბი (ლ244–249), რომელი წყობის პრინციპი მრავალმერთიანობასა და განღმრთობას ეფუძნებოდა. ქრისტიანობის პრინციპული შეუთავსებლობა იმდენად მრავალმერთიანობასა (პოლითეიზმსა) და ერთმერთიანობას (მონოთეიზმს) შორის შეუთავსებლობა არ იყო, რამდენადაც განღმრთობასა (ანუ კაც-ღმერთობასა) და განკაცებას (ღმერთ-კაცობას) შორის შეუთავსებლობა. თავისთავად მონოთეიზმი არ იყო უცხო ამ ეპოქისათვის არც თავად რომაული რელიგიური მსოფლხედვისათვის (ებრაელთა მონოთეიზმი, მითრაიზმი...) ასე რომ, მახვილი სწორედ აღნიშნულ შეუთავსებლობაზე გადადის. ისიც უნდა ითქვას, რომ არ არის გამორიცხული ამ მიზეზთა შორის სხვა დღემენტებიც არსებობდეს, მაგრამ ქრისტიანთა ღვეწასა და წყვეტაში არსებითი, რამდენადაც რელიგიური მიზეზით წარმოქმნილი, არის ეს შეუთავსებლობა.

მე მინდა, ხაზი გავუსვა იმას, რომ ეს თვალსაზრისი არ ეხება თეოლოგიურ და რწმენის საკითხებს. ეს არის ებრაელი ხალხის ისტორიული გზის და ამ გზაზე სვლის სურათის ჩემული გაგება. სრულიად ბუნებრივია, რომ ებრაელთა რწმენა თავისი რჩეულობისა და უფლებების შესახებ შეუვალა და მას არავითარი კრიტიკა არ მიესადაგება, ისევე, როგორც საერთოდ რწმენას. მაგრამ სხვა რწმენის მქონე ადამიანსაც იგივე უფლებები და შეუვალაობა აქვს. ამიტომ თეოლოგიურ საკითხთა ფილოსოფიურ ან ისტორიოსოფიულ ჭრილში განხილვა მხოლოდ და მხოლოდ ისტორიული ტექსტის არა რწმენითი, არამედ ადამიანურად გაგებადი და თანაბარღირებული მნიშვნელობების ამოკითხვით ხდება.

ეს მეტად საინტერესო საკითხია, რადგან შეიცავს ისტორიული დროის მსვლელობის პრობლემას. მონოთეისტურ ხედვაში კაცობრიობა დაფარულია ღმერთის მიერ ნებაგამოვლენით და გზისმაჩვენებლობით. მოვლენები არა ურთიერთის გვერდით, არამედ ურთიერთის მომდევნოდ და ურთიერთისაგან გამომდინარედ ეწყობა. ჩნდება *ისტორიული ლოგოსის* გაგება. სივრცე და დრო მონოთეისტურ ხედვაში კოსმოლოგიურ რკალში თავსდება და ერთ მთლიან სისტემას ქმნის. ამ აზრით, მხოლოდ მონოთეისტურ ხედვაში იყო შესაძლებელი, განვითარებულიყო სამყაროს ერთიანობისა და „საყოველთაო და ობიექტური მეცნიერული კანონების“ ცნებები.

ზოროასტრიზმთან ერთად, ცხადია, უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა პლატონის ფილოსოფიასაც. რელიგიურ-ფილოსოფიური აზრით, ქრისტიანობა ზოროასტრიზმისა და პლატონური ფილოსოფიის სინთეზად შეიძლება იქნეს გააზრებული. ამ სინთეზურ ხედვას ამთლიანებს ზეცნობიერი აქტი ღმერთის შეილობის (დასაბამიერი ლოგოსის, სიტყვის) კაცად ქცევისა და მოვლენისა, რაც თავისთავად უცხო არ იყო არც ბერძნული და არც ირანული პოლითეიზმისათვის. „ქართლის ცხოვრება“ მეტად საინტერესოდ წარმოაჩენს იმ ნიადაგს, რომელზედაც ვითარდება და ფუძნდება ქართული ქრისტიანული გაგებები და ხედვა და

იქმნება სახელმწიფო. საქართველოს მთის რელიგიური სინკრეტიზმი თავის საფუძველს, ჩემი აზრით, სწორედ ელინო-ირანულ სინთეზურ ხედვაში პოუვებს. ეს თემა განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს და შემდგომი კვლევის საგანი იქნება ნიგნში „ინტეგრალური მითოლოგია და ქართული ქრისტიანული მსოფლხატი“ (ქართული რელიგიური ხედვის გაგების ცდა), რომელიც ადრეული ნიგნის „გველის-მჭამელი – გაგების ცდა“ (1964-66) მეორე ნაწილია.

ის, რომ ქრისტემ არ მოხსნა ძველი რჯული და არც მცნებანი, ის რომ მამა-ლმერთი ნებისმიერი ხალხის ღმერთია (და მათ შორის ებრაელებისაც), ანუ ზეეთნიკურია, რასაც შემდგომ პავლე დააფორმულებს, ის, რომ ყველაზე დიდი ლოცვა არის „მამაო ჩვენო...“, ყველაზე დიდი მადლი სიყვარული, ყველაზე დიდი სიძველე მტრის სიყვარული, და ა.შ. მიუთითებს იმაზე, რომ ხდება იმგვარი რამ, რის გასაცნობიერებლად და მისაღებად აუცილებელია, ადამიანი გაიხსნას, გამოვიდეს თავისი თავიდან და შეუდგეს ქრისტეს. ეს არ არის დოქტრინა, არც კანონი, არც საჯული, ეს ყოველივე მეორადია. პირველადი არის *ქმედება* და *თავისუფლება*, რომლის საფუძველი არის *სიყვარული*. შემდეგ არის, პირობითად რომ ვთქვა, „*სიყვარულთა გრადაცია*“, რასაც „ქართლის ცხოვრებაში“ ექნება *პოლიტიკური* განსახიერება, ხოლო რუსთველთან *ეგ ზისტენციალურ-კოსმოლოგიური*.

ეკონომიკოცენტრისტული მატერიალიზმის ყველაზე მკვეთრი გამოხატველი იყო მარქსი. განსაკუთრებით დადალა ამ იდეოლოგიამ ქართველი მარქსისტი ისტორიკოსები, რადგან საქართველოს პოლიტიკური და სოციალური ნყობა არსებითად არ გასულა ფეოდალიზმის საზღვრებიდან, რის გამოც მარქსისტულმა გაგებამ სრულიად არასწორი შეფასება მისცა საქართველოს ისტორიას. მარქსიზმი ადამიანის *არსებობას* (*ეგ ზისტენციურობას*) მეორად მნიშვნელობას ანიჭებს, პირველადი არის ეკონომიკა და მისით განსაზღვრული შრომა და შრომით ურთიერთობები. ეს ურთიერთობები დევს ყოფიერებისა და არსებობის საფუძველში. თავისი იდეოლოგიურობითა და ათეისტურობით მარქსიზმ-ლენინიზმმა განსაზღვრა საბჭოთა ისტორიოგრაფიის პროკრუსტიანული კრიტიკურიუმები, მონოკონცეპტუალურ გალიაში ხედვის ჩანჩხით. მარქსისტულად გაგებული შრომა, როგორც საბაზრო ნივთი, როგორც ნივთის შექმნაში ჩადებული მუშაობა, რაოდენობრივი გამოხატულებაა და არა ეგ ზისტენციური, რამდენადაც განსაზღვრავს მხოლოდ მატერიალურ მიმართებას ნივთში ჩადებულ შრომასა და მისი არსებობისათვის აუცილებელ ღირებულებას შორის. ეს მიმართება, რომელიც ინდუსტრიული ეპოქის დეინდივიდუალიზებულ, დეკულტურიზებულ და დეკლასირებულ ეკონომიკურ ვითარებას ასახავს, საკმაოდ სწრაფად იწვევს *ეგ ზისტენციალურ კრიზისს*. ამ ვითარების გამოხატულება იყო XIX და XX საუკუნეების კრიზისების სერია, რევოლუციების ჩათვლითა და დიდი ომებით. ევროპულმა ფილოსოფიურმა აზრმა საკმაოდ სიღრმით აღწერა ამ კრიზისთა ეგ-ზისტენციალური ხასიათი, მატერიალური პირობების განვითარების და მომხმარებლური ურთიერთობებისა და მომხმარებლური საზოგადოების არსებობის პირობებში.

არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ეკონომიკა, იმ აზრით, რა აზრითაც ამ ცნებას ხმარობენ დღეს, ახალი დროის წარმოუჩაქმნია. ეკონომიკა ჩნდება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც წარმოება იძენს *მასობრივ* ხასიათს. ამგვარი რამ განხორციელდა XVIII-XIX საუკუნეებში, როდესაც ინდუსტრიალიზაცია მოხდა და ბურჟუაზიამ საფუძველი ჩაუყარა კაპიტალისტურ წარმოებას. XIX საუკუნის მეგალიონდუსტრიული წარმოების ფორმა უკვე ითხოვდა იმ ურთიერთობათა დამყარებას, რომლებიც

გახდა სოციალოგ-ფილოსოფოსთა და ეკონომისტთა ანალიზის საგანი. ეკონომიკაც მაშინ გაფორმდა დამოუკიდებელ სფეროდ ადამიანთა ურთიერთობისა. არსებითი შეცდომა, რომელსაც ეკონომიკოცენტრისტიკები უშვებენ, არის ის, რომ მათ ეს ახალი ფორმა ინდუსტრიულ-კაპიტალისტური წარმოებისა და ურთიერთობებისა გადააქვთ ისტორიის ნებისმიერ მონაკვეთში და სისტემაში. შედეგად ვიღებთ ძველ სისტემათა კულტურის მატრიცებთან შეხების არმქონე, სრულიად მუუსაყვეისო იდეოლოგიურ სურათს.

2. მე არ მინდა, აქ გაავარცო ეს საკითხი, მაგრამ ერთი რამის აღნიშვნა კი აუცილებელია: ხევსურეთში ქალები XX საუკუნის დასაწყისამდეც კი სწორედ ბაგამი აჩენდნენ შვილებს. ეს თემა მეტად საინტერესო ასპექტს გვიხსნის ქართული ეთნოგრაფიული სინამდვილის ქრისტიანობასთან უღრმეს კავშირზე.
3. ეკუთნის თუ არა ჩანართი ტექსტი „ქართლის ცხოვრების“ დედანს, ეს არ არის ცნობილი, რადგან იგი არ მოიპოვება არც სომხურ თარგმანში XII საუკუნისა და არც ჯერჯერობით უძველეს ანასეულ ხელნაწერში, რომელიც ეკუთნის XV საუკუნეს. სომხურ თარგმანში ამგვარი ჩანართის არარსებობა იდეოლოგიურად შეიძლება გამართლდეს, რადგან სომეხთათვის ანდრიას მიერ პირველივე საუკუნეში ქართლისა და ეგრისის მოქცევა და ქრისტეს კვართის მცხეთაში დაფლვის ამბავი იდეოლოგიურად მიუღებელი უნდა ყოფილიყო, თუ იმ პრეტენზიებს გავითვალისწინებთ, რომელსაც სომხური ტრადიცია ამტკიცებდა, დანყებული მესრობ მამოტოვის მიერ ქართული ანბანის შექმნის სომხური ვერსიიდან. მაგრამ ყოველივე ამას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, რადგან, ცხადია, რომ ეს ცნობა ქართლ-ეგრისის ორმაგი მოქცევის შესახებ „ქართლის ცხოვრების“ ქრისტიანული კონცეფციის არსებითი კვანძია. ის მიღებულია, როგორც ისტორიის ფაქტი და მნიშვნელობს, როგორც ისტორიის ტექსტი. საესებით დასაშვებია ისიც, რომ ეს ცნობა (ჩანართები) ვახტანგის სწავლულ კაცებს მოეპოვებინათ ისეთ ხელნაწერებში, რომლებიც (სამწუხაროდ, არა უჩვეულოდ) დაიკარგა ან განადგურდა. ყოველ შემთხვევაში, ხელნაწერის არსებობა-არარსებობას ან სიძველის ხარისხს აღნიშნული კონცეფციის გასაგებად მეორადი მნიშვნელობა აქვს, რადგან ქრისტიანული სახელმწიფოს კონცეფცია ქართული სახელმწიფოებრივი წყობისა და ხელმწიფობის მოქმედი კონცეფციაა, თუნდაც რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ საფუძველზე და მიერ გავრცელებული.
4. კლასობრივი წყობის კრიტიკოსებმა განსაკუთრებული ყურადღება სწორედ იმ უარყოფით მოვლენებზე შეაჩერეს და ის უარყოფითი ინდივიდუალური თვისებები წამოსწიეს წინ, რომელიც ამა თუ იმ მეფეს ჰქონდა. კლასობრივი სისტემის შინაგანი პრინციპი იყო მაგალითის მიცემა მთელი საზოგადოებისათვის და პირველ რიგში საყოფიერო კლასისათვის. კლასობრივი წინეობრივი პრინციპები იმდენად მკაცრი იყო (ღირსება, ქცევის ნორმები, მეტყველება და სხვა.), რომ მათი დამრღვევი შეიძლებოდა სწრაფად აღმოჩენილიყო ზურგმეტყეული და გარიყული კლასიდან. მეფე უპირველესი იყო ამ თვალსაზრისით, თუმცა მის მიმართ ეს ზურგმეტყევა მეფის ძალისა და კლასობრივი პირამიდის იერარქიულობის პრინციპის შესაბამისად პირობითი შეიძლება ყოფილიყო. ხშირად კლასის უკმაყოფილება ლუპავდა მეფეს და ინვევდა ცვლილებებს არა მხოლოდ სამეფო ოჯახს მიგნით, არამედ დინასტიურადაც. ამის გაუთვალისწინებლობა მეუძღვებელს ხდის კლასობრივი წყობის გაგებას, რომელმაც კაცობრობის ისტორიაში არსებითი როლი შეასრულა და, ფაქტობრივად, ერთადერთი მყარი საზოგადოებრივი წყობა იყო, რომელსაც განვითარებისა და დახვეწის განუზომელი შესაძლებლობები ჰქონდა. ბუნებრივია, რომ იდეალურ წყობამდე ვერც ერთი ადამიანური

წყობა ვერ მივა. მოვლენათა გაგებისა და შეფასებების კრიტერიუმების თვალსაზრისით, „იდეალურობისა“ და „აბსოლუტურობის“ მოთხოვნა ისეთივე მაკნე ჩვევაა, როგორც პროკრუსტიანული იდეოლოგიურობა.

12. პოლოგრამა ლინზების გარეშე მიღებული გამოსახულებაა, რომელიც საკმაოდ საინტერესო თვისებებით ხასიათდება. პოლოგრამა რომ გატეხო, მისი ყოველი ნაწილი გადიდებისას მოგცემს არა ნაწილის დიდ გამოსახულებას, არამედ მთელ სურათს. უკანასკნელი აღმოჩენები ადამიანის თავის ტვინის მოქმედებას წარმოსახავს პოლოგრამის პრინციპით, რაც რეალობის სრულიად ახლებურ (და გარკვეული აზრით მამთლიანებელ-ინტეგრალურ) გაგებას გვაძლევს. დღევანდელი მეცნიერული სურათი თანდათან უახლოვდება აღმოსავლურ თუ დასავლურ რელიგიურ-მისტიკურ სურათებს, ყოველ შემთხვევაში, უკვე აღარ უარყოფს მათ. თეთორგანიზების პრინციპებთან ერთად ეს არის მეტად მნიშვნელოვანი შემოხრება XIX და XX საუკუნეების მეცნიერულ-პოზიტივისტური და მატერიალისტური თვალსაზრისისა და მიდგომისგან. იხ. კრებული „პოლოგრაფული პარადიგმა და სხვა პარადოქსები“, გამოცემული კენ ვილბერ-ის მიერ („The Holographic Paradigm and other paradoxes. Exploring the leading edge of science“ edited by Ken Wilber. New Science Library, Shambala/Boston & London 1982))
13. მე არ ვეარცობ ამ ფსიქოლოგიურ დახასიათებას, რადგან კონცენტრირებულად მხოლოდ „ქართლის ცხოვრების“ ამ ტექსტის ნაკითხვიდან ამოვდივარ. თავისთავად ამ მართლაც შექსპირული კოლიზიის გაშლა და მისი ფსიქოლოგიურ-განწყობითი სურათის წარმოდგენა, ალბათ, დრამატურგისათვის შესანიშნავი შესაძლებლობის მიმცემი იქნება, შექსპირულ დონეზე გაიაზროს ამ ვითარების მთელი სისტემა. თავად „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტის სავეთა ამგვარი დრამატიული კოლიზიებით, გადმოცემულის აფორისტული შეკუმშვით.
14. სასწაული არა მხოლოდ გარეგნული მოვლენაა, არამედ შინაგანი მზაობისა და გახსნილობის აღნიშვნა-გამოვლენაც. ის, რომ მირიანს ეშმაკი შეუჯდა და აცდუნებდა, სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ მირიანი დახურულია. მირიანს შესაძლებლობა უჩნდება დაიხუროს. ამ შემთხვევაში ის ველარ იხილავს სასწაულს და ველარ დასძლევს თავის ორჭოფობას – დარჩება მადვე, რაც იყო. სასწაულის ხილვა ნიშნავს შინაგან გახსნილობას, ანუ სხვა თვალთ ხედვას სინამდვილისა. აქ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი მომენტი შემოაქვს ავტორს: ეშმაკს, მაცდურსა და ბოროტს არა აქვს ნამდვილობა. ბოროტი სუბსტანციურ-არსებული კი არ არის, არამედ დახურულობა-გახსნილობისა და დაეჭვებულობის მოდალოს, ფორმაა. მაცდურთა სწორედ იმაშია გამოხატული, რომ აზარმაცებს თვალსა და აზინდებს მზერას. ამიტომ სასწაულიც არ იხილება. იმ მომენტში, როდესაც ადამიანი ხედავს სასწაულს, ანუ გაიცნობიერებს მას (გადააბამს მოვლენებს ახალ კვანძებად), ის შინაგანად გახსნილია და უკვე გარდაქმნილ-მოქცეული, მეორედ შობილი. ეს ემართება მირიანს და ეს იქნება ქრისტიანი ხელმწიფობის და მთლიანად ქრისტიანული არსებობის არსთა არსი. ქრისტიანული წყობა სასწაულებით მოცული წყობაა.
15. ამ ეპოქას ქართული საისტორიო და კულტურული ტრადიცია უნოდებს „თამარის ეპოქას“. რაც მრავალნიღოდ განისაზღვრა რუსთველით და ხალხური ტრადიციით. ეს ბუნებრივია, ისევე, როგორც „ელისაბედის ეპოქა“ ენოდება იმ ეპოქას, რომელიც შექსპირის მიერ არის უკვედაყოფილი. ის კავკასიური იმპერია, რომელიც თამარის ხელმწიფობისას არსებობდა, იყო შედეგი იმ ჩანაფიქრისა, რომლის ავტორი იყო გიორგი ჭყონდიდელი და იმ საქმისა, რომელიც განახორციელა დავით აღ-

მაშენებელმა. ეს ინერცია გაგრძელდა მონღოლთა შემოსევამდე და მცირე ნყვეტილობის შემდგომ აღდგა გიორგი ბრწყინვალის მიერ. იყო თუ არა ეს ალორძინება, ეს არის უმთავრესი კითხვა, რომელზედაც პასუხის გაცემას ეცდილობ ამ წიგნით.

16. თვით სახელი „ბაგრატი“ ებრაულ ტრადიციაში და სახელთწარმოებაში, აგრეთვე „ძველ ალექსანდრიას“ არ გვხვდება. არც მანამდე და არც შემდგომ, დღემდე, სახელი ბაგრატი სრულიად ამოვარდნილია ებრაულ-იუდაურ ენიდან. ეს ამკარა დადასტურებაა ზემოთქმულისა, რომ ბაგრატიონთა დაკავშირება ქრისტიანულ ხორციელი ჩამომავლობით ხაზთან, რომელიც დავით მეფისაგან დაიწყო, მამონტანოვს, სახელმწიფოებრი-რელიგიური იდეოლოგიით იყო განსაზღვრული და არა რეალური ეთნიკურ-საგვარეულო ჩამომავლობით. გარდა ამისა, არსებობს ტრადიციული ზეპირი გადმოცემა თავად ღვთისმშობლის ქართველური წარმომავლის შესახებ. თუ გავითვალისწინებთ, რომ სვანურ ღვთაებრივ-საკულტო პანთეონში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი სწორედ ლა-მარიას უკავია (რაც არა მგონია, „რედუცირებული ან გახალხურებული ქრისტიანობა“, ან სინკრეტიზმი იყოს), ან კიდევ სვანეთის ქრისტიანული ეპოქის საგანძურთმცველად ქცევას, სავსებით შესაძლებელია სამუშაო ჰიპოთეზის სახით ამგვარი ვითარების წარმოდგენა. ამ ჰიპოთეზის დასაბუთებას საკმაოდ დიდი ინტეგრალური კვლევა სჭირდება. ესეც ადასტურებს, რომ ამ კავშირის ძიება საკმაოდ სერიოზული რელიგიური განწყობიდან მომდინარეობდა. ბუნებრივია, რომ სული ნმიდას მარიაში ჩასახვას არაერთი მიმართება არა აქვს დავითისა და იოსების ნათესაურ კავშირთან.
17. ეს არის პრობლემა, რომელიც უღრმესი ფილოსოფიური და თეოლოგიური პრობლემის სახით ჩნდება: შესაძლებელია თუ არა რწმენის შეცვლა, ანუ ყოფიერების ერთი რელიგიური წყობიდან მეორეში „უმტკივნეულო“ გადასვლა. „ქართლის ცხოვრება“ და, მის პარალელურად, ქართული აგიოგრაფია ამგვარ გადასვლას შეუძლებლად მიიჩნევს, გარდა ერთი შემთხვევისა, როდესაც ხდება ქრისტიანობაში გადმოსვლა არაქრისტიანისა. აქ სრულიადაც არ იგულისხმება ის, რასაც ხშირად ათეისტი ისტორიკოსები და მკვლევრები მიაწერენ თეოლოგებს: გამართლება საკუთარი მრწამსისა და მისი დაყენება ყველაზე მაღლა. თუ ყველა სხვა შემთხვევაში ჩვენ გვაქვს საკმაოდ უმტკივნეულო მოთხოვნა რწმენის შეცვლით ცხოვრების პირობების გაუმჯობესებისა, ქრისტიანობაზე მოქცევა გულისხმობს „მსახურების სიმძიმეს“ და რადიკალურად განსხვავებულ ყოფიერების ტექსტში თავის მოთავსებას. ყოფიერების ქრისტიანულ ტექსტში ვერტიკალური არხი მინიერსა და ტრანსცენდენტურს შორის გახსნილია ქრისტეს მიერ, არც ერთ სხვა რელიგიაში არა გვაქვს ამგვარი მიმართება ტრანსცენდენტურისადმი. ღმერთი (იეღოვა, ალაჰი) არ შემოდის ვგზისტენციალურ ყოფიერებაში, გარდა „ხმისა“ და „სიტყვისა“, რომელიც არ არის განსხვავებული („შეუფავი მაყვლის“ თქმა). ამდენად, აღნიშნული გადასვლა ქრისტიანობიდან სხვა რელიგიაში და სხვა რელიგიიდან ქრისტიანობაში სრულიად განსხვავებულ პრობლემად წარმოდგება: ეს არის დახურული და ღია კოსმიური სისტემების ხედვა და მათში დაარსება. დახურული სისტემიდან ღიაში გადასვლა რელიგიური, ანუ კავშირებითი თვალსაზრისით დადებით რიგს ქმნის, ხოლო ღიადან დახურულში კი – უარყოფითს. რა თქმა უნდა, ეს არ ეხება თავ-თავის რელიგიაში არსებულ მორწმუნეებს, რომელთათვის მიღებული რელიგიური სისტემა სრულყოფილი და დასრულებულია. განსხვავებას ხაზს უსვამს თვით გადასვლის მოთხოვნები და მეთოლოგია. ქრისტიანული მოქცევა ხორციელდება სასწაულითა და/ან გამოცხადებით. მაშინ, როდესაც ქრისტიანობიდან გადასვლა ხორციელდებოდა ძალითა და ვაჭრობით ცხოვრების პირობების

გაუმჯობესების მისწრაფებით. ანტიქრისტიანთა ჩვეული არგუმენტი ინკეიზიციონის, ან კოლონიალიზმის ეპოქაში პოლიტიკური ძალმომრეობით, ან სხვა მსგავსი აგრესიული მეთოდების გამოყენებით ქრისტიანობის გავრცელების შესახებ, არაკორექტულია რელიგიური თვალსაზრისით. რელიგიას და მის ინსტიტუციონალურ ფორმას – ეკლესიას შორის შეიძლება იყოს განხეთქილება და განსხვავება, მათ შორის, მეთოდოლოგიურიც, მაგრამ ანალიზისას უნდა ამოვიდეთ პრინციპებიდან და არსებიდან, რომელიც მოცემულია არა „ისტორიაში“, არამედ საფუძველმდებ „წმინდა წიგნებში“: „თორაში“, სახარებებში და „ყურანში“. „მონამეობა“, ანუ სარწმუნოების შეუცვლელობისათვის თავის განირვება, მხოლოდ ქრისტიანული რელიგიაში გვხვდება და არც ერთ სხვაში.

18. „ბერძნული დინასტიის“ ხაზი, უეჭველია, ბიზანტიის სამეფო-საგვარეულო ხაზს გულსხმობს, მაგრამ სახელდობრ ვისაც, ეს „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტიდან არ ჩანს. ლოგიკურად, დედოფალი ნანა უნდა იყოს კონსტანტინეს შტოდან, თუმცა, „ქართლის ცხოვრება“ ამაზე არ ამაზვილებს ყურადღებას და მხოლოდ ზოგადი აღნიშვნით შემოიფარგლება: შემოჰყავს ბერძნული ხაზი საქართველოს ქრისტიანულ ისტორიაში. ეს საკმაოდ მნიშვნელოვანი მომენტია, რადგან წინ ბაგრატიონთა შემოყვანაა გათვალისწინებული და, ამდენად, საკუთრივ ქართული, ანუ ქრისტიანული ხაზის დადგენა, რაც ქართულ სამეფო საგვარეულოს (დინასტიას) უთანაბრებს ან, მეტიც, აღამალლებს ბიზანტიის სამეფო დინასტიაზე. ამაზე ქვევით მოვალ საგანგებოდ.
19. მეტად მნიშვნელოვანია იმის გაგება, თუ რას ნიშნავს „სამეფო სახლი“. ეს არ არის აუცილებლად ნათესაობითი (ეთნიკურ-ჩამომავლობითი) კავშირიდან გამომდინარეობა. „სამეფო სახლი“ ნიშნავს საერთოდ რომელიმე ქვეყნის მეფეთა საგვარეულოსთან სამეფო-სანათესაო კავშირს. ფაქტობრივად, მეფეთა სახლები ყოველთვის ქმნიდა ერთიან ბადას, რომელიც ფარავდა მეტ-ნაკლებად თვალმისანედენ ტოპოლოგიურ და გეოპოლიტიკურ არეალში განლაგებულ სახელმწიფოებს. პრინციპი: – მეფე ეკუთვნის იმ ხალხს, რომლის მეფეც არის და რომლის ინტერესებსაც იცავს. რომელიმე ქვეყნის მეფობა სწორედ მისი სამეფო ქვეყნის შენებას და დაცვას ნიშნავს, მისი საკუთარი ინტერესებით არსებობას. აქედან გამომდინარეობს შიდა დინასტიური ბრძოლაც და დინასტიათა შორისი ომებიც. ეს შესანიშნავად აქვს მოცემული „ქართლის ცხოვრებას“, სადაც, სწორედ სამეფო ჩამომავლობას ესმევა ხაზი და, ამდენად, და მხოლოდ ამდენად, ნათესაობას. ასე რომ მირიანის, ან ნებისმიერი სხვა მეფის არასამეფო ჩამომავლობა გაცილებით უფრო შემამფოთლებელია „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფციისათვის, ვიდრე ის, რომ ქართლის სამეფო ტახტზე სხედან ქართველი, სპარსელი, პართელი, ებრაელი, სომეხი თუ სხვა ეთნოსთა წარმომადგენლები. მთავარია, იყოს მეფე და სამეფო ოჯახიდან. ეს პრინციპი სრულიად განსაკუთრებულ იერს სძენს „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფციასაც და მთლიანად ქრისტიანულ სახელმწიფოებრივ თვალსაზრისსაც. მეფეები მათი მეფობითა და სამეფო-სახელმწიფო საქმით მნიშვნელობენ და არა ეთნიკური მიკუთვნებულობით. ამ აზრით, სწორედ მეფობა არის ღვთის რჩეულობა და არა „ეთნოსი“ – ხალხი თუ ერი. ეს რადიკალური და უპირისპირდება ძველი ალთქმის „რჩეული ხალხის“ იდეას, და ქრისტიანული ინდივიდუალურ-საგვარეულო რჩეულობის პრინციპზე ფუძნდება. ამიტომაც „შეიტკეპს“ ქართველებმა სპარსელი მირიანი და მისი მუღლუ ბერძენი ნანა. „ქართლის ცხოვრების“ ქრისტიანული კონცეფციის საინტერესულობა იმაშიც არის, რომ არსად არ გადადის ამ პრინციპს და არ შემოჰყავს ისეთი ახალი დინასტია,

რომელიც არასამეფო წარმომავლობისა იყოს. ეს განსაკუთრებით ხაზგასმული იქნება ბალეაშთა სახლთან მიმართებაში, რაზედაც ქვევით მოვალ.

21. ბაგრატიონთა ბიბლიური დავითისაგან ჩამომავლობის შესახებ სუბმათ დავითის ძის ქრონიკა მოგვითხრობს. ის ფაქტი, რომ ეს ქრონიკა ჩანართის სახით არ მოიპოვება „ქართლის ცხოვრების“ არც ერთ უძველეს ხელნაწერში, მაფიქრებინებს, რომ ეს არ იყო ავტორისეული კონცეფციის ნაწილი. დანერვილებით იმის თხრობა, თუ ვინ იყვნენ ბაგრატიონები, კონცეპტუალურად არავითარ საჭიროებას არ წარმოადგენდა იმ დროისათვის, როდესაც ბაგრატიონები აღზევებულნი იყვნენ და ქრისტიანულ იმპერიას ქმნიდნენ. ხოლო ის მცირედი მინიშნებაც საკმარისი უნდა ყოფილიყო, რომლითაც ბაგრატიონთა კავშირი ქართველ ქრისტიან მეფეებთან დასტურდებოდა („ვახტანგის შვილისშვილი ბერძნის ცოლისაგან“). ეს საეჭვობით შეესატყვისება ნებისმიერი სხვა მეფის ჩამომავლობის ფორმულას „ქართლის ცხოვრებაში“. ამგვარად, გუარამ იყო დედით ხოსროიანი და მამით ბაგრატიონი. ბაგრატიონები არიან ამ გუარამის „შვილისშვილნი და ნათესაენი“...
21. დღევანდელი გაგებით „ინდოევროპულსა“ და „სემიტურს“, რაც, თუ გავიხსენებთ მეცნიერულ დავას, რომელიც მთელი XIX და XX საუკუნე (ნახევარი მაინც) გრძელდებოდა, ქართველების ინდოევროპელობასა თუ სემიტობაზე (ქართული ენის), სრულიად არ არის „უბრალო“ რამ. „ქართლის ცხოვრება“ ერთგვარი უნივერსალიზმით ასაფუძვლებს ქართულს (ენას, ცივილიზაციას, საცხოვრისს...), ხდის მას მეტაყოფიერებად. ამ თვალსაზრისით, სრულიად სხვაგვარად იკითხება იოანე ზოსიმეს მიერ ქართული ენის, როგორც „მეორედ მოსვლის“ ენის, „განმსჯელი ენის“ მიმართ გამოთქმული აზრი. რა თქმა უნდა, აქ კონცეფციაა მნიშვნელოვანი და არა ის, რომ, თითქოს იოანე ზოსიმე და „ქართლის ცხოვრების“ ავტორიც ქართულ ენას „მატიერიალურად“ ღმერთის ენად მიიჩნევდნენ. ყოველ შემთხვევაში, ჩემი აზრით, ამგვარი რამ მკრეხელობა იქნებოდა ისეთი ქრისტიანების მხრიდან, როგორებიც იყვნენ იოანე ზოსიმე და „ქართლის ცხოვრების“ ავტორი.
22. ბალეაშთა საგვარეულო არ გამქრალა ძირფესვიანად. ბალეაშთა საგვარეულოს ჩამომავლები არიან დღევანდელი ფალავები.
23. იხ. ს.ყაუხჩიშვილი, გვ.: 258, 259, 260, 276, 277, 278, 284, 292, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 309, 310, 316, 324, 325, 326, 330.
24. შდრ. „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსისეულ“ დახასიათებას ქართველთა:
25. „... ვინათგან ნათესავი ქართველთა ორგულ ბუნება არს პირველითგანვე თვისთა უფალთა. რამეთუ რაჟამს განვიდნენ, განსუქნენ და დიდება ჰოონ და განსუენება, ინყებენ განზრახვად ბოროტისა, ვითარცა მოგვითხრობს ძველი მატყანე ქართლისა...“ „ქ. ცხ.“ გვ 359.
26. ალექსანდრე მანველიშვილი, თავის „Histoire de Géorgie“-ში ლიპარიტ II ბალეაშს ორბელიანად მოიხსენიებს. იხ. „Alexandre Manvelichvili, "Histoire de Géorgie" Préface par de Joseph karsti" Nouvelles éditions de la toison d'Or. Paris" 1951 ნ.: „liparit II Orbeliani, fils de Jean et petit-fils du rival de Bagrat IV...“ გვ. 164 („ლიპარიტ II, ივანეს შვილი და ბაგრატი IV-ის დიდი მონინააღმდეგის შვილისშვილი“). ამჟამად მე არ მანტერესებს, ორბელიანი იყო ლიპარიტი, თუ ბალეაში, ან კიდევ რა მიმართება არსებობს ორბელიანებსა და ბალეაშებს შორის. ნათელია, რომ „ქართლის ცხოვრება“ არაფერს ამბობს ორბელიანების ბალეაშობაზე და არც ბალეაშთა ორბელიანობაზე. ის იცნობს მხოლოდ ბალეაშთა საგვარეულოს და ოჯახს, რომელიც

ტოლს არ უდებდა საქართველოს გამაერთიანებელ დიდ ბაგრატებს – ბაგრატ III-ს და ბაგრატ IV-ს. რაც შეეხება გიორგი ჭყონდიდელის მიმართებას ბაღვაშებთან (ან ორბელიანებთან), ჩემთვის მნიშვნელოვანი ისაა, რომ თავად გიორგი ჭყონდიდელი, რომელიც ვიდრე „ჭყონდიდელი“ გახდებოდა, „მნიგნობართუხუცესი“ იყო დავითის კარზე და ბერი, უეჭველია, მაღალი საზოგადოების წარმომადგენელი იყო და დიდგვაროვანი. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ის ვერ იქნებოდა დავითის „თანშეზრდილი აღმზრდელი“, რადგან ამგვარი იყო წესი და ტრადიცია: მეფის აღმზრდელი თავადაც დიდგვაროვანი უნდა ყოფილიყო. ამას ითხოვდა კლასობრივი კოდექსი და პრინციპი. ამასთანავე, შეუძლებელია, რომ ამგვარი რამ არ აღენიშნა ისტორიკოსს, მით უმეტეს, რომ ის უეჭველად ქრისტიანი ისტორიკოსია. ჩემი მოსაზრება, გიორგი ჭყონდიდელის რალაცნაირი კავშირის შესახებ ბაღვაშებთან, იმასაც ეყრდნობა, რომ სამთავროები და საგვარეულო მამულები საკმაოდ ერთგული გლეხობითა და აზნაურებით იყო ჩვეულებრივ დასახლებული და ამგვარი ხელაღებული „წართმევა“ სამფლობელოებისა და გადასვლა-გადმოსვლა მფლობელობაში არც ისეთი ადვილი იყო. დიდი ფეოდალები „რაიკომის მდივნები“ და ან „გამგებლები“ არ იყვნენ, რომ მეფეს თავის ჭკუაზე ეცვალა მათი მდგომარეობა. მოსახლეობა, რომელიც ფეოდალის ქვეშევრდომობაში იყო, იმავე დროს, საგვარეულო ურთიერთობაშიც იმყოფებოდა. ასე რომ, სრულიად უცხო-სათვის სამფლობელოების გადაცემას შესაძლებელი იყო, მოჰყოლოდა დიდი არეულობა. ამ შემთხვევაში, როგორც ჩანს, არაფერი მსგავსი არ მომხდარა და ის ნაწილი ბაღვაშთა სამფლობელოებისა, რომელიც გიორგი ჭყონდიდელის დისწულს გადაეცა, ცნობდა გიორგის ოჯახს და განწყობილი იყო მის მისაღებად. ამგვარი რამ არაერთხელ არის აღწერილი „ქართლის ცხოვრებაში“. რაც შეეხება „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტს, მისგან არაფრით არ გამომდინარეობს ის მტკიცებები და „ისტორიულ ფაქტთა“ ის წყება, რომლითაც იწერებოდა საქართველოს ისტორია თანამედროვე ისტორიკოსების მიერ.

ქარი VIII

ელინისტური სინთეზი და ქართული
ქრისტიანული ცივილიზაცია¹

თუ კი არის შესაძლებელი, ერთი ცნებით გამოიხატოს ის პროცესი, რომელსაც განიცდის კაცობრიობა, ან კი თუ „კაცობრიობის“ ცნება ხალხთა ყოფიერების ერთიანობისა და არსებობის ტიპოლოგიური ერთგვარობის გამომხატველ საზრისს იძენს, ეს ცნება, ჩემი აზრით, არის „ელინიზმი“.² მე ვფიქრობ, რომ ელინიზმი „გლობალიზაციის“ შესატყვისი ცნებაა. ხოლო უფრო საზრისსავსე, ვიდრე გაუგებარი თანამედროვე „გლობალიზაცია“, რომელიც გლობუსზე ჭიანჭველათა ლოდვის შთაბეჭდილებას აღძრავს. საქმე ის გახლავთ, რომ მას შემდეგ, რაც ადამიანი შეიქმნა, ის განუწყვეტელ „გლობალიზაციაში“, გლობალიზების, ანუ გლობუსის ათვისების და გადაადგილების სიჩქარის ზრდის პროცესი არასოდეს შეწყვეტილა და, იმედია, არც შეწყდება. „გლობალიზაცია“, ამდენად, ათვისების პროცესის აღმნიშვნელია, ათვისების ყველა აზრით, რომელიც შეიძლება მიენეროს ადამიანის მიერ რეალური თუ ვირტუალური სინამდვილის მოხელთებას და ამ სინამდვილეში არსებობას. მაშინ, როდესაც „ელინიზმი“ უკვე ათვისებულისა და კულტურად ჩამოყალიბებულის გახსნისა და ურთიერთშეთვისების პროცესია. ორივე შემთხვევაში პროცესებს სხვადასხვა შედეგებამდე მივყავართ: პირველათვისების ეტაპზე ხდება სხვადასხვა გეოგრაფიულ სივრცეში განსახლება და კულტურებად დაფუძნება. ეს არის ერთგვარი შეყოვნების ნერტილები. სწორედ ამ შეყოვნების ნერტილებში ხდება კულტურის წარმოქმნა და გეოგრაფიის ისტორიად გარდაქმნა, რაც იმავე კულტურას გულისხმობს. გეოგრაფია ხდება კულტურულად ათვისებული და სიმბოლიზებული, რაც საშუალებას იძლევა, მოხდეს გადაცემა. „ელინიზმის“, შემთხვევაში კი ხდება ამ ათვისებული ნერტილების გახსნა და სხვა კულტურათა და „ნერტილთა“ სინთეზით ახალი ფორმის დაარსება. „ელინიზმიდან“ მოყოლებული და „ელინიზმის“ შედეგად, ისტორია იძენს არა ნერტილოვან, არამედ დენად ფორმას. იგი შეუჩერებლად მიედინება და ერთიან მორგვად ახვევს ცალკეულ ათვისებულ და ასათვისებელ ნერტილებს, გადააბამს რა მათ ურთიერთს. ფაქტობრივად, „ელინიზმი“ იყო მსოფლიო ისტორიის დასაწყისი და „გლობალიზაციის“ ყველაზე ძლიერი იმპულსი.

პირველ ნაწილში მე შევეცადე მეჩვენებინა, რომ კონკრეტული პერიოდი, რომელსაც „ელინიზმი“ ეწოდება, იმავე უფლებით შეიძლება იწოდოს „ირანიზმად“. მაგრამ ტრადიციული ტერმინის შენარჩუნებას ის აზრი აქვს, რომ მსოფლიო ცივილიზაციის განვითარებამ, სასიკე-

თოდ თუ სავალალოდ, დაადგინა ევრო-ელინისტური ტიპი, რომელიც დომინანტი გახდა უკანასკნელი 2-3 საუკუნის ისტორიაში. მსოფლიოს განვითარება, XVIII საუკუნიდან მოყოლებული, „ელინისტური“ ფორმით წარიმართა. ამ ვექტორის საერთო მახასიათებლად მიმანჩია ეგზისტენციური ფორმების თანდათან სეკულარიზაცია და რაციონალიზაცია ტექნიონდუსტრიული სწრაფი განვითარებით და მასათა კონცენტრირებით მეგალოქალაქებში. კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ის, რომ, ფაქტობრივად, ყველა ეტაპი, რომელიც მოჰყვება საკუთრივ „ელინიზმს“, ანუ ძვ. წ. 323 – ძვ. წ. 146 წლების „ელინისტური მოდელი“ მეორდება ეტაპობრივად „შუა საუკუნეებში“, „აღორძინებაში“, ახალ და უახლეს დროს. ამავე დროს, მე ვფიქრობ, რომ „ელინიზმი“, როგორც განყენებული, არასპეციფიკური ცნება, რომელიც გარკვეულ პროცესსა და ვითარებას ასახავს, ხდება საერთოდ „კაცობრიობის“ დამაფუძნებელი ცნება – კაცობრიობა იმდენად არსებობს, რამდენადაც იგი ელინისტურ ფორმაში აცნობიერებს თავის თავს. მაგრამ აქ გვაქვს ერთი მეტად მნიშვნელოვანი დაშვება, რომელიც მითოლოგიურ წარმოდგენათა წრეს მიეკუთვნება. „კაცობრიობას“, როგორც ასეთს, არა აქვს ცნობიერება და, ამდენად, არც არაფრის გაცნობიერება არ შეუძლია. თვითგაცნობიერება შეუძლია ინდივიდს, პიროვნებას, ცალკეულ ადამიანს და არა „კაცობრიობას“. „კაცობრიობა“ მეტარეალობაა, რომელსაც შეესატყვისება მეტაცნება, ანუ ცნება, რომელსაც არავითარი ლოგიკური შემადგენელი არა აქვს. ეს მეტაცნება არის „კაცობრიობის“ აღმნიშვნელ-დამაარსებელი. „კაცობრიობა“ მითიური სინამდვილეა და ენაში არსებობს. და როგორც ენაში არსებულ მეტაცნებას, მას მხოლოდ მეტაცნობიერება შეიძლება ჰქონდეს და არა – თვითცნობიერება. კაცობრიობა მითის ფორმით წარმოიდგინება და იდეის სახით არსებობს. კაცობრიობა, ადამით მოსაზღვრული, ივრცობა ევაზე და, აქედან მოყოლებული, იმ 5 მილიარდ ადამიანამდე, რომელნიც დაჯგუფებულნი ქმნიან მოზაიკას, რომლის დახურულობა და ერთეულად მოსაზღვრის ცდები ყოველთვის კაცობრიობის სანინალმდეგო მიმართულებას იძენს. ერთადერთი ფორმა, რომელშიც კაცობრიობა სახიერდება, არის გახსნილობა და „საზღვრებს გარეშე არსებობა“. სწორედ ეს გახსნილობა არის არსებითი იმ ეპოქისათვის, რომელსაც „ელინიზმი“ ეწოდება. ამგვარი ხედვა მოითხოვს „ელინიზმის“, როგორც „კაცობრიობად“ განვითარების ონტოლოგიური ფორმის, ინტეგრალურ ანალიზს.

ევრაზიული ცივილიზაციების სარტყელზე, რომელიც მსოფლიოს ნახევარს აქვს შემოვლებული, განლაგებულია: ჩინეთი, ინდოეთი, სპარსეთი, წინააზიური ცივილიზაციები, ეგვიპტე, საბერძნეთი და რომი. ამ ცივილიზაციათა ტიპოლოგიური განსხვავებულობა გამოხატავს იმას, რასაც „დახურულობას“ ვუწოდებ. ეს ცივილიზაციები დახურულნი იყვნენ იმ გაგებით, რომ არ ხდებოდა სხვადასხვა ტიპის

ურთიერთშერევა. ძველ მსოფლიოში ცივილიზაციათა განვითარების მამოძრავებელი ომები დახურულობის მოდუსი იყო და არა გახსნილობის. ომობდნენ არა ხალხები, არამედ „ღმერთები“ და ამიტომ „გადარჩენა“ შეუძლებელი ხდებოდა – დამარცხებული მთლიანად ისპობოდა, ან ასიმილაციას განიცდიდა. ჩინური სამყარი შინაგნად დიფერენცირებული იყო, მაგრამ ეს დიფერენცირება არ გადიოდა ტიპოლოგიური საზღვრებიდან. ჩინური იმპერიის შექმნა ტიპოლოგიურად ერთგვაროვან კულტურათა შემოკრება იყო. სამყაროები ურთიერთის გვერდით არსებობდა და არ ერეოდა ურთიერთში. *შეხვედრა* არ ფორმდებოდა *სინთეზად*, ვიდრე ძვ. წ. II საუკუნემდე, როდესაც მოხდა ჩინურ იეროგლიფთა კოდიფიკაცია და გახმოვანების (წარმოთქმის) ერთიანი სისტემის შექმნა. თვით აქემენიდურ იმპერიაშიც კი იმპერიაში შემავალი ხალხები და ქვეყნები ერთგვარ მოზაიკურ კონგლომერატს ქმნიდნენ, რაც შესანიშნავად არის გადმოცემული პერსეპოლისის ცნობილ ბარელიეფზე, რომელსაც „ხალხთა თაყვანისცემა“ ეწოდება. შემორჩენილი მითოეპოსური ტექსტები, მეფეთა წარწერები, შუმერული ფირფიტები, ეგვიპტური პაპირუსები და „მკვდართა წიგნი“, ინდური „მახაბჰარატა“, ელინური „ილიადა“, ყველა ისინი გეიხატავენ იმ ვითარებას, როდესაც გამეფებული იყო შიში და, თუ სიძულვილს არ ვიტყვი, ურთიერთმიუღებლობა. ყველგან მხოლოდ ერთი ალტერნატივაა მოცემული: *ან ისინი – ან ჩვენ*. ჩვენი ღმერთები, ჩვენი წესები... „ჩვენი“ მთლიანად უნდა ფარავდეს „სხვისას“, რადგან ეს „სხვა“ ბარბაროსია, მტერია და საშიში ყოველივე „ჩვენისათვის“, როგორც ეს ნათლად და მკვეთრად იქნა დადგენილი ყველა იმ ენაში, რომლის ამოკითხვა მეტ-ნაკლებად შესაძლებელი გახდა უკანასკნელი საუკუნის განმავლობაში.³ ეს ახასიათებს მთელ უძველეს ხანას, ვიდრე იმ დრომდე, როდესაც ალექსანდრე მაკედონელმა წამოიწყო თავისი „მსოფლიო ავანტიურა“ და წარმოთქვა რამდენიმე ფრაზა, რომელმაც დიდი ზემოქმედება მოახდინა „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსზე“, რომლისთვისაც ალექსანდრე მაკედონელი ის საზომია, რომელითაც და რომლის მიმართაც იზომება ყოველი ხელმწიფე და ხელმწიფეც.

„...ვითარმედ ფილოსოფოსმან ვინმე რქუა მას: „არიანო მრავალნი და ურიცხუნი სამეფონი, რომელთა არც თუ სახელი გასმიეს შენ“ და მან სულ-ითქუნა და თქუა; „უკეთუ დამიშთეს ესენი, რა იყოს მყრობელობა ჩემი...“. და ალექსანდრემ, დავითის სამაგალითოდ „ქნა ესრეთ. რამეთუ პირველად მამულისა თვისისანი შეკრიბნა და მით დაიპყრნა დასავლისანი ევროპი, იტალია, რომი და აფრიკეთი, და მათითა წარტანებითა დაიპყრა ეგვიპტი, შესრულმან კარქედონით და მიერ ეგვიპტით პალესტინე და ფინიკე, და კილიკიასა თვისად შემქმნელი, წინაგანენყო დარიოსს. და რაჟამს სპარსეთი მოირთო, მაშინლა სძლო პიროს ჰინდოსა, და ეგრეთლა ამით ყოველითა მოვლო ყოველი ქუეყანა.“

სწორედ ამ „მორთულ ქვეყანათა“ ერთად სვლა იქნება განსაკუთრებული ნიშანი იმ ახალი დასაწყისისა, რომელსაც „ელინიზმი“ ეწოდება. ძველ იმპერიათა ჯარიც შედგენილი იყო სხვადასხვა დაპყრობილ და იმპერიებში ჩართულ ხალხთა მხედრობით. „ქართლის ცხოვრებაც“ არაერთგზის აღნიშნავს ამას. მაგრამ არასოდეს მომხდარა, რომ სულ რაღაც 15-ოდე წლის განმავლობაში ჩამოვლით დაპყრობილი ქვეყნების ჯარს მიეღო მონაწილეობა შემდგომ ბრძოლებში. ეს „ხალხთა მხედრობის ზვაეი“ ერთიანად მოდებულიყო უზარმაზარ სივრცეს და გაენადგურებინა უდიდესი იმპერიები. თავად ალექსანდრეს იმპერია არ შეუქმნია, ამისათვის დრო არ ეყო. ის იბრძოდა და იმარჯვებდა. ამ თვალსაზრისით, „ალექსანდრეს იმპერია“ პირობითი აღნიშვნაა იმ „ბრძოლის ველისა“ და ძველ იმპერიათა ნგრევის. იმპერიები შექმნეს ალექსანდრეს მემკვიდრეებმა – დიადოხებმა. სელევკმა, პტოლემეოსმა და სხვებმა. „ელინიზმი“ სწორედ მათი შემოქმედების ნაყოფია. ალექსანდრე მაკედონელი იყო დახურული „ტომობრივი“ („ტრიბალური“) მსოფლიოს კაცობრიობად გადაქცევის პროვოკატორი, გრიგალი, რომელმაც დაანგრია საზღვრები ხალხებს შორის და ურთიერთის დანახვის, ურთიერთთან დაკავშირების და კულტურების ურთიერთგაცვლის შესაძლებლობა შექმნა. ეს ყოველივე არ მოხდებოდა, რომ ამ გრიგალს მხოლოდ გადაეგლო, და მის მიერ გახსნილ სივრცეში არ მომხდარიყო სრულიად ახალი ტიპის სოციალური და პოლიტიკური ორგანიზმების, ახალი ეკონომიკური და სავაჭრო ურთიერთობების, ახალი ხელოვნების, ახალი ფილოსოფიის და ახალი რელიგიური მსოფლხატის შექმნა. ეს ყოველივე კი მოხდა იმ ახალ იმპერიებში, რომლებიც პირველ „ელინისტურ“ იმპერიებად დაფუძნდნენ, ადამიანმა პირველად დაინახა, რომ „სხვა“ არ არის მტერი და არ ემუქრება „ჩვენს“. ადამიანმა დაინახა კაცობრიობა. მაგრამ არც ყოველივე ეს მოხდებოდა, რომ ელინურ ცივილიზაციას არ დახვედროდა ისეთი განვითარებული, თუმც სრულიად სხვა ტიპის სპარსული სამყარო. დღესაც კი ძნელი სათქმელია, რომელი მხარის წვლილი იყო უფრო დიდი, თუ მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ ზოროასტრიზმი, აქემენიდების ოფიციალური რელიგია, ქრისტიანობასთან გაცილებით უფრო ახლოს იდგა, ვიდრე ბერძნული კლასიკური პოლითეიზმი და ფილოსოფია. სამწუხაროდ, პერსოპოლისის ბიბლიოთეკის განადგურებამ მოსპო შესაძლებლობა, გვეხილა აქემენიდური ეპოქის ლიტერატურული შემონაქმედი. ხოლო ის, რასაც ვხედავთ, გვარწმუნებს, რომ ეს იყო უდიდესი ცივილიზაცია, რომელიც თავადაც სულ ახლოს მივიდა „ელინიზმთან“. „ქართლის ცხოვრების“ ერთგვარ „სპარსოფილურ ელინიზმს“ და იმას, რომ ფარნავაზი „სპარსულითა ნესითა“ გაანყოზს „ქართლ-ეგრისს“, ვფიქრობ, ესეც უდევს საფუძვლად.

„ელინიზმი“ არ არის ერთეული, თუნდაც სამ საუკუნეზე გადასული მოვლენა. იგი არის პროცესი, რომლის დროსაც ხდება აღმოსავლური

და დასავლური ცივილიზაციების შეხვედრა, შერევა და სინთეზი. ამ სინთეზურ ფორმაში იხსნება წინარე ცივილიზაციებისათვის დამახასიათებელი შიში ურთიერთისა, ერთმანეთისადმი მტრულად განწყობილი სხვადასხვა ღმერთისა, და მიუღებლობა „უცხოის“, როგორც „ჩვენის“ საფრთხისა. „ელინიზმი“ არის თანაცხოვრების და თანაშემოქმედების პროცესი; თავისუფალი ეკონომიკური, სავაჭრო და ინტელექტუალური მიმოცვლის სივრცე, რომელშიდაც ყოველი ვაჭარი და ყოველი ფილოსოფოსი ამავე დროს თავისი საკუთარი კულტურის გადამტანია და სხვისის შემომტანი უსაფრთხოდ. სიტყვა „უსაფრთხოდ“ ნიშნავს, რომ უკვე დაძლეულია შინაგანი შიში და საფრთხის შეგრძნება, რომ ცნობიერება თანდათან თავისუფლდება და სახლდება იმ უზარმაზარ სივრცეში, რომელსაც ქმნიან ელინიზმის პროცესში მონაწილე სახელმწიფოები.⁴ „ელინიზმში“ ესაა მთავარი, ხოლო დანარჩენი ყოველივე კი შედეგია ამ უსაფრთხოობისა და შიშისაგან განთავისუფლებისა. „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფციის ავტორს შესანიშნავად ესმის ეს და აკავშირებს „ქართლს“ ალექსანდრესთან და იმ ელინისტურ სამყაროსთან, რომელიც ალექსანდრეს სიკვდილის შემდგომ იწყებს განვითარებას, ანუ „ქართლის ცხოვრებას“ მსოფლიო ისტორიის კონტექსტში განიხილავს.

ეს გახსნილი სამყარო მოიცავს მთელს მცირე აზიას, სპარსეთს, ინდოეთს, ეგვიპტეს, პალესტინას, საბერძნეთს, რომსა და ევროპას. ხოლო მნიშვნელოვანი ისაა, რომ ამ გახსნილ სივრცეში მთელი კავკასიაც შედის და ქართული სახელმწიფოს ჩამოყალიბება და განვითარება ამ კავკასიური სივრცის ქართული ცივილიზაციის არეალში განუწყვეტელი შემოყვანით ხორციელდება. ქართული სახელმწიფო იმთავითვე გახსნილია და არსებობს გზათა და ინტერესთა გადაკვეთაზე. ამ თვალსაზრისითაც ის სავსებით და მთლიანად ელინისტურია – მან უკვე მოიტოვა ტომობრივი სიძულვილი, „ღმერთთა ომი“, ურთიერთშიში, კარჩაკეტილობა, და სულ უფრო და უფრო იხსნება *შეხვედრებისათვის*: თითქმის ყველა რელიგია, ყველა ერი, აღმოსავლეთი და დასავლეთი, ჩრდილოეთი და სამხრეთი მონაწილეობს ამ ცივილიზაციისა და სახელმწიფოს ჩამოყალიბებაში. ხოლო სხვაფრივ შეუძლებელიც არის იმ დასახული მიზნის მიღწევა, რომელმაც უნდა დაავიკრივინოს ქართული ცივილიზაციის განვითარება და მისცეს ნაყოფი – *ქრისტიანული სახელმწიფოს შექმნა*. ქრისტიანული სახელმწიფოს შექმნის წინაპირობა კი არის სწორედ *გახსნილობა და შეხვედრისათვის მზაობა*.

დღევანდელი არქეოლოგიური მონაცემებით საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოჩენილია თითქმის ყველა მცირეაზიული რელიგიური ცენტრის კვალი. რელიგიათა ეს თავმოყრა უბრალო „საცავის“ როლს არ ასრულებდა. აქ ხდებოდა გარკვეული შეხვედრაც სხვადასხვა ხედვისა და მსოფლხატისა. ეს თემა სრულიად დაუმუშავებელია და მო-

ითხოვს ზედმინეწით გადააზრებას. ყოველი რელიგიური ცენტრი სამოსახლოც იყო ამავე დროს, ანუ მის ირგვლივ იქმნებოდა ან რიგი სამოსახლოებისა, რომლებსაც კავშირი უნდა ჰქონოდა და მომსახურებოდა ამ ცენტრებს, ან სოციალურად იერარქიზებული სამოსახლო, რომლის დანიშნულებას წარმოადგენდა ამ ცენტრების დაცვა. არქეოლოგია დაახლოებით ძველი ნელთალრიცხვის მეოცე საუკუნის იქით გვახედებს, ანუ იმ ეპოქას სწვდება, როდესაც ყვაოდა შუმერული ცივილიზაცია. ქართული ენა ინახავს ამ ცივილიზაციათა კვალს და ამკარად მიუთითებს იმ მხებობაზე, რომელიც სხვადასხვა ცივილიზაციებს ჰქონდათ „ქართლთან“. მე ვფიქრობ, ეს ნათლად მიუთითებს იმაზე, რომ სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პროცესი საქართველოს ტერიტორიაზე იმეორებდა იმ გზას, რომელზედაც გაცილებით უფრო დიდ მასშტაბებში მიემართებოდა მაშინდელი მსოფლიოს განვითარება. ეს კი არის გახსნილობის და ცივილიზაციათა შეხვედრით მათი სინთეზის გზა. პირველ რიგში, ეს ეხება კავკასიას და ამასთანავე, მთელ იმ ტოპოლოგიურ სისტემას, რომელიც კავკასიას უშუალოდ ერტყა გარს.

უკვე ის ფაქტი, რომ ქართული სახელმწიფოებრიობა იწყება ფარნავაზით, რომელიც თავად „გენეტიკურად“ არის ელინისტური ტიპი – დედით ასპანელი სპარსი და მამით ქართლოსის ჩამომავალი, რომ ფარნავაზი „შმსახურებს მეფესა ასურასტიანისასა“ არის სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბების ქრისტიანობისაკენ მიმართული ვექტორი. ამ თვალსაზრისით ქრისტიანობა „ქართლში“ და „საქართველოში“ ონტოლოგიურ (არსებისგამომთქმელ) ფორმას იძენს და მითის სახით წარმოდგება: იგი „უწინარეს საუკუნეთა“ არსებობს „ქართლის“ ნიაღში და განსაზღვრავს „ქართლის გზას“, რომელიც „საქართველოს გზად“ უნდა გასრულდეს – საქართველოს ქრისტიანული სახელმწიფოს სახით. ეს ვექტორი ელინისტურ ტოპოლოგიურ სივრცეში არსებობს. ელინისტურ ტოპოლოგიაში არსებობა ნიშნავს ყველა იმ მახასიათებლის ქონას, რომლითაც ელინისტური სამყარო ხასიათდება – ანუ სამყარო, მოთავსებული დროული ვექტორის იმ მონაკვეთში, რომელიც მოიცავს დროს ალექსანდრე მაკედონელის გარდაცვალებიდან ქრისტეს გამოჩენამდე და, შემდეგ, ანდრია პირველწოდებულის მიერ ქართლ-ეგრისის დასავლეთ ნაწილის მოქცევამდე. გეოგრაფიულად და პოლიტიკურად ეს არის ინდოეთიდან რომამდე გადაჭიმული სივრცე. რას წარმოადგენს ეს ელინისტური ტოპოლოგიური ველი?

ალექსანდრე მაკედონელმა, როგორც აღვნიშნე, ფაქტობრივად დაასრულა ძველი დრო, ეპოქა, როდესაც სამეფოები ჩაკეტილნი იყვნენ და, თუნდაც იმპერიის სახით, განასახიერებდნენ ურთიერთშეუთავსებელ-შეურველთა და ცივილიზაციათა ყოფიერებას. ეს სივრცე დახურული იყო იმ აზრით, რომ მტერი იწყებოდა იმ წერტილში, რომელშიდაც ის არსებობდა თავისთავად. მტრად გასახდომად არ იყო აუცილებელი

გადაადგილება, თავდასხმა. ის ყოველთვის იყო „არა-ჩვენ“, ტომთა და ტომთა გაერთიანებების, სამეფოთა და იმპერიების საზღვრებს გარეთ მყოფი. ის არ იყო არც „მეზობელი“ – ცნება, რომელიც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას მოიპოვებს ქრისტიანობაში და შეიძენს სოციალურ და პოლიტიკურ დატვირთვას. იგივე ცნება გახდება დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ ერთ-ერთი მთავარი სანანებელი და ცოდვა – „უმეზობლობისთვის ვიღევანე, ვითომ მარტოი ვსუფევ ამ ქვეყანაზე“. მას შემდეგ, რაც ალექსანდრემ გადაიქროლა მცირე ევრაზიაზე, და, გარკვეულწილად „აზილა“ ურთიერთში ხალხები და სამეფოები, უკვე შეუძლებელი გახდა დაბრუნება იმ ვითარებაში, რომელიც მანამდე არსებობდა. თვით უაღრესად განვითარებული აქემენიდური სპარსეთიც კი ველარ დაიბრუნებს თავის მკვიდრ ადგილს. მაგრამ აქ აუცილებელია, ხაზი გაესვას იმას, რომ სწორედ სპარსეთი იყო განსაკუთრებით მზა, გადასულიყო ელინისტურ ფორმაში, რომ სწორედ სპარსეთში არსებობდა უკვე მომნიშვნელო მისწრაფება გახსნილობისაკენ (თუნდაც პერსოპოლისის ბიბლიოთეკის მაგალითით რომ ვიმსჯელოთ) და ხალხთა შორის ურთიერთობებიც გაცილებით უფრო „ელინისტურ“ ხასიათს ატარებდა. მაგრამ სპარსეთს აკლდა ის საქალაქო-ცივილური ფორმები, რომლითაც ესოდენ გამოირჩეოდა ბერძნული ცივილიზაცია... რადგანაც მთელი წინა აზია და კავკასია აქემენიდური იმპერიის საზღვრებში შედიოდა, ალექსანდრეს შემდეგ სწორედ აქ წარმოიშვა ის ელინისტური ტოპოლოგიური ველი, რომელმაც განსაზღვრა ახალი ისტორიული ეტაპი და შეამზადა ქრისტიანობის დაფუძნება.

„ელინიზმი“ არ ეხებოდა მხოლოდ საკუთრივ საბერძნეთებს ანუ ელინურ ქალაქ-სახელმწიფოებს, რომელნიც ალექსანდრემ ერთ სამეფოდ გააერთიანა, თავისი მამის, ფილიპეს მომდევნოდ. „ელინიზმი“ მცირე აზიისა და სპარსეთის, ეგვიპტისა და კავკასიის სივრცეს მოცავდა. რადგან, თუ „ელინიზმის“ ბერძნულობაზეა (ელინურობაზე) საუბარი, მაშინ, ბუნებრივია, ელინებს არავითარი ელინიზმი არ ესაჭიროებოდათ. და, ამასთანავე, საბერძნეთის კლასიკურ ქალაქთა მნიშვნელობა მკვეთრად დაეცა და ცენტრებმა გადაინაცვლა აღმოსავლეთით: მცირე აზიის, ეგვიპტის და სპარსეთისაკენ. მაგრამ აქ სრულიად სხვა მოვლენასთან გვაქვს საქმე და ამ მოვლენის გასაგებად ის სივრცე უნდა დავინახოთ, რომელიც ალექსანდრეს სიკვდილის შემდგომ წარმოიქმნა. „ქართლის ცხოვრების“ ცნობა, რომ ფარნავაზი „ჰმსახურებდა მეფესა ასურასტანისასა“, ზუსტად მიუთითებს იმ ელინისტურ ვითარებაზე, რომელიც ამ გადაინაცვლებამ გამოიწვია: ეს არის სელევკიდების იმპერია. დაახლოებით ძვ. წ. 281 წელს დასრულდა დიადოხების ომი და ალექსანდრეს მიერ დაპყრობილ ქვეყანათა დანაწილება ოთხ მთავარ სამეფოდ. დინასტიების მიხედვით:

პტოლემეების – ეგვიპტეში, ცენტრით ალექსანდრიაში;

სელევეკიდების - სირიასა და მესოპოტამიაში, ცენტრით ანტიოქიაში;

ანტიგონიდების - მაკედონიაში და ცენტრალურ საბერძნეთში;

და ატალიდებისა - ანატოლიაში, ცენტრით პერგამონში.

სელევეკიდებს შემდგომ ენაცვლებიან *პართელი არშაკიდები*, რომელთა მონაწილეობა „ქართლის“ სახელმწიფოს ფორმირებაში „ქართლის ცხოვრების“ ერთ-ერთ უმთავრეს სეგმენტს წარმოადგენს. ძვ. წ. II-I საუკუნეებში აღმოსავლეთით გავრცობილმა რომის იმპერიამ დააგვირგვინა „ელინიზმის“ ეპოქა. ხოლო, რადგან თავად რომი „ელინისტურ“ იმპერიას წარმოადგენდა, ამიტომ „ელინიზმმა“ შეიძინა სრულიად განზოგადებული მნიშვნელობა. ამ ეპოქიდან მოყოლებული, ჩემი თვალსაზრისით, ევრაზიულ სივრცეში „არაელინისტური“ სახელმწიფო აღარ არსებობს. დაიწყო სრულიად ახალი ეპოქა, რომელმაც მოუშადა ნიადაგი ქრისტიანობას და ქრისტიანული სახელმწიფოების წარმოქმნას. ქრისტიანობის პოლიტიკურ-სოციალური ფორმა გახდება *ფეოდალური სახელმწიფო* „ყოვლადქრისტიანი ხელმწიფით“ სათავეში.

ის, რომ „ელინიზმი“ გახსნილი სივრცის და თავისუფალი ვაჭრობისა და მიმოსვლის ერთგვარი წინა „მოდელი“ იყო, სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ ელინისტური პირობების დამკვიდრება ერთჯერადად და ერთდროულად მოხდა მთელს ევკვიპტე-წინა აზია-საბერძნეთში. სამეფო ტახტისთვის ბრძოლა, რომელიც თან მოჰყვა ალექსანდრეს მემკვიდრეთა - დიადოხთა ჭიდილს სამეფოთა დასამკვიდრებლად, არ შეწყვეტილა არც მას შემდეგ, როდესაც ოთხივე სამეფოს სათავეში ალექსანდრეს გამოცდილი და ძლიერი მხედართმთავრები ჩაუდგნენ. როდესაც ანტიგონე I შეეცადა ბაბილონის მიერთებას თავისი სამეფოსათვის, სელევკ I, რომელიც თავად იყო განმზრახვი მახლობელი აღმოსავლეთის დაპყრობად, პტოლომეუს I-თან ერთად ამარცხებს მას და, თავის გამგებლობაში შემოჰყავს ძველი სამეფოები და კულტურები: ელამი, შუმერი (შუამდინარეთი), სპარსეთი, ბაბილონი, ასირია, სირია, ფინიკია და, გარკვეულ დროს, მცირე აზია და პალესტინა. *სელევეკიდების იმპერიის* ახალი დედაქალაქები იყო „სელევეკია“ და „ანტიოქია“. სელევკ I-მა ისინი უმდიდრეს და ხალხმრავალ დედაქალაქებად აქცია. არაფერი მსგავსი არ იცოდა საბერძნეთმა. სელევეკიაში ნახევარი საუკუნის შემდეგ უკვე 600 000 ადამიანი ცხოვრობდა, ძირითადად აზიელები, მცირერიცხოვანი ბერძნების მმართველობით. ანტიოქოს IV-ის დროს ანტიოქია სელევეკიდური აზიის უმდიდრესი და უმშვენიერესი ქალაქი გახდა.

თვით ის ფაქტი, რომ ალექსანდრეს (რომელმაც არაერთი ქალაქი დააფუძნა თავისი სახელის უკვდავსაყოფად) შემდგომ, არათუ ქალაქები, არამედ იმპერიებიც მმართველი დინასტიის სახელს ატარებენ,

მეტად ნიშანდობლივია. აქემენიდური სპარსეთი *სპარსეთი* იყო. ალექსანდრეს იმპერია კი არ იყო არც მაკედონია, არც საბერძნეთი, იგი იყო *ალექსანდრეს იმპერია*. ასევე წარმოიქმნა სელევკიდების, პტოლომეების, და სხვათა იმპერიები. ეს ცვლილება მეტად სიმპტომატურია და გახსნილობის მოდუსით გამოირჩევა. ხალხები და ერები უკვე არა „ეთნიკური“ ნიშნით განისაზღვრებიან, არამედ *ქვეშევრდომობით* ამა თუ იმ *სამეფო დინასტიისა*. ეს პრინციპი თავის სრულყოფილებას მიიღწევს მაშინ, როდესაც ქრისტე „მოხსნის“ უშუალო სისხლით ნათესაობას და თავის მოციქულებზე და მიმდევრებზე მიუთითებს: „აი ჩემი დედა და ძმები“. და რასაც შემდგომ პავლე მოციქული დააფორმულებს („...ვინაიდან, რაკი ყველანი მოინათლეთ ქრისტეში, ქრისტეში შეიმოსენით. უკვე აღარ არსებობს არც იუდეველი და არც ბერძენი, არც მონა და არც თავისუფალი, არც მამრი და არც დედრი, ვინაიდან თქვენ ყველანი ერთი ხართ ქრისტე იესოში“. გალატელთა, თ. 3, 27-28). სელევკიდების იმპერიის მნიშვნელობა ახალი ერის დანყებაში და საერთოდ ისტორიაში შეიძლება განისაზღვროს როგორც იმგვარი უსაფრთხო, მონესრიგებული ეკონომიკური და დაცული სავაჭრო სივრცის შექმნა, როგორც არსებობდა აქემენელების სპარსეთის დროს ალექსანდრემდე, და როგორც აღადგინა რომმა იულიუს კეისრის შემდგომ. ელინისტური ქალაქები უკვე აღარ წარმოადგენენ *ნაციონალურ* ქალაქებს. ისინი არც ბერძნულია, არც სპარსული, არც აღმოსავლური და არც დასავლური. ეს არის *მსოფლიური* ქალაქები, სადაც ირევა აზიის, აფრიკისა და ევროპის (საბერძნეთის) მოსახლეობა. მიუხედავად იმისა, რომ პერსოპოლისის ბიბლიოთეკა იმ დროისათვის მართლაც მსოფლიური წიგნსაცავი იყო, თავად პერსოპოლისი *სპარსული* ქალაქი იყო. იქ მისული სხვადასხვა ერების წარმომადგენლები, როგორც „ხალხთა თავყანისცემის“ ბარელიეფი გვამცნობს, *სპარსეთში* მიდიოდნენ და არ იცვლიდნენ თავიანთ იდენტობას. ელინისტური ქალაქების მსოფლიურობა უკვე სრულიად სხვა ხასიათისაა. ალექსანდრიის ბიბლიოთეკაში, რომელმაც ჩაანაცვლა (მაგრამ ვერ აღადგინა შურით გონებადაბნელებული ალექსანდრეს მიერ გადამწვარი პერსოპოლისის ბიბლიოთეკა), სხვადასხვა წარმოშობის ფილოსოფოსები და სწავლულნი ქმნიდნენ *ალექსანდრიულ სკოლას*, აზროვნების განსაკუთრებულ სტილსა და ფორმას საკუთარი, ალექსანდრიული, მეთოდოლოგიით. ასევე ანტიოქიაც და ყოველი დიდი ქალაქი, რომელიც ცდილობდა, განსაკუთრებული იერი მიეცა თავისთვის და შექმნილიყო მიმზიდველი ინტელექტუალური, სავაჭრო და ეკონომიკური მიმოცვლისათვის, რასაც ბუნებრივად მოჰყვებოდა მიმოცვლა იდეებისა, ხედვისა და შემოქმედებისა. მიუხედავად ომებისა, მმართველთა კორუფციისა, რევოლუციებისა, ელინისტური სამყარო სულ უფრო და უფრო ემსგავსებოდა ერთიან მორგეს შეფერილს სხვადასხვა ფერებით.

და ამ გახსნილ სივრცეში ათავსებს იმთავითვე *ქართლ-მცხეთას* „ქართლის ცხოვრების“ ავტორი. ეს უკვე ის ნანამძღვარია, რომელიც აუცილებლობით უნდა განვითარდეს იმ გზით, რა გზითაც ვითარდება „ელინისტური სამყარო“. შესაძლოა, ახლა უფრო გასაგები გახდეს იმ ცნობის შინაარსი და მიზანმიმართულება, რომელიც ეხება ქართული ენის „ნარმოქმნას“. ჯერ ცნობა ხალხთა აღრევის შესახებ ქართლ-მცხეთაში: „და იყენეს ქართლს ესრეთ აღრეულ ესე ყოველნი ნათესავნი, და იზრახებოდა ქართლსა შინა ექუსი ენა: სომხური, ქართული, ხაზარული, ასურული, ებრაული, ბერძული. და ესე ენანი იცოდეს ყოველთა მეფეთა ქართლისათა, მამათა და დედათა“. ეს სურათი „ქართლში“ ხალხთა შემოკრეფისა, ჯერ კიდევ ძველ სამყაროს ხატავს, მიუხედავად იმისა, რომ ცოტა უფრო ზევით ნათქვამია: „ხოლო ოდეს შემოკრბეს ესე ურიცხვი ნათესავნი ქართლსა შინა, მაშინ ქართველთაცა დაუტევეს ენა სომხური. ამათ ყოველთა ნათესავთაგან შეიქმნა ენა ქართული“.

მიუხედავად იმისა, რომ ყველანი ერთ ქალაქში ცხოვრობენ, ყოველი დასახლებული ხალხი თავის ენაზე ლაპარაკობს და თავისთავს განასახიერებს. აქ „ქართლს“ არა აქვს არავითარი ერთობა. მაერთიანებელი უნდა გახდეს რაღაც, რისი დადგომისათვის აუცილებელია ალექსანდრეს მიერ ქართლის „განმენდა“ და იქ ერთიანობის დამკვიდრება. ამის შემდგომ ყველანი ხდებიან *ქართველები*, ანუ *მცხეთელები*, და ფარნავაზის *ქვეშევრდომები*. აქ საქმე ეხება არა საკუთრივ „ქართლს“, არამედ სათარგამოსიანოს იმ ნაწილს, რომელიც *ქართლოს-ეგროსის* სახელის ქვეშ არის ნარმოდგენილი. პირველ რიგში, სწორედ ეს სივრცე უნდა გაიხსნას და გაერთიანდეს. და, მართლაც, „ქართლის ცხოვრება“ არ აყოვნებს და ამ გაერთიანებას, ანუ დახურული ვითარებიდან გახსნილ ვითარებაში გადასვლას ადასტურებს. ხოლო შინაგანი გახსნილობა თუ არ იქნა მიმართული მსოფლიოსაკენ, ისე მას აზრი ეკარგება. აქაც ზუსტი მისამართია ალებული. „ქართლის ცხოვრება“ შინაგნად გახსნილ-გაერთიანებულ „ქართლს“ ათავსებს და გადააბამს *სელეუკიდურ იმპერიას*. ეს უკვე სრულიად სხვა შესაძლებლობებში და პერსპექტივაში დანახული „ქართლია“. ეს შესაძლებლობები მსოფლიო ისტორიაში ჩართვისა და *იმპერიულ* გახსნილ სივრცეში განვითარების შედეგად უნდა განხორციელდეს.

ისევე, როგორც ელინისტურ იმპერიებში, ქალაქთა ნარმოქმნის „ბუშია“ „ქართლშიც“. ქალაქი კი, როგორც აღინიშნა, არის ცივილიზაციის გამოხატულება. „ქართლი“ ფორმდება, როგორც *ელინისტური ცივილიზაციის* ნაწილი, შესაძლოა, პერიფერიული, მაგრამ შინაგანი განვითარების ლოგიკით მჭიდროდ დაკავშირებული მასთან.⁵

ერთი სიტყვით რომ ვცადოთ „ელინიზმის“ დახასიათება, ჩემი აზრით, ეს სიტყვა იქნება „სინთეზი“. „ელინიზმი“ იყო პირველი ცდა ყოველივე იმის სინთეზირებისა, მთლიანობასა და ერთიანობაში წარ-

მოდგენისა, რაც ყოფილა მანამდე. ყოველივე იწყებს ამოქმედებას და გაცოცხლებას, ყოველივე ხდება წყარო ახლებური ხედვისა. ეს *სინთეზი* ეხება ფილოსოფიას ისევე, როგორც ხელოვნებას, ეკონომიკას და ვაჭრობას, ისევე, როგორც რელიგიას. სწორედ ამ *სინთეზში* იქმნება ნანამძღვარი ქრისტიანობის წარმოქმნისა, რადგან ქრისტიანობა ეს არის *სინთეზი* ყოველივე იმისა, რაც კაცობრიობის რელიგიურ ხედვას მოუცია აქამდე. სავსებით ბუნებრივია, რომ ამგვარ *სინთეზს* საფუძვლად ედო ერთი ღმერთის რწმენა, რაც, ასევე, რელიგიის ელინისტური მახასიათებელია. ეს მახასიათებელი იპოვება სპარსეთში, ეგვიპტესა და იუდეაში.

ჩვეულებრივ მიღებულია, რომ მონოთეიზმის პირველშემგარძნობ-პირველმხედველნი ებრაელები იყვნენ. მე ვფიქრობ, რომ ეს ათეისტური რელიგიურ-ისტორიული თვალსაზრისი საკმაოდ ზედაპირულია. რელიგია, თუ ის *რელიგიაა* და გულისხმობს ადამიანის მიმართებას ღმერთთან, მხოლოდ მონოთეისტური შეიძლება იყოს. სხვა საქმეა, თუ როგორ ხედავს თვით ადამიანი ამ მიმართებას და რა ნიშან-სიმბოლოებში წარმოაჩენს მას. რელიგია, ისევე, როგორც ენა, რომელიც ამ კავშირის (რელიგიის) ონტოლოგიალია (არსებისგამომთქმელი), არ ვითარდება, არამედ *იხსნება* თავის ადამიანისეულ შესაძლებლობებში და სახიერ სრულყოფილებაში. როგორც ენა არის მთლიანად მოცემული „პირველსიტყვაში“, ასევე რელიგიაც იმთავითვე სრულად არის მოცემული პირველსავე განცდაში, თუ ხედვაში ამ კავშირისა, იქნება ეს კავშირი დანახული პრიმიტიულ-მითოლოგიურად, მრავალსახეობაში, თუ სხვა ნიშნებში, შესატყვისად რელიგიის ისტორიკოსთა და ეთნოლოგთა მიერ დადგენილი ფორმებისა. ანიმისტური თუ პოლითეისტური სურათის უკან იგივე და ყოველთვის იგივე ერთი ღმერთი იცქირება, ნინაალმდეგ შემთხვევაში, ან ღმერთი „ღმერთი“ არ არის, ან ის მხოლოდ ათეისტი ადამიანის წარმოსახვის შედეგია, რაც ერთნაირად ეწინააღმდეგება *რელიგიის* არსს. ამგვარი ხედვისას საერთოდ შეუძლებელი ხდება რელიგიაზე მსჯელობა. მაგრამ რელიგიამ („კავშირმა ღმერთთან“), მიუხედავად ათეისტების სურვილისა, გადამწყვეტი როლი ითამაშა კაცობრიობის ყოფიერებაში და განსაზღვრა ის გზა, რომელზედაც ადამიანი ვიდოდა მისი შექმნის დღიდან. ქრისტიანობა, ამ გზის შემობრუნების წერტილს აღნიშნავს. მატერიალურ სამყაროში მას საფუძვლად უდევს *ელინისტური ცივილიზაცია*, ხოლო რელიგიურში კი „*ღმერთის შობა კაცად*“. ქრისტეს დაბადებამ ყოველგვარი სხვა ხედვა შეუძლებელი გახადა, და მიუხედავად იმისა, რომ პროცესი გაქრისტიანებისა (არა რიტუალურ-საეკლესიო, არამედ არსებით-რელიგიური თვალსაზრისით) ჯერ არ დასრულებულა (და შესაძლოა არც დასრულდეს „მეორედ მოსვლამდის“), ეს არის ერთადერთი უკანასკნელი რელიგია, რომელმაც დაასრულა ყველა სხვა რელიგიური ხედვა და გზა, და ახალი გეზი

მისცა კაცობრიობას. „ელინისტური სინთეზი“ ამ აზრითაც არის ახალი ერის დასაწყისი. ეს სინთეზი გადაეცემა რომს, როდესაც რომი ჩაერთვება იმპერიათა შექმნის პროცესში და შექმნის Pax Romana-ს.

ქრისტიანიზაციის პროცესი და ქრისტიანული სახელმწიფოსა და ხელმწიფობის ჩამოყალიბების პროცესი რთული, ძნელი და ზიგზაგოვანია. ეს შესანიშნავად არის მოცემული „ქართლის ცხოვრებაში“. მაგრამ ეს არის დაუცხრომელი გზა. ამ გზის შეწყვეტა ნიშნავს ეგზისტენციალურ სიკვდილს, ონტოლოგიურ „სხვად“ – არა-ადამიანად გახდომას, ანუ ამოვარდნას საკუთარი ისტორიიდან, საკუთარი ცხოვრების ნესიდან – კულტურიდან და სრულ გაარაფრებას. ადამიანი ხდება „არავინ“. „ქართლის ცხოვრება“ ამ გზის მაჩვენებელი ნიგნია, რომელიც აიძულებს ადამიანს, უბრალო მოკვდავსა თუ ბრალიანს, ხელმწიფესა თუ გლეხს, ერისკაცსა თუ მღვდელს, იაროს დაუღლეად და მოუდუნებლად, რადგან ყოველი ნაბიჯი ზრდის მის პასუხისმგებლობას არა მხოლოდ საკუთარი თავის წინაშე, არამედ იმათ წინაშეც, ვინც მანამდე მიდიოდა ამ გზაზე და ახლა „ისტორიის“ ანუ „ქართლის ცხოვრების“ სახით დევს მის თვალწინ. რადგან ყოველ მოცემულ მომენტში თავისი ცხოვრებისა ის წარსულის მფეთქავი სინამდვილიდან გამოდის, როგორც უკვე-წარსულის არსებობის ეგზისტენციური შედეგი. ქრისტიანობა, ამ აზრით, არა მხოლოდ მიზანია, არამედ ის საფუძველ-ნიადაგიც, რომელზეც დგას და მიდის ადამიანი თავის არსებობაში. „ქართლის ცხოვრებაში“ ეს საფუძველიც და ეს მიზანიც განსახიერებულია იმ გეგმაში, რომელიც ქრისტიანული ხელმწიფობისა და „ქართული ქრისტიანული კავკასიის იმპერიის“ სახით არის ჩადებული „ქართლის ცხოვრებაში“ და, რომელიც განხორციელებული იქნება (მხოლოდ იდიოტები ითხოვენ აბსოლუტურ, და გინდ, სრულყოფილ, განსახიერებას) დავით აღმაშენებლისა და მისი მემკვიდრეების „ოქროს ხანაში“.

ქართული ქრისტიქნული ცივილიზაციის ჩამოყალიბების პროცესი საკმაოდ გამოკვეთილად იყოფა რამდენიმე სეგმენტად. პირველი ამ სეგმენტათაგან არის მოცემული „ქართლის ცხოვრებაში“, როგორც *ქალაქთმშენებლობა*. მცხეთა-ქართლიდან მოყოლებული მთელი ქვეყანა, რომელიც შემდგომში „ქართლად“ და „საქართველოდ“ ჩამოყალიბდება იფინება ქალაქებით. არც ერთი ცივილიზაცია არ შექმნილა ქალაქთა ამ ბადის გაშლის გარეშე. ამას თვით სიტყვა მიუთითებს. დასაწყისში აღვნიშნე ამ ბადის გაშლის კონცეპტუალური მნიშვნელობა და ამ გზით შემზადება გარკვეული, „ქართული“ ცივილიზაციის ჩამოსაყალიბებლად. მაგრამ, ამასთანავე, ეს გაშლა ქალაქთა არის ნიშანი გახსნილობისაც, რადგან ქალაქი ბუნებრივი გზაჯვარედინი და შერევის, ან უფრო დახვეწილი შეხვედრის ადგილია. „ქართლის ცხოვრების“ მიერ წარმოჩენილი ეს ბადა და, მისი უმთავრესი კვანძი მცხეთა, არა მხოლოდ უბრალოდ ქართული ცივილიზაციის, არამედ ქართული ქრისტიანული ცივილიზაციის წარმოქმნისათვის მზადყოფნას აღნიშნავს. მცხეთა

ქართული ქრისტიანული ცივილიზაციის მისტიკური საშოა, იქ დამარ-
ხული ქრისტეს კვართით და ელიას ხალენით. ეს ორი წმინდა „თესლი“
მეტად მნიშვნელოვან კონტექსტს იძენს მოსალოდნელი ქრისტიანიზა-
ციის თვალსაზრისით და ქართული ქრისტიანობის ერთ უკიდურესად
განმასხვავებელ ნიშანს გვამცნობს. სწორედ ეს ხდის გასაგებს ებრა-
ელთა უსაფრთხო და უპრობლემო არსებობას საქართველოში მათი
განსახლების მთელი 26 საუკუნის განმავლობაში. ამ 26 საუკუნიდან
თუ პირველი 6 საუკუნე სტუმრობად და ებრაელთა შეფარვად აღიქმე-
ბა, მომდევნო 20 საუკუნის განმავლობაში ებრაელთა დევნა თანდათან
მატულობს და ივრცობა თითქმის მთელ ქრისტიანულ სამყაროში... სა-
ქართველოს გარდა. შესაძლოა, ამ ვითარებას ნათელს ჰფენს „ელიას
ხალენისა“ და „ქრისტეს კვართის“ ერთად განსვენება მცხეთის (ქარ-
თლის) წიაღში. გარდა ამისა, ქართული ცივილიზაციის უღრმესი პლას-
ტების და არქეტიპების ანალიზი გვიჩვენებს რომ სამხრეთ კავკასიაში
და სწორედ „ქართლში“ ვლინდება უძველეს რელიგიათა ცენტრების
თავმოყრა, რაც საფუძველს უქმნის ქართული ხასიათის და კულტურუ-
ლი ტიპის ჩამოყალიბებას. ყოველ შემთხვევაში, ისტორიული ფაქტია,
რომ ქართული ქრისტიანობისათვის ნიადაგის შემზადება მოხდა იმ დი-
დი შეხვედრით, რომელმაც უძველეს რელიგიათა სინთეზი მოახდინა
ქართულ მსოფლხატში.⁶

მითითებანი და განვრცობანი

ჩემი მიზანი არ არის ელინიზმის ისტორიის ან ელინიზმის ზედმინევით განხილვა. ამ თავეთ მე მხოლოდ იმ ზოგადი პრინციპებისა და თვალსაზრისის წარმოჩენა მინდა, რომელიც ჩემი თვალთახედვით ელინიზმს და იმ გზას, რომელიც ახალი დროის გზად მიმაჩნია. ამ გზამ საბოლოოდ განსაზღვრა ის არჩევანი, რომელზედაც დადგა კაცობრიობა და რომლის პროცესშიც ის ახლა იმყოფება. ელინიზმის შესახებ ზღვა ლიტერატურა არსებობს და დაინტერესებულ მკითხველს შესაძლებლობა აქვს, თავად გაეცნოს ელინიზმის ისტორიასაც და განსხვავებულ თვალსაზრისებსაც ამ ეპოქის შესახებ. *ჩემი მიზანი ისა ზღვრება „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტის ანალიზით და ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოს განვითარებით.* ხოლო უმთავრესი მიზანი კი არის ქართული რენესანსის საკითხის გარკვევა და ქართული თეო-ფილოსოფიური ხედვის წარმოჩენა.

„ელინიზმის“ ცნება შემოიტანა გერმანელმა ჯონ გუსტავ დროიზენმა (Johann Gustav Droysen) (1808-1884) ალექსანდრესადმი მიძღვნილ ნიგნში სათაურით „ელინიზმის ისტორია“ (*Geschichte des Hellenismus, Hamburg, 1836-1843*). 1885 წელს ნიგნი ითარგმნა ფრანგულ ენაზე და, ამგვარად, შევიდა საერთო ევროპულ ცნებათა სისტემაში. ამას ხელი შეუწყო ევროპოცენტრული თვალსაზრისის არსებობამ, რადგან ევროპელები „ცივილიზაციად“ მხოლოდ ევროპას მიიჩნევდნენ. აღმოსავლეთი მტრული და ბარბაროსული სივრცე იყო, რომლის კოლონიზებით ევროპას მასში ცივილიზაცია შეჰქონდა. ეს ევროპოცენტრისტული იდიოტიზმი დიდი ხნის განმავლობაში კომპლექსად ჰქონდა ევროპულ მსოფლხედვას და მხოლოდ XVIII საუკუნის ბოლოდან და XIX საუკუნის გახსნვრივ იწყებს „განვლებას“ ისტორიის ცოდნის მატებასთან და არქეოლოგიურ აღმოჩენებთან ერთად. ევროპოცენტრიზმი ჯერაც არ არის გადასული და მონელებული და ხშირად გამოუსჭვივის ხოლმე სხვადასხვა დონეზე: სოციოლოგიაში, პოლიტიკაში, ისტორიულ კვლევებში და ფილოსოფიაშიც კი.

XX საუკუნემ კითხვის ქვეშ დააყენა ევროპული ცივილიზაციის „ცივილურობის“ საკითხი: ბოლშევიკური ტოტალიტარიზმი რუსეთში, ჰიტლერული ნაციონალ-სოციალიზმი გერმანიაში, მუსოლინის ფაშიზმი იტალიაში, ფრანკოს ნაციონალიზმი ესპანეთში, I მსოფლიო ომი, II მსოფლიო ომი, კომუნისტური გულაგი, გერმანული საკონცენტრაციო ბანაკები და გაზის კამერები, პოლ-პოტის ტოტალური ექსტერმინაცია კამბოჯაში, „კულტურული რევოლუცია“ ჩინეთში... ორი ატომური ბომბი ხიროსიმასა და ნაგასაკიში... და ათასი სხვა რამ XX საუკუნის მსოფლიოს არმაგედონის იერს აძლევს. შეიძლება თუ არა, ყოველივე ეს ჩაითვალოს ცივილიზაციად?

1935 წელს, როდესაც მსოფლიო, I მსოფლიო ომიდან გამოსული, კვლავ იძირებოდა ახალ მსოფლიურ ჯოჯოხეთში, ვილ დურანმა (Vill Durant) გამოაქვეყნა ფუნდამენტური „ცივილიზაციის ისტორიის“ I ნიგნი – „ჩვენი აღმოსავლური მემკვიდრეობა“. ეს ნიგნი კაცობრიობის ისტორიის ერთგვარი სინთეზური წარმოდგენა იყო. გაქრობის საფრთხის წინაშე მდგარი ცივილური გონების კიდევ ერთი შედახილი, რომელმაც სცადა მოებრუნებინა ჯოჯოხეთისკენ მიმავალი კაცობრიობა ცივილიზაციის გზაზე და ჩაეგონებინა მისთვის, თუ რა არის ცივილიზაცია და როგორი არის ცივილური ქცევა და ზრდილობა. ამ თვალსაზრისს არც დღეს დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა. მაგრამ, სამწუხაროდ, XX საუკუნეზე გადევნილი ბარბაროსული სტიქიის პოლიტიკური ლიდერები იდეოლოგიებით იყვნენ შეპყრობილები და ისტორიის გაკვეთილებს და გინდ ცივილიზაციის მიერ მითით-

ბულ გეზს მაინცადამაინც არ მისდევდნენ. ისინი ერთთავად მასათა ორგანიზების და ძალაუფლების ოსტატებად გვევლინებიან.

აი, მცირედი ამონარიდი თავიდან „ცივილიზაციის პირობები“:

... კულტურა გულისხმობს აგროკულტურას, ხოლო ცივილიზაცია გულისხმობს ქალაქს. ერთი ასპექტით, ცივილიზაცია არის ცივილურობის ჩვევა; და ცივილურობა არის დახვეწილობა, რომელიც ქალაქელს, რომელმაც ეს სიტყვა მოიგონა, შესაძლებლად მიანიწია მხოლოდ ქალაქში. რადგანაც ქალაქში მოიძებნება, მართლად თუ მცდარად, სიმდიდრე და გონიერება წარმოქმნილი სოფლად; ქალაქში გამომგონებლობა და ინდუსტრია ამრავლებს კომფორტს, ბრწყინვალეობას და გართობას; ქალაქში მოვაჭრენი ხვდებიან და ცვლიან საქონელსა და იდეებს; გონების ურთიერთდამნიფებით სავაჭრო გზების გადაკვეთაზე ჭკუა ილესება და შემოქმედებით ძალად იქცევა; ქალაქში ზოგი ადამიანი აღარ მონანილობს მატერიალურ ნივთთა შექმნაში და ქმნის მეცნიერებასა და ფილოსოფიას, ლიტერატურასა და ხელოვნებას. ცივილიზაცია იბადება გლეხის ქედში, მაგრამ ის ყვევის ქალაქში.

არ არსებობს არავითარი რასობრივი პირობა ცივილიზაციისათვის. ის შეიძლება წარმოიქმნას ნებისმიერ კონტინენტზე და ნებისმიერ ფერში: პეკინსა თუ დელიში, მემფისსა თუ ბაბილონში, რავენაში თუ ლონდონში, პერუსა თუ იუკატანზე. დიადი რასა კი არ ქმნის ცივილიზაციას, არამედ ცივილიზაცია ქმნის ხალხებს; გეოგრაფიული და ეკონომიკური პირობები ქმნის კულტურას, და კულტურა ქმნის ტიპს. ინგლისელი არ ქმნის ბრიტანულ ცივილიზაციას, ბრიტანული ცივილიზაცია ქმნის მას; ის თუ ატარებს მას თან, სადაც არ უნდა წავიდეს, და ტიპბუკუში გამოწყობა საეხსმოდ, ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ ის ახლიდან ქმნის თავის ცივილიზაციას, არამედ იმას, რომ ის აქაც კი აღიარებს იმის შემოქმედებას მის გონზე. მატერიალურ პირობებად მოცემულს, სხვა რასა გამოიყენებს შედეგის სახით: იაპონიამ XX საუკუნეში წარმოადგინა ინგლისის XIX საუკუნის ისტორია. ნელი ურთიერთშეუღლებს სხვადასხვა ნაწილისა და მათი თანდათან ასიმილაცია პომოგენურ ხალხად (სისხლს, როგორც განსხვავებულს რასისაგან, შეუძლია შემოქმედება მოახდინოს ცივილიზაციაზე იმ აზრით, რომ ერი შეიძლება იქნეს ჩამორჩენილი ან წინნასულ-განვითარებული იმისდა მიხედვით, თუ როგორ შეძლება იგი ბიოლოგიურად კარგი ან ცუდი ადამიანების აღზრდას). ეს ფიზიკური და ბიოლოგიური პირობები ცივილიზაციის წინარეკვიზიტბთა მხოლოდ; ისინი არ აყალიბებენ ან წარმოქმნიან მას. დახვეწილი ფსიქოლოგიური ფაქტორები უნდა ჩაერთონ თამაშში. საჭიროა, იყოს პოლიტიკური ნყობა, თუნდაც რომ ის ისე ახლოს იყოს ქაოსთან, როგორც რენესანსულ ფლორენციისა ან რომში; ადამიანები ღრმად უნდა გრძნობდნენ, რომ მათ არ სჭირდებათ, ყოველ შემობრუნებაზე ეძიონ სიკვდილი ან საზღაური. უნდა არსებობდეს ერთგვარი ერთიანობა ენისა, რომ იმსახუროს შუამავლად გონებრივ გაცვლემში - ეკლესიის, ოჯახის, სკოლის ან, სხვაგვარად, უნდა არსებობდეს ერთგვარი ერთიანობა საფუძველმდებ მორალური ნესისა, რიგი ცხოვრებისეული თამაშის ნესებისა, აღიარებულის იმათი მხრიდანაც კი, ვინც არღვევს მათ და მოცემულის რეგულარულობისა და ნესრიგის მიმართულებისა და სტიმულის მართვისათვის. შესაძლებელია, იყოს აგრეთვე რალაც ერთობა საფუძველმდები რწმენისა, რალაც რწმენა ზებუნებრივსა თუ უტოპიურში, რომელიც ამაღლებს ზნეობრიობას ანგარნიშანობიდან ვალდებულებად და აძლევს ცხოვრებას კეთილშობილებას და მნიშვნელობას, მოუხედავად ჩვენი მორალური ხანმოკლეობისა. საბოლოოდ უნდა იყოს აღზრდა - რიგი ტექნიკისა, რაგინდარა პრიმიტიულის, კულტურის გადაცემისათვის. ან იმიტაციის, ინიციაციის ან ინსტრუქციის, ან შამისა და დედის, მასწავლებლისა ან მღვდლის, ტომის ანდრეზი - მისი ენა და ცოდნა, მისი მორალი და ჩვევები, მისი ტე-

ქნოლოგია და ხელოვნება უნდა დაედოს წინ ახალგაზრდობას, როგორც აუცილებელი ინსტრუმენტი, რომლის მეოხებითაც ისინი ცხოველიდან ადამიანად გადაიქცევიან. ამ პირობების გაქრობას – ზოგჯერ ერთი მათგანისაც კი – შეუძლია დაანგრის ცივილიზაცია. გეოლოგიური კატაკლიზმა ან საფუძვლიანი კლიმატური ცვლილება; უკონტროლო ეპიდემია მსგავსი იმისა, რომელმაც ანტონიონების მმართველობისას მოსპოა რომის იმპერიის ნახევარი მოსახლეობა, ან შაიეჭირო, რომელმაც გამოიწვია ფეოდალური ხანის დასასრული. მინის გამოფიტვა ან აგროკულტურის ნგრევა, ქალაქის მიერ სოფლის ექსპლუატაციის გამო, რასაც შედეგად უცხოურ პროდუქტზე იძულებითი დამოკიდებულება მოაქვს; თხევადი თუ ნიაღისეული ბუნებრივი რესურსების შემცირება; სავაჭრო გზების შეცვლა, რაც ერს ამორებს მსოფლიოს ძირითად სავაჭრო გზას; მენტალური ან მორალური დაცემა საქალაქო ცხოვრებისეული კონტაქტებიდან, სტიმულიდან და დინებიდან, სოციალური დისციპლინის ტრადიციული წყაროდან და მათი შეცვლის შეუძლებლობა; ძალის დასუსტება უთავბოლო სექსუალური ცხოვრების გამო, ან ეპიკურეული, პესიმიზტური ან კვიეტისტური ფილოსოფიისა გამო; მმართველთა დასუსტება შეძლებულთა მოუმწიფებლობისა გამო, და იმ ოჯახთა შედარებითი სიმცირისა გამო, რომლებსაც შეეძლოთ, უფრო სრულად წარმოედგინათ რასის კულტურული მემკვიდრეობა: ეს არის რამდენიმე გზა, რომელზედაც ცივილიზაცია შეიძლება მოკედეს. რადგანაც ცივილიზაცია არ არის რაღაც თვითშობილი და ალუხენელი; ის ხელახლა უნდა დაადგინოს ყოველმა ახალმა თაობამ და ნებისმიერი სერიოზულ წყევტას მის ფინანსირებაში ან მის გადაცემაში შეუძლია გამოიწვიოს მისი დასასრული. ადამიანი მხეცისაგან განსხვავდება მხოლოდ აღზრდით, რომელიც შეიძლება განსაზღვრულ იქნეს, როგორც ცივილიზაციის გადაცემის ტექნიკა.

ცივილიზაციები რჩეული სულის თაობებია. ოჯახური-განსაკუთრებულობა, და შემდეგ წერა, აკავშირებს თაობებს ერთმანეთთან, მოკვდავთა ცოდნის ახალგაზრდებისადმი მიწოდებით (მდრ. ვაჟა-ფშაველას „ახლების სანურთნელადა...“ – მკველის-მჭამელის“ დასაწყისიდან – ჯ.კ.). ასევე ნაბეჭდა და კომერციას და კომუნიკაციის ათას სხვა გზას შეუძლია გადააბას ცივილიზაციები ურთიერთს, და შეინახოს მომავალი კულტურებისთვის ყოველივე, რაც ღირებული იქნება მათთვის ჩვენს საკუთარშიც. მოდით, სიკვდილამდე წარმოეაჩინოთ ჩვენს მემკვიდრეობა, და შეეთავაზოთ ის ჩვენს შვილებს“ (გვ. 2-4) იხ. Vill Durant, "The Story of Civilization: part I; OUR ORIENTAL HERITAGE; Being a history of civilization in Egypt and the Near East to the death of Alexander, and in India, China and Japan from the beginning to our own day; with an introduction on the nature and foundations of civilization", Simon and Schuster. New York: 1954.

ამავე წიგნის დასკვნაში ვილ დურანი წარმოაჩენს თავის თვალსაზრისს ცივილიზაციის რვა არსებითი მახასიათებლის შესახებ (ცივილიზაციის რვა ელემენტი, ან პრინციპი), რომელიც სქემატურად ასე გამოიყურება:

პირველი ელემენტი არის შრომა – ხელსაწყობწარმოება, ინდუსტრია, ტრანსპორტი და ვაჭრობა.

მეორე ელემენტი არის მმართველობა – სიცოცხლისა და საზოგადოების ორგანიზება და დაცვა ოჯახისა და კლანის, კანონისა და სახელმწიფოს მეშვეობით.

მესამე ელემენტი არის ზნეობრიობა – ჩვევები და მანერები, შემცენება და ქველმოქმედება; გონში ჩაბეჭდილი კანონი, რომელიც სულ მცირე მართლისა და მცდარის აზრს ადგენს, იმ ნესრიგსა და სურვილთა დისციპლინას, რომლის გარეშე საზოგადოება დაიშლება ინდივიდებად, end falls forfeit to some coherent state.

მეოთხე ელემენტი არის რელიგია – ადამიანის ზებუნებრივი რწმენის გამოყენება ტანჯვის შესამსუბუქებლად, ხასიათის გასამტკიცებლად და სოციალური ინსტიქტისა და ნებსრიგის განსამტკიცებლად.

მეხუთე ელემენტი არის მეცნიერება – ნათელი ხედვა, ზუსტი აღნუსხვა, მიუკერძოებელი ცდა და ნელი დაგროვება საკმარისად ობიექტური ცოდნისა, კონტროლისა და წინასწარგანჭვრეტის განსახორციელებლად.

მექექსე ელემენტი არის ფილოსოფია – ადამიანის ცდა, მისნდეს რაიმეს მთლიანობაში, რომელიც თავის თავმდაბალ საზღვრებში იცის, რომ მხოლოდ უსასრულობას შეუძლია იცოდეს. საგანთა პირველმიზნისა და მათი საბოლოო მნიშვნელობის თავდადებულ და უიმედო ძიება; ქვეშარიტებისა და მშვენიერების, ღირსებისა და სამართლიანობის, იდეალური ადამიანისა და სახელმწიფოს წარმოსახვა.

მეშვიდე ელემენტი არის მწერლობა – ენის გადაცემა, ახალგაზრდათა აღზრდა, მწერლობის განვითარება, პოეზიისა და დრამის შემოქმედება, რომანის სტიმულირება და ნერილობითი მეხსიერება წარსულის ამბებისა. შერვე ელემენტი არის – ხელოვნება...

ყველა ამ საფუძვლისმიერი ელემენტის გათვალისწინებით, „ქართლის ცხოვრება“ გიორგი ჭყონდიდელისეული კონცეფციით, „ქართულ ცივილიზაციის“ რელიგიურ-ფილოსოფიურ სურათს ხატავს და განხორციელების გეგმას სახავს. სახელმწიფოს ის ფორმა, რომელსაც ესწრაფვის „ქართლის ცხოვრება“, არის ქრისტიანული, ზნეობრივად სრული, გონიერი და სამართლიანი, მოწყალე და მფარველი, განათლებული და მტკიცე, ძლიერი და მშრომელ-შემოქმედი სახელმწიფო და ხელმწიფე, რომლის სახელმწიფოში შესაძლებელი იქნება, რომ „თხა და მგელი ერთად სძოვდნენ“, ანუ ყოველი შემადგენელი თავისი განსაკუთრებულობითა და პიროვნულობით იყოს წარმოდგენილი. ეს სრულიადაც არ არის „უტოპიური“ ქვეყანა, არამედ სისხლ-ხორციანი ქართული სახელმწიფო, რომელიც აერთიანებს მთელ სათარგამოსიანო კავკასიას და ამიტომ შეიძლება ეწოდოს „ქართველი ერის კავკასიის იმპერია“.

ეფიქრობ, ეს ვრცელი ამონაწერი დღევანდელი საქართველოს მდგომარეობის გასაცნობიერებლად მეტად მნიშვნელოვან საზომებს იძლევა. ადვილი დასანახია, თუ მოსტსაბჭოთა ვითარებაში და თვით XX საუკუნის განმავლობაში რა დაკარგა და რა შეიძინა საქართველომ და შეიძლება თუ არა დღეს საუბარი ყოველივე იმაზე, რაც დაახასიათებდა ქართულ ცივილიზაციას და ჩასვამდა მას მსოფლიურ კონტექსტში. შესაძლებელია თუ არა, დღეს ვისაუბროთ „ქართლის ცხოვრების“ მიერ მოცემული გზის კონტექსტებით და იმ ნიშანსეულებით, რომლებმაც საქართველო წინა აზიის უდიდეს სახელმწიფოდ აქცია XII საუკუნეში და შექმნა პირობები „ოქროს ხანის“ მითიური წარმოდგენის გაცოცხლებისა. ყოველივე ამაზე პასუხი თავად მკითხველმა უნდა გასცეს.

ქართულ ენაში შესანიშნავად არის ეს ცვლილება გადმოცემული. „საუცხოო“ ნიშნავს „უცხოხათვის მოსანონსაც“ და „უცხოხ ნინაშე თავის მოსანონებელსაც“. მისი სინონიმია „შესანიშნავე“ და სხვა სინონიმური მხებები. ამ სიტყვაში უკვე მოხსნილია უცხოხადმი შიში და მისი მიუღებლობა, მტრად მისი ჩათვლა. ეს კი, როგორც ვთქვი, ახალი დროის უპირველესი ნიშანია და გახსნილობის მაჩვენებელი.

საყოველთაოდ ცნობილი „აბრეშუმის გზა“, რომელიც ჩინეთიდან მოემართებოდა ევროპისაკენ და გადიოდა თურქესტანზე, ბაქტრიასა და სპარსეთზე, არალის, კასპიის და შავი ზღვის გადავლით, უშუალოდ „ქართლს“ არ შეხებია. მიუხედავად

ამისა, ამ გზას დიდი ფსიქოლოგიურ-პოლიტიკური მნიშვნელობა აქონდა „ქართლის“, როგორც ამ ძირითადი გზის, გამტარი იმპერიის ნაწილისათვის. მხები გზა სამხრეთიდან ჩრდილოეთისაკენ გარდამავალი, შედარებით უფრო ახალი, შუასაუკუნოვანი წარმონაქმნია. ელინისტურ ხანაში საზღვარი ცივილიზებულ და არაცივილიზებულ სამყაროთა შორის გადიოდა სათარგამოსიანო კავკასიაზე, რაც მოგვიანოდ იქნება დადასტურებული *მირიან ქასრეს ძის* მცხეთაში სიძედ გამოგზავნისას.

ამგვარი სინთეზი იყო ქრისტიანული რელიგიაც, ყოველ შემთხვევაში, ქრისტიანული თეოლოგია, რომელიც, ჩემი აზრით, ქრისტიანულ რელიგიურ აქსიომაზე დაყრდნობით, წარმოადგენს ყველა არსებული და მომავალი რელიგიის სინთეზსა და გასრულებას. ქრისტიანული რელიგიის კვლევა, ჩემი აზრით, განსაკუთრებით საინტერესო შედეგებს გვაძლევს კავკასიასა და, საკუთრივ, საქართველოში, სადაც თავმოყრილია როგორც უძველესი ინდოევროპული, ასევე სემიტური და კავკასიური რელიგიების ისეთი არაჩვეულებრივი სიმრავლე, რომ მთელი კავკასია ემსგავსება „ახალ შამბალას“. თუ გავითვალისწინებთ, რომ კავკასიაშივე იყო თავმოყრილი მცირე აზიის რელიგიურ ცენტრთა „ასლებიც“, მაშინ არ უნდა იყოს უგულებელყოფილი კავკასიურ ნიადაგზე განვითარებული რელიგიურ-თეოლოგიური მსოფლმხედველობისა და რიტუალების სისტემის ესოდენი საინტერესოობა. კავკასია ამ გაგებითაც „ელინისტური“ სივრცეა.

ამგვარად, „ელინიზმი“ გაცილებით უფრო ღრმა შინაარსისა და ტიპოლოგიის მქონე რეალობის აღმნიშვნელი ცნებაა, ვიდრე ამავე სახელით მოხსენიებული გარკვეული ეპოქა, რომელიც მოყვა ალექსანდრე მაკედონელის დაპყრობით ომებს და ძველი მსოფლიოს დასასრულს. ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პროცესი ერთთავად ელინისტურ ხასიათს ამჟღავნებს, რაც კიდევ უფრო მნიშვნელოვანს ხდის „ქართლის ცხოვრების“ ისტორიულ-ფილოსოფიური და პოლიტიკური კონცეფციის ღირებულებასა და ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოსა და ხელმწიფობის ინტეგრალურ კვლევას.

ქარი IX

კავკასიური ეკუმენა და ქართული უწყება.

კავკასიის ქართული ქრისტიანული

სახელმწიფო

(„ქართველი ერის კავკასიის იმპერია“)

„ქართლის ცხოვრება“ კავკასიას მთლიანობაში ხედავს, როგორც ერთ ეკუმენას,¹ რომელიც ტიპოლოგიურად ერთსა და იმავე კულტურებს წარმოადგენს და ცივილიზაციას ქმნის, ან მონანილეობს მის შექმნაში. სხვაგვარად ეს ეკუმენა შეიძლება იწოდოს „სათარგამოსიანო ეკუმენად“, ან „ქართველ ერად“. არც ერთი მომენტი ისტორიისა, ყოველ შემთხვევაში, იმ ნაწილში, რომელსაც მე გიორგი ჭყონდიდელის კონცეფციას ვუნოდებ, არ არის გამოცალკეებული და ისე განხილული, რომ მასში არ მონანილეობდეს ან მთელი სათარგამოსიანო, ან რომელიმე მისი ნაწილი მაინც. ამ თვალსაზრისით, კავკასია ერთიანი ხედვის ობიექტია და ეს ერთიანი ხედვა წარმოადგენს კავკასიისადმი ქართლიდან მიჰყრობილ მზერას. ამავე ხედვით, „ქართლის ცხოვრების“ უპირველესი ცნობა და უწყება მთელი სათარგამოსიანოსადმი არის: „ჩვენ ერთნი ვართ და იმავე ძირებს ვეკუთვნით. ჩვენ (ქართლი) და თქვენ (დანარჩენი კავკასიელები) ძმები ვართ“. ეს უწყება მუშაობს საუკუნეთა გასწვრივ, მოყოლებული იმ დროიდან, როდესაც გიორგი ჭყონდიდელის გონებაში (ეს ჩემი დაუეჭვებელი თვალსაზრისია) გაჩნდა კავკასიის ერთიანობისა და ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანული იმპერიის შექმნის იდეა. ქრისტიანობამ ამ დროისათვის, მთელი კავკასია მოიცვა. აღმოსავლეთი, სადაც სპარსეთის შემდგომ, არაბებთან იყო გასარკვევი ურთიერთობა, ისევე, როგორც დასავლეთი, სადაც ბერძნული კოლონიზაციის შემდგომ ქრისტიანული აღმოსავლეთ რომის იმპერია, ანუ ბიზანტია-საბერძნეთი, იჭრებოდა „ქართლის“ ქრისტიანულ მსოფლხედევაში.

XI საუკუნეში დანერგილი ეს შრომა ბევრ კითხვას აღძრავს იმ ისტორიულ ნაკვლევთან და სურათთან მიმართებით, რომელიც დღეს არის წარმოდგენილი: სომეხთა და ქართველთა განხეთქილება და რელიგიური დაპირისპირება, ქრისტიანობისა და წარმართობის ნაზავი მთასა და ჩრდილო კავკასიაში, ენათა გოდოლად არსებული კავკასია... და სხვა მრავალი, მაგრამ ყოველივე ეს „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფციის შემქმნელს არ აინტერესებს. მას აინტერესებს შავრთიანებელი მომენტები და ძალიან ფრთხილია ამ თვალსაზრისით. ის ფრთხილია შეფასებებშიც და მოვლენათა აღწერაშიც, მოტივირების, მიზეზების და შედეგების გადმოცემისას.

ქრისტიანული სახელმწიფოს მშენებლობა და ქრისტიანობის გავრცელება კავკასიაში ორ ტუხილს მოიცავს. ერთი – *სომეხ-ქართველთა განხეთქილება*. ისტორიოგრაფიული თვალსაზრისით უცნაურია, რომ „ქართლის ცხოვრება“ არანაირად არ ეხება ამ თემას. იგი ვითომც არ მომხდარა, ანუ არ არსებობს. „ქართლის ცხოვრება“ არ ასახელებს არც აგიოგრაფიულ ფაქტებს, თუმცაღა, ერთი შეხედვით, ამაზე უფრო გამოსაყენებელი ფაქტები ქრისტიანობის ასამაღლებლად არ მოიპოვებოდა. მაგრამ, ამავე დროს, ის არ უვლის გვერდს *არჩილის ნამებას*. ჩემი აზრით, ეს კიდევ ერთი დადასტურებაა იმ კონცეპტუალური მიზანმიმართულებისა, რომელიც „ქართლის ცხოვრების“ ავტორს აქვს.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი მოვლენა არის *ცამეტ ასურელ მამათა* მიერ ქართლში სამონასტრო ცხოვრების დაფუძნება. ჩანართი, თუ ის თანადროულია, ანუ „ქართლის ცხოვრების“ იმ ხელნაწერს ეკუთვნის, რომელიც „ლეონტი მროველმა“ შექმნა, ან ადრეული ხელნაწერი იხმარა, უაღრესად მნიშვნელოვან სურათს ხატავს ქრისტიანობის გავრცელებისა და ფესვგადგმისა „ქართლში“. მონასტერი და სამონასტრო ცხოვრება უკვე ნიშნავს, რომ დაიწყო სრულიად ახალი ერა ქვეყნის ცხოვრებაში და, რომ მისი სულიერება უკვე იმგვარად მნიფობის გზაზეა, რომ შეუძლია იმუშაოს ხალხში მისი გონების, ცნობიერებისა და სულის დასახევნად. სწორედ მონასტრებია ქრისტიანული ცივილიზაციის საფუძველი, რომელზედაც აიგება *რწმენისა და იმედის* არაჩვეულებრივად დახვეწილი შენობა. ამ შენობას ქრისტიანული *ეკლესია* ეწოდება. „ეკლესიაში“ მე ვგულისხმობ საკუთრივ ნაგებობასაც, ტაძარს, არქიტექტურას, მსოფლხატს მოცემულს ტაძრის შიდა ტექსტით და იმ სულიერ ნაგებობას, რომელიც ყოველი ქრისტიანის ცხოვრებას წარმართავს ქრისტეს მიერ ნაჩვენები გზით და ეკლესიის (ინსტიტუტის) წინამძღოლობით. ყოველივე ამას ერთიანობაში ეწოდებ მე „ქრისტიანულ ტექსტს“.

ქრისტიანობის შიგნით განხეთქილებები და ათასგვარი მწვალებლობა (იმ აზრითაც, რომ ურთიერთს ყოველი ჯგუფი ამგვარი სახელით მოიხსენებდა) ონტოლოგიურად უცხო უნდა ყოფილიყო ქრისტიანობისათვის, გამომდინარე იმ აქსიომატური რელიგიური ფაქტიდან (რწმენიდან), რომ ღმერთი „კაცად“ და „შვილად“ მოვევლინა ქვეყნიერებას ცოდვათაგან სახსნელად და გასათავისუფლებლად. როგორც არ უნდა ყოფილიყო განსხვავებული ამ *აქსიომატური ფაქტის* შემდგომი ინტერპრეტაციები, რელიგიური თვალსაზრისით, თვით ეს ფაქტი გამორიცხავდა რაიმე წინააღმდეგობას სხვადასხვა ინტერპრეტაციებს შორის. ისინი *დამატების* სახით შეიძლებოდა არსებულებოდა, ანუ მხოლოდ ადამიანური გონების მისანვდომობის საზღვრებს შემოხაზავდა. მე ვფიქრობ, რომ ეს ყოველივე გამომდინარეობს იმ *სიმარტივიდან* და უბრალოებიდან, რომლითაც ქრისტიე აჩვენებს და ხსნის თავის გზას. შვი-

ლად მოვლენით ღმერთი მამად შემოდის სამყაროში. ღმერთი უკვე არ არის მხოლოდ-ღა შემოქმედი, ან მკაცრი გამგებელი, უხილავი და მიუნუნდომელი, ტრანსცენდენტური არსება, უკარებელი და ცივი. ის გამთბარია მამობრივი სითბოთი – *სიყვარულით*, და ამ გაგებით, ის უკვე აღარ არის იგივე ღმერთი „ძველი აღთქმისა“. ² ეს ძალიან კარგად იკვეთება თვით „ქართლის ცხოვრების“ საერთო ტონალობაში და მსოფლხედვაში, *მეფეთა ცხოვრების* გადმოცემაში, და, იმდენ სისატიკესა და ადამიანურ დაუნდობელ დაპირისპირებებში *სიძულვილისა* და *საძულველობის* *არარსებობაში*. ადამიანები ექიშებოდნენ ურთიერთს, მტრობდნენ, ხოცავდნენ... მაგრამ არ *სძულდათ*. ³ ქრისტიანულ რწმენაზე დაფუძნებული ქრისტიანული ცხოვრების ნესისათვის, მით უმეტეს, მიუღებელი და უცხო უნდა ყოფილიყო საეკლესიო იერერქიისა და მთლიანად ეკლესიის (ინსტიტუტის) *ქრისტიანული ეთოსის* გზიდან გადახვევა და მისი დამსგავსება საერო დანესებულებებისადმი (რასაც შემდეგ ასეთის სიმკაცრით განსჯის „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი“ და მის მიერ გადმოცემული „წმენდები ეკლესიაში“). ქრისტიანობის რელიგიური აქსიომა ეყრდნობა ღმერთის „შვილად“, „ძე კაცისად“ შობას და არაფერს სხვას. ამ აქსიომაში არ იგულისხმება რომელიმე „სახარება“, ან ტექსტი დადგენილი და მიღებული ინსტიტუციონალურად, საეკლესიო კრებების მიერ. რწმენა მიპყრობილია მხოლოდ *კაცად მოვლენისა* და *აღდგომის* რწმენისეულ ჭეშმარიტ ფაქტზე. როგორც ამბობს მოციქული პავლე, რომელსაც ყველაზე მეტჯერ მოუხდა განმარტებების მიცემა რწმენისა და საკუთრივ ქრისტეს თაობაზე. იგი ასე აფორმულებს ქრისტიანული აქსიომის მეორე ნაწილს: „უკუეთუ აღდგომი მკუდართაი არა არს, არცა ქრისტე აღდგომილ არს. უკუეთუ ქრისტე არა აღდგომილ არს, ცუდად სამე არს ქადაგებაი ესე ჭუენი და ცუდად არს სარწმუნოება ეგე თქუენი... რამეთუ უკუეთუ მკუდარნი არა აღდგებიან, არცა ქრისტე აღდგომილ არს. და უკუეთუ ქრისტე არა აღდგომილ არს, ამაო არს სარწმუნოება ეგე თქუენი; ცოდვათავე სამელა შინა თქუენტა ხართ აქამომდე... რამეთუ კაცისა მიერ იყო სიკუდილი, და კაცისა მიერ – აღდგომი მკუდრეთით...“ (I კორინთელთა; 15, 13-21).

ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, რომ „ქართლის ცხოვრების“ ავტორს რელიგიური და კონფესიური („მრწამსის“) საკითხი, იმთავითვე გადანყვეტილი აქვს ყველა რელიგიის სასარგებლოდ. თუ ადამიანი რწმენითა და სიმართლით, გულწრფელად დადის, ის აუცილებლად მივა იმ გზაჯვარედინამდე, რომლიდანაც იწყება ჭეშმარიტი გზა. თუ თვითონ ვერ იპოვა ღმერთი, ღმერთი იპოვის მას. ამის ყველაზე ნათელი და კრისტალური დადასტურებაა სავლეს მოქცევა პავლედ. მაღლი და სიყვარული ამით ცხადდება. „ქართლის ცხოვრების“ ყველაზე მნიშვნელოვანი უწყება, რელიგიური თვალსაზრისით, არის ქრისტიანობის ყველა-

ზე დიდი საურთიერთობო ღირსების, რელიგიური შემწყნარებლობის ჩვენება, და ავტორი ამ გზას არსად არ გადაუხვევს. ამის მაგალითია „სომხები“, როდესაც მათში უკვე ჰაოს-„არმენები“ იგულისხმება, ანუ დაახლოებით *პართული იმპერიის* დასასრულიდან, და, შემდეგ სასანიანთა *იმპერიის* დროს, რომლებიც უკვე ქრისტიანები არიან. „ქართლის ცხოვრება“ არწმუნებს, რომ მათ არავითარი რელიგიური ნინაალმდეგობა და საფრთხე არ შეიძლება ელოდეთ იმ სახელმწიფოში, რომელიც კავკასიის ერთიან სივრცედ დგინდება და აღადგენს სათარგამოსიანოს. ამიტომ არც რაიმე ითქმის იმ განხეთქილებაზე, რომელიც ქართველთა და სომეხთა საეკლესიო განყოფის სახით არის ცნობილი. „ქართლის ცხოვრება“ ამაზე სიტყვას არ ძრავს. ასევე თავისუფალია მიმართება სხვა ნაწილთან კავკასიისა. ეს ყოველივე დაგვაფიქრებს იმაზე, თუ რას წარმოადგენს *ქრისტიანული სახელმწიფო* ქართული გაგებით, და რა პირობები არსებობს იმის გასაცნობიერებლად, რომ ესა თუ ის სახელმწიფო ნამდვილად ქრისტიანული სახელმწიფოა. კელავ მინდა, ხაზი გაუხსვა: საქმე ეხება არა რომელიმე კონფესიას, ანუ მრწამსს, არამედ *ქრისტიანობას, როგორც გზას, რომელმაც უნდა დაამყაროს ქრისტეს მიერ მიზნად დასახული ნყოფა, დაფუძნებული ქრისტიანულ ეთოსზე*. სხვაგვარად რომ ვთქვა, „ქართლის ცხოვრება“ მიმართავს მკითხველის მზერას იმ *ეთიკურ პრინციპებზე*, რომელიც შესატყვისია *ქრისტეს რწმენისა და იმედისა* („ნეტარ არიან ისინი, ვისაც არ ვუნახივარ და მრწმენენ“).

რწმენა და იმედი განსაზღვრავს იმ ეპოქას, რომელსაც ჩვეულებრივ „ბნელი შუა საუკუნეები“ ეწოდა მოათეისტო, ანუ იდეოლოგიურად ორიენტირებულ ისტორიოგრაფიაში. ამ ეპოქის ჩარჩოები მოცემულია რომის იმპერიის დაცემიდან ბიზანტიის იმპერიის დაცემამდე (1453 წ), რასაც მოსდევს *რენესანსის* სახელით აღნიშნული ეპოქა, თუმცა, „შუა საუკუნეებად“ ამ ეპოქის განმსაზღვრელი და ნათელი ისტორიკოსები⁴ და ამ ცნების ამტაცებლები იმ დროს სრულიადაც არ გულისხმობდნენ ორი დიდი იმპერიის მოსობას და მის ნანგრევებზე სრულიად ახალი ეპოქისა და გზის წარმოქმნას. მათთვის „შუა საუკუნეები“ სიბნელით იყო მოცული, რადგან *რწმენასა და იმედს* ეფუძნებოდა და არა რაციონალურ „ნათელ“ *ცოდნასა და ანგარიშს* (მიზეზ-შედეგობრიობას). ამ გაგებითა და თვალსაზრისით, რელიგიური ეპოქები „ბნელია“ ახალ, *განმანათლებლურ* ეპოქასთან შედარებით. „შუა საუკუნეები“, ამ აზრით, „ბნელი“ იყო როგორც *წარსულის*, ანუ *კლასიკური ბერძნული* ცივილიზაციის, ასევე *თანამედროვეობის*, *რაციონალიზმისა და სეკულარიზმის* იმ „დასავლური“ ფორმის ცივილიზაციის მიმართაც, რომელიც ფეხს იკიდებდა ევროპაში. ამიტომაც იყო ის წარმოდგენილი, როგორც „შუა საუკუნეები“.⁵

„ქართლის ცხოვრების“ ტექსტის რიგი ორიენტირების გასაგებად და აღსაქმელად მინდა ვცადო გარკვევა იმაში, თუ რეალურად რწმენისა და იმედის ეს ეპოქა, რომელსაც სხვაგვარად ფეოდალიზმი ეწოდება, რა ეთოსსა და ღირებულებებს ეყრდნობოდა და რითი იყო გამორჩეული. ანუ რა „აზნებელბა“ ამ ორი დიდი რელიგიისა და ცივილიზაციის, ქრისტიანულისა და მუსლიმანურის აყვავების ეპოქას, და რა იყო მასში ისეთი, რაც სრულიად იქნა უარყოფილი ახალი დროისა და ეპოქის მიერ.

რომის იმპერიის დაცემა ბარბაროსთა შემოსევებმა დაასრულა. მაგრამ რომი სამი საუკუნის განმავლობაში „ეცემოდა“ და ეს სამი საუკუნე თანხვედბა ქრისტესა და ქრისტიანობის გამოჩენას და აღიარებას. ჰქონდა თუ არა რაიმე მნიშვნელობა და როლი ქრისტიანობას რომის დაცემაში და შეიძლება თუ არა, ეს როლი გაეთანაბროს „ბარბაროსთა“ როლს, ანუ მათში დაეინახოთ რომის იმპერიისა და ცივილიზაციის მოსპობის ფიზიკური და სულიერი საფუძველი და მიზეზი? ეს საკითხი განსაკუთრებულ კვლევას მოითხოვს და მე აქ მხოლოდ სქემატური და ზოგადი თვალსაზრისით შემოვიხაზღვრები.

* * *

წინა ნაწილში აღვნიშნე, რომ რომაული ცივილიზაცია და რომის იმპერია არსებით ელინისტური წარმონაქმნი იყო. მისი ფესვები „ელინისტიზმი“ საძიებელი. რომი ელინისტური იყო თავისი არსებით, როგორც სამ კონტინენტზე გადაჭიმული უზარმაზარი იმპერია, რომლის შემადგენლობაში შედიოდა წინა აზიის, ხმელთაშუა ზღვის ზოლის აფრიკისა და ევროპის უდიდესი ნაწილი. ისევე, როგორც აქემენიდთა სპარსეთისა, ბერძნულ პოლისთა და მაკედონური იმპერიის ეპოქაში, რომის დაცემის დროსაც ურთიერთის პირისპირ იდგნენ სპარსეთი (სასანიდთა) და Pax Romana – რომის იმპერია, სხვა უფრო უმნიშვნელო წარმონაქმნებს თუ არ ჩავთვლით. ეს ქმნიდა იმ გახსნილობისა და მიმოცვლის (ინტეგრალურად) სივრცეს, რომელიც დახასიათებულ იქნა ზევით, როგორც „ელინისტიზმი“. ჩემი თვალსაზრისით, ელინისტური იყო ქრისტიანობაც, რაც დასტურდება არა მხოლოდ კანონიკური სახარებებით, არამედ ყოველივე იმით, რაც აპოკრიფების სახითაც არსებობს და რასაც ისტორია ასახელებს ფაქტებად.⁶ მით უფრო გაუგებარია, თუ რატომ დასჭირდა რომს სამი საუკუნე ქრისტიანობის მისაღებად და რა კავშირი არსებობს რომის დაცემასა და ქრისტიანობის მიუღებლობას შორის. ეს კითხვა არსებითად ეხება ქრისტიანული ეთოსის მიმართებას რომაულ-ელინისტურ ეთოსთან და იმ ფორმებთან, რომელსაც ეს ორი ეთოსი აყალიბებს. ეს ყოველივე აუცილებელი იქნება „რენესანსის“ სა-

კითხის განხილვისას და გააზრებისას. არის კიდევ ერთი საკითხი, რომელიც, შესაძლოა, სხვა კუთხითაც დაგვანახებს ამ ეპოქას: „ელინიზმში“ იმთავითვე იჩენს თავს ერთგვარი „ბაროკულობა“, რომლის ჰიპერტროფირებასა და უკიდურესობამდე მიყვანას მოსდევს ის „ტიოტალური ვარდნა“, როგორმაც მოიცვა რომის იმპერია და, განსაკუთრებით, თავად რომი.

რომაული ეთოსი

რა იყო *რომაული ეთოსი*, რომელი *ზნეობრივი პრინციპი*, *ღირებულებათა მატრიცა*, რომლითაც გამოიცნობოდა რომაელი, რაც ადგენდა „რომაელობის“ კრიტერიუმებს, ქმნიდა ფასეულობას და არსებობას იმ ფორმას აძლევდა, რომელსაც „რომაული“ ეწოდება. თვითცხად ჭეშმარიტებად მიჩანს ის აზრი, რომ *ყოველი საზოგადოება გარკვეულ ეთოსზე დაფუძნებული*. ეს ეთოსი უდევს საფუძვლად არა მხოლოდ ზოგადად კულტურას, ანუ გამოსაცნობ მთლიანობას ამა თუ იმ საზოგადოებისა, არამედ ადამიანის ნებისმიერ ქცევას, ღირებულებათა სისტემას და შემოქმედებით მისწრაფებას – მთლიანად *ყოფიერების პოლოგრამას* და *მატრიცას*. ამ თვალთახედვით, რომი *სამოქალაქო ეთოსზე* იყო დაფუძნებული. ეს ეთოსი განსაზღვრავდა მთელს მის ისტორიას. და ვიდრე ეს *სამოქალაქო ეთოსი* ცოცხალი და ქმედითი იყო, რომი თითქმის შეუფერხებლად ივრცობოდა, ყვაოდა და მკვიდრად იდგა ფეხზე. საყოველთაოდ ცნობილი *იმპერატორების განღმრთობა*, მეფეობა, ეყრდნობოდა *მოქალაქეობის განღმრთობას*. რომაული სამართალი, რომელიც საფუძვლად დაედო თანამედროვე სამოქალაქო კოდექსებს და მთლიანად სამართლებრივ სისტემასა და გაგებებს, ამ *განღმრთობილი მოქალაქეობის* გამოხატულება იყო. ის, რომ იმპერატორთა ეპოქაში კანონს იმპერატორის ნება და სიტყვა ქმნიდა, ის, რომ იმპერატორები ღვთაებებს განასახიერებდნენ, ანუ განღმრთობილნი „იყვნენ ღვთაებანი“ (ერთგვარი ანარეკლი ეგვიპტური რელიგიური მისტიკისა), ფუძნებოდა იმას, რომ *რომაელობა* არსებობის უპირველესი მნიშვნელობისა და ღირებულების ფორმა იყო. რომაული სამართალი თავისი ბუნებით *სამოქალაქო სამართალი* იყო ყველა მის გამოვლინებაში. ის ეყრდნობოდა მორალური მდგრადობის რელიგიურ პრინციპს და მიმართული იყო რომისათვის ამ მდგრადობის შენარჩუნებისაკენ. ტრადიციები და ჩვევები, რომელიც რომმა ქალაქის (სახელმწიფოს) ფორმირებისას მიიღო, არ იყო მკვეთრად დადგენილი. ისინი იცვლიდნენ ფორმას და ცვლიდნენ ქალაქსაც ამ მდგრადობის შესანარჩუნებლად. რომის სამოქალაქო ცნობიერება და მისი სამართლებრივი საფუძვლები ვითარდებოდა ქალაქის აბსოლუტური იმპერატიუ-

ლობიდან ინდივიდუალურ სამოქალაქო უფლებებამდე და კანონის წინაშე თანაბრობამდე, რაც მთელი სამოქალაქო სამართლისა და ცნობიერების საფუძველთა საფუძველია. მაგრამ არც ინდივიდუალური და არც საერთაშორისო სამართალი არ ხსნიდა *რომაელობის* უპირატესობას. ჩემი აზრით, ამან განაპირობა რომის *რელიგიური პოლიმორფიზმი* და რომელიმე ერთი რელიგიის საფუძველზე დაფუძნების შეუძლებლობა. დროთა განმავლობაში და იმპერიის საზღვრების გაფართოებასთან ერთად, რომი „ახალ ბაბილონად“ იქცევა, რითაც ტიპოლოგიურად განავითარებს „ელინიზმს“. *განღმრთობილი მოქალაქეობის* მიმართ ხდებოდა რომის განვითარება და ფორმატცვლა: რესპუბლიკას ცვლიდა მონარქია, მონარქიას ისევ რესპუბლიკა, რომელსაც ენაცვლებოდა ასევე განღმრთობილ იმპერატორთა წყება, რამაც საბოლოოდ „გააღლევ“ და დაშალა რომაული სამოქალაქო ეთოსის მკვიდრი საძირკველი და სრულიად გადააგვარა იგი. ფაქტობრივად „ბარბაროსებს“ არც იმდენად დიდი ხარჯის განევა მოუხდათ იმისათვის, რომ უკვე საძირკველმორღეული რომის იმპერიისათვის ლახვარი ჩაეცათ. რომი დაანგრია საკუთარი სამოქალაქო ეთოსის გადაგვარებამ და დესაკრალიზაციამ. დესაკრალიზებული, ანუ მატერიალიზებული ეთოსის განვითარება შეუძლებელია, რადგან ის მოკლებულია *საკრალურ საფუძველს* (რაც არ უნდა იყოს ეს საფუძველი), რომელიც მისი ყოფიერების საზრისსა და ფორმას ადგენს. განვითარების თვალსაზრისით, ერთადერთი, რითაც შეეძლო რომს ახალ ფორმაში გადასვლა, იყო ქრისტიანობა და მისი სოციალურ-პოლიტიკური ფორმა *ფეოდალიზმი*. ეს განხორციელდება, მაგრამ ზნეობრივი გადაგვარებისა და „ბარბაროსთა“ მიერ ნგრევის შემდგომ. პარადოქსად შეიძლება მივიჩნიოთ ის, რომ სწორედ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად შემოღებამ და ერთ რელიგიურ სისტემაზე თანდათანმა დაფუძნებამ დაასრულა რომის ისტორია.⁸

რაში მდგომარეობდა ეს *სამოქალაქო ეთოსი* და რაში გამოიხატებოდა მისი *განღმრთობა*? ამის გარკვევამ, შესაძლოა, პასუხი გასცეს კითხვას: რატომ არ განვითარდა თავად რომში მონოთეისტური რელიგიური ხედვა სამყაროსი და რა მიმართებაში იყო სამოქალაქო ეთოსი რელიგიურ მრავალსახეობასა და მრავალფორმიანობასთან?

ამ საკითხის გარკვევას, მე ვფიქრობ, დიდი მნიშვნელობა აქვს ქრისტიანობის სანყისი და ზეობის პერიოდების თვალნათლივ დასანახად და ისტორიოგრაფიული კლიშეების თავიდან მოსაშორებლად. რომის ხედვა გარეშე *სამოქალაქო ეთოსისა*, რაც რომაულ *მონათმფლობელობას* და იმ პრინციპებს გულისხმობს, რომლებზედაც იგებოდა რომის სამოქალაქო რესპუბლიკური, მონარქიული და იმპერიული ნაგებობა, ცალმხრივი და ნაკლებულია. სამოქალაქო ეთოსი ედო საფუძველად რომაულ რელიგიურ ინდივიდუალიზმსა და პოლითეიზმს (მრავალრელიგიურო-

ბას). მე მინდა შემოვიტანო „ჰოლოგრამის პრინციპი“, რომლის მიხედვით, ყოველი სისტემა, კულტურა, ცივილიზაცია, საზოგადოება და ინდივიდიც კი წარმოადგენს ჰოლოგრამას, რომელიც, თავის მხრივ, არის ნაწილი იმ დიდი ჰოლოგრამისა, რომელსაც სამყარო, კოსმოსი ეწოდება. ამის უგულებელყოფა რომაულ ჰოლოგრამას, რომლის ყოველი „ნამსხვრევი“ იგივეობრივად მთლიანი ცხოვრებით ცხოვრობდა, ბრტყელ და ორგანოზომილებიან სინამდვილედ წარმოსახავს.

{ მიუხედავად იმისა, რომ საბერძნეთი ევროპული (ანუ დასავლური) ცივილიზაციის საფუძველთა საფუძველად, ხოლო დემოკრატია და რესპუბლიკა კი იმ ფორმებად, რომელთა დახვეწა და საყოველთაო დაფუძნება კაცობრიობის პოლიტიკურ მიზნად არის აღიარებული, თვით საბერძნეთმა ვერ შეძლო, განევითარებინა სამოქალაქო სამართლებრივი პრინციპები, რომელთა საფუძველზე აიგებოდა ნებისმიერი სოციალური და პოლიტიკური შენობა. ბერძნები და საბერძნეთები, ანუ ელინური ქალაქ-სახელმწიფოები განუწყვეტელ ძიებაში იყვნენ. ის, რასაც ბერძნული ცივილიზაცია ეძიებდა და რისი საბოლოო მოხელთებაც ვერ შეძლო, თუმცა ისე ახლოს მივიდა მასთან, რომ ხელშესახებიც კი გახადა, – იყო თავისუფლების და, პირველ რიგში, პიროვნული და პოლიტიკური თავისუფლებების გაგება. ბერძნული დემოკრატია სამართლებრივი თვალსაზრისით არ ცნობდა პიროვნების თავისუფლებას. უფლებამოსილი სუბიექტი იყო მხოლოდ პოლისი და მისი ინტერესები. დაშვებულობის საზღვრები საკმაოდ ვიწრო იყო და შესატყვისი დებულებისა – „აქ ბატონობს ხალხი“. ერთი მხრივ, ეზოპეს და, მეორე მხრივ, სოკრატეს მაგალითები ხაზგასმით მიგვანიშნებენ ბერძნული დემოკრატიის ერთგვარ შებორკილობაზე „პოლისური ინტერესებით“. პრინციპი, რომლის მიხედვით თავისუფალი ადამიანი არის „არავისი მონა“, საკმაოდ გამარტივებულად წარმოაჩენს თავისუფლების გაგებასთან დაკავშირებულ საკითხს. მონა ეზოპესათვის ეს საკითხი ერთმნიშვნელოვნად გადაწყდა – მან მონის სახელს თავისუფალ ადამიანად (თუმცა, ქურდად შერაცხულის) სიკედილი არჩია. სხვა ვითარებაა სოკრატესთან, რომელიც თავისუფალი იყო. განაჩენი გამოტანილი სოკრატესათვის ხაზგასმით აღნიშნავდა (სოკრატესვე თქმით): „სოკრატე არღვევს კანონს და უსაფუძვლოდ იღვნის იმის გამოსარკვევად, რაც არის მინის ქვეშ და იმისაც, რაც არის ცაში. სიცრუეს ჭეშმარიტებად ასალებს და სხვებსაც იმავეს ასწავლის“, – აქ უკვე თავისუფლება სრულიად სხვა განზომილებაში წარმოდგება. იმ საფრთხის სახით, რომელიც არღვევს დადგენილ წყობას, მიღებულს უმრავლესობის (დემოსის) მიერ. სოკრატესეულ კითხვათა და ძიებათა წყებას შემოაქვს ინდივიდუალური თავისუფლების, ან შინაგანი თავისუფლების (კითხვების დასმის და პასუხის ძიების უფლება) პრინციპი, რომელიც საფრთხედ განიცდება ქალაქ-სახელმწიფოს არსებო-

ბისათვის. სოკრატე თავისსავე აპოლოგიაში ადასტურებს თავის სრულ ლოიალურობას ათენისადმი და იმ წესებისადმი, რომლებიც ათენშია დადგენილი. მაგრამ ათენის დემოკრატია მზუსტად შეიგრძნო ინდივიდუალური თავისუფლების საფრთხე და სოკრატეს სასიკვდილო განაჩენი გამოუტანა (ამას გააკეთებს 25 საუკუნის შემდეგ კომუნისტური ტოტალიტარიზმიც, რომლის ყველაზე დიდი პრობლემა სწორედ პიროვნების თავისუფლება შეიქნება). მე ვფიქრობ, რომ პლატონის მიერ „სახელმწიფოში“ და „კანონებში“ შემოთავაზებული სისტემა პირდაპირი (და იქნებ, ირონიული, ან სარკასტულიც კი) პასუხი იყო დემოკრატიის ამ ანტიინდივიდუალისტურ და ტოტალიტარისტულ ტენდენციებზე. პლატონის ეს ყბადაღებული „ტოტალიტარიზმი“ სხვა არაფერია, თუ არა უკიდურეს ლოგიკურ შედეგამდე მიყვანილი დემოკრატია, ანუ კოლექტივისტური ნყობა.⁹

განსაკუთრებით მკვეთრად გამოიხატა ეს ანტიინდივიდუალისტური ტენდენცია სპარტის მაგალითზე. სპარტა, ფაქტობრივად, პირველი განასახიერებდა პრინციპს, რომელიც XX საუკუნის ტოტალიტარული ეტატიზმის პრინციპად გამოთქვა მუსოლინიმ: „ყველაფერი სახელმწიფოსათვის, არაფერი სახელმწიფოს გარეშე“. სხვადასხვა ფორმით და ძალით ეს პრინციპი განასახიერა XX საუკუნის ყველა ტოტალიტარულმა სისტემამ}.

რომმა გადადგა ის ნაბიჯი, რომელმაც სრულიად განსხვავებული მიმართება შექმნა მოქალაქისა ქალაქ-სახელმწიფო რომთან და, შემდეგ, იმპერიასთან. საბერძნეთში მოქალაქე, თავისი ინდივიდუალური უფლებებით, იყო „დემოსის“ წევრი. ის შედიოდა ამ დემოსში და მონაწილეობდა სახელმწიფოს საქმეებში. ამას იქით მას არავითარი სამოქალაქო სივრცე არ გააჩნდა. „ათენელი“ ან „სპარტელი“ ტიპოლოგიურად არა სამოქალაქო, არამედ ეთნიკური ნიშნის მატარებელი იყო.¹⁰ რომის მოქალაქეობა ანუ „რომაელობა“ არავითარ ეთნიკურ ნიშანს არ შეიცავდა, ყოველ შემთხვევაში, დაარსების საწყისი პერიოდის შემდგომ. მოქალაქეობრივი სივრცე არა მხოლოდ პორიზონტალურად იყო გავრცობილი, არამედ ვერტიკალურადაც. ინდივიდუალიზაციას რომში სამართლებრივი განსაზღვრულობა ჰქონდა. აქედან წარმოსდგა, ჩემი აზრით, რომაული სამართლებრივი სისტემის პოლიმორფიზმი, რომელშიც მოქმედებდა როგორც რომაული სამოქალაქო სამართალი, ასევე, და იმავდროულად, ლოკალური „ეთნორელიგიური“ ან „ეთნოტრადიციული“ – რომის იმპერიულ სივრცეში მოარსებე ეთნიკური და რელიგიური ჯგუფების სამართალიც („რომმა“ ქრისტიში ვერ პოვა დამნაშავე და გადასცა იგი ებრაულ სასამართლოს, რომელმაც გამოუტანა მას განაჩენი და პილატესა და რომაულ სამართალს „ხელები დააბანინა“). სამართლებრივი ჰომოგენურობის თვალსაზრისით, რომი საქ-

მაოდ ეკლექტიკურ სისტემას ქმნიდა, მაგრამ ამ სისტემამ შექმნა *სამოქალაქო პიროვნული თავისუფლებისა და პოლიტიკური თავისუფლებების* ის პირველადი გაგება, რომელიც თანამედროვე სამართლებრივი („დემოკრატიულ-რესპუბლიკური“) წყობის საფუძველია.

ქრისტიანების დევნის პრობლემა, როგორც არაერთგზის აღმინიშნავს, იყო ის, რომ ქრისტიანებს არავითარი საკუთარი საკანონმდებლო სისტემა და ფორმა არ ჰქონდათ. ამის გამო ისინი ბუნებრივად აღმოჩნდნენ რომაული სამოქალაქო სიერცის გარეთ. ქრისტიანები არ ქმნიდნენ „ეთნორელიგიურ“ ჯგუფს, ისინი არსებით ზეეთნიკურად იყვნენ გაერთიანებულნი („არ არის ელინი და იუდეველი...“). ქრისტიანული რწმენა ერთადერთ ღმერთში, ზეციურ იერუსალიმში და მის უპირველეს „მოქალაქეში“ – იესო-ქრისტეში, რომლის *მოქალაქეობრივ ეთოსში* გაიაზრებოდა ადამიანის „ცხოვრება და მოქალაქეობა“, შეუძლებელს ხდიდა მათთვის არა მხოლოდ რომელიმე სხვა ღმერთის, არამედ თვით კონკრეტული მოქალაქეობის განღმრთობასაც. „შინაგანი ადამიანის“ თავისუფლებაზე და ღმერთ-კაცზე ორიენტირება, ქრისტიანებს თავისუფლების იმ გაგებაში ათავსებდა, რომელიც *მოქალაქეობისა და იმპერატორის განღმრთობაზე დაფუძნებული რომისა და მისი სამართლებრივი სამოქალაქო ეთოსისათვის ძნელად გასაგები აღმოჩნდა*. უკიდურესობამდე მიყვანილი ინდივიდუალიზმი (პომპეის მაგალითი), სამართლებრივი და რელიგიური პრინციპების მოზაიკურობა ქმნიდა საშიშროებას, რომ რომაული ეთოსი გადაგვარდებოდა და მისი განვითარება შეწყდებოდა სწორედ სამოქალაქო ეთოსის დეგენერაციის საფუძველზე. ეს იყო ის სასაზღვრო სიტუაცია, რომელიც ქმნიდა რომში ეგზისტენციურ კრიზისს. ამგვარი უკიდურესი ვითარების პირობებში ეგზისტენციური კრიზისის გამომხატველი ხდება *სექსტიციზმი*, რაც უკანასკნელი საუკუნეების რომის ყველაზე მნიშვნელოვანი განწყობა იყო. ამ განწყობამ მოიცვა მთელი საზოგადოება და გამოიხატა ისეთი დიდი იმპერატორის ნააზრევში, როგორიც იყო მარკ ავრელიუსი, მაგრამ, ამავე დროს, იმ გაუმძღობასა და სექსუალურ თავამშვებულობაში, საიმპერატორო კარის აღვირახსნილობაში, ცინიზმსა და ზნედაცემულობაში, *ძალაუფლების განღმრთობაში*, რელიგიურ ინდეფერენტიზმში და, ამასთან ერთად, დროდადრო ქრისტიანების გაავებული დევნაში... ეს და სხვა მსგავსი მოვლენები ააშკარავენ გაბატონებულ *დასასრულის განწყობას*. რომი სიკვდილისათვის ემზადებოდა და ჩქარობდა, დაეხარჯა მთელი თავისი ენერგია, რომელიც უკვე შემოქმედებითი იმპულსებისაგან დაცლილი იყო. რომი მოკვდა მანამდე, ვიდრე ის გარდაიცვლებოდა „ბარბაროსთა“ შემოტევისაგან. პარადოქსია, მაგრამ რომის გარდაცვალება არ იყო ტრაგიკული და არც შეურხევია დიდი ტრაგიკოსების კალამი. გარდაცვალების მომენტში დიდი ტრაგიკოსები უკვე აღარც არსებობდნენ. მაგ-

რამ რომაული პოლოგრამა მის ნამსხვერეებში განაგრძობდა არსებობას და თანდათან ქრისტიანობის ნიაღში ამ პოლოგრამამ იწყო გაცოცხლება და იმ ვირტუალურ სამყაროდ გადაქცევა, რომელმაც მრავალნიღ განსაზღვრა მთელი ქრისტიანული ეპოქა და, განსაკუთრებით, ქრისტიანული უნივერსალიზმი, ის ეთოსი, რომელიც ჯერაც უდევს საფუძვლად ევროპულ ცივილიზაციას. ეს ქრისტიანული ეთოსი განსაკუთრებული ძალით გამოვლინდა მოციქულ პავლეს წერილებში „რომაელთადმი“ და მთელ მის თავგადასავალში, როგორც ქრისტიანისა და რომაელი მოქალაქისა.

თვით ქრისტეს მიწიერი თავგადასავლის სახარებებისეული (თუ გინდ მხოლოდ კანონიკურის) გადმოცემა და, განსაკუთრებით კი, პილატეს სამსჯავრო ნათელს ჰფენს მოქალაქეობისა და სამოქალაქო ეთოსის რომაულ პრინციპს. რომის მამთლიანებელი ეს სამოქალაქო ეთოსი იყო, რომლის იქით იწყებოდა სამონათმფლობელო სივრცე, რომელშიც მონას არავითარი უფლებები არ ჰქონდა. მაგრამ საკმარისია, მონა რომის მოქალაქედ ქცეულიყო, რომ ის ერთვებოდა იმ სამოქალაქო სივრცეში, რომელშიდაც მის მიმართ არავითარი სხვა სამართლებრივი ნორმები არ გამოიყენებოდა, გარდა რომაულისა. ბერძენ და რომაელ მონათა შორის ერთი არსებითი სხვაობა იყო: ბერძენ მონას არ ჰქონდა უფლება, სისხლი დაეღვარა ქალაქის დასაცავად. ეს პრივილეგია მხოლოდ დემოსის წევრებს, ანუ „თავისუფლ მოქალაქებს“ ჰქონდათ. თავის მხრივ, რომი სამხედრო-მონათმფლობელურ სისტემას ქმნიდა, რომელშიც მონები „საომარ მანქანად“ გაიზარებოდნენ. ამის გამოხატულება იყო გლადიატორობაც, რომელიც ტიპური მოვლენა იყო ამ სამხედრო-მონათმფლობელურ სისტემაში. გლადიატორები, თითქმის უკლებლივ, ბრწყინვალე მეომრები იყვნენ. ხოლო სანახაობებად ქცეული მათი ორთაბრძოლები და ბრძოლები არა მხოლოდ „მასის“ ალტყინებისათვის ტარდებოდა, არამედ საბრძოლო ხელოვნების საჩვენებლადაც და დასახვენადაც, რამდენადაც გლადიატორები სხვადასხვა ქვეყნის (ანუ სხვადასხვა სამხედრო ხელოვნებას დაუფლებული) მონად ჩავარდნილი, ან გაყიდული მეომრები იყვნენ. სპარტაკის აჯანყება ამის შესანიშნავი მაგალითია.

რომაული ეთოსის მკვიდრი საფუძველი იყო სამართლისადმი რელიგიური დამოკიდებულება. სამართალმოყვარეობა განსაზღვრავდა სამოქალაქო ეთოსს და მრავალმორწმუნეობის პირობებში, რომაული სახელმწიფოს მთელი ისტორიის მანძილზე, ქმნიდა და ფორმას აძლევდა სამოქალაქო ურთიერთობებს როგორც საკუთრივ რომაელებს, აგრეთვე იმპერიის დანარჩენ მოსახლეობას შორის. რომაული სამართლებრივი სისტემის განვითარებამ რომის მოქალაქეობა მთელს იმპერიაზე განავრცო – რომის მოქალაქედ იმპერიის მოსახლეობა იქცა. ეს იყო კონკრეტული ქალაქის მოქალაქეობის იმპერიის (სახელმწიფოს) მოქა-

ლაქობად გავრცობის პირველი ცდა. ის მრავალრიცხოვანი კანონები, რომელთა კოდიფიკაცია დაიწყო თითქმის რომის დაარსებისთანავე, ან მის მომდევნოდ ძვ. წ. VI-V საუკუნეებში და გაგრძელდა იმპერატორების დროსაც, თავისი პრინციპებით მიმართული იყო არა მხოლოდ რომის, როგორც ქალაქის და სახელმწიფოს, ხოლო შემდგომ იმპერიის, მდგრადობისა და მშვიდობის შენარჩუნებისათვის, არამედ შიდასოციალური და საერთაშორისო ურთიერთობების მოსაგვარებლადაც. ამას ეუნოდებ მე *მოქალაქეობის განღმრთობას*, გამოხატულს კანონთა განუწყვეტელ დახვეწასა და მოქალაქეობრივი უფლებებისა და მოვალეობების გარკვეულობაში. *რომის მოქალაქეებს უყვარდათ რომი და მისი სამართალი და აღმერთებდნენ მას*. და ვიდრე ეს განღმრთობა მოქალაქეობისა ქმედით ენერგიას აძლევდა მოქალაქეს და სამართლებრივად მონესრიგებულ სივრცეში ამყოფებდა, რომი აღმავლობის გზაზე იყო.

ხანგრძლივმა საგარეო ომებმა, ბიუროკრატიის განვრცობამ, ანარქიის პერიოდებმა, რომელიც სამხედრო ამბოხს მოჰყვებოდა, დაასრულეს რომის იმპერიის წგრევა. ამგვარ ვითარებაში უკვე ველარც სამოქალაქო ეთოსი აკაეებდა თავაშვებულობას. ყველგან ისმოდა უკმაყოფილება გადასახადების სიმძიმით; საერთო გაღარიბება, რამდენიმე პრივილეგირებული ოჯახის უზარმაზარი სიმდიდრის ფონზე, უმუშალო დარტყმას აყენებდა და ანგრევდა რომაულ ეთოსს. რომი უკვე აღარ განიცდებოდა, როგორც ზელირებულეა, რომლისთვისაც რომაელი მოქალაქე წირავდა თავს. ძველი სოციალური წყობა მოიშალა და მოგონებად იქცა. მიუხედავად იმისა, რომ არისტოკრატიას რომში უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა, რომის სამართალი მისწრაფებული იყო, *გამოერიცხა პრივილეგიები*, ანუ კანონის გარკვეული პირებისადმი მიკერძოება. არისტოკრატია რომის იმპერიის არსებობის უკანასკნელ საუკუნეებში კარგავს თავის მნიშვნელობას. ძველი არისტოკრატია ადგილს უთმობს ათასგვარ ბოგანოსა და მედროვეს, იმპერატორებიც კი, როდესაც ისინი ცდილობდნენ, აღედგინათ თავიანთი ავტორიტეტი, ველარ ეყრდნობოდნენ მას. სისტემა სისტემას მოსდევდა, მაგრამ ვერც ერთი რეფორმა ვერ გაგრძელდა საკმაო ხანს, რომ ყოფილიყო ქმედითი. " რომი უკვე განწირული იყო.

მაზდეანური (სასანიდური) ეთოსი

{ რომაულ ეთოსზე საუბარი შეუძლებელია იმ აღმოსავლური სისტემის გათვალისწინების გარეშე, რომელიც „ელინიზმის“ თანაშემოქმედი იყო. ეს იყო სასანიდური მაზდეანური ირანი, რომლის ეთოსი დაფუძნებული და ჩამოყალიბებული იყო ზარათუშტრას (ზოროასტრის) „ავესტში“ მოცემული მაზდეანური რელიგიისა და აქემენიდური სპარსეთის კულტურულ მატრიცაზე. სასანიდურმა ირანმა მთელი სამი საუკუნე

რომის იმპერიის პარალელურად იარსება. შეესწრო მის დაცემას და გააგრძელა არსებობა არაბთა გამოჩენამდე. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მაზდეანური ეთოსის თუნდაც სქემატური განხილვა „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფციის კონტექსტში და ქართული სახელმწიფოსა და ქართული ეთოსის ჩამოყალიბების თვალსაზრისით).

ირანი („ქართლის ცხოვრების“ – „სპარსეთი“), ალბათ, ცივილიზაციისა და კულტურის მატრიცის ცხოველმყოფელობის ყველაზე შთაბეჭდავი მაგალითია. ძვ. წ. IX საუკუნიდან მოყოლებული, სპარსეთი თანდათან იძენს ფორმას აქემენიდთა ხელმწიფობისას და ურარტუზე გამარჯვების შემდგომ ძვ. წ. VI საუკუნიდან მოყოლებული, ხდება წინა აზიის უდიდესი იმპერია. ეს იმითაც არის ღირსშესანიშნავი, რომ აქემენიდების იმპერიის რელიგიური საფუძველი იყო ზარათუშტრას (ზოროასტრის) გამოცხადება მაზდეანური (ცეცხლთაყვანისმცემლური) რელიგიის სახით. ქართული სახელმწიფოს დაარსება და არსებობა უკავშირდება აქემენიდური სპარსეთის ზეობის თითქმის ოთხ საუკუნეს. ჩემი ღრმა რწმენით, სწორედ მაზდეანობამ შეამზადა მთელი „აღმოსავლეთი“ (მცირე აზია) იმ დიდი რელიგიური გარდაქმნისათვის, რომელიც ქრისტეს მოვლენამ მოიტანა თან. თუკი შეიძლება რომელიმე ცივილიზაციის რენესანსის შესახებ საუბარი, ეს არის სასანიდების მიერ განხორციელებული რენესანსი აქემენიდური ეთოსისა, რომელიც ეფუძნებოდა უძველესი ირანის მაზდეანურ ეთოსს.

სასანიდური იმპერია ელინისტური წარმონაქმნი იყო. მან დაიკავა ის სივრცე, რომელიც ალექსანდრეს შემდგომ იქნა დანაწევრებული. ამ სივრცეში იყო შემოჭრილი რომი, რომელმაც ჩაანაცვლა საბერძნეთი აღმოსავლეთის გეოპოლიტიკურ სივრცეში. ქრისტიანობა აღმოსავლეთში მაზდეანობის ნოყიერ ნიადაგზე იდგამდა ფესვს. სასანიდური სახელმწიფო და სასანიდური რენესანსი ფარავს ოთხ საუკუნეს (224–641 წწ.). ეს ოთხი საუკუნე თანხვედება ქრისტიანობის წარმოქმნას და გავრცობას რომის იმპერიაში და „აღმოსავლეთის საქრისტიანოდ“. ამგვარად, სპარსული რელიგიური ეთოსი, რომელსაც „ავესტა“ ედო საფუძვლად, მჭიდრო შეხებაში მოდიოდა ქრისტიანობასთან. სასანიდური ირანის ეთოსის საფუძველს წარმოადგენდა კეთილისა და ბოროტის, ორმუზდისა და აჰრიმანის ბრძოლა, რომელშიც ადამიანს განსაკუთრებული როლი ენიჭებოდა. ეს რელიგიური ხედვა რადიკალურად განსხვავდებოდა როგორც ბერძნული (მითოსური), აგრეთვე ებრაული („თორის“) რელიგიური ხედვისაგან. გარკვეული აზრით, ზოროასტრიზმმა პირველად დააყენა კოსმოსის ცენტრში ადამიანი და მისცა მას კოსმოგენიური ღირებულება, რომელიც გამკვიდრებული იქნება ქრისტიკული ღმერთის კაცად ხორცსხმით.¹²

მე აქ არ ვეხები ზოროასტრულ მისტიკას და იმ პრობლემებს, რომელსაც მაზდეანური იდუმალხედვა წარმოქმნის. მე ვეხები მხოლოდ იმას, თუ როგორ ყალიბდება ზოროასტრული რელიგიური ხედვის საფუძველზე აქემენიდური და შემდეგ სასანიდური იმპერიების ყოფიერებისა და არსებობის *ეთოსი*, ის მატრიცა, რომელიც ფორმდება ზართუშტრას რელიგიური ხედვითა და მრწამსით და აფორმებს ადამიანის ყოფიერებას, მთელ მსოფლხატს. ყოფიერების ეთოსის საკითხი ეგზისტენციალური საკითხია და ეხება ადამიანის არსებობას, მის ფორმებს და სტრუქტურას, მის ჩართულობას სამყაროულ პროცესებში. ამ თვალსაზრისით, ზოროასტრიზმი დუალისტური სისტემაა მხოლოდ ამ ეგზისტენციალურ დონეზე, ანუ *ადამიანის ჩართულობის* თვალსაზრისით და მისი არსებობით კეთილსა და ბოროტს შორის. კეთილი და ბოროტი სამყაროს სტრუქტურაში დევს, მაგრამ კეთილი და ბოროტი, ამავე დროს, არის ადამიანის *გამონევა* თავისი არჩევანით, დადგეს და იმსახუროს ერთ-ერთის მხარეზე. ადამიანი იმდენად არის დაფასებული, რამდენადაც ის კეთილისკენ არის მიმართული. ადამიანის და საზოგადოების ცხოვრების წესი განისაზღვრება ამგვარადვე – როგორც კეთილის გამამარჯვებელი და ბოროტების დამამარცხებელი ფორმა არსებობისა, რომელსაც გადამწყვეტი როლი ენიჭება უზენაესი კოსმიური ნყოფის დაფუძნებაში.

რამდენადაც ყოველივე აშურა მაზდას შექმნილია, მისივე შექმნილია ორი დაპირისპირებული „მხედრობაც“, რომელიც უპირისპირდება ურთიერთს მთელს კოსმოლოგიურ სისტემაში, ადამიანიდან *სპანტა მანიუმდე* (წმიდა სული) და *ანგრო მანიუმდე* (ბოროტი გონი). კეთილი და ბოროტი ურთიერთს ებრძვიან მარადიული *დიდების ნათლის* მოსაპოვებლად. ადამიანი მოთავსებულია ამ ბრძოლის *ცენტრში* და მის არა მხოლოდ გადანყვეტილებაზე, არამედ ამ ბრძოლაში აქტიურ ჩართვაზე არის დამოკიდებული აშურა მაზდას საბოლოო გამარჯვება. ადამიანმა არა მხოლოდ არჩევანი უნდა გააკეთოს, არამედ პასუხი უნდა აგოს ამ არჩევანზე. ეს მეტად მნიშვნელოვანი მომენტია *ადამიანის თავისუფლების* გასაცნობიერებლად და ქრისტესმიერი თავისუფლების არსების სრულად გასაგებად. ადამიანის ორ ბუნებას (კეთილსა და ბოროტს) შეესაბამება სამი პრინციპი: კეთილს – „კეთილი აზრები“, „კეთილი მისწრაფებები“ და „კეთილი საქმეები“; შესატყვისად, ბოროტს – „ბოროტი მისწრაფებები“, „ბოროტი აზრები“ და ბოროტი საქმეები“. ამ სამეულებს შეესატყვისება კეთილისა და ბოროტის ურთიერთმებრძოლი მთელი მხედრობის იერარქია, რომელიც მხარს უჭერს ადამიანში მისთვის შესატყვის თვისებათა გაძლიერებას. ბუნებრივია, რომ ამგვარ ვითარებაში ადამიანი და მისი *თავისუფალი არჩევანი* მართლაც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას და ჭეშმარიტად კოსმოსის თანამემოქმედის სახეს იძენს. ზოროასტრელები ძირითადად ცნო-

ბილნი იყვნენ, როგორც სიტყვის ერთგულნი, უღალატონი და თავდადებული მუშაკნი. ველური ადგილების განმენდა, მიწის დამუშავება, მორწყვა, მეურნეობა... – ეს არის ის კეთილი საქმე, რომლითაც ადამიანი ებმება კოსმიურ ბრძოლაში ბოროტის წინააღმდეგ. აქედან, ყოველივე ის, რაც ამის საწინააღმდეგოა, ანუ გაველურება, გაპარტახება, მოშლა ირიგაციისა, სიზარმაცე და უსაქმურობა, ხელს უწყობს ბოროტის განმტკიცებას და სიკეთის შესუსტებას. რელიგიურობამდე მიყვანილი ეს საქმიანობა იძენს რიტუალურ ნიშნებს და იქცევა ღირსების აღმნიშვნელ გამოვლინებად. ყოველივე, რაც სულით ამაღლებელია, არის ღირსეული საქმე. ამიტომაც აუცილებელია, სინმინდემი ამყოფო სხეული და სიკეთისათვის აღჭურვო სული. ყოველივე დანარჩენი ბოროტიდან მოდის. ეს არის ნამდვილი გიორგიელობა იმ აზრითა და ეტიმოლოგიით, რომელსაც ეს ბერძნული სიტყვა გადმოგვცემს.¹³

ზევით აღვნიშნე, რომ ჩემი თვალსაზრისით, ყოველი რელიგიური მსოფლხატი ეფუძნება გარკვეულ აქსიომას, რომელიც არის საფუძველი რწმენისა და ამ რწმენაზე დაფუძნებული ეთოსისა. მაზდეანური რელიგიური ეთოსი, რომელიც აქემენიდური და სასანიდური ირანის მსოფლხატს აფორმებდა და ყოფიერებას ანესრიგებდა, ეფუძნებოდა რწმენას, რომ არსებობს *მარადიული დრო* – *ზრვან აკარნა*, რომელიც ყოველივეს განმგებელია. ეს მარადიული დრო არის შემოქმედი ორი სანყისისა – კეთილისა და ბოროტის. ეს ორი სანყისი განსაზღვრავს ყოფიერების მთელ ნყოფას, რომელიც *დროშია* მოთავსებული. სწორედ ამ დროში მოთავსებულობის ასპარეზზე იმართება ბრძოლა კეთილსა და ბოროტს შორის – აჰურა მაზდასა და ანგრო მანიუსს შორის და ამ ბრძოლაში ყოველ მათგანს ჰყავს თავისი მხედრობა. ბრძოლა მიმდინარეობს როგორც სულიერ, ასევე სხეულებრივ ფორმებში. ამ ბრძოლის მთავარი ფიგურა, რომელიც დროში მოთავსებული, ამასთანავე, არის მატარებელი მარადიულობის სანყისისა, არის *ადამიანი*. ადამიანზე არის დამოკიდებული ის, თუ რომელ მხარეს გადაიხრება ბრძოლის სასწორი, ხოლო უპირველეს ყოვლისა კი, ადამიანის სულიერ თვისებებზე. ადამიანი არ არის ამ კოსმოლოგიური ბრძოლის უბრალო მაყურებელი. ის არის მოქმედი ძალა, რომელზედაც არის დამოკიდებული ის, თუ საით განვითარდება ყოფიერება დროში და შეძლებს თუ არა აჰურა-მაზდა, საბოლოოდ დაამარცხოს ანგრო მანიუ და დაამკვიდროს *მარადიული სიკეთე*, რითაც ზრვან აკარნას შეერთება მარადიულობაში. ეს აქსიომა განსაზღვრავდა მთელ სისტემას რიტუალებისა და აქემენიდური (და სასანიდური) ყოფის წესისა.

ზარათუშტრული (ზოროასტრული) მაზდეანური ეთოსის საფუძველზე დაფუძნებული აქემენიდური და სასანიდური წყობა, ცხადია, არ არის ერთმნიშვნელოვნად კეთილი ან ბოროტი. ის არის *ასპარეზი განუწყვეტელი პროცესისა*, რომელიც უნდა დაგვირგვინდეს *სწორი წყო-*

ბით. ამ ნყოფის გვირგვინი არის *ხელმწიფე*. სწორედ მასზე ჩამოდის თავდაპირველად „ხვარანა“ – „დიდების ნათელი“. მაგრამ ამ „დიდების ნათელი, რომელიც *ცოდნის სისრულესა და განათებულობას ნიშნავს*, შეიძლება მოეფინოს ზარათუშტრას (აპურა მაზდას) მიმდევარ ნებისმიერ წმიდა და სრულყოფილ ადამიანს, წარმომავლობისა და რასის მიუხედავად. ეს ერთგვარი „დემოკრატიული რჩეულობის“ პრინციპი, აიძულებს ხელმწიფეს, იყოს ფხიზელი საკუთარი თავის მიმართ და არ გადაუხვიოს *სწორ გზას და სწორ საქმეს*.¹⁴

„ქართლის ცხოვრება“ საკმაოდ დიდ ადგილს უთმობს და მნიშვნელობას აძლევს ცეცხლთაყვანისმცემლობის გავრცობასა და ფესვგადგმას ქართლში ქრისტიანობის შემოსვლამდე, და მცირე ხანს მას შემდეგ. ქრისტიანობამ ჩაანაცვლა ცეცხლთაყვანისმცემლობა, მაგრამ მისი კვალი ახლაც შესამჩნევია ქართულ უძველეს რელიგიურ წარმოდგენებთან ქრისტიანობის შერწყმის ფორმით. ქრისტიანობას საქართველოში ცეცხლთაყვანისმცემლობა (მაზდეანობა, ზარათუშტრას მსოფლხატი და რწმენა) უდევს საფუძვლად და ეს უნდა იყოს ერთი მიზეზი ქართველთა ესოდენი ფესვგადგმულობისა საკუთარ ნიადაგში, ისტორიად ქცეულ გეოგრაფიულ სამოსახლოში.

ქრისტიანული ეთოსი

მაზდეიზმში, მიუხედავად მისი სიმწყობრისა და გარკვეულობისა, „პროფეტული რელიგიის“ ნიშნები ჯერ კიდევ მკვიდრია (ზარათუშტრა ზომ მღერთი არ არის, ის *მსმენელია* აპურა მაზდას სიტყვისა, ისევე, როგორც მოსე, მუჰამედი და, სხვა ასპექტით – პითია). ამ თვალსაზრისით, *მაზდეანობა* („ავესტა“), რომელიც გადმოსცემს აპურა-მაზდას სიტყვას ზარათუშტრასადმი, რასაც იგი ნიგნად აფორმებს, ეთანაბრება „ძველი აღთქმის“ იუდაიზმს და ისლამს – ორ პროფეტულ (წინასწარმეტყველურ) რელიგიას, ანუ ისეთ რელიგიას, რომელიც ეყრდნობა *მოსმენილ და ჩანერილ ღვთის სიტყვას – ნიგნს* (ტექსტს), რომელიც ან თავად მღერთის მიერ არის დაწერილი (მაგ. მოსესთვის მიცემული 10 მცნების ნიგნი), ან კიდევ თავად პროფეტის (წინასწარმეტყველის) მიერ არის ჩანერილი, როგორც „ყურანი“ მოჰამედის მიერ. ქრისტიანობამ შემოიტანა *რწმენის* აქსიომა, რომელსაც მე მივიჩნევ ერთადერთ ჭეშმარიტად *რელიგიურ აქსიომად* და *უნივერსალური ეთოსის* საფუძვლად.

რელიგიური მსოფლხატები შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს ასეთი ტიპოლოგიით: მითოლოგიური, პოლიმორფული (საბერძნეთ-რომის), ფილოსოფიური (ბუდისტური), „პროფეტული“ (წინასწარმეტყველური – ზარათუშტრიზმი, იუდაიზმი და ისლამი) და უნივერსალური ქრისტიანული.¹⁵

ქრისტიანობამ დააფუძნა ის ერთადერთი უნივერსალური რელიგია, რომლის საფუძველში ჩაეკირა ყველა მანამდე არსებული რელიგიური წარმოდგენები და მსოფლხატები. მანამდე არსებულ რელიგიურ ხედვათაგან არც ერთიდან არ გამოიყვანება ქრისტიანობა, მაშინ, როდესაც ქრისტიანობაში ყოველი მათგანი სრულად არის მოცემული და უნივერსალიზებული *ერთიან მსოფლხატში*, რომლის რელიგიური, მითოლოგიური, ფილოსოფიური და ეგზისტენციალური სივრცე ფარავს ადამიანის და სამყაროს ყოფიერებას მის ყველა ფორმაში.

იუდაიზმი, რომელსაც ქრისტიანობის საფუძველად მიიჩნევენ ძველი და ახალი საუკუნეების მკვლევარნი და ეკლესიამაც სახარებებს წინ დაურთო „ძველი აღთქმა“, წარმოადგენს *ებრაულად დანერილ წიგნთან ასოებრივად მიბმულ განუწყვეტილ ინტერპრეტირებად* ფორმას რელიგიისა, რომელსაც ამ წიგნის ტექსტს იქით ხედვისათვის არავითარი საყრდენი არ გააჩნია. იუდეველი ან უნდა იყოს *მიჯაჭვული წიგნზე*, ანდა არ უნდა იყოს იუდეველი. ეს ნიშნავს, რომ შეუძლებელია იუდაური „ღვთის სიტყვის“ თარგმნა სხვა რომელიმე ენაზე და მეტიც, წარმოუდგენელია. ენასა და ტექსტს შორის ამგვარ მიმართებაში ვერავითარი უნივერსალიზმი (ე.ი. ენობრივად გახსნილი ხედვა) ვერ წარმოიდგინება. წიგნი მხოლოდ იუდეველთა ცხოვრებას და ცხოვრების წესს, იუდაურ ხედვას სამყაროსი წარმოაჩენს და ამ ფანჯარაში ან კარებში ყურება და გავლა არავის არ შეუძლია. კარს მხოლოდ *ებრაულად დანერილი ტექსტი* ალბს.¹⁶

ჩემი თვალსაზრისით, იგივე ითქმის *ისლამზეც*, რომელიც ასევე არის მიჯაჭვული *არაბულ ენაზე* და ტიპოლოგიურად იმავე პროფეტულ რელიგიურ ტიპს ეკუთვნის, რომელსაც იუდაიზმი, მიუხედავად იმისა, რომ „ყურანი“ ქრისტეს შემდგომ VII საუკუნეშია *მოსმენილი და ჩანერილი*. ორივე შემთხვევაში მოცემულია არა მხოლოდ რელიგიური ხატი სამყაროსი, არამედ ის კონკრეტული *კანონები*, ის *რიტუალები*, რომელთა მიხედვით უნდა ცხოვრობდეს ერთგული მაჰმადიანი. ამგვარი კოდიფიცირებული ტექსტები გახსნილია ინტერპრეტაციებისათვის, რაც შესანიშნავ საფუძველს უქმნის მორწმუნეს (და ახლა უკვე ნებისმიერ ადამიანს, რომელიც კიხულობს *წიგნს*) აზროვნების გასაღრმავებლად და გასავერცობად ყველა მიმართულებით. ცხოვრების წესის და რიტუალების განმსაზღვრელი და დასაფუძნებელი იუდაური, ისევე, როგორც ისლამური, *ეთოსი* საფუძველდებულია *კანონმდებლურ ღვთაებრივ ტექსტზე*. იუდეველი, რომელიც ამ კანონების და ამ რიტუალების მიხედვით არ ცხოვრობს, არ არის იუდეველი. შესაბამისად, ის, ვინც არ ცხოვრობს *ყურანის* მიხედვით – არ არის მუსულმანი. ეს ნიშნავს, რომ იუდეველობა და მაჰმადიანობა ეთნიკურ („ეროვნულ“) ნიშნის იქნეს მხოლოდ ცხოვრების წესისა და რიტუალების საფუძველზე (მაგ., წინადაცვითის, სინაგოგაში ლოცვის და სხვა) და არა სისხლით

ნათესაობის.¹⁷ ჩემი აზრით, ეს უნდა იყოს საფუძველი იმ მკაცრი რეგულამენტაციისა, რომელიც შეიძლება განისაზღვროს, როგორც „ეთნო-ექზოგამიის აკრძალვა“. ეთნიკური შენარევები, განსაზღვრულია რელიგიით და არა სისხლით ნათესაობით. ამას ის „ღვთით რჩეულობის“ კონცეფციაც აძლიერებს, რომელიც საფუძველად უდევს ებრაულ თვითშეგნებას და ისტორიას. თორმეტი პატრიარქიდან გამოსული ის თორმეტი შტო, რომელთაც შეადგინეს ებრაელი ერი, იმდენად არიან „ნათესავეები“, რამდენადაც ისინი ეკუთვნიან მოსესეული „თორას“ კანონმდებლურ ტექსტს – ერთნაირ სჯულსა და რიტუალურ სისტემას. შერეული რელიგიური ოჯახები ფაქტობრივად გამორიცხული უნდა იყოს იუდაისტური სოციალ-რელიგიური ნყობიდან და ასეც იყო უკანასკნელ დრომდე, თუმცა ეს შერეული ოჯახები საერთო სისტემაში თითზე ჩამოსათვლელნი არიან.

ქრისტიანობამ გაანთავისუფლა ადამიანი როგორც ნათესაური კავშირებიდან, ასევე რელიგიურიდანაც. მან ადამიანთა შორის ურთიერთობები დააყრდნო სიყვარულს, რითიც ეს ურთიერთობები ზეეთნიური და ზეკონფესიური გახადა. ეს გამომდინარეობს რჩეულობისა და თავისუფლების ქრისტიული სიყვარულის პრინციპიდან და მნამსის აქსიომიდან. თავად ქრისტემ ამგვარად გამოთქვა ეს: „ვინ არის ჩემი დედა და ვინ არიან ჩემი ძმები? თავისი ხელით აჩვენა თავის მონაფეებზე და თქვა: აი, ჩემი დედა და ჩემი ძმები. ვინაიდან ვინც ჩემი ზეციერი მამის ნება-სურვილს შეასრულებს, ის არის ჩემი ძმაც, დაც და დედაც.“ ხოლო ზეციერი მამა კი განისაზღვრება ერთი სიტყვით – სიყვარული.

შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანობა ერთიანობას ხედავს იგივეობრივ რწმენაში; მაზღეიზმი ქმედითობასა და პიროვნულ თავისუფლებაში; იუდაიზმი და ისლამი – იგივეობრივ რიტუალში. ეს შესანიშნავად ჩანს „ავესტაში“, „თორაში“, „ძველი აღთქმის“ და „ყურანის“ პროფეტულ ტექსტებში და „ახალ აღთქმაში“.

ქრისტეს მოვლინება, თავისთავად, არის ღმერთის სიტყვის, ლოგოსის ხორცხსება. ეს არის ის მისტიკური (დაფარული) საფუძველი, რომელიც ქრისტიანობას ტიპოლოგიურად განასხვავებს დანარჩენი რელიგიებისგან. ქრისტე მარადიულობიდან დროში შემოსული ღმერთია, რომელმაც ადამიანის სახე მიიღო და ხორცი აისხა. ეს არის ქრისტიანული აქსიომის პირველი ნაწილი. მეორე ნაწილი ეხება ამ ხორცხსებული მარადიული ლოგოსის მიერ კაცობრიობის გათავისუფლებას ცოდვათაგან და სიკვდილის კარიბჭის გავლით მკედრებით აღდგომას („სიკვდილითა სიკვდილისა დამთრგუნველობა...“). ქრისტიანული „მნამსის“ (credo) ჩამოყალიბებამ, ჩემი აზრით, ამიტომ დაიჭირა ესოდენი დრო (I-IV სს.), რომ მეტად გაჭირდა ამ მისტიკური აქსიომატური ფაქტის გააზრება და გაცნობიერება. აქ არ აღმოჩნდა საკმარისი არც საკუთრივ რელიგიური წარმოდგენა, არც მითოლოგია, არც ფილოსო-

ფია და არც წინასწარმეტყველური გამოცხადებები – ყოველივე ეს უნდა შერწყმულიყო ერთიან მნამსად და ჩამოქნილიყო იმგვარ აქსიომატურ ფორმად, რომლისათვის ხელის ხლება შეუძლებელი იქნებოდა. ეს მნამსი ედება საფუძვლად ქრისტიანულ ეთოსს, ქრისტეს მიერ გავლილ გზაზე აღნიშნულ იმ კვანძებს, რომელნიც ქმნიან ქრისტიანულ ყოფიერების ბაღეს და შუქნიშნებს.

მეტად საგულისხმოა, რომ ქრისტიანობის გარდა არც ერთ სხვა რელიგიას, იუდაიზმისა და ისლამის ჩათვლით, არა აქვს „მნამსი“, ანუ დაფორმებული აქსიომა, რომელიც უდევს საფუძვლად მთელ რელიგიურ ეთოსს, ცხოვრების წესს, ცივილიზაციას, მისტიკურ და გონებრივ, ფარულ და ცხად არსებას. რწმენა თავისთავად შეიცავს ისეთ მდგომარეობას, რომელიც აბსოლუტურად გამორიცხავს რაიმე სახის ლოგიზირებას და დასაბუთებას. ეს კარგად გამოთქვა ტერტულიანემ: „მნამს, რადგან აბსურდულია“ – უაზრო, ანუ აზრის, ლოგიკისათვის შეუღწევადი, მის გარეთ მყოფი. მაგრამ რწმენა, ამავე დროს, ონტოლოგიური, ანუ არსებისგამომვლენი ენერგიის მქონეა: მნამსი ის ონტოლოგიალია (არსებისგამოთქმულობა), რომელიც ქრისტიანულ მსოფლხატს, მსოფლგანცდას და მსოფლალქმას ფორმას აძლევს. ქრისტიანული ეთოსის საფუძველს სწორედ ეს „მნამსი“ წარმოადგენს და მისგან იშლება შემდგომ ის ბაღე, რომელიც ქრისტიანული ცივილიზაციის შენობა ეფუძნება. თავად ქრისტეს გზა ონტოლოგიურად ამ „მნამსის“ საფუძველზე იკვალება. ქრისტე თავად ხდება „მნამსის“ მანიფესტაცია: „ნეტარ არიან ისინი, ვისაც არ ვუნახივარ და მრწმენენ“. ქრისტიანული ცივილიზაციის ისტორია ამ ეთოსის საფუძველზე ჩამოყალიბებული ურთიერთობების ფორმების განვითარებისა და დახვეწის ისტორიაა. გზა რჩეულობისა და თავისუფლებისა; ზრდილობისა და ხელმწიფებისა; გახსნილობისა და მიმლეობისა; გზა სიყვარულისა და სიკეთისა... ჩვეულებრივ, განსაკუთრებით კი XVIII საუკუნიდან მომძლავრებულ ათეისტურ ხედვაში და წარმოდგენაში, V-XV საუკუნეთა („შუა საუკუნეთა“) „სიბნელე“ სწორედ ამ რწმენითი, არარაციონალური ასპექტით იყო გამოწვეული.

ქრისტიანული ეთოსის საფუძველს თავისუფლება და რჩეულობა წარმოადგენს. ქრისტემ შემოიტანა და დაადგინა სამყაროში ინდივიდუალური თავისუფლებისა და რჩეულობის პრინციპი. ეს პრინციპი არ წარმოადგენს „სოციალური თანაბრობის“ პრინციპის რაიმენაირ ფორმულირებას. ინდივიდუალური თავისუფლების პრინციპმა მოხსნა კოლექტიური რჩეულობის პრინციპი (იუდაისტური) და რჩეულობა პიროვნების თავისუფლებას გაუთანაბრა. რჩეული შეიძლება იყოს მხოლოდ პიროვნება. თავისუფალი შეიძლება იყოს მხოლოდ პიროვნება. რადგან რჩეულობა და თავისუფლება ადამიანის შინაგანი მდგომარეობაა, მისი კავშირების როგორცაა როგორც ვერტიკალურ (ღვთისკენ

მიმართულ), ასევე პორიზონტალურ (სხვა ადამიანებისაკენ მიმართულ) ვექტორებზე. ეს იყო ის გასრულება ყველა რელიგიური წარმოდგენისა, რომელიც ქრისტეს მოვლენამდე არსებობდა. ამ თვალსაზრისითაც მეტად მნიშვნელოვან მიჯრას ვხედავთ ქრისტიანობასა და მაზდეანობას შორის, რომელმაც პირველმა წამოჭრა ინდივიდუალური რჩეულობისა და პასუხისმგებლობის საკითხი. მრავალრიცხოვანი მაგალითებიდან, რომლებიც გვხვდება სახარებებსა და მოციქულთა საქმეებსა თუ წერილებში, აქ შეეჭერდები მხოლოდ საკუთრივ რჩეულობისა და თავისუფლების თემაზე, რადგან ამ თემებს მივიჩნევ ქრისტიანული ცივილიზაციისა და ქრისტიანული ეთოსის ონტოლოგიალებად (არსებისგამოთქმულობად).

თავის წერილში „გალატელთა მიმართ“ პავლე მოციქული წერს: „თავისუფლებისთვის გაგვათავისუფლა ქრისტემ. მაშ, იდექით და ნულარ შეუდგებით მონობის უღელს“ (5,1)... „ხოლო თქვენ, ძმებო, თავისუფლებისთვის ხართ მონოდებულნი, ოღონდ ეს თავისუფლება არ გახდეს საბაბი ხორცის საამებლად, არამედ სიყვარულით ემსახურეთ ერთმანეთს. ვინაიდან მთელი სჯული ერთ აღთქმაში მდგომარეობს: გიყვარდეს მოყვასი შენი, ვითარცა თავი შენი.“ (5,13-14)

პეტრე მოციქული თავის პირველ წერილში: „რამეთუ ასეთია ნება ღვთისა: რათა კეთილის ქმნით დაადუმოთ უგუნურ ადამიანთა უმეცრება, როგორც თავისუფლებმა და არა როგორც თავისუფლებით ბოროტების დასაფარავად, არამედ როგორც ღმერთის მონებმა. ყველას პატივი ეცით, გიყვარდეთ ძმობა, ღმერთის გეშინოდეთ, მეფეს პატივი ეცით.“ (2,15-17)

რჩეულობის თემას ქრისტე რამდენიმეჯერ უბრუნდება, რადგან ეს თემა უშუალო კავშირშია თავისუფლების თემასთან, რომელიც ქრისტიანობის ქვაკუთხედია: რჩეულობა თავისუფლების მოდალობაა, თავისუფლება კი რჩეულობის ფორმა.

რჩეულად და თავისუფალ პიროვნებად, ანუ ქრისტიანად ყოფნის სირთულე და სიძნელე თვით ამ თავისუფლებასა და რჩეულობაშია. როდესაც იოანე ნათლისმცემელი ქრისტეს მონათლავს, ქრისტე იმწუთიერად იქცევა ეშმასეული ცდუნების სამიზნედ. ქრისტე, ბუნებრივია, ყველა ცდუნებას ძლევს და ამარცხებს ეშმაკს. მაგრამ ადამიანი არ არის ღმერთი. ის მხოლოდ სახე და ხატია. ამიტომ ცდუნების ველში მისი არსებობა გაცილებით უფრო მძიმეა. ამ ყოფნის გასაადვილებლად თავისუფლების ერთ ასპექტად შემოტანილია „ღვთის შიში“. ღვთისმომიშობა არ არის ამწუთიერი სასჯელის მოლოდინი და მის წინაშე შიში, არამედ – პასუხისმგებლობა, რომელიც დროსა და მარადიულობას შორის არსებულ შემობრუნების სასაზღვრო წერტილში – გაბიჯების ზღურბლზე იმყოფება და რომელშიც ადამიანმა უნდა ზღოს თავისი ცხოვრებისა და საქმეთათვის. მაგრამ ეს შეუძლებელია რწმენის გარე-

შე. რწმენის კავშირი თავისუფლებასთან ღვთის შიშით არის გამტკიცებული. ამავე კვანძშია ჩაქსოვილი რჩეულობა.

რჩეული ცოტაა („მრავალნი არიან წვეულ, ხოლო მცირედნი რჩეულ“), მაგრამ ამ რჩეულთა მნიშვნელობა მეტად დიდია, რადგან ისინი ღვთისმომშიშობითა და პასუხისმგებლობისათვის მზადყოფნით ქმნიან თავისუფალი ცხოვრებისა და მოქალაქეობის მაგალითს (საკმარისია, ვახსენოთ „გალობანი სინანულისანი“). ღვთისმომშიშობით გამტკიცებული თავისუფლება და რჩეულობა ადამიანის არსებობისა და ყოფიერების ყველა ასპექტს მოიცავს და აწესრიგებს, ფორმას და საზრისს აძლევს როგორც ჰორიზონტალურ, ასევე ვერტიკალურ ვექტორებზე. ეთიკურად თავისუფლება გამოხატულია ზნეობრიობის კატეგორიული იმპერატივით (რომელიც შინაგანი მოთხოვნილება და ღვთიურისაკენ გახსნილობაა და არა სჯულდება და კანონმორჩილება! – რაც ესოდენ აკვირვებდა კანტს) და ზრდილობით. ზრდილობა რჩეულობისა და თავისუფლების ფორმაა, ანუ კატეგორიული იმპერატივის ონტოლოგიული (არსებისგამომთქმელი). და რადგან უპირველესი რჩეული მეფეა (ხელმწიფე), იგი ხდება მაგალითი: „მეფეთა ზრდილობა თავმდაბლობაა“ (როსტევეანის დახასიათებიდან).

„არჩევანი შენ“ – არის ქრისტიული მცნების არსთა არსი. „არჩევანი შენ“ ნიშნავს, რომ შენ თვითონ შეგიძლია იყო რჩეული, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ თავისუფალი იქნები და არ შეუდგები მონობის უღელს – მონობა ხმავს იმ კარებს, რომელსაც თავისუფლება აღებს, მარადიულობის კარებს, რადგან მარადიულობისაკენ გზას განსაზღვრავს არა სჯული და რიტუალი, არამედ თავისუფალი არჩევანი და პასუხისმგებლობა. სჯულისა და რიტუალის ზევით არის მადლი, რომელიც ღვთის ნების გამოვლენაა და არ ექვემდებარება შეცნობას. მადლი თავისუფლებას და არჩევანს ტრანსცენდენტურ განზომილებას აძლევს. მადლი იმ იდუმალი სიყვარულის გამოვლენაა, რომელიც ღმერთს და უფალს აქვს ადამიანისა და სამყაროს მიმართ. მაგრამ მადლი, ამავე დროს, არის პასუხისმგებლობის გაასკეცებაც მადლმოფენილზე. მადლი მარადიულობაზე არის მიმართული. მადლის გამრიგე ღმერთია („არა ჩემი, არამედ შენი ნება იყავნ“) და მის არჩევანს დროში მყოფობა ვერ იგებს. მადლმოფენილობა სულიერი ძალით ალჭურვავა და არა ხორციელით. რაც უფრო ვცილდებით რწმენისა და იმედის ეპოქას, ადამიანის მატერიალიზებული აღქმა ფიზიკური ხელშესახებობის სახეს აძლევს მას.

რჩეულობის კავშირი თავისუფლებასთან ერთ ასპექტად „რჩევას“ შეიცავს (გამოთქმა: „მირჩიე რამე“). ეს რჩევა განსაზღვრავს ქრისტიანობას, როგორც თავისუფლების, თავისუფალი არჩევანის და ამ არჩევანზე პასუხისმგებლობის ადამიანში მოთავსებულობის რელიგიას. ქრისტეს მოსვლით „სასუფეველი ღვთისა“ ადამიანის გულში ინაცვ-

ლებს და ისადგურებს. ადამიანი ექცევა სამყაროს ცენტრში. ეს არის თავისუფლება და რჩეულობა. სჯული, როგორც დადგენილი იმპერატივი, მოხსნილია, ანუ დაძლეული და შეთავსებული უფრო მაღალ და სრულყოფილ სიტყვაში (პრინციპში): „გიყვარდეს *მოყვასი შენი, ვითარცა თავი შენი*“ და კიდევ უფრო მაღალ და მხოლოდ ზერჩეულთათვის მისაწვდომი „გიყვარდეს *მტერი შენი*“ – ამ სიმაღლემდე და ამ თავისუფლებამდე არ მიულწევია არც ერთ რელიგიას, რადგან ამ სიმაღლეზე ასვლა შეუძლია მხოლოდ ღმერთის სიტყვას, მარადიულობიდან დროში შემოსულ და ადამიანად შობილ თავად ღმერთს. ამით განისაზღვრა ის მიზანი, რომელიც ადამიანს დაესაბა თავის თავისუფლებასა და რჩეულობაში. ქრისტიანული ეთოსი, ამგვარად, არის უმაღლესი გამოხატულება ადამიანის ორარსებისა – ღვთაებრივი და ხორციელი არსებისა და მისი არსებით კეთილქმნილობისა. ადამიანი არა მხოლოდ *შექმნილია*, არამედ *გაკეთებულიც*: მას ღვთის ხელი შეეხო და ღვთის სული ჩაებერა. ეს ნიშნავს იმასაც, რომ ადამიანი დროისა და მარადიულობის გადაკვეთაზე მათი შეხვედრის წერტილში მოარსებება. მე ვფიქრობ, სწორედ ამიტომ არ უდგენს ქრისტე ადამიანს არავითარ „სჯულს“ (მართალია, ვიდრე ის ებრაელებში მიმოიქცევა, ის მიუთითებს მოსეს სჯულდებაზე და მისით ცხოვრების აუცილებლობაზე, მაგრამ, ამავე დროს, ფრთხილად გაჰყავს ებრაელები იმ თავისუფლების გზაზე, რომელიც სჯულზე უფრო მაღალია, ანუ შეიცავს სჯულს: „არ იფიქროთ, თითქოს სჯულის ან წინასწარმეტყველთა გასაუქმებლად მოვედი. გასაუქმებლად კი არა, აღსასრულებლად მოვედი“ (მათე; 5, 17). მაგრამ ყოველი აღსრულება დასრულებასაც ნიშნავს და რაღაც ახალ გზას. სწორედ ამ ახალ გზას განასახიერებს ქრისტე, რომელიც მატერიალური სასუფეველის მომტანი და დამდგენი კი არ არის, არამედ „ცათა სასუფეველისა“.

ის, რომ მესიის მომლოდინე ებრაელებმა ვერ აღიქვეს და გაიგეს, „რომელი სამეფოს მეფეა ქრისტე“ და „რისი მხსნელია ის“ (მესია), სრულიად სხვა განზომილებაში წარმოგვიდგენს იუდაიზმისა და ქრისტიული გზის მიმართებას. ქრისტიანობა ტიპოლოგიურად განსხვავებულ საფუძველს ეყრდნობა და ცდა იუდაიზმთან მისი დაკავშირებისა მხოლოდ იმით, რომ ქრისტე ხორციელად იშვა *მარიამისაგან* და *დავითის სამეფო შტოს* უკავშირდება, და ან იმით, რომ პირველი რჩეული მონაფეები, რომელნიც მოციქულები გახდნენ (მათე; 10.), ებრაელები იყვნენ, მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ მიუხედავად სჯულისა, რომელიც მათ მიეცათ, სჯულმიცემულნი კოლექტიურად იყვნენ დაავადებულნი და სწორედ ამიტომ იყო აუცილებელი მათთვის მკურნალის გამოჩენა. მკურნალმა მათ სრულიად ახალი გზა უჩვენა – *პიროვნული თავისუფლებისა და რჩეულობის გზა*. მაგრამ ეს გზა *კოლექტიური რჩეულობის* პრინციპისათვის მიუღებელი აღმოჩნდა, რადგან იგი სრულიად არ ესა-

დაგებოდა „ნიგნში“ მოცემულ ტექსტს. ამ ტექსტის ქრისტიული ნაკითხვაც მიუღებელი გახდა... ცდა, რომ წინასწარმეტყველთა ხილვებსა და ტექსტში ამოეცნოთ ქრისტეს გზა და მისი მისია, უშედეგო აღმოჩნდა. იუდეველები ვერ მოსწყდნენ ნიგნსა და ტექსტს, რადგან მის გარეშე ისინი დიდ საფრთხეს გრძნობდნენ. ეს იყო სრულიად რეალური საფრთხე იმ კოლექტიური ცნობიერებისა და მეხსიერებისათვის, რომელსაც მონობა უკვე გამოვლილი ჰქონდა და თავისუფლება ნიგნთან და სჯულთან ჰქონდა დაკავშირებული. ეს მომენტი მეტად საგულისხმოა, რადგან ისლამიც პროფეტული ნიგნის რელიგიად მოევიტინა არაბულ სამყაროს და შემდგომ ირანულსაც, იმ განსხვავებით, რომ არც არაბებს და არც სპარსელებს არ ჰქონიათ კოლექტიურ მეხსიერებაში მონობის გამოცდილება. ამიტომ იყო, ჩემი აზრით, რომ ისლამის გზა ეთნოკოლექტივისტური არ იყო. მე ვფიქრობ, მან განაპირობა სუფიზმის განვითარებაც, რომელიც ინდივიდუალურ თავისუფლებას მეტად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა და საკმაოდ ახლოს მივიდა ქრისტიანობასთან ზეობის ეპოქაში (X-XIII სს). ის, რომ ქრისტე თავად გაყოფს ებრაელთა სჯულს თავისი მცნებებისაგან, დასტურდება იოანეს სახარების ტექსტით. „მაგრამ ყველაფერ ამას გაგიკეთებენ თქვენ ჩემი სახელის გულისათვის, რადგან არ იცნობენ მას, ვინც მე წარმომგზავნა. მე რომ არ მოვსულიყავი და არ მელაპარაკა მათთან, არ ექნებოდათ ცოდვა. ახლა კი არ აქვთ საბოდიშო თავიანთი ცოდვისათვის. ჩემს მოძულეს მამაჩემიც სძულს. მე რომ არ მეკეთებინა მათ შორის საქმეები, რასაც სხვა ვერავინ აკეთებდა, ცოდვაც არ ექნებოდათ. ახლა კი იხილეს და შეგვიძულეს მეც და მამაჩემიც. და აღსრულდეს მათ სჯულში დანერილი სიტყვა: ტყუილზრადოდ შემიძულეს.“ (15, 21-25)

ქრისტიანული ეთოსის საფუძველთა საფუძელის - „მნამსის“ იდუმალ კვანძს ქმნის *სამების* იდეა. სამების შესახებ პირველად ჩამოყალიბებულ აზრს იძლევა იოანეს პირველი ეპისტოლე: „ვინ არის ქვეყნიერების მძლეველი, თუ არა ის, ვისაც სწამს, რომ იესო არის ძე ღმერთისა? ეს არის იესო ქრისტე, რომელიც მოვიდა წყლით და სისხლით (და სულით). მარტო წყლით კი არა, არამედ წყლით და სისხლით; და სული მონმობს, ვინაიდან სული არის ჭეშმარიტება. რამეთუ სამნი მონმობენ - ცაზე მამა, სიტყვა და სულიწმიდა. და ეს სამი ერთია. და სამნი მონმობენ დედამიწაზე: სული, წყალი და სისხლი; და სამივე - ერთშია.“ (1 იოანე, 5, 5-8).

ქრისტიანული ეთოსი, ანუ ყოფიერებისა და ცხოვრების მანერრიგებელი მატრიცა, რომლის დარღვევა იწვევს ინდივიდუალური ყოფიერების კოსმოლოგიური წყობიდან ამოვარდნას, *რწმენისა და იმედის* ეპოქის ლერძია. ყოფიერება და არსებობა გამსჭვალული ხდება ქრისტეს თანამყოფობით. ეს თანამყოფობა, ერთი მხრივ, გამოხატულია ეკლესიაში და ეკლესიურობაში, ხოლო მეორე მხრივ კი თავად კონ-

კრეტული ადამიანის, პიროვნების ცხოვრებასა და მოქალაქეობაში. მეტად მნიშვნელოვნად მესახება „ზეციური იერუსალიმის“, როგორც მოქალაქეობის მიზნის, გააზრება. ქრისტიანული ეთოსი თავისი არსებით არის კოსმოლოგიური სამოქალაქო წყობის დამფუძნებელი ცხოვრების წესი. მოქალაქეობის გაგება შეიცავს *რჩეულობასა და თავისუფლებას*, რომელთა გარეშე ვერ განხორციელდება „ზეციური იერუსალიმის“ საყოველთაო დაფუძნება. ქრისტეს მოვლენით დადგინდა, რომ „ის, რაც არის ზევით, არის ქვევითაც“. ამიტომ ქრისტიანულ ეთოსზე დაფუძნებული მოქალაქეობა ბუნებრივად ხსნის გზას ზეციური მოქალაქეობისაკენ, რომლის სიმბოლო გაცხადებულია „ზეციური იერუსალიმის“ სახით.

რწმენისა და ღვთისმომშიშობის კვანძში იხილვება სულის „საიქიო“ მარადიული არსებობის სტრუქტურა. ქრისტიანობამ კოსმოლოგიური სურათი გაასრულა მარადიულობის სამნაწილიანი წარმოსახვით და რადგან რწმენაში წარმოსახვა თანხვედრა სინამდვილეს, მარადიულობა სამნაწილიანი ერთობის სახით არსებობს. ეს სამი ნაწილი „ივსება“ ცალკეული ადამიანის ცხოვრებისა და მოქალაქეობის ქრისტიანული პრინციპების აღსრულების მიხედვით. კოლექტიური პასუხისმგებლობა სრულიად გაუქმებულია. ყოველი ინდივიდი იმისდა მიხედვით ნაწილდება ამ სამ სფეროში, როგორადაც მისი თავისუფლება არის განხორციელებული მისსავე მიერ. ქრისტიანული ცხოვრების წესი სრულიად გახსნილ შესაძლებლობებს უქმნის ადამიანს თავისი თავისუფლებისა და რჩეულობის გამოსავლენად, ხოლო მოციქულთა მიერ გადმოცემული მაგალითი ქრისტეს ცხოვრებისა მიმართავს მას სრულყოფილების გზაზე. სრულყოფილება ყოველთვის მიზნადაა დასახული და იგი მადლთან არის გადაკვანძული. რადგან *ჯოჯოხეთის, განსანმენდელისა და სამოთხის* სტრუქტურა ადამიანის სულის მდგომარეობას შეესაბამება, სული კი თავისთავად არის დროში მყოფი მარადიულობა, ეს სამობრიობა ადამიანის ყოფიერების თანმყოფია, მის სტრუქტურაში (ამას დაასურათხატებს შემდეგ დანტე) ვლინდება. სამნაწილიანი „საიქიო“ (ჯოჯოხეთი-განსანმენდელი-სამოთხე) სადღაც „იქ“ კი არ არის, არამედ „აქვეა“, არსებობის სინამდვილეში, ისევე, როგორც „სასუფეველი ცათა“ არის მოთავსებული ადამიანის გულში.

ქრისტემ გახსნა გზა ახალი ცხოვრებისა. მას არ დაუდგენია სჯული და არც იმპერატიული რიტუალი, რომლის შეუსრულებლობა ადამიანს სიკვდილის გზაზე აყენებს. მას არ უბრძანებია, „ასე და ასე ჰქმენიო.“ ქრისტემ ადამიანს მისცა სიყვარულის, თავისუფლებისა და რჩეულობის მაგალითი და მიუთითა სიკვდილის დაძლევის ხელოვნებაზე – სიკეთის ქმნაზე.

მე ვფიქრობ, ქრისტიანობის ძალა და, ამავე დროს, უდიდესი სირთულე, ისევე, როგორც ქრისტიანად ყოფნის სიძნელე, განაპირობა

ქრისტესმიერმა თავისუფლებამ და რჩეულობამ, რამაც ადამიანს გზა გაუხსნა პიროვნული ზეალსელისათვის იმ მიზნისაკენ, რომელსაც „ზეციური მოქალაქეობა“ და „მარადიული სიყვარული“ ეწოდება. რამეთუ „ღმერთი სიყვარული არს“ და ყველა მცნება ამ ერთ მცნებაში თავსდება.¹⁸

მაჰმადიანური ეთოსი

VII საუკუნეში ევრაზიულ სივრცეში ქრისტიანული ერის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მოვლენა განხორციელდა: ღმერთმა მოჰამედს თავისი შუამავალი ანგელოზისა და მთავარანგელოზ ჯიბრაილის (გაბრიელის) კარნახით ჩაანერინა ნიგნი, რომლის დედანი არსებობს ზეცაში, ხოლო ხმინანდება მუჰამედისათვის არაბულ ენაზე: „ნათელი ნიგნით“, რომელიც ჩვენ ვქმენით არაბულ ყურანად! – იქნებ გაიგებთ თქვენ! – ის არსებობს ჩვენთან ნატიფი და ბრძენი, ნიგნის დედაში.“ (სურა 43, მორთულობა 3/4). ეს ნიგნი ახალი ცივილიზაციის და ახალი ეთოსის დამფუძნებელი გახდება. ეს მოვლენა დაკავშირებულია არა მხოლოდ გეოპოლიტიკურ ცვლილებებთან ევრაზიულ და მომდევნოდ მსოფლიო რუკაზე, არამედ იმასთანაც, რომ ქრისტეს მოვლენის შემდგომ მოხდა დაბრუნება პროფეტულ ნიგნთან, რომლის ტექსტი ნაკარნახევია ღეთის მიერ „არაბულ ღეთის სიტყვად“ რჩეული ადამიანისათვის – მოციქულისათვის, რომელსაც მოჰამედი ჰქვია. ნიგნს სახელად „ყურანი“ ეწოდა.¹⁹

ისტორიულ ასპექტში ეპოქა, რომელშიც მოხდა მოჰამედის ზემოთაგონება და „ყურანი“ გადაეცა, თანხვედება სასანიდური სპარსეთის დაცემასა და პოლიტიკური ასპარეზიდან გასვლას, ებრაულ ტომთა დიასპორების ერთგვარ გაძლიერებას და ქრისტიანული რელიგიისა და ბიზანტიის აღზევებას. პირველე მეფის ექსპედიციამ აღმოსავლეთში ძველ სახელმწიფოთა და ხალხთა ერთგვარი გეოპოლიტიკური გადაღვატება და მახვილების გადასმა გამოიწვია. დიდი იმპერიების დაშლას წინა აზიის გეოპოლიტიკური სივრცის ერთგვარი დაქუცმაცება მოჰყვა, რამაც გაბნეული არაბული ტომებისა და ეთნოსების ისტორიულ ასპარეზზე გამოსვლის შესაძლებლობა შექმნა მათი გაერთიანებით. სწორედ ამ მომენტში მოხდა მოჰამედისათვის „სალეთო ნიგნის“ არაბულ ენაზე გადაცემა. ამგვარად, „ყურანი“ შეიქმნა ის ლერძი, რომლის ირგვლივ მოხდა არაბი ხალხების ერთდროულად სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური და რელიგიური შემოკრება. ბუნებრივია, რომ „ყურანი“ ორი არსებული დომინანტი რელიგიის – დიასპორული იუდაიზმისა და ქრისტიანობის ძირითადი დებულებებსა და ეთიკურ პრინციპებს ყურადღებით ეკიდება, ბუნებრივია ისიც, რომ არაბული ტომებად დაშლილი ეთნოსების გასაერთიანებლად აუცილებელი იყო, მსგავსად ებრაელებისა,

მათვის შექმნილიყო ისეთივე ღირებულების საღვთო „ნიგნი“, რომელიც გააერთიანებდა და გაამთლიანებდა წინა აზიაში მიმობნეულ არაბულენოვან ეთნოსებს. შექმნილიყო მკაცრად რეგლამენტირებული რიტუალური სისტემა. ამ დროისათვის არსებობდა მხოლოდ ორი მოდელი, ორი მაგალითი ამგვარი „საღვთო წერილისა“ – იუდაური და ქრისტიანული. მათ შორის არსებითი განსხვავება იყო. *ყურანის* ტიპოლოგიური ერთგვარობა მოსეს პროფეტულ „ნიგნთან“ – თორასთან, ჩემი აზრით, მიუთითებს არა მხოლოდ *სემიტური ხედვის* ტიპოლოგიურ ერთგვარობაზე, არამედ იმაზეც, რომ ამ ხედვისათვის შეუძლებელი იყო აღქმა და ხედვა „ხორცხმისა“ – *უხილაეი და მიუნვდომელი ღმერთის ადამიანად* („ხატად და სახედ თვისად“) *მოვლენა, და მით მარადიულის დროში დაარსება* – და „სამებისა“, – *ღმერთის მის საკუთარ არსებაში ცნობა, ღმერთის შინაგანი ცხოვრების საიდუმლოს ცნობა* მის სამსახეობასა და ერთებაში: არა „ერთი მეორეში“, არა „ერთი და მეორე“ და არა „ერთი მეორის ზევით“, არამედ – სამება მაშინვე არის ერთებაც; ღმერთი მთლიანად არის სამება განყოფის გარეშე და ერთება შეერთების გარეშე (მაქსიმე აღმსარებელი). მე ვფიქრობ, ამ ონტოლოგიურმა შუთავსებლობამ და მიუღებლობამ გამოიწვია იესო ქრისტეს გააზრება და წარმოდგენა მოსესა და მუჰამედის დარ ერთ-ერთ წინასწარმეტყველად, რაც არსებით ცვლიდა მთელ ქრისტიანულ რწმენას.

ფაქტია, რომ არაბული *ყურანი* უკანასკნელი საღვთო ნიგნია. იგი ასრულებს საღვთო სიტყვის მანიფესტაციებს და საბოლოო ნიგნის სახით ევლინება სამყაროს. ამასთანავე, არაბული ენა ხდება საღვთო ენა. თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ქრისტეს ჩანაცვლებას წინასწარმეტყველ იესოთი („ისა“), „ყურანი“ მართლაც შეიძლება მიჩნეულ იქნეს ამ უკანასკნელ და საბოლოო გამოცხადებად ღვთის სიტყვისა. მაგრამ, ქრისტეს გათანაბრება მოსესა და მუჰამედთან „ყურანს“ თორასთან აახლოვებდა და ამორებდა ქრისტიანობას, რომ არა ვთქვა, უპირისპირებდა მას. ეთიკური პრინციპები, რომელიც დაედო საფუძვლად მუსულმანურ სახელმწიფოებრივ და საზოგადოებრივ წყობას, განერილი იყო „ყურანში“, რომლის განუწყვეტელი კითხვა და მასში არსებულ მითითებათა აღსრულება მუსულმანური ეთოსის საფუძველთა საფუძველია. მუსულმანობის ეთიკური თვალსაზრისი ეფუძნება ყოველივე იმას, რაც ადრევე იქნა გადმოცემული „საღვთო ნიგნების“ სახით, სახელდობრ, *ათ მცნებას* და მთელ რიგ ყოფით აკრძალვებს (ვთქვათ, „ღორის ხორცის აკრძალვა“), რომლებიც მას აახლოებენ იუდაიზმთან და, აგრეთვე, საზღაურს კეთილი და ბოროტი საქმისათვის, საიქიო ცხოვრებას, აღდგომას და სხვა, რაც ქრისტიანული რელიგიური ხედვიდან და სახარებებიდან გამომდინარეობდა. ორივე „ნიგნი“ („თორა“ და „ყურანი“) მოწოდებულია, შემოიკრიბოს თავ-თავისი ეთნოსები, ორივე მიმართულია სემიტური მოსახლეობისადმი და სემიტურ ენებზეა ჩანე-

რილი და ნათქმი. მაგრამ, ჩემი აზრით, ამ ორ „საღეთო ნიგნს“ შორის მაინც შეინიშნება ერთგვარი განსხვავება. ეს არის არა მხოლოდ ეთნო-ენობრივი განსხვავებულობა, არამედ ის, რომ იუდაური ნიგნის მაგიური ძალა თავად წერილ ასოშია, ხოლო „ყურანისა“ კი წარმოთქმულ სიტყვაში მეტად მნიშვნელოვან განმასხვავებელ მახასიათებლად გვევლინება. ებრაელთა მიბმა ნიგნსა და წერილ ასოსთან (ვერც ერთ ასოს ვერ გამოაკლებ „თორას“ წერილ სიტყვას, რადგან ეს არღვევს ღმერთის მიერ დადგენილ კოსმიურ სიმწყობრეს), გამომდინარეობს იქიდანაც, რომ ღმერთმა მოსეს უკვე დანერილი ფირფიტები მისცა. „ყურანი“ ნათქმია, მისი ყოველი სიტყვა ხმიანდება და ჟღერს. ხაზგასასმელია ისიც, რომ „ყურანის“ წარმოქმნის მომენტისათვის უკვე არსებობდა წინასწარმეტყველთა ნიგნები და მათში მოცემული იუდეველთა დაცემული სულიერი და ზნეობრივი მდგომარეობის მკაცრი კრიტიკა, რაც განაპირობებდა ყურანისეულ პოლემიკასა და კრიტიკას.²⁰ რაც შეეხება ქრისტიანობას, აქ არსებობდა ქრისტეს მიწიერი ცხოვრებისა და მოქალაქეობის ამსახველი ნიგნები – სახარებები, და ეკლესიის მიერ დადგენილი წესები, რიტუალები და დოგმატური თვალსაზრისები. ქრისტიანობის გავრცობისა და აღმოსავლეთ და, დასავლეთ რომაული იმპერიების სიძლიერის შესატყვისად, აუცილებელი იყო ქრისტიანული ნიგნების კონცეპტუალური ჩართვა ადრეულ „საღეთო სიტყვათა“ ნუსხაში, რაც კიდევ განახორციელა მოჰამედმა. ამით, ფაქტობრივად, მოხდა ქრისტიანული რელიგიის საფუძვლის ცრურწმენად აღიარება, რადგან ქრისტე თავად იყო „ღეთის სიტყვა“ და მას არავითარი ნიგნი არ დაუტოვებია – „საღეთო ნიგნი“ თავად მისი ცხოვრება იყო.

„საღეთო ნიგნის“ – „ყურანის“ გარდა, მუსულმანური ეთოსის საფუძველი იყო საერო და სასულიერო სფეროთა თანხვედრა და გაიგივება. ხალიფატი ამ პოლიტიკურ-რელიგიური ერთიანობის მკვიდრ საფუძველზე შენდებოდა. ფაქტობრივად, ხალიფატის პოლიტიკური ზრდა რელიგიური ომის სახეს იძენდა²¹ ყველგან და ყოველთვის. და მიუხედავად მუსულმანური სამყაროს შინაგანი წინააღმდეგობებისა (სუნიტები – შიიტები; მუთაზილიტები – სუნიტები და სხვ.), ის მაინც ახერხებდა, საკმაოდ მდგრადი პოლიტიკური ორგანიზმის სახით გამოსულიყო ასპარეზზე.²²

საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ქრისტიანობამ და მუსულმანობამ განავითარა მსგავსი სოციალური, პოლიტიკური და ზნეობრივი პრინციპები და ინსტიტუტები. ამის ერთ საფუძველად მე მიმაჩნია ის, რომ ორივე რელიგიამ დამოუკიდებლად განავითარა საკუთარი არქეტიპული პოლიტიკური და სოციალური ფორმა, რომელსაც ქრისტიანულ სისტემაში ეწოდება „ფეოდალიზმი“, ხოლო მუსულმანურში კი „ხალიფატი“. ორივე წყობაში თითქმის თანადროულად განვითარდა რაინდობის ინსტიტუტი, რომელიც არა მხოლოდ სამხედრო, არამედ ზნეობრი-

სულიერი დახვეწილობისა და სიმაღლის ფორმა იყო. ამ თვალსაზრისით, მუსულმანობამ ერთგვარად შეითვისა აღმოსავლური და დასავლური ქრისტიანული წყობის ფორმები და მისცა მათ მისთვის არქეტიპულად ორგანული სახე. იუდაიზმთან ტიპოლოგიური მსგავსების მიუხედავად, მუსულმანური სოციალურ-პოლიტიკური სისტემა შეუთავსებელი აღმოჩნდა ებრაულ სოციალურ და პოლიტიკურ წყობასთან, თუმცა, იმ დროისათვის ებრაელები გაბნეულნი იყვნენ და საკუთარი სახელმწიფო არ ჰქონდათ. სხვა მხრივ, ებრაელებს არავითარი პრობლემა არ შექმნიათ მუსულმანებთან და ისინი საკმაოდ მაღალ თანამდებობებზეც იყვნენ ხალიფატში და სხვადასხვა მუსულმანურ სახელმწიფოებში.²¹

მუსულმანური არსებობის ფილოსოფია და წყობა მთლიანად ამოდის საერო და სასულიერო ცხოვრების განუყოფლობიდან. საერო ცხოვრება სასულიერო ცხოვრების ერთ-ერთი ასპექტია. ეს შეიძლება შეედაროს პირველქრისტიანულ ცხოვრების წესს, იმ განსხვავებით, რომ ქრისტიანობაში მოხდა განყოფილება სასულიერო და საერო ცხოვრებისა და წესისა, და განყოფილება ნაწილებმა დამოუკიდებელი ინსტიტუტები შექმნეს. ქრისტიანობა ვითარდებოდა რომის იმპერიის პოლიტიკური და იურიდიული ფილოსოფიის და ქრისტიანულ-საეკლესიო ინსტიტუტების პარალელური განვითარების, ზოგჯერ დაპირისპირებისა და ქიშპობის საფუძველზე, როგორც ონტოლოგიურად მრავალენოვანი და მრავალეროვანი უნივერსალური მოძღვრება (სულთმოფენის ფაქტით). მუსულმანობაში დიდი იყო განცდა ეთნო-ენობრივი ერთიანობისა, შედუღებებული „არაბული ყურანით“ (ვიდრე არ დაინყებოდა „ყურანის“ თარგმნა ცალკეულ ენებზე, მაგრამ აქაც „დედანი“ ყოველთვის იკითხებოდა არაბულად). მე ვფიქრობ, ამან განაპირობა მუსულმანური იმპერიის სწრაფი გავრცობა და მუსულმანობის გადაქცევა ისტორიულ მსოფლიო რელიგიად. ისლამი არა მხოლოდ წიგნით იყო მონოცენტრული, არამედ თავისი მთავარი სალოცავითაც. „ქააბა“, რომელიც მექაში იყო, წარმოადგენდა „ზეციურ ნიშანს“, სრულიად მატერიალურ საგანს, რომელიც ღვთის ხელით იყო დადებული. ამიტომ მუსულმანი ვალდებული იყო, ნებისმიერი ადგილიდან ელოცა „ქააბას“ მიმართ. ეს ორმაგი მონოცენტრიზმი („ყურანისა“ და „ქააბას“) და, აგრეთვე, სასულიერო და საერო წყობის ხალიფაში გამთლიანება, მეტად ძლიერი მაკავშირებელი და მაფორმებელი იყო მუსულმანური სამყაროსი, რაც ასევე განასხვავებდა მას ქრისტიანობისაგან, რომელიც თავისი უნივერსალურობისა და ღმერთის ყველგანმყოფობისა გამო მრავალცენტრული იყო და განყოფილი სასულიერო და საერო წყობებად.

გარდა ყოველივესი, არსებობდა მკვეთრი შეუსატყვისობა და გამომრიცხაობა „რწმენით აქსიომებში“, რაც არა მხოლოდ პოლიტიკური, არამედ რელიგიური დაპყრობის, ანუ თავის სარწმუნოებაზე მოქცევის

აუცილებლობას წარმოშობდა. ამ თვალსაზრისით, მუსულმანობის „რელიგიურ“ აგრესიულობას თავისი ონტოლოგიური საფუძველი ჰქონდა. ამ ვითარების წინაშე აღმოჩნდა ქართული ქრისტიანული სახელმწიფო VIII საუკუნიდან მოყოლებული ვიდრე XVIII საუკუნის ბოლომდე.²⁴

მუსულმანობაზე მოქცევისადმი მისწრაფებამ და იძულებამ გამოინვია ის, რომ ქართულ ცნობიერებაში მუსულმანი გაუიგივდა „დამპყრობელს“ და „ურჯულს“: ჯერ „სარკინოზები“, შემდეგ „თურქები“ (თათრები) იგივევდებოდნენ მუსულმანებად და ურჯულებად. მის საწინააღმდეგოდ, „ქართველი“ უიგივებოდა „ქრისტიანს“. ეს არა მხოლოდ ენობრივი ფაქტია, არამედ ფსიქოლოგიურიც. საინტერესო ის არის, რომ ამგვარი რამ არ შეხებია სპარსეთს, მიუხედავად მუსულმანური სპარსეთის მიერ საქართველოს დაპყრობისა და გამუსულმანების განუწყვეტელი ცდისა, აყრისა და გადასახლებისა. სპარსელი ქართულ ცნობიერებაში არ იქცა „ურჯულად“. ამის ბრწყინვალე დადასტურებაა როგორც რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ ცნობილი სტროფი: „ესე ამბავი სპარსული ქართულად ნათარგმანები...“ ასევე, თეიმურაზ პირველის: „სპარსული ენის სიტკბომან, მანდომა მუსიკობანი...“

„ქართლის ცხოვრების“ კონცეფცია და უწყება ამ ასპექტითაც არის საინტერესო და საყურადღებო. იგი მიმართულია სპარსეთზე, როგორც არაბთა მიერ დაპყრობილ სახელმწიფოზე და არა როგორც საქართველოს მტერ მუსულმანზე, როგორადაც წარმოდგენილია არაბული ხალიფატი. რადგან სარკინოზი – არაბია, ამიტომ „ქართლის ცხოვრების“ უწყება სხვა მუსულმანური ქვეყნებისადმი და, პირველ რიგში, სპარსეთისადმი, არის ის რელიგიური გახსნილობა, რომელიც მთელი ამ ნაწილის (გიორგი ჭყონდიდელისეული კონცეფციის) არსთა არსია – რელიგიური გახსნილობა და ტოლერანტობა. ეს არის „ქართლის ცხოვრებაში“ წარმოდგენილი ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოს და ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანული იმპერიის შემომკრები ენერგია და ძალისხმევის ძრავა. გაქრისტიანება არ არის არც თვითმიზანი და არც აუცილებელი პირობა. ყოველ ერს და ქვეყანას შეუძლია იცხოვროს თავისი კულტურული ტიპისა და ნყოფის შეუცვლელად იმ საერთო ეკუმენაში, რომელიც ამთლიანებს სათარგამოსიანოს და მის სამეზობლოს. გარკვეული აზრით, „ქართლის ცხოვრების“ ეს უწყება თავისი ფესვებით იკვებება აქემენიდური და სასანიდური სპარსეთის პოლიტიკური ფილოსოფიითა და რელიგიური ტოლერანტობით, როგორადაც ეს წარმოდგენილია თავად „ქართლის ცხოვრებაში“. ქრისტიანობამ „ქართლის ცხოვრების“ პოლიტიკურ ფილოსოფიაში უნივერსალური სახელმწიფოს ფორმა დაიდგინა და ეს ფორმა სრულიად ბუნებრივად ხდება ქართული სახელმწიფოებრიობის არსებისგამომთქმელი (ონტოლოგიალი) არქეტაიპი, ანუ „დასაბამობით ნატვიფრობა“.²⁵

ქართული უწყება

„ქართლის ცხოვრება“ წარმოადგენს ქართული სახელმწიფოს შენების გზას და იმ ეთოსის კონცეფციას, რომელმაც უნდა გაამთლიანოს კავკასიური „სათარგამოსიანო“ ოჯახი და დააფუძნოს ჭეშმარიტად ქრისტიანული ხელმწიფება და სახელმწიფო. ქართულად გაგებული ქრისტიანული ხელმწიფება, ფაქტობრივად, იმეორებს იმ გზას, რომელიც თავად ქრისტიანობამ განვლო, ვიდრე ის დადგინდებოდა როგორც ერთადერთი უნივერსალური რელიგია, რომელშიც მოთავსებულია ყველა სხვა რელიგიური ხედვა და გზა, სახელდობრ: მაზდეანურ-ცეცხლთაყვანისმცემლურ, იუდაურ, ბერძნულ-ნარმართულ და ქართულ-ნარმართულ რელიგიურ რწმენაზე დაფუძნებული. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, ქართული სახელმწიფო და ქართული რელიგიური ხედვა თავიდანვე *ელინისტურ* ფორმაში ყალიბდება. ქართული კავკასიური სახელმწიფოს კონცეფციის მიხედვით, ელინისტური გახსნილობა ნებისმიერი რელიგიის შეთვისების და უსაფრთხო თავისუფალი დაარსების შესაძლებლობას ქმნის. ეს არის უმთავრესი უწყება, რომელიც „ქართლის ცხოვრების“ ავტორს სურს მიაწოდოს თავის მკითხველს (ანუ იმ რჩეულებს, რომელნიც იღებენ გადაწყვეტილებებს). რელიგიური უსაფრთხოება და თავისუფლება სახელმწიფოებრივი კეთილმონყოფისა და მთლიანობის უმთავრესი საფუძველია იმ ეპოქაში, რომელიც განისაზღვრა ზევით, როგორც „იმედისა და რწმენის“ ეპოქა (ისტორიოგრაფიული „ფეოდალიზმი“). ღირებულებათა მატრიცა, რომელიც ამ ეთოსს ეფუძნება, რჩეულობისა და თავისუფლების ქრისტიანულ პრინციპზე არსდება. ამ კონცეფციიდან ათიოდე საუკუნის შემდეგაც, კავკასიურ კულტურათა ტიპოლოგიური არქეტიპული ერთგვარობა, ვფიქრობ, იმ ცივილიზაციის ონტოფორმის გამომხატველია, რომელმაც ჩამოაყალიბა ერთიანი კავკასიური მსოფლხედვა და ურთიერთობრივი პრინციპები. ისტორიულ გზატეხილებზე გამოვლილი და დაშლილი კავკასია დღესაც ინარჩუნებს თავის ტიპოლოგიურ გამოსაცნობობას, ეთნიკურ-ენობრივი, რელიგიური და პოლიტიკური განწვლილვის მიუხედავად.

არათუ კავკასია, არამედ თვით საქართველო ინარჩუნებს ამ შინაგან არქეტიპულ მთლიანობას და რელიგიური თანაარსებობის არქეპრინციპს: მთელი საქართველო მოფენილია სხვადასხვა ეპოქის (ძვ. წ. XXV საუკუნიდან მოყოლებული) და სხვადასხვა რელიგიების ცენტრებით. საქართველოს არქეოლოგია იძლევა იმგვარ სურათს, რომელიც წარმოადგენს წინა აზიის თითქმის ყველა რელიგიურ ფორმას და ცენტრს, რომელშიც აღესრულებოდა ღვთისმსახურება. ამ სივრცის გააზრება და ანალიზი შესაძლებლობას ქმნის, გამოვთქვა აზრი, რომ კავკასია წარმოადგენდა ერთგვარ თავშესაფარს სხვადასხვა რელიგი-

ური ცენტრებისათვის, რომელიც აქ იქმნებოდა საუკუნეთა განმავლობაში და თანაარსებობდა ურთიერთთან, რამაც განსაზღვრა ის რელიგიური სიფართო და მიმღებლობა (ტოლერანტობა), რომელიც ქართული რელიგიური სინთეზური მსოფლხედვის საფუძველი გახდა და რაც, საბოლოოდ, ქართული ქრისტიანობის ფორმით ჩამოყალიბდა. საკმარისია აღინიშნოს, რომ ქართული ენა (სვანურისა და მეგრულის სიღრმეებით) შეიცავს წინააზიური რელიგიური ხედვის თითქმის ყველა პლასტს. საქართველოს რიგი ნაწილების გამუსულმანებამაც ვერაფერი დააკლო იმ ერთობას, რომელზედაც აშენდა ქართული სახელმწიფო.

ერთ-ერთ თავის წერილში ვაჟა-ფშაველა ასე ახასიათებს ქართულ სინთეზურ რელიგიურ ხედვას და პრინციპს: „მე და შენი საერთო აზრი იმდენად ლმობიერი, გულკეთილი და ღვთისნიერია, რომ თავის დღემი არ მოგვთხოვს: გაითხარეთ სამარე და ცოცხლები შიგ ჩანექითო; ან გატიტვლდით, ჩანექით ჭაობში და ხუთ-ექვს თევმდის ნულარ ამოხვალთ იქიდან. შეაჭმევინეთ მუმლსა და კოლოებსაო. – ჯაჭვით მიაბით თქვენი თავი ამირანივით კლდეს, აიჩოქეთ და დაიჩოქეთ და სხვარა. ჩვენი აზრი მადლიანი, დალოცვილია, ის ამას არ გვირჩევს არას დროს. არამედ: „იცხოვრეთ ქვეყანაში, იღვანეთ, იშრომეთ მანამ სული გიდგათ, თავისა და ქვეყნის სასარგებლოდ ჰღვარეთ ოფლი. კაციცა ნახეთ, ქალი, ნურც ერთს დაუშავეთ ნურც მეორეს; არა დროს არ გაექცეთ საქვეყნო საქმეს, არამედ ედექით გვერდში, მხარდამხარ, თვალ-ნარბში უცქირეთ, რომ ყოველივე მისი ნადილი გამოინვრილოთ და გამოიკვლიოთ და თუ შემთხვევამ მოიტანოს, მოკვდით კიდევ, რადგან დაბადება და სიკვდილი ძმანი არიან და სიკვდილი სახელოვანი სჯობს სიცოცხლეს უსახელოსა!“

მთელი ოცი საუკუნის განმავლობაში ინერგებოდა და ისხამდა ნაყოფს ქრისტიანული მსოფლხედვა და ეთოსი საქართველოში. თვით საქართველოც ამ ეთოსისა და მსოფლხედვის ნაყოფად ჩამოყალიბდა და დამნიფდა, როგორც ამას გადმოგვცემს „ქართლის ცხოვრება“. ეს სინთეზური ხედვა არის ის „ქართული უწყება“, რომელიც სურს გადასცეს მთელ სათარგამოსიანოს „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფციის ავტორმა – გიორგი ჭყონდიდელმა, რადგან ამ დიდი ქრისტიანისა და დიდი სახელმწიფო მოღვაწის გარდა, არავის შეეძლო, კავკასია დაენახა იმ სინთეზის წყაროდ, რომელიც საზრისს იძენდა მხოლოდ ერთიანობაში და თანადგომაში. „ქართლის ცხოვრების“ დევიზი ასეც შეიძლება გამოითქვას: „ერთობითა და თანადგომითა მტერსა ზედა ძლევაი“. ხოლო ეს ერთობა და თანადგომა იქცევა უნივერსალურ მონოდებად, თუ მას მიუყუენებთ სხვადასხვა მასშტაბებს: ოჯახით და სამეგობროთი მოყოლებული, ვიდრე სახელმწიფომდე და მის შემადგენელ ნაწილებამდე; და მეტიც, ეს არის უნივერსალური მონოდება სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობებისათვის და კიდევ უფრო ღრმად, ბოროტისა და კეთი-

ლის ბრძოლაში ჩართვით, კეთილის გამამარჯვებელი საქმით, რაც ადამიანის გულში დავანებული ღვთის სასუფეველის გახსნასაც გულისხმობს და ერთიან სამოსახლოდ – ეკუმენად – დაარსებას. ამ ქართული უწყების დასრულებას ვხედავ მე რუსთველთან, სადაც ზეციური იერუსალიმის დამაფუძნებელი კეთილშესაქმით სრულდება მთელი დრამატული საცხოვრებისო თავგადასავალი *ჭაბუკ რჩეულთა*. ქართული ქრისტიანული იმპერიის ჩამოყალიბების პროცესმა თავის ზეობას მიაღწია გიორგი ჭყონდიდელის აღზრდილის, დავით აღმაშენებლის მიერ ჭყონდიდელისეული გეგმის განხორციელებით. დავით აღმაშენებელმა ეს თავისი საქმე დაასრულა „გალობანი სინანულისანი“ – ქრისტიანული მონანიებით, რომელმაც სრულად გამოავლინა ქართული სინთეზური ქრისტიანული ხედვა. არ არის გასაკვირი, რომ აქედან იწყება ქართული ოქროს ხანა იმ არაჩვეულებრივად მრავალფეროვანი და მრავალენოვანი საცხოვრისისა, რომელსაც მე ვუნოდებ „ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანულ იმპერიას“ და რომლის გვირგვინოსან გამოხატულებად შეიქმნა რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“.

თამარის ეპოქას შეეძლო კიდევ ერთი, საბოლოო ნაბიჯი გადაედგა, ის ნაბიჯი, რომლის გადადგმა ვერ მოასწრეს გიორგი ჭყონდიდელმა და დავით აღმაშენებელმა, თუმცა, კი ეს საქმე ნამოწყებული იყო უკვე. „ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალურ ნაწილს ამთავრებს „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ თხზულება, სადაც მოთხრობილია რუისურბნისის რეფორმის შესახებ. ჩვეულებრივ, „რუის-ურბნისის“ რეფორმა განიხილება საეკლესიო რეფორმის სახით და იმ „ნმენდებით“, რომლებიც დავით აღმაშენებელმა და მისმა მოძღვარმა ჩაატარეს დაცემული ქართული ეკლესიის ფეხზე დასაყენებლად. მე მგონია, რომ აქ გაცილებით უფრო მნიშვნელოვან მოვლენასთან გვაქვს საქმე: რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების უმთავრეს რეფორმას ნარმოადგენდა „მნიგნობართ-უხუცეს ჭყონდიდელის“ თანამდებობის დაარსება, რასაც უმეტესობა ისტორიკოსებისა განიხილავს სამღვდელოების უფლებათა შეკვეცად და მეფის ცენტრალური ხელისუფლებისათვის დაქვემდებარებად.

მე ვფიქრობ, რომ აქ სრულიად სხვა მოვლენასთან გვაქვს საქმე. „მნიგნობართ-უხუცეს ჭყონდიდელის“ თანამდებობა აერთიანებს საერო და სასულიერო სფეროებს. ამგვარად ის იქცევა *ორმაგი იერარქიის* მქონე *დანესებულებად*, რომელსაც ბუნებრივად ექნებოდა *ნარმომადგენლობითი* ხასიათი. ეს არის სახელმწიფოებრივი მოწყობის სრულიად სხვა ფორმა და მას არავითარი კავშირი სამეფო ხელისუფლების ცენტრალიზებასთან არა აქვს. ეს იყო პირველი ნაბიჯი იმ გზაზე, რომელსაც უნდა მოჰყოლოდა სწორედ ყუთლუ-არსლანის მიერი გეგმა „ქარვისა“, როგორც *ნარმომადგენლობითი საკანონმდებლო დანესებულებისა*, რომელშიც *ნარმოდგენილნი იქნებოდნენ „რჩეულნი საქართველოსი“* და, რომელიც ხელმწიფეს, როგორც „*რჩეულთა რჩეულს*“ აღმასრულებელ

და უმაღლეს ნარმოადგენლობით ფუნქციებს მიანიჭებდა. საქმე ის გახლავთ, რომ კლასობრივი-ფეოდალური წყობა ჰორიზონტალურ იერარქიულობაზე არის დაფუძნებული, ანუ ყოველი კლასი ნარმოადგენს ჰორიზონტალურად გაშლილ და სტრუქტურირებულ სისტემას. ამ სისტემაში ყოველი კლასი შეიცავს საკუთარ იერარქიას. გამოთქმა: „ჩემი ვასალის ვასალი ჩემი ვასალი არ არის“ (და არა „ჩემი ვასალის ვასალი ჩემი ვასალია“ – ცენტრალისტური და აბსოლუტური მონარქიის გამომხატველი), აღნიშნავს ამ ჰორიზონტალურ იერარქიულობას და დალაგებულობას. ხელმწიფე ამ სისტემაში არის „რჩეულთა შორის რჩეული“, ანუ „თანატოლთა შორის რჩეული“. ეს ფორმულა – „თანატოლთა შორის რჩეული“ – განეკუთვნება ქრისტიანულ საეკლესიო იერარქიასაც და ეკლესიათშორისო მიმართებასაც (განსაკუთრებით სულთმოფენის განმასახიერებელ აღმოსავლურ საქრისტიანოში – ეკლესიათა ავტოკეფალურობა), რომელიც ასევე ჰორიზონტალურად იერარქიზებულ კლასობრივ სისტემას ნარმოადგენს. კლასის ცნების ტოტალურად ნეგატიურმა განსაზღვრამ „ანტიკლასობრივ“ იდეოლოგიებში (სახელდობრ, მარქსისტულ საბჭოთა იდეოლოგიაში) სრულიად დაამახინჯა ის სურათი, რომელსაც ნარმოგვიდგენს „რწმენისა და იმედის ეპოქა“ და ქრისტიანობის სოციალ-პოლიტიკური ფორმა – ფეოდალიზმი და ბატონყმობა. ²⁸

მეფის ძალაუფლება ბოლომდე ვერ იმორჩილებდა და იქვემდებარებდა ვერც საეკლესიო და ვერც ფეოდალურ იერარქიას და ეს არც იყო, არსებითად, ხელმწიფობის დანიშნულება. „ერთობითა და თანადგომითა მტერსა ზედა ძლევია“ ფეოდალური წყობის საფუძველთა საფუძველი იყო, რადგან ის განასახიერებდა თავისუფლების ქრისტიანულ გაგებას და მრავალთ ერთობის პრინციპს. წინააღმდეგობა იწყებოდა მაშინ, როდესაც არა ფეოდალები, არამედ მეფე გადადიოდა შეტევაზე და იწყებდა ერთპიროვნულად მითვისებას ხელისუფლებისა მისი ძალაუფლებად გარდაქმნით. ეს ერთნაირად ეხებოდა როგორც სასულიერო, ასევე საერო სფეროებს. „ქართლის ცხოვრების“ გიორგი ჭყონდიდელისეული კონცეფცია, „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ ცენტრალისტური და აბსოლუტისტური თვალსაზრისისაგან განსხვავებით, გამორიცხავს მეფის ხელისუფლების ამგვარ ტენდენციას, რადგან ხელმწიფობა, რაც მიზნადაა დასახული, იმ პრინციპთა დაურღვევლობაში გამოიხატება, რომელიც ქრისტიანული ეთოსის საფუძველზეა ჩამოყალიბებული. ამგვარად, საეკლესიო და საერო ხელისუფალი თავისი ფუნქციით ნარმოადგენს იმ დანესებულების გამოხატულებას, რომელმაც უნდა მიიღოს, ერთი მხრივ, ზემთაგონებული და მეორე მხრივ – გონიერი გადაწყვეტილება. ამგვარი გადაწყვეტილება კი ბუნებრივად შეიქმნებოდა მეფისათვის კანონის დარი. მეფის გვერდით და, ფაქტობრივად, მის თანაბარ დონეზე ამგვარი სახელმწიფოერივი დანესებულების შექმნა შესაძლებელი იყო მხოლოდ ქრისტიანუ-

ლი ეთოსის საფუძველზე, რომელიც ქრისტიანული საზოგადოებისა და სახელმწიფოს საყრდენი იყო. ეს იყო პირდაპირი გზა კონსტიტუციური მონარქიისაკენ. სამწუხაროდ, გიორგი ჭყონდიდელს არ დასცალდა ამ დანებსებულების ამოქმედება, რადგან ბრძოლა კავკასიის შემოსაკრებად ქრისტიანული საქართველოს ირგვლივ ჯერ არ იყო დასრულებული.

ქრისტიანული საქართველოს მიერ კავკასიის შემომკრები „ოქროს ხანა“ ვერ დადგებოდა, დავით აღმაშენებელს რომ არ დაემთავრებინა ის საქმე, რომელიც გიორგი ჭყონდიდელთან ერთად წამოიწყო. ეს გულისხმობდა, პირველ რიგში, არაბთა ბატონობისაგან განთავისუფლებას. ეს ამოცანა ისეთის ბრწყინვალეობით იქნა შესრულებული, რომ მისი ექო მოედო დასავლეთ ევროპასაც და წარმოქმნა ლეგენდა იოანე პრესვიტერზე – მეფე-ბერზე, რომელმაც უნდა იხსნას მთელი საქრისტიანო. თავისთავად ამგვარი მიჯრა ორი ცნებისა (ბერი და მეფე) ანუ სასულიერო და საერო ხელისუფლისა („ღმერთის მინისტრისა“) მეტად მნიშვნელოვანია და სავსებით შეესატყვისება იმ ვითარებას, რომელიც საქართველოში შეიქმნა. გულისხმობდა თუ არა ეს ლეგენდა მართლაც საქართველოს და დავით აღმაშენებელს, ძნელი სათქმელია, მაგრამ ფაქტია, რომ საქართველოში განვითარებული მოვლენები ზუსტად შეესატყვისებოდა იმ რწმენასა და მისწრაფებას, რომელიც მთელ საქრისტიანოს ჰქონდა არაბთა ხალიფატის უაღრესად აგრესიული გავრცობით დასავლეთისაკენ და ქრისტიანული წმინდა ადგილების (მათ შორის „ქრისტეს საფლავის“) დაპყრობით. არაბთა ბატონობისაგან განთავისუფლება სრულიადაც არ ცვლიდა იმ საფუძველმდებ კონცეფციას, რომელზედაც შენდებოდა საქართველოს ქრისტიანული სახელმწიფო, შემომკრები მთელი კავკასიისა.

შემდგომი ნაბიჯი, რომელიც მოსალოდნელი იყო სახელმწიფოებრივი მონყობის განვითარების თვალსაზრისით, იყო თვითმპყრობელური ტენდენციების კიდევ უფრო შესუსტება და სახელმწიფოს მმართველობის განაწილება კონსტიტუციურ და აღმასრულებელ ხელისუფლებას შორის. ამასთანავე, სამართლებრივი კოდიფიკაცია, ანუ იმგვარი კანონთა კრებულის შექმნა, რომელიც მეფის ერთპიროვნულ ნებაზე მალა დადგებოდა და რომელიც ზეპიროვნული სამართლებრივი პრინციპების დანერგვას წარმოადგენდა. ის მძლავრი იმპულსი და ენერგია, რომელიც გიორგი ჭყონდიდელისა და დავით აღმაშენებლის მიერ იყო მიცემული სახელმწიფოებრივი განვითარებისადმი, ერთგვარად შენელდა და ამ განვითარებამ ინერციის სახე მიიღო. ეს გამოიხატა იმაშიც, რომ ის ლოგიკური ნაბიჯი, რომელიც ყუთლუ-არსლანმა და მისმა დასმა გადადგა განმგებელი „კარვის“ დაარსების მოთხოვნით და რომელიც სავსებით შეესატყვისებოდა გიორგი ჭყონდიდელისა და დავით აღმაშენებლის მიერ აღებულ და დადგენილ გეზს, არ განხორციელდა. „კარავი“ არ წარმოადგენდა პრივილეგიებისათვის მებრძოლთა დასის

მისწრაფებას, როგორც ირწმუნება ანტიფეოდალისტური იდეოლოგიური ისტორიოგრაფია. პირიქით, ის იყო სწორედ მიმართული მეფისა და მის ირგვლივ შემოკრებილთა პრივილეგიების და განუსაზღვრელი ცენტრალიზმის წინააღმდეგ *ხელისუფლების განაწილებისაკენ*. ეს პრინციპი, – ხელისუფლების განაწილება საკანონმდებლო და აღმასრულებელ შტოებს შორის, – დღეს ითვლება ყველაზე სამართლებრივი წყობის საფუძვლად. XII საუკუნეში ქართულ სახელმწიფოებრივ წყობაში ამ პრინციპის შემოტანა, ფეიქრობ, უაღრესად მნიშვნელოვან ცვლილებებს შეიტანდა არა მხოლოდ თვით საქართველოს ან კავკასიის განვითარებაში, არამედ აუცილებლად იმოქმედებდა მთელი წინა აზიის ისტორიულ ვითარებაზე. მაგრამ იწერციად გარდაქმნილი შემოქმედებითი ენერგია უკვე სრულიად სხვა ვითარებას ქმნიდა. ეს იწერცია, ერთი მხრივ, გამოიხატა სახელმწიფოებრივ შეჯერებულ რეფორმებში, რომლებიც „კარველების“ შემორიგების შემდეგ იქნა შემოღებული, ხოლო მეორე მხრივ – ეს ენერგია სუბლიმირებული ხდება ლიტერატურულ შემოქმედებად. გვირგვინი ამ შემოქმედებითი ენერგიისა არის რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“. სწორედ „ვეფხისტყაოსნით“ ხდება გასაგები, თუ რაოდენ დიდი შემოქმედებითი ენერგია და იმპულსი გადაეცა ქართულ ცივილიზაციას გიორგი ჭყონდიდელისა (რომელმაც, როგორც ჩანს, აღზარდა ახალგაზრდათა მთელი დასი და ჩაუყენა სათავეში ქართულ სახელმწიფოს)²⁷ და დავით აღმაშენებლის მიერ.

სწორედ ამ ოქროს ხანას, რუსთველისა და თამარის ეპოქას ეწოდება „ქართული რენესანსი“.

მითითებანი და განვრცობანი

ეკუმენა (ბერძ. οικουμενα – საცხოვრისი, კულტივირებული დასახლებული მიწა (უდაბნოს სანინ.), უნივერსი, სამყარო). – ის საერთო საცხოვრისი, სამყარო, რომელიც აერთიანებს სხვადასხვა ხალხს, სხვადასხვა იდეოლოგიას, სხვადასხვა მნამსს (ეკლესიურ).

ეს თემა მეტად მნიშვნელოვანია და საგანგებოდ იქნება განხილული „უბისის“ მსოფლხატის ანალიზისას. თავისთავად „ძველი“ და „ახალი“ აღთქმების *ღმერთის* განსხვავებულობის თემა, ბუნებრივია, ეხება, ერთი მხრით, ადამიანის მიერ აღქმას მისი რწმენის სუბიექტისა, და მეორე მხრივ – თვით ამ სუბიექტის მანიფესტაციას, გამოვლინებას. სწორედ ამ აზრით არის განსხვავებული „ძველი აღთქმისეული“ ღმერთის მანიფესტაცია და „ახალი აღთქმის“ მამა-ღმერთის „შვილად“ მოვლინება. „შვიდდელულის“ შემოქმედ-ღმერთი თავისთავად არ არის „მამა“, არც ძველი აღთქმის *„იღვე, ან უსახელო, მე ის ვარ, ვინც ვარ“*, არის „მამა“. *მამობა* დგინდება მხოლოდ *ქრისტეს მიერ* და შეიცნობა-ირწმუნება მხოლოდ ქრისტესმიერი გზით. პოლითეისტური და ქრისტიანობამდელი ხედვის „ღვთის შვილები“ არ არიან „მამა-შვილობის“ და „მომიანიობის“ მოდუსით დაქვეშებულინი. ისინი „ქმნილები“ არიან და თუმც უფრო მაღალი რანგისა და შესაძლებლობების პორიზონტში მოქმედებენ, მათ არა აქვთ „შვილობრივი“ უნივერსალიზმი და საყოველთაობა. ქრისტიანობამდელი რელიგიური ხედვის „ღვთისშვილები“ ტოპოლოგიურად (ადგილმომართებით) არიან განსაზღვრულნი. ისინი ყოველთვის გარკვეულ ტოპოსში, კონკრეტულ ადგილას მოქმედებენ. ადამიანიც ქრისტეს მოვლენამდე „ქმნილება“ („და შექმნა ღმერთმა...“), ხოლო ქრისტეს მოვლენის შემდეგ, ანუ მამა-შვილობის გამოვლენით, ადამიანიც ხდება ახალი დაამი, რომელსაც ქრისტეს მიერობით აქვს შვილად დაარსების შესაძლებლობა. ამიტომ უნოდებს ქრისტე თავის მიმდევრებს „დებხსა და ძმებს“, ხოლო მის მიერ არჩეულ მოციქულებს – „მეგობრებს“. თავისთავად, მონოთეისტური თეალსაზრისით, ნებისმიერი მანიფესტაცია არის ყოველთვის იმავე სუბიექტიდან მომდინარე და იმავე სუბიექტის გამოვლინება, ხოლო აღქმა მისი ხდება იმისდა მიხედვით, თუ რამდენად არის მზა, ან მაღლცხებული თვით ადამიანი.

აქ არ შეიძლება არ გაეხსენო ვაჟა-ფშაველას ცნობილი წერილები, რომლებიც ქართულ ზნეობას და ქართულ ქრისტიანულ (რელიგიურ) აღქმას ეძღვნება. ასევე „გველის-მჭამელი“ ის ეპიზოდი, რომელსაც მინდიათა და ჩალხიას შემპირისპირება მოცემული. მინდია მთლიანად სიყვარულითაა მოცული და ბუნებრივად უძულველი ვინმესი ან რაიმესი. საინტერესოა, რომ ჩალხიაც უძულველია. მან იცის მტერი და იცის მისი მოკვლაც (ისევე, როგორც მინდია), მაგრამ მას ის მტერი არ სძულს. არ სძულს მას არც ნადირი და არც ხე-ფრინველ-ბალახი. ის მათ ბუნებრივად იყენებს. *ბუნებრიობა კი თავისუფალია სიძულვილისაგან*. დანვრილებით იხილე ჩემი „გველის-მჭამელი“ გაგების ცდა“. 1964, გამ. ქეი, პარიზი 1989/90.

პირველად ტერმინი „შუა საუკუნეები“ გვხვდება XVII საუკუნეში (1640) საფრანგეთში; ინგლისში ამ ტერმინის ხმარება უფრო გვიან, 1722 წელს დაიწყო. მას შემდეგ ტერმინი „შუა საუკუნეები“ დამკვიდრდა ისტორიოგრაფიაში. XX საუკუნის შუა ხანებიდან იწყება ამ ტერმინის თანდათანად გადაზრება და უფრო ზუსტი განსაზღვრებებით დადგენა იმ ეპოქისა, რომელიც რომის იმპერიის დასასრულიდან ახალი დროის დასაწყისამდე არის გავრცობილი. ეს ეპოქა არ არის ერთგვაროვანი, მაგრამ ის ყურდნობა გარკვეულ საფუძველს, რომელსაც ქმნის ქრის-

ტიანობა და ქრისტიანული ეთოსი. ქრისტიანობის გარეშე შეუძლებელი ხდება ფეოდალური ეპოქის გააზრება და მისი გაგება. შეუძლებელია ხედავ იმ პოლოგრაფისა, რომელიც იხატება ნებისმერ ნამსხვერვეში ამ მეტად საინტერესო ეპოქისა. ისიც უნდა ითქვას, რომ დროის ჩარჩოთი მოსაზღვრული ეპოქები იცვლიან მდგომარეობას და ადგილმდებარეობას. ის, რაც XVII-XVIII საუკუნეებში „შუა“ იყო, ხოლო თავად კი „ახალს“ წარმოადგენდა (XIX და XX - „უახლესი“ იყო), დღეს უკვე გადანაცვლებულია... ასე რომ, ყოველ ეპოქას უნდა მოეძებნოს მისთვის დამახასიათებელი აქსიომატური მატრიცა, რომელზე დაყრდნობით გახდება შესაძლებელი ამ ეპოქის მთლიანობაში დანახვა და მისი ლირებულების დადგენა ისტორიამში.

სრულიად იდიოტური განსაზღვრებაა, თუნდაც იმიტომ, რომ „შუა“-ს ცნება თავისთავად ფარდობითია და იმდენივე „შუა ეპოქა“ მოიძებნება, რამდენიც წარსულისა და ანმყოს წყვილი წარმოჩნდება. ეს ხელოვნური და იდეოლოგიური განსაზღვრება ეპოქისა ბევრი პრიმიტიული და სრულიად გაუაზრებელი დებულების და მათზე დაყრდნობილი მეთოდოლოგიისა და კვლევის - მაგ., მარქსისტულის - წყარო გახდა. რამდენადაც „ბნელი შუა საუკუნეების“ ცნება ანტიქრისტიანული კონტექსტის შემცველია იმთავითვე, და სპეციფიკურად კი - ანტიეკლესიურ-ანტიკლერიკალური (ანტიკათოლიკური) და, მით უმეტეს, ანტიორთოდოქსული, რომელიც მათი იდეოლოგიების მტკიცებით, ეერასოდეს ვერ გამოვიდა და „სიბნელიდან“ (?!), აუცილებელი გახდა ამ იდიოტიზმის დაძლევა და აზროვნების და იმ ეპოქის ადამიანების განთავისუფლება ახალი ეპოქის ფსევდოგანათლებული აზროვნების დაღებიდან. დღეს ეს საკითხი შედარებით სხვა, უფრო „ზრდილ“ და ნაკლებ იდეოლოგიურ ვითარებაში განიხილება და ცნებას „ბნელი“ თითქმის აღარაინი ხმარობს. როგორც აღვნიშნე (აქვე, მენ. 4) თანდათან გამოდის ხმარებიდან „შუა საუკუნეების“ ცნებაც და მთელ ამ ეპოქას საკუთარი განსაკუთრებულობის კუთხით აღნიშნავენ: „ფეოდალური“ „რწმენისა და იმედის“, „რელიგიური“, ან შეფთვა მიხედვით. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ დიდ ეპოქალურ პროცესს აქვს საკუთარი განსაკუთრებული სეგმენტები, ანუ მუხლები, რომლებიც მნიშვნელოვან ბრუნებს გვაძლევენ, მაგრამ არ ცვლიან ერთიან განწყობასა და სურათს. ამაზე საგანგებოდ მოვალ.

ცხადია, აქ არ იგულისხმება ქრისტიანობის საფუძველმდებრი აქსიომა და მისგან გამომდინარე რელიგიურ-რწმენითი ხედავა. ქრისტიანობა „ელინისტური“ იყო თავისი სააზროვნო „აპარატი“, იმ ტექსტებით, რომლებიც დასაწყისში იქმნებოდა და იმ გაგებებით, რომლებიც თანდათან ყალიბდებოდა. ქრისტიანობა ხომ მარტოოდენ თეოლოგიურ გაგებებს არ შეიცავდა, არამედ ის ყალიბდებოდა, როგორც *მსოფლხატი* და *მსოფლხედავა*, იმ *ცივილიზაციის* ტიპად, რომელიც მთელი ეპოქის განმსაზღვრელი იქნება. ქრისტიანობის „ელინისტურობა“ ნიშნავს მისი გახსნილობისა და მასში მიმდინარე მიმოცვლითი პროცესისა. რომელიც თავის განუწყვეტლობაში თანდათან მოიცავდა და აყალიბებდა მთელ იმ სივრცეს, რომელსაც „დასავლეთი“ ეწოდა.

ფრანგული „აროქუე“ ნიშნავს არარეგულარულს, უშნოს, განსხვავებულს, უცნაურს, ექსცენტრულს. ის არის სანინაალმდეგო ნორმალურის, კლასიკურის, რეგულარულის... ხმარებოდა 1531 წლიდან. ბაროკო კლასიკურის სანინაალმდეგო მნიშვნელობით იყო შემოტანილი ხელოვნების ისტორიაში, ვიდრე იგი დამოუკიდებელ სტილად არ გაიზარდა. უნდა ითქვას, რომ ბაროკულია ზემომოყვანილი მნიშვნელობით განსაკუთრებით იმ ეპოქების მახასიათებელია, რომელიც უკიდურესი გახსნილობით ხასიათდება, და ჩამოყალიბებული, „კლასიკურად შეკრული“ ფორმების (ნებისმიერის, როგორც ხელოვნების, ასევე რელიგიის, ფილოსოფიის,

ლიტერატურის ცხოვრების წესის, ქცევის და ა.შ.) რღვევის სახით ვლინდება. დღეს ამგვარ ვითარებას გლობალიზაციას ვუნოდებთ. როგორც არაერთგზის აღვნიშნე, „ელინიზმი“ სწორედ ამ გლობალიზაციის პირველადი ფორმის სახით მოაზრება ჩემ მიერ.

1. ეს მეტად ნაგავს იმ ვითარებას, რომელიც შეიქმნა საბერძნეთში პოლისთა სისტემის მოშლის და *საბერძნეთების ერთიან საბერძნეთად გადაქცევის* შედეგად. ა. ჟარდეს ზუსტი დასკვნით:

„სახელმწიფო ქალაქი – ბერძნული ქალაქები – დამარცხებულ იქნა ტერიტორიული სახელმწიფოს – მაკედონიის სამეფოს მიერ... ქალაქი, როგორც პოლიტიკური ორგანიზმი, მოკვდა. პლატონმა და არისტოტელემ ჯერ კიდევ არ იცოდნენ სხვა პოლიტიკური იდეალი, ვიდრე ქალაქი, მაგრამ უკვე ახალი სკოლები აცხადებენ, რომ ადამიანი სამშობლოს ყველგან პოვებს, სადაც მას შეეძლება, შეასრულოს თავისი მორალური ვალდებულებები და რომ ბერძენი მსოფლიოს მოქალაქეა. ფაქტობრივად, ბერძნები უფრო და უფრო თავისუფლდებოდნენ თავიანთი პატარა სამშობლოებიდან; ყველა ელინური ხალხის ნარევიდან ნარმოიშვა კოსმოპოლიტური მოსახლეობა... ყოველი მხრიდან შემოჯარული ბერძნების შეხებითა და შერევით, – ვაჭრების, მოგზაურების, გადასახლებულების, მეომრების, – ჩამოყალიბდა საერთო ცივილიზაცია... ელინიზმის ფორმირება დასრულდა IV საუკუნეში. ყველაზე დიდი ნიშანი ამისა არის საერთო ენის ნარევიანობა. დიალექტების სიმრავლე შესატყვისი იყო ქალაქების სიმრავლისა. როდესაც ჩამოყალიბდა უფრო დიდი პოლიტიკური სისტემა, ფედერაცია თუ იმპერია, იქმნება ენობრივი ერთიანობა... ქალაქი კარგავს თავის მნიშვნელობას: ქალაქის ენა უკვე მხოლოდ ადგილობრივი სამეტყველო ენაა, რომელსაც ვაჭარებით უჭირავს თავი საერთაშორისო ენის წინაშე. ლიტერატურული და სოციალური ენაზე, *კოინეზე* წერს ყველა მწერალი, ისევე, როგორც ყველა საზოგადოებრივ ადმინისტრაციაში მომუშავე; გრამატიკულად დადგენილი, ის შეისწავლება ყველას მიერ, ვისაც სურს იყოს განათლებული... ენობრივი ერთიანობა აღნიშნავს იმ ფაქტს, რომ ელინური ერთობა არის ერთობა ცივილიზაციისა... დიდი ხნის განმავლობაში ბერძნები განარჩევდნენ თავს იმ ენით, რომელზედაც ლაპარაკობდნენ: ახლა ისინი მას განსაზღვრავენ ცივილიზაციის მიხედვით. ბერძნები იმად უფრო უნდა ენოდოს, ამბობს სკორატე, „ვინც ჩვენს კულტურაში მონაწილეობენ, ვიდრე იმათ, ვისაც ჩვენნაირი ნარმოშავლობა აქვთ...“. – A. Jardé. "RMATION du PEUPLE GREC" La Renaissance du livre, Paris 1923. გვ. 401-407.

თუ დავეთანხმებით ამ დასკვნებს, და მე მათ საცხებით ვიზიარებ, ელინიზმი ფორმდება, როგორც *ცივილიზაციის* და არა როგორც ერთ სანათესაო-ნარმოშავლობითი *„გენეტიკურად დასაბამობით ნატიფიერი“* ტიპი და ფორმა. მაგრამ მართლაც გასაოცარია ის, რომ ა. ჟარდეს მიერ XX საუკუნეში გამოთქმული ეს დასკვნა, სიტყვასიტყვით თანხვედება „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფციას. ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს ჩემს თვალსაზრისს, რომ „ქართლი“, „ქართული ენა“, „ქართული ერი“ და „საქართველო“ არა „გენეტიკურად დასაბამობით ნატიფიერი“ *ეთნო-სანათესაო* სივრცის, არამედ ერთი *ცივილიზაციის ეკუმენის* აღმნიშვნელი ცნებებია, და რომ „ქართული ენა“ არის ის საფუძველი, რომელზედაც განვითარდა *ქართული ცივილიზაცია*. ეს პროცესი დაიწყო ძვ. წ. VI საუკუნეში (ქართლის ცხოვრება“, ცნობები ქართლში ხალხთა და ენათა შემოკრების შესახებ) და დასრულდა ელინიზმის ფორმით ფარნავაზის დროს, რის შემდეგაც ხდებოდა მისი საბოლოო დახვეწა ქრისტიანობის სალეს ქვეზე ანდროს პირველნოდებულის შემოსვლიდან მირიანამდე, როდესაც საბოლოოდ ყალიბდება ტერიტორიულ-პოლიტიკური ერთობა და ტიპოლოგიურად ერთი *ქრისტიანული ცივილიზაცია* – „ქარ-

თლი“ (მომავალი „საქართველო“). თუმც, „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფცია კიდევ უფრო დიდი გავრთიანების – „ქართველი ერის კაცკასის ქრისტიანული იმპერიის შექმნის“ იდეას კელავ უდებს საფუძვლად ორ ბოძს: საერთო ნარმომავლობას და ქრისტიანობას. მესამე ბოძად შემოტანილია ქრისტიანული ხელმწიფობის პრინციპი, რითაც ეს იდეა და კონცეფცია სრულიად ბუნებრივ და ჩამოყალიბებულ ფორმას იძენს. აქ კიდევ ერთი რამ მინდა აღვნიშნო. „გველის-მჭამელში“ ვაჟს აქვს ამგვარი სტროფი – თამარ მეფე ამბობს: „ოლონდ მინდა თან შეყვანდეს, მასთან მთიელი ერი“. ამგვარ „ერებად“ დაყოფილი ნაწილებისაგან შედგა ის ერთობა, რომელსაც „საქართველო“ ეწოდება. ხოლო მამთლიანებელი ამისა კი არის ქართული ენა და ქართული ქრისტიანული ცივილიზაცია, რომელმაც შექმნა ქართული სახელმწიფო. ამ თემაზე კელავ მოვალ ქვევით.

2 შესაძლოა, ფსიქოლოგიურად ძნელი გასაგებია, რომ ათენის დემოკრატიას, რომელმაც იმდენი მოაზროვნე და შემოქმედების ცაკობრიობას, არაინდივიდუალისტურ და კოლექტივისტურ სისტემად მივიჩნევ. საქმე ის არის, რომ დღევანდელი თვალსაზრისით და „მასათა ეპოქის“ თვალთახედვით, მართლაც ძნელია, პიროვნებათა ამგვარ თავმოყრას ანტიინდივიდუალიზმი დააბრალო. მაგრამ ტიპოლოგიურად ათენის დემოკრატია არ ნარმოადგენდა სამოქალაქო თავისუფლების იმ ფორმას, რომელსაც ერთადერთს შეედლო, პიროვნების თავისუფალი არჩევანი და პოლიტიკური თავისუფლებები უზრუნველყო. ათენის მოქალაქე მხოლოდ მონათმფლობელური ათენის მოქალაქე იყო და ათენელობით ისაზღვრებოდა. ამიტომაც პქონდა განსაკუთრებული მნიშვნელობა ქალაქ-სახელმწიფოებს, რომლებიც ქმნიდა საბერძნეთების ელინურ-ენობრივ სისტემას. განზოგადებული და უნივერსალური ნარმოდგენა თავისუფლებასა და საზოგადოდ მოქალაქეობაზე ათენმა ვერ გამოიმუშავა.

3 ამგვარი კატეგორიულობით მტკიცებას, რასაკვირველია, შედარების გაძლიერებისთვის ვხმარობ. თავისთვად ინდივიდუალური თავისუფლების ხარისხი ნებისმიერ „ჭეშმარიტად დემოკრატიულ“ სისტემაში კლებულობს მასის და მასობრივი იდეოლოგიის ზრდასთან ერთად. თუ ათენი „დემოსი“ იყო ფაქტობრივი სუბიექტი, ხოლო ყოველი ნერი – ამ „დემოსის“ ობიექტი, ვახვეალი მისი ზემოქმედების ბადეში, ტოტალიტარული მეგალომასობრივი სისტემების მახასიათებელი უკვე სრული დეპერსონალიზაციაა. ინდივიდს უკვე არავითარი მნიშვნელობა აღარა აქვს. გამოთქმები „პარტია ჩენი მესაჭეა“, „ვამბობთ – ლენინ, ვგულისხმობთ – პარტია“, „ჩენი უმრავლესობა ვართ და რასაც ვეინდა, იმას ვიზამთ“ და სხვა ამგვარი, რომლითაც იხსება ტოტალიტარული სისტემა და, შესაბამისად, დეინდივიდუალიზებული მასობრივი ანტიცნობიერება მოუთითებს იმაზე, რომ მასა, როგორც სუბიექტი, თავის ნერტილოვან ყოფიერებაში იმყოფება. ეს არის სწორედ მასათა სისტემების კოლაფსის მიზეზი, რადგან ადამიანის ტოტალური დეინდივიდუალიზაცია შეუძლებელია მისი არსებითი მახასიათებლებისა და გახსნილობის გამო. ნებისმიერი კოლექტივისტური მასობრივი სისტემის კოლაფსი და ნგრევა გარდუვალია, რადგანაც ამგვარი სისტემები თვითნგრევილია, თვითგამაარფრებელი. XX საუკუნის საბჭოთა კომუნისტური ტოტალიტარიზმის კოლაფსი ამის ცხადი მაგალითია.

რა თქმა უნდა, ბერძნული პოლისის და დემოსის ნერი, თანამედროვე მეგალომასობრივი სისტემების უსახო „მოქალაქისაგან“ განსხვავებით, გაცილებით ინდივიდუალურ-პიროვნულია, მაგრამ, არსებითად, აქ იმავე პრინციპთან გვაქვს საქმე. თავისუფლების ხარისხი ორივე შემთხვევაში დამოკიდებულია გარეგან შეზღუდვებზე და არა შინაგან არჩევანზე თანაცხოვრების ნესებისა და პრინცი-

პებისა. რომმა თავისი მოქალაქეობრივი პრინციპებით წინ გადადგა ნაბიჯი, ხოლო ქრისტიანობამ კი საბოლოოდ დააფუძნა თავისუფლების ის გაგება, რომელიც ვერდნობა „შინაგანი ადამიანის“ (პავლე) პიროვნებისეულ არჩევანს, რომელიც ყოველთვის სიკეთისა და სულიერებისაკენ არის მიმართული.

11. პიერ გრიმალი წერს: „როდესაც მარკომანებმა დაიწყეს სამხრეთისაკენ ჩამონევა და 167 წელს გამოჩნდნენ აქილდეასთან, ილურიის მნიშვნელოვან სავაჭრო ცენტრთან, მარკ ავერელიუსი პირადად გაემგზავრა ბარბაროსების დასამარცხებლად. მონინალმდევე ვერ გაბედა შებმა და უკან დაიხია... მომავალი კატასტროფის თავიდან ასაცილებელი ექსპედიციის მოსაწყობად იმპერატორმა განსაკუთრებულ ზომებს მიმართა. მან გაყიდა იმპერიული გარდერობი (ტანსაცმელი), გაიწვია მონები და გლადიატორები და დაიწყო ომი, მაგრამ ამგვარი ცალკეული ეპიზოდები ვერ იხსნის რომს ბარბაროსული გრიგალისაგან, რადგან რომაელებმა თანდათან დაკარგეს ჯარში სამსახურის გემო და სამხედრო საქმის სიყვარული. „ოქროს ხანის“ მატერიალური კეთილდღეობა მრავალწლიად არის ამაში დამნაშავე. მაშინ, როდესაც ვაჭრობით და მშვიდობიანი საქმიანობით არის შესაძლებელი სასიამოვნო ცხოვრება, ვისლა მოუნდება ჯარისკაცის სათუო არსებობა?“

– იხ. Pier Grimal. "La Civilisation Romaine", Arthaud 1964. გვ 74-77. ეს სურათი, გარკვეულწილად ნაცნობი კონტურებით, ესადაგება „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ მიერ ქართველების დახასიათებას: „ხოლო ვთქუა მეორეცა მიზეზი ამისეუ პირისა, ვინათგან ნათესავი ქართველთა ორგულ ბუნება არს პირველითგანეუ თვისთა უფალთა. რამეთუ, რაჟამს განდიდნენ, განსუქნენ და დიდება პოონ და განსუენება, იწყებენ განზრახვად ბოროტისა“... („ქართლის ცხოვრება“, 369).

რომაული ეთოსის ეს მონახაზი არ ისახავს მიზნად, რაიმენაირად ამომწურვად დასვას ყველა ის საკითხი, რომელიც აღნიშნულ თემასთან არის დაკავშირებული. საერთოდ, ყოფიერების ეთოსის პრობლემა განსაკუთრებულ კვლევას მოითხოვს და უკავშირდება პოლოგრაფიას, ერთიანობაში და მთლიანობაში რომ წარმოსახავს იმ საფუძვლებს, რომელიც აფორმებს ამა თუ იმ ცივილიზაციის ან სახელმწიფოს ყოფიერების ველში მთარსებუ ადამიანის განწყობასა და ეგზისტენციალურს.

12. ზოროასტრიზმისა და ქრისტიანობის მიმართება მეტად მნიშვნელოვანი საკითხია. ჩემი აზრით, ქრისტიანული მსოფლხატი უფრო მეტად არის დაახლოებული ზოროასტრულ მსოფლხატსა და რწმენასთან, ვიდრე ებრაულთან, რომლის გასრულებას და „ძველ აღთქმად“ გააზრებას წარმოადგენს ცდა ერთ ნიგნში ამ ორი – „ძველი“ და „ახალი“ – აღთქმის მოთავსება, რამაც კიდევ განაპირობა ქრისტიანობის იუდაიზმთან კავშირის წარმოქმნა. ზოროასტრული მსოფლხატი და რწმენა ტიპოლოგიურად განსხვავდება მანამდე არსებული მსოფლხატისა და რწმენისაგან, ასევე ბუდიზმისა და ებრაული ნიგნური რწმენისაგან. არც ერთ მანამდე არსებულ რელიგიურ ხედვაში ადამიანი არ დამდგარა სამყაროს კოსმოლოგიური ბედის აქტიურ მონაწილედ. არასოდეს არ დასმულა არჩევანისა და პასუხისმგებლობის საკითხი იმგვარად, როგორც ის დაისვა მახდენობაში. და არც ერთ რელიგიური მსოფლხატისა და რწმენას არ ჰქონია ისეთი ზემოქმედება „ქართლის“ ჩამოყალიბებაზე, როგორც ჰქონდა ზოროასტრიზმს, რადგანაც ქრისტიანობამდე „ქართლი“ ყალიბდებოდა ჯერ აქემენიდური, შემდეგ ასურასტრული, პართული და სასანიდური ირანის გავლენისა და უშუალო კავშირის პირობებში. ჩემი აზრით, ის, რომ ქართლი ესოდენ მნივე დახვდა ქრისტიანობას და ფაქტობრივად უპრობლემოდ მიიღო ის, მრავალწლიად იყო

განპირობებული მაზდეანობის ღრმა ფესვებით. ეს საკითხები ცალკე ყურადღებასა და კვლევას იმსახურებს.

12. გე-ორგია - მინის ორგანიზებას ნიშნავს, მინის (დედამინის) კოსმოსიზაციას, მონესრეგებას და მთლიანად დადებითი ნიშნითა და თვისებით წარმოდგება. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ აპურა მაზდა ცხენზე ამხედრებული მხედარია, ვფიქრობ, საკმაო საფუძველი იქმნება მთელი რიგი საკითხების ახლებურად კვლევისა და გარკვევისათვის.
14. საინტერესოა, რომ „ხეარანა“ - „დედების ნათელი“ - ავესტას მიხედვით ეკუთვნის „არიელ ხალხს შობილსა და შობადს“. ზამიად-იაშტის 68-ე პარაგრაფის მიხედვით, „ის იმგვარ ძალას აძლევს მეფეს, რომ მას შეუძლია ერთი დარტყმით გააქროს ყველა არაარიელი ერი“. მაგრამ მას შეუძლია დატოვოს მეფე, თუ იგი აირჩევს სიცრულს, ამპარტაევნობისა და სხვათა დამცრობის გზას. ეს დავმარია იამას, (ფირდუუსის ჯემშიდის), რომლის თავგადასაცვალსაც ფირდუუსიმ მისცა ნებისმიერი ეპოქის ირანული საზოგადოებისადმი მისასადაგებელი მორალური და სულიერი განზომილება: როდესაც ამ მეფემ დაინახა თავისი ძალაუფლება განმტკიცებული, უკვე აღარ უნდოდა, დედამინაზე ვინმე მიეჩნია თავის ტოლად. მან შეკრიბა სამეფოს წარჩინებულნი და ამცნო, რომ არც ერთ ცოცხალ არსებას არ შეუძლია, იყოს მასზე უმაღლესი. მან დაამატა, რომ მხოლოდ მისი გამოისობით გაიფურჩქნა ხელოვნება და დამყარდა უკეთესი ნყოფა; მას აქონდა პრეტენზია, რომ ყველას მისი ნყალობით აქონდა საკეები, ძილი, განსვენება, და რომ ძალისხმევები და სიამოვნებანი მხოლოდ მისი მადლით არსებობდა... ის დაშორდა საბოლოოდ თავის ხალხს. ამიტომ ხეარანამ (დედების ნათელმა), რომელიც მასში არსებობდა, დატოვა ის და ჯამშიდი დამარცხებულ იქნა თავისი მტრების მიერ“. საინტერესო კომენტარს უკეთებს ავესტას „დენკარტის“ - პიჯურის მესამე ნელს (IX ს.) დასრულებული კომენტარის მესამე თავი. კოსმიურ ბრძოლაში ჩაბმულ ადამიანთა შორის, მათი აქტიურობის მიხედვით ამგვარი იერარქიაა: „...ჯერ ერთი, ღირსეული ზრდასრული ღირსეულ ახალგაზრდაზე უმაღლესია, ძირითადად, რადგან ზრდასრულს, თავისი ღირსებების სიმალის გარდა, აქვს მათი განხორციელების და მათი მდგრადობის მეშვეობით ბოროტის დამარცხების გამოცდილება; მაშინ როდესაც ახალგაზრდა, მიუხედავად მისი ღირსების ხარისხისა, ჯერ კიდევ არ არის მისული იმ დახვეწილობამდე, რომელსაც აღწევს ზრდასრული. ის ქვემოთ, მესამე ადგილას არის ღირსების არმქონე ახალგაზრდა, რომლის ქვეით იმყოფება ღირსების უქონელი მოხუცი. ამის მიზეზი ისაა, რომ ღირსების არმქონე ახალგაზრდას ჯერ კიდევ აქვს იმედი, რომ თავისი ძალისხმევის მიმართებით ზრდასრულობისას გახდება ღირსეული თვისებების მქონე.“ (ციტ. „Encyclopédie des mystiques“, გვ. 139-140).
- ქართულ-მაზდეანური რელიგიური სისტემების მედარებით კვლევას განსაკუთრებული ადგილი უკავია ვაჟა-ფშაველასადმი მიძღვნილ „გაგების ცდამი“ (ვაჟა-ფშაველა. „გველის-მჭამელი“, გაგების ცდა; ნიგნი II, „ინტეგრალური მითოლოგია“ - ქართული მსოფლხატი). ნიგნი მზადდება გამოსაცემად, 2007 წ.
16. იხ. ჯანრი კაშია, რელიგიათა კვლევის ინტეგრალური მეთოდოლოგიისათვის. ივერია II. ქეი-ს ურნალი, გაზაფხული-ზაფხული 1999, პარიზი. აქ მინდა ხაზგასმით აღვნიშნო, რომ მე არ მიმართავ ბუდიზმი (კიდევ ერთი პიროვნული რელიგიური სისტემა) აღნიშნული სამი სისტემისადმი თანაფარდ ფორმად. ბუდიზმი ეფუძნება ძველ რელიგიურ რწმენას, მაგრამ თავად უფრო ცხოვრების ფილოსოფიაა, ვიდრე „რელიგია“ იმ გაგებით მისტიკური შიგთავისისა, ან ტრანსცენდენტური ღმერთისადმი მიმართებისა, რომელიც ესოდენ ცხადად არის მოცემული ოუდიზმსა და

ილაშქროს. ბუდისტური ეთოსი მითო-ფილოსოფიური ხედვაა სამყაროსი, და-ფუძნებული წინარებუდისტურ მითო-რელიგიურ მსოფლხატვე. ბუდიზმი არც წმინდა ფილოსოფიაა, არც წმინდა მითოლოგია და არც რელიგია. მისმა მსოფლიურმა გავრცობამ შექმნა წარმოდგენა, რომ ის არის რელიგიური სისტემა. მე ვარჩევ, ბუდიზმი განვიხილო არა რელიგიურ, არამედ *მითო-რელიგიურ ფილოსოფიურ* სისტემად, რომლის უმთავრესი საკითხი ეხება ადამიანის არსებობას, ანუ არის ეგზისტენციალურ პრობლემატიკაზე პასუხი (რა არის სიკვდილი? რა არის არსებობა? და სხვა...). ბუდისტური ეთოსი თავისი ეგზისტენციალურობით არის უნივერსალური და მისი განხილვა ქართულ რელიგიასთან და ქრისტიანულ მსოფლხატვან მიმართებაში აქ არ მიმაჩნია საჭიროდ. ის ცალკე კვლევის საგანი შეიძლება გახდეს, რის დასტურად „სიბრძნე ბალავარისაც“ კმარა.

16. ვილ დიურანი მეტად მოხდენილად ახასიათებს „თალმუდის“, „ახალი აღთქმისა“ და „ყურანის“ რელიგიებს: „თალმუდი“, უპირველეს ყოვლისა, არის ეთიკის კოდი, რიდად განსხვავებული ქრისტიანობისაგან და მსგავსი მუსულმანურისა... სამი რელიგია თანხმდება პრაქტიკაში ხმარებული ბუნებრივი – არარელიგიური – მორალის უარყოფაზე; მათ სწამდათ, რომ მხოლოდ ღმერთის შიშით შეიძლება, ადამიანების უმეტესობა დაარწმუნო და მიმართო მისაღები ქცევისაკენ. სამივე რელიგია აფუძნებს თავის მორალურ კანონს იგივეობრივ კონცეფციაზე: ღმერთის ყოვლისმხედველი თვალი და ყოვლისმწერელი ხელი, მორალური დებულებების ღვთაებრივი ავტორობა და ღირსების გათანაბრება ბედნიერებასთან „საიქო“ სასჯელისა და მისაგებლის საფუძველზე. ორ სემიტურ კულტურაში სამართალი, ისევე, როგორც მორალი, განუყოფელი იყო რელიგიისაგან; არავითარი განსხვავება არ არსებობდა ცოდვასა და ბოროტმოქმედებას შორის, ნებისმიერი შეურაცხყოფელი მოქმედება არის აგრესია ღმერთის მიმართ, მისი თანამყოფობისა და წმიდა სახელის პროფანაცია.“ იხ. Will Durant. „The Age of Faith“, Simon and Shuster, New York 1950. გვ. 360

მიუხედავად ვილ დურანის თვალსაზრისის მოხდენილობისა, უნდა შევნიშნო, რომ არის არსებითი განსხვავება „თალმუდის“, „ყურანისა“ და ქრისტიანობის მორალურ კანონებს შორის. საქმე ის არის, რაც არაერთგზის აღვნიშნე წინამდებარე ნიგნში, „თალმუდიცა“ და „ყურანიც“ წარმოადგენენ პირდაპირი კარნახის შედეგად ჩანერილ მორალურ კანონთა ნიგნებს (სხვა კანონთა გვერდით). ამ აზრით, „თალმუდიცა“ და „ყურანიც“ „კანონთა ნიგნებს“ წარმოადგენენ, რომლებიც ადგენენ ქცევის ნორმებსაც და მორალურ კანონთა კოდიფიცირებასაც ახდენენ. რაც შეეხება ქრისტიანობის „ნიგნებს“, ისინი წარმოადგენენ ღმერთის – გაკაცებული სიტყვის – ქვეყანაზე ცხოვრების, მოქალაქეობისა და ვნების გზის აღწერას. ამ ტექსტებში „ეკრსონაჟი“ არის მოქმედი ცოცხალი სიტყვა, ადამიანი-და-ღმერთი. იგი არ ადგენს არავითარ კანონს, რომლის კოდიფიცირებულ საკანონმდებლო ტექსტად შეიძლება წარმოდგენა. იგი არ „კარნახობს“, არამედ აჩვენებს მაგალითსა და გზას თავის რჩეულებს (მოციქულებს), რათა მათ მის შემდგომ იქადაგონ ხალხებში. კოდიფიცირება და ნორმები და წესები და კანონები (მაგ.: „მცირე საჯულის კანონი“, „დიდი საჯულის კანონი“) ქრისტიანობისა და ქრისტიანული ეკლესიის შემონაქმედია იმ გზისა და შეთავაზების საფუძველზე, რომელიც გამომდინარეობს მოქმედი ცოცხალი სიტყვის ცხოვრებისა და მოქალაქეობის ფაქტიდან. ამიტომ არის ქრისტიანობა თავისუფალი არჩევანისა და პირადი პასუხისმგებლობის უნივერსალური რელიგია, რომელსაც არ გააჩნია „კანონთა კრებული“, ნაკარნახევი თავისი მოციქულის ან წინასწარმეტყველისათვის. მე ვფიქრობ, ეს იყო ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ფაქტორი ქრისტიანული ეკლესიის წარმოქმნის აუცილებლობისა და ეკლესიური დოგმა-

ტიზმის განვითარებისა. ამ აზრით, ქრისტიანული კანონიკური (ეკლესიური) ტექსტი „დახურულია“ თავისუფალი ინტერპრეტაციებისათვის, „თალმუდისა“ და „ყურანის“ სანიხალმდეგოდ, რომლებიც თავისუფალი თეოლოგიზირებისა და ინტერპრეტაციებისთვის არის გახსნილი. არც იუდაიზმში და არც ისლამს არ განაგებს „ეკლესია“, რადგან მსგავსი ინსტიტუტი ამ რელიგიებში არ არსებობს. ამიტომ, ინდივიდუალური რელიგიურ-ფილოსოფიური ხედვისა და ინტერპრეტაციებისათვის ორივე ეს ტექსტი გახსნილია.

17. მდრ. ქართულში „ურია“ – რელიგიით იუდეველი, მაგრამ ამავე დროს, „ურიდან გამოსული აბრაამის ჩამომავალიც“; „თათარი“ – რელიგიით მუსულმანი, მაგრამ ხალხურ სიტყვათხმარებაში თურქიც და თათარიც; ევროპელ მეცნიერთა მიერ უკანასკნელ დრომდე ნახმარი „არაბი“ – „მუსულმანის“ ნაცვლად და ა.შ. გამოთქმა „ქრისტესმიერი ძმობა“ იმავე შინაარსს იძენს, გამომდინარე ქრისტეს სიტყვებიდან მოციქულთა მიმართ: „აი, ჩემი ძმები“, – რითაც უდასტურებს იუდეველებს ზენათესაურ (ზეეთნიკურ) რელიგიურ პრინციპს, თუმცა, იუდეველები ამ პრინციპს არ იღებენ და ეთნორელიგიურად განისაზღვრებიან. ჩემი აზრით, განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა „ახალ აღთქმაში“ დადასტურებული ის ფაქტი, რომ მოციქულებიც კი ვერ ხვდებიან იმ ჭეშმარიტებას, რომელიც ქრისტესთანაა გაცხადებული, ანუ ისინიც კი ქრისტეს აღიქვამენ არა *ღმერთად*, არამედ „ღვთის შვილად“ იმავე ძველი აზრით, როგორადაც ეს მოცემული იყო „ძველი აღთქმის“ ტექსტში და სხვადასხვა წინასწარმეტყველებებში. მოციქულებს სულიწმიდა ამეტყველებს ყოველთვის, სულიწმიდა წარმართავს მათ საქმესაც. გაცნობიერება იმისა, რომ ქრისტე არის იგივე *ღმერთი-შვილი*, ხოლო ღმერთი არის იგივე *ღმერთი-მამა* და *სულიწმიდაც* მხოლოდ ამ კვანძშია მოცემული და არა მისგან და მოუკიდებლად, მოხდება გაცილებით გვიან, როდესაც მოხდება ის დიდი სინთეზი, რომელიც ერთ მსოფლხატში მოაქცევს ყველა არსებულ რელიგიურ და ფილოსოფიურ მსოფლხედვას და მსოფლგანცდას. მთელი პატრისტიკის განმავლობაში ქრისტიანული მნაშხის საკითხი აქტუალური იყო. „სამების“ ქრისტიანული გაგებისათვის აუცილებელი გახდა მთელი ფილოსოფიური და რელიგიური გამოცდილების სინთეზირება, რის გარეშეც ქრისტიანული აქსიომა, რომელზედაც აიგო ქრისტიანული ეკლესიური ყოფიერება და ქრისტიანული ეთოსი დაფუძნდა, გაუგებარი და აღუქმადი ხდება. *სამების* თემა საზრისიანად პირველად ითანეს | ეპისტოლეს, 5 თავში გვხვდება: „6. ესე არს, რომელი მოვიდა ნყლითა და სისხლითა, იესუ ქრისტე არა ნყლითა ხოლო, არამედ ნყლითა და სისხლითაცა; და სული არს რომელი ნამებს, რამეთუ სული არს ჭეშმარიტებისაი. 7. რამეთუ სამნი არიან, რომელნი ნამებენ ცათა შინა: მამაი, სიტყუაი და სული წმიდაი; ესე სამნი ერთ არიან. 8. და სამნი არიან რომელნი ნამებენ: სული და ნყალი და სისხლი; და სამნივე ესე ერთისა მიმართ არიან...“

ის, რომ ქრისტე არის სიტყუა, რომელი „იყო დასაბამიდან და სიტყუა იყო ღმერთთან, და სიტყუა იყო ღმერთი. ის იყო თავდაპირველად ღმერთთან. და ყოველივე მის მიერ შეიქმნა, და მის გარეშე არაფერი შექმნილა, რაც კი შექმნილა. მასში იყო სიცოცხლე და სიცოცხლე იყო ადამიანთა ნათელი. ნათელი ბნელში ანათებს და ბნელმა ვერ მოიცვა იგი“. სინოპტიკური სახარებების მოციქულთათვისაც კი მიწვედომელი ჩანს, თუ არ სულიწმიდას მიერ განათობთ და ამეტყველებთ. პავლე მოციქული განუწყვეტლივ იმართლებს თავს ებრაელთა წინაშე, რომ ღმერთი რომელმაც იესო აირჩია, იგივე ებრაელთა ღმერთია, რომელმაც ისრაელი აირჩია; და რომ ის, მოციქული პავლე (სავლე) არ არღვევს სჯულს და არ გადადის არც ებრაელთა რწმენას მათ ღმერთში. ბუნებრივია, რომ ებრაელებს თავისი ღმერთი, რომელიც უხილავია და ტრანსცენდენტური, მაგრამ რომლის ხმაც

რჩეულებს (ნინასწარმეტყველებს) ესმით, ერთ ღმერთად მიაჩნიათ. მაგრამ ის მხოლოდ მათი ღმერთია და არაყიის სხვისი. იგი არ არის (ტექსტის კაბალისტურად, ეზოთერულად და სხვა განმარტების მოგვიანო ცდების მიუხედავად, რაც, მე ვფიქრობ, თავისთავად ქრისტიანული თეოლოგიის გავლენას უნდა მიენეროს, ანუ ქრისტიანული თეოლოგიის რეპლიკად მიმჩნია) უნივერსალურად მონოთეისტური, ანუ მსოფლიოს შემომქმედი ღმერთი და ყველასათვის ერთნაირად მზრუნველი და ყველას ერთნაირად მოსიყვარულე „მამა“. მე ვფიქრობ, ღმერთი-შემომქმედი და ღმერთი-ებრაელთა ორ სხვადასხვა მიმართებაში ალიქმება და სხვადასხვა რელიგიური ტექსტის სემანტიკას წარმოადგენს. „შესაქმის“ სანყისი – სამყაროს შექმნა, ადამიანის შექმნა და სხვა..., ვიდრე წარღვნამდე, როგორც ჩანს ტექსტიდანვე, ეკუთვნის შუმერულ-ბაბილონური მსოფლბატის უძველეს მითო-რელიგიურ ფენას. ღმერთი-შემომქმედი აქ უნივერსალური და ერთადერთია. აბრაამის ურიდან გამოყვანიდან ტექსტი საკუთრივ ებრაელთა გზას ასახავს, მათ ისტორიას – ეს ღმერთი, რომელიც ებრაელებს ირჩევს, უკვე არ არის უნივერსალური, ის ეთნო-ღმერთი და მხოლოდ ებრაელებს ირჩევს და ფარავს, ის არის ებრაელთა ისტორიის შემომქმედი, რომელიც შემდგომ მოსეს აძლევს მცნებებით წერილ დაფებს და განსაზღვრავს ებრაელთა ისტორიასა და მორალურ კოდს. თუ შევადარებთ ყოველივე ამას (ტექსტის და კონცეფციის დეტალური ანალიზით) ქრისტეს მოვლენას, ცხადი ხდება, რომ ქრისტე იმთავითვე „შემომქმედ ღმერთზე“ მიუთითებს. ის არის შემომქმედი ღმერთის ძე, სწორედ შემომქმედი ღმერთის ნებას განასახიერებს ქრისტე და, ონტოლოგიურად, თავად „ძე-ღმერთი“. მხოლოდ ქრისტეს მოვლენით გაიგება მონოთეიზმი და უნივერსალურობა შემომქმედი ღმერთისა, რომელიც თავისთავის ძედ მოვლენით კაცობრიობის მხსენებლად შეინიერება და აღსდგება.

ის, რომ ქართულ აღქმაში ებრაელთა ღმერთი („ძველი აღთქმის“) ეთნო-ღმერთია, დასტურდება „ქართლის ცხოვრების“ მეტად მნიშვნელოვანი ცნობით, რომელიც ქრონოლოგიურადაც ზუსტად ესადაგება მომხდარ ამბავს, აღწერილს „თორამი“: მოვიდა ცნობა, რომ: „მოსემ განვლო „ზღუა ისრაელთა“, და იზრებთან იგიწინ უღაბნოს მანანათა. განკვირდეს ყოველნი, და მათ ყოველთა წარმართთა აქეს ღმერთი ისრაელთა“. ცხადია, ქრისტიანი უკვე ვეღარ იტყვოდა „ღმერთი ისრაელისა“, მას რომ ზუსტად არ სცოდნოდა, რომ ებრაელთა აღქმაში ეს იყო მათი „საკუთარი“ ღმერთი და იმ ეპოქაში შემომქმედი ღმერთი ჯერ კიდევ არ იყო აღქმული, როგორც უნივერსალური და ერთადერთი. აქ მეტად საინტერესოა ის, გავიმეორებ ადრე თქმულს, რომ თარიღი, რომელიც თავსდება ეს ცნობა, თითქმის ზუსტად თანხვედბა ებრაელთა მიერ დადგენილ თარიღს, გამოთვლილს „გამოსვლათადაან“ (ძე. ნ. 1506), ხოლო ამ ცნობამდე აღწერილი მოვლენები, ამგვარად, თავსდება ძე. ნ. XIV-XV საუკუნეთა იქით. ეს მეტ-ნაკლებად შეესატყვისება იმ სურათს, რომელსაც გვანვდის არქეოლოგია.

ამ ყოველივეს გადააზრება, ვფიქრობ, იმითაც არის მნიშვნელოვანი, რომ ებრაელთა გადასვლა უნივერსალურ (ონტოლოგიურ) მონოთეიზმზე მხოლოდ ქრისტეს მოვლენის და ქრისტიანული თეოლოგიის შემდგომ იყო შესაძლებელი. ამ აზრით, არსებობს ონტოპეუთავსებლობა ქრისტიანობასა და იუდაიზმს შორის. არის კიდევ ერთი მომენტი: ისლამის ღმერთი, რომელიც ქრისტიანობის მოვლენის შემდგომ ახდენს მანიფესტაციას, ასევე უნივერსალური მონოთეისტური ღმერთია და არა „არაბთა“ ღმერთი, თუნდაც რომ ის არაბულ ენასა და ტექსტთან იყოს დაკავშირებული. ამგვარი გაგება კი შესაძლებელი იყო მხოლოდ ქრისტიანული თეოლოგიის არსებობის პირობებში, რაც სრულიად დასტურდება პატრისტისა და საეკლესიო კრებების არსებობით. მხოლოდ ამის შემდეგ ხდება ის, რასაც მე ონტო-ფსიქოლოგიური შეუთავსებლობა ვუნოდე. სემიტიური აღქმისათვის შეუძლებელი იყო ტრან-

სცენდენტურის განსხვავება, უხილავის ხილულად წარმოდგენა, მარადიულის დროში დაარსება და ა.შ. ამიტომაც ქრისტე წარმოიდგინება, როგორც იგივე წინასწარმეტყველო გათანაბრებული მოსესთან და მოჰამედთან. ხოლო თუ ამას დაეუბნებთ, ამ შემთხვევაში ყურანი მართლაც ხდება უკანასკნელი ტექსტი და, ამგვარად, ერთადერთი ჭეშმარიტი საღვთო წიგნი.

მე ვფიქრობ, ამიტომ დასჭირდა ქრისტიანობას ესოდენ დიდი დრო, რათა მთლიანად მოეცვა ადამიანის არსება და ჩაედო საფუძველი იმ უდიდესი მოძრაობისათვის, რომელიც 20 საუკუნის განმავლობაში წარმართავდა კაცობრიობის ცხოვრებას ქრისტიანული ცივილიზაციისა და ეთოსის სახით. კაცობრიობა დღეს ქრისტიანული ეთოსის მიმართ განისაზღვრება, როგორც დეგრადაციის გზაზე მყოფი და არა რომელიმე სხვა ეთოსის. კაცობრიობა (ეს ცნებაც ქრისტიანული ცივილიზაციის კუთვნილებაა) ჯერ კიდევ ქრისტიანული ცივილიზაციის საზღვრებში იმყოფება და ამ საზღვრებში ხდება ის დღეობა, რომელიც საბოლოო ფორმას, ალბათ, XXI საუკუნის მეორე ნახევარში, ან მინულს შეიძენს.

„ქართლის ცხოვრება“ და მთლიანად ქართული ქრისტიანული მსოფლხედვა, ქართული ეთოსისა და მასზე დაფუძნებული ცხოვრების წესის ფორმით, ქრისტიანული სინთეზისა და ეგზისტენციალური საფუძვლიანობის ერთ-ერთი შესამჩნევი მაგალითია.

12. ეს თემა მეტად მნიშვნელოვანია ეთნორელიგიური და ონტორელიგიური თვალსაზრისით. მაგრამ აქ მისი გამოსათვის ჩემი წიგნის თემით ვარ შეზღუდული.

ჩემს მიზანს არ წარმოადგენს მთელი თეოლოგიური და რელიგიურ-ისტორიოგრაფიული თვალსაზრისების გადმოცემა. ამიტომაც არ მომეყვება კონკრეტული ამონარიდები ქრისტიანული ეთოსის და არც სხვა ტიპოლოგიურად განსაზღვრებულ ხედვის საილუსტრაციოდ. მკითხველს ეს ყოველივე ხელთა აქვს. პატრისტიკა და მისი სინთეზი ფსევდო დიონისე არეოპაგელის მიერ, უბრწყინვალესი მაქსიმე აღმსარებელი, თვით პატრონყმური ნყოფა, რომელიც ქრისტიანობის პოლიტიკური ფორმა იყო, ხელმწიფობა, რაინდობის ინსტიტუტი, სიყვარულის და მეგობრობის განღმრთობა („თქვენ ჩემი მეგობრები ხართ, თუ გააკეთებთ იმას, რასაც მცნებად გიდებთ. მე აღარ გინოდებთ მონებს, ვინაიდან მონამ არ იცის, რას აკეთებს მისი ბატონი. არამედ მეგობრები გინოდებთ, რადგან ყველაფერი გამცნეთ, რაც მამაჩემისაგან მოვისმინე“), გეოგრაფიული ინდივიდუალიზმი, რჩეულობა და პიროვნულობა, ღირსება და სხვა, თუ არაიდეოლოგიურად აღვიქვამთ მათ, მიუთითებს იმაზე, რომ *რწმენისა და იმედის* ეპოქა ადამიანის შემოქმედებითი თავისუფლებისა და რჩეულობის გამობრწყინება იყო. ჩემი მიზანია, გადმოვცე ჩემული თვალსაზრისი და კონცეფცია იმ თვითცხადი ჭეშმარიტებისა, რომელიც საფუძვლად დაედო ქრისტიანულ ცივილიზაციას და, კერძოდ, რწმენისა და იმედის, ახალი დროის მკვლევართა მიერ „შუა საუკუნეებად“ წოდებულ ეპოქას. ეს ეპოქა გახდა მთავარი სამიზნე ათეისტური და რაციონალისტური ხედვისათვის და კრიტიკისათვის XVII საუკუნიდან მოყოლებული. ათეიზმმა და რაციონალიზმმა (ფსევდომეცნიერულობამ) დააბრუნა ასპარეზზე „კოლექტივი“ და კოლექტიური პასუხისმგებლობა, რომელიც მასათა მოძალებისა და „მასათა ამბოხის“ ეპოქის (ორტეგა ი გასკელა) უმთავრესი მახასიათებელი გახდა. კოლექტივმა მთანთქა პიროვნება და დააფუძნა სისტემა, რომელსაც ზოგადად „ტოტალიტარიზმი“ ეწოდა. ამ თვალსაზრისით, მთელი XIX და XX საუკუნე ანტიქრისტიანული ნიშნით წარიმართა. ეს ბრძოლა ქრისტიანობასთან ახლაც მიმდინარეობს, რაც, ჩემი აზრით, ნიშნავს თავისუფლებისა და რჩეულობის წინააღმდეგ ბრძოლას კოლექტივისტური „დემოკრატიის“ საფარქვეშ.

19. „ყურანი“ „ლთაებრივი ზემთაგონებების კრებულია“. ისლამის ენციკლოპედიური ცნობარის მიხედვით (ისლამი. ენციკლ. ცნობარი. „ნეკერი“ 1999, თბილისი), ტრადიციული განმარტებით „ყურანი“ (ალ-კურ'ანი) ნიშნავს „ხმაშალალი რეჩიტატივით კითხვას“, „დეკლამაციას“; ახალი თვალსაზრისით: „სალეთო წერილის კითხვას“, „დარიგებას“ (სირიული „კერინანდან“). ყურანის სინონიმებია: ალ-ქითაბ – „სალეთო წერილი“, ზიქრ – „გაფრთხილება“, „გახსენება“; და ალ-მუშასაფ – „გრაგნილება“. თავისთავად, ეს სინონიმური ველი საინტერესოდ ხსნის „ყურანის“ დანიშნულებასა და მნიშვნელობას. განსაკუთრებით საინტერესოა ის, რომ „ყურანი“, მიუხედავად იმისა, რომ დაუდგინდა კანონიკური ტექსტიც და კითხვის სისტემაც, გახსნილია ინტერპრეტაციებისათვის, რამაც საფუძველი დაუდო არაჩვეულებრივად მდიდარ რელიგიურ-ფილოსოფიურ ხედვას და შეიქმნა ნატიფი და დახვენილი ცივილიზაციის წყარო. თვით არაბული წერილი სიტყვა, რომელმაც ჩაანაცვლა ისლამური მხატვრობა და არქიტექტურული მორთულობა, მიუნიშნებს იმაზე, თუ რაოდენ მჭიდროდ იყო გადაჭდობილი ამ წერილ სიტყვასთან მაჰმადიანობა. გასაკვირი არ არის, რომ „ყურანი“ მიჩნეული იყო არა მხოლოდ „ნაკარნახევ და ჩანერილ ტექსტად“, არამედ შეუქმნელ ალაჰის სიტყვად, რომელიც „ღმერთის ყოფიერების მარადიული ატრიბუტია“. ამგვარი ორთოდოქსული თვალსაზრისი, ჩემი ხედვით, ერთგვარად ეხმიანება იოანეს სახარების დასაწყისს, სადაც ქრისტიანული რწმენის აქსიომის დაფორმულებაა: „პირველითგან იყო სიტყვა, და სიტყვა იყო ღმრთისა თანა, და ღმერთი იყო სიტყვა იგი...“ რაც ქრისტიანულ რელიგიურ აღქმამი თავად ქრისტეზე მიუთითებს. აღნიშნული ორთოდოქსული თვალსაზრისით, „ყურანის“ ღმერთის მარადიული ყოფიერების ატრიბუტად ყოფნა მიუთითებს კონკრეტულად „ნიგნზე“ და მასში გადმოცემულ მითითებებსა და უწყებაზე. განსხვავებული „ყურანი“, როგორც „ღმერთის სიტყვა“, რჩება წერილ ნიგნად, მაშინ, როდესაც ქრისტიანული განსხვავებული „დასაბამიერი სიტყვა“ არის ქრისტე: ადამიანად ხორცსხმული და კაცობრიობის მამა პირველშემოქმედი ღმერთი.

20. ყურანის პოლემიკური ნაწილები, მე ვფიქრობ, ამკარად მიუთითებს სწორედ ამგვარ ვითარებაზე. წინასწარმეტყველთა მძაფრი კრიტიკა იუდეველთა სულიერი დაცემისა და სჯულის დაფინყებისა, საშუალებას აძლევდა „ყურანში“ მოქმედ სიტყვას, აღმართულიყო იმთ წინააღმდეგ, ვინც ადრე მიიღო „სალეთო ნიგნი“. რაც, ამასთანავე, ამართლებდა წინასწარმეტყველებისა და „სალეთო დებულებების“ განმეორებით თქმას (სურები: 37, 43, და სხვა).

21. მიუხედავად ზემოთქმულისა, „რელიგიური ომის“ ცნება მე იმ იდიოტურ ცნებად მიმაჩნია, რომელიც ახალი დროის რაციონალისტურმა ისტორიოგრაფიამ გამოიმუშავა რიგი ისტორიული მოვლენების აღსანიშნავად. ეს ცნება მიუნიშნებს იდეოლოგიურ დებულებაზე, რომელიც რელიგიის, თუ უარყოფის არა, მის წინააღმდეგ არის მიმართული. საქმე ის გახლავს, რომ „რელიგიური ომი“, თუ რელიგიის განსაზღვრებიდან ან იქიდან ამოვალთ, მუქლველია, რადგან რელიგია იმთავითვე მიუთითებს კავშირზე, ამაღლებაზე და ყოფიერების დახვენილობაზე. ის, რასაც „რელიგიური ომი“ დაერქვა – „ქრისტიანების დევნა“, „ჯვაროსნული ომები“, „ასწლიანი ომი“, და სხვა, რომლებიც რელიგიური ნიშნით არჩეულა თავის მსხვერპლს, – რელიგიას კი არ უკავშირდება, არამედ ადამიანის დეგრადირებას, მის გაბარბაროსებასა და გაველურებას, სწორედ ყოველივე იმას, რაც უპირისპირდება რელიგიას და რელიგიურობას.

„ჯვაროსნული ომები“, ან „ჯიჰადი“, ჩემი თვალსაზრისით, არ არის „რელიგიური ომი“, რადგან იბრძვიან არა უკვდავი ღმერთები, არამედ მოკვდავი ადამიანები,

რომლებიც გრძნობენ ეგზისტენციურ საფრთხეს და ცდილობენ, დაიცვან თავიანთი ნყოფა. „რელიგიური“ ომი შეიძლება ენოდოს ომს, რომელშიც *ღმერთები არიან ჩართულნი*, ხოლო „ღმერთთა ჩართვა“ ომებში კი იმთავითვე აღნიშნავს ღმერთის ყოფიერების შეზღუდვას, რაც უაზრობაა და ენიხალმდებება ღმერთის განსაზღვრებას, ანუ რელიგიის საფუძველს. უძველესი ისტორია თითქოს გვაძლევს „რელიგიური ომის“ მაგალითს, როდესაც ხალხებს წინ მიუძღოდნენ ღმერთები და ადამიანის ხელით წყდებოდა ღმერთთა ქიშკი. მის გამოძახილს ეპოვებთ „თორაშიც“, სადაც იაკვე თავის „რჩეულ ხალხს“ უთავისუფლებს გზას (მოქიშპე ღმერთთა და ხალხთა „წმენდას“ ატარებს), მაგრამ უკვე ქრისტიანულ და მუსულმანურ სისტემებში ამგვარი რამ სრულიად გამორიცხულია და ენიხალმდებება ამ რელიგიათა ბუნებასა და არსებას, მის პირველფაქტს. საქმე ის კი არ არის, რა მოტივირება ჰქონდა ომს, არამედ მისი ნამდვილი მიზეზისა და მიზნის გარკვევა და გაგებაა მთავარი.

22. მე ვფიქრობ, „ხალიფატი“ მუსულმანური რელიგიის უპირატესი პოლიტიკური ფორმა იყო და მისი მოშლა და მისთვის უცხო „დასავლურ“ პოლიტიკურ ფორმებზე გადასვლა რადიკალურად ცელის ისლამური ცივილიზაციისა და ყოფიერების საფუძველთა საფუძველს – *სასულიერი და საერო ცხოვრების ერთიანობას*. „ისლამური ფუნდამენტალიზმისა“ და თანამედროვე „დასავლური ფუნდამენტალიზმის“ (როგორც, მაგალითად, ამერიკული ტიპის დემოკრატიის აბსოლუტიზირება) კონფლიქტის სიღრმის წყაროს, გარდა მთელი რიგი „ჩვეული“ ეკონომიკურ-სოციალური და გეოპოლიტიკური ფაქტორებისა, სწორედ ეს *არქიტპიტა შეუსატყვისობა* ნარმოადგენს.
23. საკმარისია ითქვას, რომ მუსულმანთა მიერ ესპანური სახელმწიფოების დაპყრობისას და შემდეგ, ებრაელები ეხმარებოდნენ არაბებს ესპანელების წინააღმდეგ ბრძოლაში. ამან გამოიწვია მძლავრი ანტიებრაული *ინკვიზიცია* და *რეკონკისტას* დროს ებრაელთა დევნა.
24. ამან გაუადვილა რუსეთს ჯერ ქართლ-კახეთის და შემდეგ საქართველოს დანარჩენი ნაწილების დაპყრობა და საქართველოს სახელმწიფოს გაუქმება, რუსეთის იმპერიაში ჩართვით.
25. უკანასკნელი ორი საუკუნის განმავლობაში რუსეთის ბატონობის ქვეშ და 70 წლის მანძილზე ტოტალიტარულ სისტემაში ყოფნამ გამოიწვია ქართული სახელმწიფოებრივი ნყოფიდან და პოლიტიკური კულტურიდან სრული *თვითგაუცხობა*. მე ვფიქრობ, ეს არის ერთი უმთავრესი მიზეზი იმისა, რომ დღეს საქართველო ვერ მოულოოს ადეკვატურ პოლიტიკურ ფორმას, რომელიც შესატყვისი იქნებოდა მისი ონტოკულტურული არქიტპიტისა, რომელმაც 23 საუკუნის განმავლობაში ატარა საქართველო და ქართველები ისტორიაში და შეუნარჩუნა მას თავისთავადობა და სახიერება.
26. დანვრილებით ამ საკითხის განხილვა იხ.: „თავისუფლება და ფედერალიზმი“. ნან I-II. „დიოგენე“, თბილისი 1997.
27. მათ არსებობას ადასტურებს ის ფაქტი, რომ დავითი საკმაოდ მიზანსწრაფული ხდება პროგრამის განხორციელებაში, რასაც ის ვერ მიაღწევდა, მას რომ თანშეზრდილ ერთგულთა დასი არ ჰყოლოდა ირგვლივ. ჩემი აზრით, ეს იყო ერთგვარი „რაინდთა ორდენი“, შემოკრებილი დავითის ირგვლივ და აღზრდილი გიორგი მნიგნობართუხუცეს-ჭყონდიდელის მიერ. მე ვფიქრობ, რომ „თანამეზრდილ მზრდელ“ და ამ უაღრესად ამბიციური იდეის ავტორს – გიორგი ჭყონდი-

დელს, შეუძლებელია, არ ეფიქრა, რომ იმ უზარმაზარი საქმის განხორციელება შეუძლებელი იქნებოდა ახალი ქართული არისტოკრატიის აღზრდის გარეშე. და არა მხოლოდ ადგილობრივი არისტოკრატიისა, არამედ კავკასიურისაც. ამ შემთხვევაში ხანდაზმული დიდებულები თუმც მედგრად ედგნენ მხარში საქართველოს განთავისუფლების საქმეს, მაგრამ მათი მომდევნო თაობის შემზადებისა და ჩართვის გარეშე განთავისუფლების საქმე და ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანული იმპერიის შექმნა შეფერხდებოდა. ახალ იდეას ამ იდეით აღზრდილი ახალი თაობა ესაჭიროებოდა. ის შესანიშნავი ერთსულოვნება, რომელიც იგრძნობა დავით აღმაშენებლის „სანერთელ ნაირობებში“ და, შემდეგ, საქართველოს არაბთა ბატონობისაგან თანდათან გამოხსნაში ისე, რომ სულ ცოტა ხანში მხოლოდ თბილისილა რჩებოდა მათ ხელში, აუცილებლობით მოითხოვდა გიორგისა და დავითის ერთგულთა დასის (ორდენის) არსებობას. ისიც მისანიშნებელია, რომ ბალეაშთა საკითხის გადაწყვეტაც ზუსტად ჯდება ამ კონტექსტში, რადგან უკანასკნელი ბალეაშის, მიუხედავად ერთგულებისა („... და მათ ყამთა შინა ჰქონდეს თრიალეთი და კლდე-ქარნი და მიმდგომნი მისი ქუეყანა ლიპარიტს, და მეფესა დავითის ნინაშე იყო რეცა ერთგულად..“), როგორც ჩანს, (და რატომ-ღაც) არ შედიოდნენ ამ უახლოეს თანამებრძოლთა დასში. შესაძლოა, დავითს მართლა ჰქონდა ჩაფიქრებული ლიპარიტისათვის ამ უაღრესად სტრატეგიულ სამფლობელოთა „ნაღება“. მიუხედავად იმისა, რომ ლიპარიტი ერთგული იყო, სავარაუდოა, რომ სწორედ ამან გამოიწვია ლიპარიტის შემდგომი უკმაყოფილება და განდგომა იმ დიდი საქმიდან, რომელიც დავითმა და მისმა ერთგულმა დასმა ნაშრონო საქართველოში. ამას ისიც მაფიქრებინებს, რომ „მცირე ხანს ნანვართი“ ლიპარიტი, მიუხედავად იმისა, რომ დავითმა იგი „მითივე დიდებითა ადიდა და არა შეუცვალა“, განდგომილი დარჩა. საბოლოოდ, ლიპარიტის წინათგრძნობა გამართლდა და მეფემ მანც „ნარულო“ ბალეაშებს საპატრონო ქვეყანა – რატი ლიპარიტის ძის გარდაცვალების შემდეგ (დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის ტექსტის მიხედვით არა ჩანს, მაინც რა დაამავა ლიპარიტმა და, მომდევნოდ, რატომ – ტექსტი სიხარულით გვაუწყებს, რომ „მოკუდა რატი, ძე ლიპარიტისი, კაცი ორგული და ნანდეილვე ნაშობი იქედნესი. ესრეთ დასრულდა სახლი ბალეაშთა, სახლი გამამნარებელთა, რამეთუ სუა უკანასკნელი თხლე რისხვისა, სასუმელი ცოდვილთა ქუეყანისათა. და არლარავინ დამთა საყოფელთა მათთა მკვიდრი, რამეთუ აღიხსნა უსჯულოება მამათა მათთა ნინაშე უფლისა...“) „მამული მათი აილიო მეფემან.“ – ეს უკანასკნელი ძახილი, ჩემი აზრით, ავლენს იმ ფარულ სი-მართლეს, რომელიც ბალეაშთა სახლის მთელ ისტორიას ახლავს: ბალეაშთა უძველესი ქართული საგვარეულო სახლი „ესაიან-დავითიან ბაგრატიონთა“ ერთადერთი სერიოზული მოპასუხე იყო და მათ ტოლს არ უდებდა, თუმცა, არასოდეს არ შესცილებია ტახტს. ბალეაშთა მამულში იქნება დაარსებული და აგებული გელათის მონასტერი, რომლითაც დავითმა „მოიმადლა ლმერთი და დიდი სარგებელი“ მოუტანა სახელმწიფოს „ცოდნის ამ დიდი კიდობანის“ შექმნით (ეს ყოველივე ალბათობისა და შესაძლებლობის საზღვრებს არ სცილდება).

კარი X

„შუა საუკუნეები“ და ცოდნის გადაცემა

I

„ქართული რენესანსის“ საკითხი, ევროპულ ისტორიოგრაფიაში მიღებული კლასიფიკაციით, უკავშირდება „შუა საუკუნეების“ და „ფეოდალიზმის“ გაგებას. ქართული ისტორიოლოგია ამ ტერმინებს შეუცვლელად იყენებს საქართველოს ისტორიისათვის და თითქმის ადეკვატურ სურათს გვიხატავს ევროპული და ქართული პოლიტიკური, ეკონომიკური და სოციალური განვითარებისა. ვეჭვობ, რომ ამგვარი მიდგომა და დადგენილ ევროპულ ჩარჩოებში საქართველოს ისტორიის მოთავსება რაიმე საზრისის მქონე იყოს ისტორიული პროცესის გაგების თვალსაზრისით. ამიტომ ვსვამ კითხვას საკუთრივ „ქართული შუა საუკუნეების“ შესახებ: არსებობს თუ არა საქართველოს ისტორიაში „შუა საუკუნეები“? არის თუ არა ევროპული „შუა საუკუნეები“ თავისი მახასიათებლებით და სულიერი განწყობით ერთგვაროვანი მთელ მსოფლიოში: აღმოსავლეთსა და დასავლეთში, სამხრეთსა და ჩრდილოეთში? შეიძლება თუ არა ქართული *პატრონჯმობის ეპოქა*¹ მივიჩნიოთ „შუა საუკუნეებად“ და „ფეოდალიზმად“? თუ არის გარკვეული განსაკუთრებულობა და განსხვავება ქართულ „პატრონჯმობასა“ და ევროპულ „ფეოდალიზმს“, ქართულ „რწმენისა და იმედის“ და ევროპულ „შუა საუკუნეების“ ქრისტიანულ ეპოქებს შორის?²

გარკვეული ეპოქის მოთავსება რაიმე ორ ეპოქას შორის გულისხმობს ამ ეპოქის შეფასებას მისი წინა და მომდევნო ეპოქების უპირობოდ დადებითი ნიშნების მიხედვით. ტექნიკური ისტორიოლოგიური თვალსაზრისით, ამგვარი რამ შეუთავსებელია იმ პროცესთან, რომელიც ქმნის ამა თუ იმ ეპოქას და მისი გარკვეულობისა და არსებობის იმანენტურ საფუძვლებს. ეს ეწინააღმდეგება „პლატონისეულ აკრძალვასაც“, რომელიც მოითხოვს ფორმის გარკვეულობას და თვითკმარობას, შეუძლებელს ხდის რა „გარდამავალი“ ან „შუალედური“ ფორმების არსებობას.³ ამგვარი შეფასება გაჩნდა მაშინ, როდესაც დასავლეთი ევროპა „სალი აზრისა“ და რაციონალიზმის გზას დაადგა, როდესაც „საზრისი“ იმარჯვებდა „რწმენაზე“, როდესაც რწმენა, თანდათან, აზროვნებისა და გონიერების საზღვრებს გარეთ თავსდებოდა, ხოლო მთლიანი გონების ადგილს კი „რაციო“ იკავებდა. *მეცნიერება* რაციონალისტურ მსოფლხედვაში უპირისპირდება *რწმენას*, რომელიც თანდათან იკრეფს კალთებს და რაციონალისტ ათვისტ-მატერიალისტებისათვის სრულიად მიუღებელ მოვლენად იქცევა: ადამიანის ფსიქოლოგიურ და არა ონტოლოგიურ მახასიათებლად. რწმენა იქცა ერთგვარ რუდიმენ-

ტად, ატავიზმად, „ბნელი დროიდან შემორჩენილ გადმონაშთად“ და თავად სიბნელისა და გაუნათლებლობის ნიშნად. ამავე დროს, „შუა საუკუნეები“, რომლის ევროპულ ჩარჩოებს, გავრცელებული თვალსაზრისით, კრავს *რომის დაცემა და კოლუმბის გეოგრაფიული აღმოჩენები*, სრულიადაც არ ისაზღვრება ამავე ჩარჩოთი სხვა ქვეყნებისათვის (თუ საერთოდ არსებობს ამგვარი საზღვრები). მაგალითად, რუსეთის ისტორიაში „შუა საუკუნეების“ ამგვარი განსაზღვრა დიდ პრობლემებთან არის დაკავშირებული. ერთი მხრივ, მიჩნეულია, რომ „შუა საუკუნეები“ გრძელდებოდა პეტრე პირველამდე (XVII საუკუნემდე), რომელმაც რუსეთი გამოიყვანა „ძილქუშიდან“ და დააყენა „ევროპული განვითარების გზაზე“, მაგრამ ამასთანავე, ეს ევროპული განვითარების გზა დასრულდა ტოტალიტარული სისტემით, რომელიც თავის მოდელად ივანე მრისხანე-პეტრე დიდის ძალაუფლებრივ ფილოსოფიას იღებს და მის საფუძველზე ქმნის იმგვარ სტალინურ სისტემას, რომლის ფორმალური „ევროპელობა“ მკვიდრად ფესვგადგმულ ძალაუფლებას დამონებულ ცნობიერებასთან იყო შეზავებული. სტალინი რუსულ ძალაუფლებრივ სისტემასა და კონცეფციას ეყრდნობოდა და არა „ევროპულს“. ამ თვალსაზრისით, რუსული „შუა საუკუნეები“ XX საუკუნის ბოლომდე შეიძლება გავაერთოთ.⁴ ინდოეთში დღესაც ძნელი გასარკვევია, როგორი ნყოფა არსებობს, რადგან არსებითად ის ეფუძნება *ინკარნაციის* (გარდასახვის) რწმენას და, ამგვარად, ინდოეთში „შუა საუკუნეები“ შეუძლებელია არსებულები, ან, ყოველ შემთხვევაში, სრულიად განსაკუთრებული და ევროპულისაგან განსხვავებული მნიშვნელობით უნდა იყოს ნახმარი. ბუნებრივია, რომ ამგვარ ძნელად მისასადაგებელ სქემებთან კავშირი არ შეიძლება ჰქონდეთ ისეთ ქვეყნებს, როგორიცაა ჩინეთი, იაპონია და თვითამერიკის შეერთებული შტატები.

ევროპული თვალსაზრისის და ევროპული განვითარების გზის ამგვარი ტიპოლოგიზება და დაკანონება ცალკეული ქვეყნის, თუ მთელი რეგიონის, მით უმეტეს *მსოფლიოს* (!) ისტორიის აზრით, ისტორიის იდიოტურ („სათარგმნელად შეუძლებელ“, გაუგებარ) სურათს ქმნის. განვითარება მრავალფორმიანია თვით ერთი ცივილიზაციის საზღვრებშიც კი და ცალკეული ფორმის სრული ანალიზი მხოლოდ *ინტეგრალურად* (ანუ იმანენტურად და ყველა შესაძლო კუთხითა და მიმართებით) არის შესაძლებელი. ამგვარად, „შუა საუკუნეების“ ცნება, თუ მას რაიმე საზრისი აქვს, შეიძლება გამოყენებულ იქნეს მხოლოდ ევროპული ქრისტიანული ცივილიზაციის „ახალ საუკუნეებად“ იმანენტური გარდაქმნის აღსანიშნად. ამ „ახალი დროის“ „ძველი დრო“, შეესატყვისება არა „უშუალოდ წინმსწრებ საუკუნეებს“, არამედ, *კლასიკური საბერძნეთისა და რომის ცივილიზაციას*, „თარგმნილს“ სხვადასხვა ევროპული სახელმწიფოებისა და კულტურების „ენაზე“. საქართველოში, თუ მაინცადამაინც „შუა საუკუნეებზე“ გვსურს საუბარი, ეს ეპოქა

წვდება საქართველოს რუსეთის მიერ დაპყრობისა და რუსეთში გუბერნიებად ჩართვის ხანას. როგორც ვთქვი, რაიმეს „შუაში“ მოთავსების კითხვა გულისხმობს რაღაც ორ განსაკუთრებულ წერტილს ისტორიაში, რომელსაც უპირობოდ დადებითი შეფასება და მნიშვნელობა ეძლევა. ამგვარი განსხვავება გულისხმობს იმას, რომ „შუა საუკუნეები“ არა მხოლოდ დროის რაღაც მონაკვეთს აღნიშნავს, არამედ *მდგომარეობასა და პირობებს*. როგორ შეიძლება დავახასიათოთ ის მოვლენა და ის წყობა (სულიერი, კულტურული, პოლიტიკური, სოციალური, ეკონომიკური, და ა.შ.), რომელიც დასავლეთ ევროპაში განვითარდა და რომლის მიმართაც განისაზღვრა *ახალი დრო* და, სახელდობრ, ეპოქა, რომელსაც ჯერ „იტალიური რენესანსი“ და, ბოლოს კი, სხვადასხვა ევროპულ „რენესანსთა“ განზოგადებით, უბრალოდ და ზოგადად „რენესანსი“ ეწოდა.

ისევე, როგორც „შუა საუკუნეების“ ცნებამ, „რენესანსის“ ცნებამაც მოიცვა მსოფლიო და XX საუკუნეში წარმოიშვა *რენესანსთა* მთელი წყება: „აღმოსავლური რენესანსი“, „მუსულმანური რენესანსი“, „ქართული რენესანსი“, „რუსული რენესანსი“, თვით „შუა საუკუნეებში“, „კაროლინგური რენესანსი“, ბიზანტიაში „პალეოლოგიური რენესანსი“... და ასე შემდეგ. ყველა ეს ერთად და ცალ-ცალკე სხვადასხვა კულტურებსა და ცივილიზაციებში აღნიშნავდნენ და ეძიებდნენ ან დასავლეთევროპული და, კერძოდ, *იტალიური რენესანსის* მსგავს ტიპოლოგიურ ფორმებს, ან კი, უკიდურეს შემთხვევაში, „ჩამქრალი“ და „ძალაგამოცლილი“ კულტურებისა და ცივილიზაციების ხელახალ აღმავლობას და „აფეთქებას“. ამ უკანასკნელი აზრით, რა თქმა უნდა, რენესანსი, ანუ *აღორძინება* (რაც თუმცა იხმარება, მაგრამ სემანტიკურად არ არის თანმხვედრი ცნება) სავსებით უფლებამოსილი და მისაღები ტერმინია. მაგრამ არსებითად და ფაქტობრივად (სულ მცირე გამონაკლისი შეიძლება დავუშვათ კიდევ) ეს ცნება გულისხმობდა, რომ არსებობს *რენესანსული ყოფიერების ტიპოლოგია და ტოპოლოგია*. იგი შეიძლება გამოყენებულ იქნეს ერთგვარ მოდულად, რომლითაც აღიქმებოდა და დღემდე აღიქმება ამა თუ იმ კულტურის ან ცივილიზაციის „რენესანსულობა“. ხოლო, რადგან ევროპულ ისტორიას თავისი მკვეთრად გამოხატული ტიპოლოგია აქვს და იგი სრულიად გარკვეულ ისტორიულ ეპოქას მოსდევს თან, სახელდობრ, „შუა საუკუნეებს“ (ევროპულად განსაზღვრულს), ამიტომ, ბუნებრივია, გამორკვეულ იქნეს სხვადასხვა *რენესანსების* მიმართება ამ ეპოქასთან და მის მახასიათებლებთან, რომელსაც მე, ვილ დურანის კვალდაკვალ, *რნმენისა და იმედის* ეპოქად მივიჩნეე და რომელსაც, ჩემი თვალსაზრისით, არავითარი „შუალედურობა“ არ ახასიათებს, რადგან სრულიად დასრულებულ ფორმას წარმოადგენს. მით უმეტეს, რომ „შუა საუკუნეები“ გაცილებით უფრო

ხანგრძლივ პერიოდს მოიცავს, ვიდრე ეს მიღებული იყო და არის ევროპულ და მის მიმყოლ ისტორიოგრაფიაში.

ევროპული „შუა საუკუნეები“ არის *ქრისტიანული ეპოქა* თავის საწყის, ზეობის და გარდასახვის („დაშლის“) ფორმებში. ჩემი აზრით, არც ერთ სხვა რელიგიას არ განუსაზღვრავს ამა თუ იმ *ეპოქის ფორმა* და *ტიპოლოგია*, გარდა ქრისტიანობისა. ამას მრავალი მიზეზი ჰქონდა, რომელთა შორის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი, მე ვფიქრობ, იყო ის, რომ განვითარების გარკვეულ ეტაპზე და, სახელდობრ, XVII საუკუნიდან მოყოლებული, ქრისტიანული დასავლეთი ევროპა გახდა ისტორიული პროცესის ის მამოძრავებელი. ევროპის განვითარების ტემპი (ტიქნოლოგიური, ეკონომიკური და ა.შ.) იმდენად მაღალი იყო, რომ ამან შექმნა ერთმნიშვნელოვნად დადებითი წარმოდგენა „დასავლურ ცივილიზაციაზე“, როგორც განვითარების უეჭველ და ერთადერთ შესაძლებლობაზე. არსებითად, ევროპული ქრისტიანული ქვეყნების მიერმა კოლონიზაციამ განსაზღვრა თანამედროვე ისტორიის მიმართულება და შეძლო, მთელი მსოფლიოსათვის მოეხვია თავზე თავისი განვითარების გეზი და ფორმა. ყველა სხვა რელიგია განსაზღვრავდა (მიუხედავად იმისა, მსოფლიური იყო ის, თუ ლოკალურ-ეთნიკური) მხოლოდ ისტორიის გარკვეული სეგმენტის ტიპოლოგიას, როგორც, მაგალითად, *ისლამი*, მაგრამ ისიც მხოლოდ ქრისტიანობასთან და ქრისტიანულ ცივილიზაციასთან მიმართებით.

მართალია, რომის იმპერია დაიშალა, მაგრამ ის თანდათან ისევ შემოიკრიბა *ლათინური ენისა* და რომის ქრისტიანული „კათოლიკური“⁵ ეკლესიის წინამძღვრის, *რომის პაპის* ირგვლივ. განსაკუთრებული ამ შემოკრებაში იყო ის, რომ ლეგიტიმურობა და გავლენა ორმხრივი ძალისხმევის შედეგად მოვიდა: საერო და სასულიერო ვექტორებზე. შარლემანს, რომელმაც რომის პაპის ლეგიტიმაცია მოახდინა ევროპული მასშტაბით (თავისი იმპერიის საზღვრებიდან გავრცობით), ლეგიტიმაცია, როგორც ღვთის რჩეულს, მისცა რომის პაპმა. თუ კი რაიმე იყო განსაკუთრებული ევროპულ ისტორიაში, ეს იყო ამგვარი ორმაგი ჯვარედინი ლეგიტიმურობა, რამაც განსაზღვრა მომავალში რომის ეკლესიის გავლენისა და ძალაუფლების ზრდის ვექტორი, რომელიც გრძელდებოდა მანამ, სანამ არ დაისვა სახელმწიფოსა და ეკლესიის განყოფის საკითხი. როგორც კი რომის ეკლესიამ დაკარგა „თავისი ცალი“ პროცესი სეკულარიზაციისა, განსაკუთრებული ტემპით განვითარდა. თვით ახალი სახელმწიფოები მრავალრელიგიური, მრავალკულტურული და მრავალეთნოსური ფორმით წარმოდგნენ, რაც მათ ტიპოლოგიურად განასხვავებს „შუა საუკუნეების“ სახელმწიფოებისაგან.

{შარლემანსა და რომის პაპს შორის კავშირი უკვე 751 წელს დამყარდა, რითაც რომის პაპმა ფრანკებს აჩვენა, რომ იგი იცავს ეკლესიის ღირსებას არა მხოლოდ რომში, არამედ ყველგან, სადაც ქრისტიანობა

შედიოდა. როგორც ჩანს, მას სურდა შეენარჩუნებინა ძალაუფლება რომიდან საკმაოდ დაშორებულ მხარეებშიც. გარდა ამისა, ეს იყო რომის ეპისკოპოსისათვის შესაძლებლობა, გაენყვიტა კავშირი კონსტანტინოპოლთან და მის იმპერატორთან, რომელიც უკვე აღარ განახახიერებდა ქრისტიანული წყობის უნივერსალურობის იდეალს. აუცილებელი იყო, რომის პაპს მოეხდინა სხვა იმპერატორის ლეგიტიმაცია, რათა მოეპოვებინა საკუთარი ძალაუფლების დაკანონებაც. ამიტომ, როდესაც 800 წელს, ქრისტესშობის დღეს შარლემანი რომში ჩავიდა, პაპმა მას გვირგვინი დაადგა თავზე და მით ის უკანასკნელი ძაფიც განყვიტა, რომელიც მას კონსტანტინოპოლის იმპერატორთან აკავშირებდა. რომში საბოლოოდ შებრუნდა დასავლეთისაკენ. ამგვარი შებრუნება და განშორება შეუძლებელი იქნებოდა, ბიზანტია რომ არ დასუსტებულიყო ხატმებრძოლობის კრიზისით და მუსულმანთა მონოლის გამო. შედეგი ყოველივე ამისა იყო მეტად მნიშვნელოვანი და განმსაზღვრელიც კი ქრისტიანული სამყაროს განვითარებისა და ისტორიისათვის. რომმა შეწყვიტა მორჩილება შორეული ძალისადმი და ავტორიტეტისადმი (800 წლიდან უკვე აღარ თარიღდება დოკუმენტები აღმოსავლეთის იმპერატორის მეფობის წლებით, როგორ მანამდე ხდებოდა). ამიერიდან რომის პაპი რეალურ ძალაუფლებას ავრცელებს მთელს ევროპაზე.

800 წელი და შარლემანის იმპერატორად კურთხევა იყო დასაწყისი იმ ხანგრძლივი განშორებისა, რომელმაც 1054 წელს ქრისტიანული სამყარო მიიყვანა სქიზმამდე: აღმოსავლურ მართლმადიდებლობად და რომაულ კათოლიციზმად განყოფამდე. მიუხედავად შემდგომი ცდებისა, ამ ეკლესიათა გამთლიანება არ მოხერხდა და საბოლოოდ ამას შეენირა კონსტანტინოპოლი და ბიზანტიის იმპერია, რაც მთელი აღმოსავლური საქრისტიანოსათვის საბედისწერო აღმოჩნდა. 1453 წელს თურქოსმანებმა კონსტანტინოპოლი აიღეს და ევროპის პირისპირ განლაგდნენ.

IX საუკუნის განმავლობაში კაროლინგური დინასტიის იმპერატორებთან კავშირის გამო, რომის პაპებმა დაიწყეს დასავლეთ ევროპის პოლიტიკურ საქმეებში მნიშვნელოვანი როლის თამაში. ამას ხელი შეუწყო რომის ეკლესიის საკუთრებამ, ე.წ. „წმ. პეტრეს მემკვიდრეობამ“ (რომელიც აერთიანებდა ცენტრალურ იტალიას, რომსა და რავენას) დადასტურებულსა და ლეგიტიმირებულს კაროლინგ იმპერატორთა მიერ. შეიძლება ითქვას, რომ კაროლინგმა იმპერატორებმა პირველბმა მოახდინეს პაპიზმის და, უფრო ფართოდ, დასავლეთის ეკლესიის დადასტურება.“⁶

მთელი „შუა საუკუნეების“ განმავლობაში დასავლეთი ევროპა ფორმდებოდა სხვადასხვა ქრისტიანულ სახელმწიფოებად, რომელნიც, მიუხედავად მათ შორის არსებული გეოპოლიტიკური და კულტურული დიფერენციებისა, ტიპოლოგიზდებოდა ერთიან ცივილიზაციად. კა-

თოლიციზმი იყო ამ ცივილიზაციის აკვანი. იმ მომენტში, როდესაც ეს ცივილიზაცია, პოლიტიკური და კულტურული დიფერენცირების კვალდაკვალ, იწყებს რელიგიურ დიფერენცირებასაც, ანუ „რეფორმაციისა“ და „პროტესტანტიზმის“ დასაწყისიდან, ევროპა პოტენციურად უკვე იყო ჩამოყალიბებული ყველა თავისი არსებითი მახასიათებლითა და განვითარების ვექტორებით. შეიძლება ითქვას, რომ რომის ეკლესია სათავეშივე პოლიტიზებულ ფორმას იძენდა და მისი არსებობა მჭიდროდ უკავშირდება ევროპის, როგორც ერთიანი, მაგრამ შინაგანად დიფერენცირებული ცივილიზაციის ჩამოყალიბებას. კათოლიციზმი რომ არა, ევროპული ცივილიზაცია, ჩემი აზრით, ვერ მიაღწევდა იმ ტიპოლოგიურ გამოკვეთილობას და „გახსნილობის“ ფორმას, რომლითაც გამოსაცნობი ხდება „ევროპელობა“.

ევროპული (დასავლური) ცივილიზაციის ტიპოლოგიური ერთგვარობა, მისი კულტურული და ენობრივი დიფერენცირების მიუხედავად, მიანიშნებს იმ საერთო საფუძველზე, რომელმაც ჩაადულაბა ევროპული ცივილიზაციის ფორმა. ამ ცივილიზაციის ზეობაც და მისი გადასვლაც სხვადასხვა ფორმებში, იდეოლოგიათა სიმრავლე და მოზაიკურობა, ევროპისა და მსოფლიოს განვითარება, როგორც ეს თანამედროვე სურათიდან და განვითარების გლობალისტური ტენდენციებიდან ჩანს, ნარჩმართა ამ ევროპული ცივილიზაციის გეზითა და კარნახით. არსებითად, ეს არის ქრისტიანული ცივილიზაციის შიგნით მიმდინარე პროცესები, რომელთა გასაგებად აუცილებელია, გააზრებულ იქნეს თავად ის ეპოქა, რომელმაც განსაზღვრა და დააფუძნა ეს ცივილიზაცია – რწმენისა და იმედის და პატრონჟომობის ეპოქა, რომელსაც დასავლეთ ევროპაში ეწოდა „შუა საუკუნეები“ და „ფეოდალიზმი“. ეს ცნება განსაზღვრავს იმ ტიპოლოგიას, რომლითაც გაიაზრება ყველა სხვა ცივილიზაციის მიმართება დასავლეთ ევროპულ ცივილიზაციასთან.

„რწმენისა და იმედის“ ეპოქა თავის მწვერვალს აღწევს XI-XIII საუკუნეებში. სწორედ ამ სამი საუკუნის განმავლობაში მიაღწია ქრისტიანულმა ცივილიზაციამ თავის ზეობას, გამოავლინა განვითარების ყველა შესაძლო პოტენცია, მათ შორის თვითდეგრადაციის საფრთხეც, რის შემდეგაც, იმავე ცივილიზაციის საზღვრებში ხდება ამ ფორმის თანდათან რღვევა და იწყება ის პროცესები, რომელმაც თავის სამიზნედ გაიხადა ქრისტიანული რელიგია. ბუნებრივია, დაისვას კითხვა „თვითგაჩანაგების საფრთხის“ შესახებ, რას ემყარება იგი და რა შესაძლებლობები არსებობს თავის დასაღწევად? ეს მეტად ფართო მოცულობის საკვლევო საკითხია, რაზედაც მე შევეცდები, მოკლე პასუხი გავცე მთლიან თემასთან მიმართებით. ჩემი აზრით, ეს კითხვა უკავშირდება სამონასტრო ცხოვრებას და ქრისტიანული სამყაროს მოფენას მონასტრებითა და სამონასტრო ცენტრებით.

„როგორ უნდა მივეცე მე მთლიანად ქრისტიესმიერ გზას, სულიერ ცხოვრებას, ჩავიძირო უმაღლესი ჭეშმარიტებისა და სინათლის მისაღწევად, როდესაც ირგვლივ ამდენი ცდუნებაა, ამდენი „საემმაკო“ ხლართები ცხოვრებისა, ავადმყოფობა, სიბერე, ომები...“ და ასე შემდეგ – კითხვა, რომელიც იმთავითვე დგება ქრისტიანის წინაშე. ამ კითხვაზე პასუხი იყო *მონასტერი*, რომელიც ერთგვარ თავშესაფარს წარმოადგენდა „სწორ გზაზე“ სვლისათვის და „ჭეშმარიტებაში ჩაძირვისათვის“. იგივე კითხვები დაისმოდა *ქრისტიანი მეფეების* წინაშე, რომელთაც უხდებოდათ პოლიტიკური მიზნების განსახორციელებლად სრულიად ანტიქრისტიანული საქმიანობა. მე ვფიქრობ, რომ ამ კითხვაზე ყველაზე სრული პასუხი აქვს გაცემული დავით აღმაშენებელს თავის „გალობანი სინანულისანი“ (ამაზე ქვევით). ამ წინააღმდეგობის დაძლევა შეუძლებელია და მას არც ქრისტეს ცნობილი „გამოსავალი“ შეეძლება: „*მიეცით კეისარს კეისრისა და ღმერთს ღმერთისა*“. დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ კეისრისათვის მიცემულის მიმართ არის მომნანიედ ნაგალობები, რადგან ის, რაც კეისარს მიეძღვნა, მისგან (დავითისაგან) მოაკლდა ღმერთს. ეს იქნება მუდმივი თემა ქრისტიანული ცხოვრებისა და მოქალაქეობისა თვით ზეობის ხანაშიც – XI–XIII საუკუნეებში, როდესაც მიღწეულ იქნა ერთგვარი *ბრძნული სინთეზი* და *მთლიანობა*. ამ ზეობის ეპოქაში, კავკასიასა და ევროპაში თითქმის ერთდროულად შეიქმნა ორი იმპერია, რომელთაგან ერთს სათავეში ედგა „გერმანელი ერი“ („გერმანელი ერის წმიდა რომის იმპერია“), ხოლო მეორეს კი „ქართველი ერი“, რომელსაც მე ვუნოდებ „ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანულ იმპერიას“.⁷

უკვე XIV საუკუნიდან მოყოლებული, ევროპულ აზროვნებაში და მსოფლხედვაში იწყება რადიკალური ცვლილებები, რაც განპირობებული იყო, ერთი მხრივ, არაბული ხალიფატის პოლიტიკური და რელიგიური (მუსულმანური ცივილიზაციისა და მაჰმადიანობის) გაერცობით ევროპის, აზიისა და აფრიკის კონტინენტებზე, მომდევნოდ, მონღოლურ-თურქმანული იმპერიის გაერცობით ევროპის საზღვრებზე და ევროპის მხებად; თურქ-ოსმანთა იმპერიის მიერ ბიზანტიის დამხობით და ევროპის აღმოსავლეთი ნაწილის დაპყრობით; და, მეორე მხრივ, თვით ევროპული ცივილიზაციის განვითარების შინაგანი მამოძრავებლებით, რომელთა შორის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი იყო რომის კათოლიკური ეკლესიის მონოცენტრიზმის წინააღმდეგ ნაციონალურ სახელმწიფოთა და კულტურათა ბრძოლა თვითდამკვიდრებისათვის, რამაც ბიძგი მისცა „რეფორმაციას“ და „პროტესტანტიზმს“.

აღნიშნულ კონტექსტში „რენესანსი“ წარმოდგება იმ საერთო ფორმად, რომელიც განასახიერებს ევროპის ცივილიზაციის ტიპოლოგიურ ერთიანობას. შეიძლება ვთქვა, რომ მთელი ეს პროცესი, მიმდინარე ქრისტიანული ცივილიზაციის შიგნით, ისახება, როგორც *სულთმოფე-*

ნის გავრცობა კათოლიკურ სამყაროში. ამ აზრით, ევროპული ეკლესიური სამყარო თანდათან ემსგავსება აღმოსავლურ ქრისტიანულ სამყაროს, რომელშიც *სულთმოფენური პრინციპი ენათა და ერთა ღვთაებრიობისა* იმთავითვე იყო საფუძველდებული. *ავტოკეფალური ეკლესიები* თავისი ბუნებით განასახიერებდა ამ სულთმოფენურ პრინციპს. XI საუკუნის 50-იანი წლების განყოფილებაში („სქიზმა“) რომ არა, ქრისტიანულ სამყაროს, შესაძლოა, სრულიად განსხვავებული სახე შეეძინა. მაგრამ ისტორიის ერთჯერადობას ამგვარი სააღბათო შესაძლებლობები არ უყვარს. მოხდა ის, რაც მოხდა და რის შესახებაც ისტორიის ტექსტი გვამცნობს. მიუხედავად იმისა, რომ ევროპაში ეს პრინციპი სრულიად სხვა სახეს იძენს, რადგან ის მიმართული იყო საკუთრივ კათოლიციზმისა და რომის პაპის ცენტრალიზმის წინააღმდეგ, ნაციონალურ ეკლესიათა და სახელმწიფოთა ფორმირების პროცესში, ეს იყო ევროპული ცივილიზაციის ერთიანი რელიგიური სივრცის დაშლა დამოუკიდებელ და ენობრივად გამოცალკევებულ ავტოკეფალურ ეკლესიებად.⁸

ევროპულ მორგეში ერთმანეთში გადაიხლართა პოლიტიკური, ნაციონალური, სოციალური, ეკონომიკური, გეოპოლიტიკური, კოლონიალური, სამოქალაქო, ფილოსოფიური, შემეცნებითი, სამეცნიერო, შემოქმედებითი, ეთიკური – როგორც ზოგადთეორიული, ასევე კონკრეტულ პრაქტიკული საკითხები. ამ მორგევის გახსნამ გამოიწვია ევროპის შინაგანი რღვევა და იმ ტენდენციების წარმოშობა, რომელნიც თავის კულმინაციას აღწევნა XX საუკუნის მასობრივ სეკულარულ და ტოტალიტარულ-ათეისტურ სისტემათა ჩამოყალიბებაში. ამავე გახსნამ გამოიწვია მთლიანი ცოდნის დაშლა ცალკეულ „ცოდნის დარგებად“ და, ბოლოს, „ყველაფრის ცოდნა უწვრილმანეს დეტალებზე და არაფრის მთლიანობაზე“, როგორც აღნიშნავდა ნილს ბორი. XX საუკუნის ფილოსოფოსთა საერთო აღიარებით (გარდა „მარადმწვანე მარქსისტებისა“), ევროპული ცივილიზაციის რაციონალიზმმა, მეცნიერისტულმა მატერიალიზმმა და მასობრივმა ინდუსტრიალიზაციამ ევროპა ეგზისტენციალურ კრიზისში შეიყვანა, გამოიწვია ორი მსოფლიო ომი, რომლის დამანგრეველი ძალა ისტორიაში არსებული ყველა ომის ჯამურ ძალას აღემატებოდა. ეს პროცესი ჯერაც არ არის დამთავრებული და არც ევროპული ცივილიზაციის არსებობის საკითხი არის გადაწყვეტილი. ინარჩუნებს თუ არა ევროპული ცივილიზაცია იმ როლს, რომელიც მას ჰქონდა უკანასკნელი ექვსი საუკუნის განმავლობაში? და არსებობს თუ არა ტიპოლოგიურად განსაზღვრული ევროპული („დასავლური“) ცივილიზაცია იმ საფუძვლისა და მატრიცის გარეშე, რომელსაც ქრისტიანობა ქმნიდა – ამ კითხვებზე პასუხი, ჩემი აზრით, ჯერაც არ არის გაცემული.

ევროპულ რენესანსში ჩაირთო და, XVII საუკუნიდან მოყოლებული, სულ უფრო მეტის ძალით ამოქმედდა ანტიკლერიკალური და ანტირე-

ლიგიური, საგანგებოდ ქრისტიანობის წინააღმდეგ მიმართული „ინტელექტუალური მანქანა“, რომელმაც მატერიალიზმის დაფუძნება და „განათლებული“ (სამეცნიერო) საზოგადოების ათეიზაცია გამოიწვია. „მეცნიერება რელიგიის წინააღმდეგ!“ – მთელი სამი საუკუნის განმავლობაში მიმდინარეობდა შეტევა ქრისტიანულ ეკლესიასა და რელიგიაზე. *ჰუმანიზმი* უპირისპირდებოდა ყოველივეს, რაც „ბნელ შუა საუკუნეებს“ წარმოადგენდა. მაგრამ, პარადოქსულად, უკვე აღარაფერი იცოდა, თუ როგორი იყო ეს „შუა საუკუნეები“, დაცლილი თავისი არსებობის საზრისისაგან და იმ ღირებულებებისგან, რომლებზედაც აიგებოდა ევროპული ცივილიზაცია. „რენესანსული ჰუმანიზმი“, XVIII საუკუნის „განმანათლებლობა“ და XIX საუკუნის მატერიალიზმი, რაციონალისტურ „მეცნიერულ ტიპობასთან“ ერთად, ზეიმობდა იმ „სიბნელეზე“ გამარჯვებას, რომელიც გამეფებული იყო „ბარბაროსულ“ შუა საუკუნეებში. ზეიმობდა ადამიანის გათავისუფლებას „ბნელი რელიგიური წარმოდგენებისაგან“ – ჰუმანისტურ ანტროპოცენტრიზმს; გონი – რწმენის, მეცნიერება – რელიგიის, „სალი აზრი“ – ტრადიციის წინააღმდეგ გამოდიოდა. იდეოლოგიის ფარდა ჩამოეფარა ისტორიას...⁹

„შუა საუკუნეების“ ტიპოლოგიაში გამოიყოფა რამდენიმე ასპექტი, რომელთა მოხაზვითაც, ჩემი აზრით, შესაძლებელი გახდება ნათლად წარმოდგენა იმისა, თუ როდის შეიძლება შევაჯეროთ სხვადასხვა ქვეყნების ისტორიები ურთიერთს და შეიძლება თუ არა შემოვიტანოთ საქართველოს ისტორიაში „შუა საუკუნეების“ ცნება.

პირველ რიგში, ყურადსაღებია დემოგრაფიული ვითარება, რომელიც გამეფებული იყო თითქმის მთელი ათი საუკუნის განმავლობაში. მილიონიანი, ათმილიონიანი და ოცმილიონიანი ქალაქების ეპოქაში, ძნელი წარმოსადგენია, რომ X საუკუნეში ევროპაში სულ რაღაც 15-20 მილიონამდე ადამიანი ცხოვრობდა, – მთელს ევროპაში! დღეს ძნელი წარმოსადგენია ამგვარი ვითარება, მაგრამ დემოგრაფიული ზრდის კანონზომიერების მიხედვით შეიძლება დავადგინოთ, რომ ევროპა, არსებითად, იყო ველური ბუნება, რომელშიც აქა-იქ მიმობნეული იყო სოფლები, ქალაქები და რელიგიური ცენტრები – მონასტრები.

ჟორჟ დიუბი 1000 წლის დამდეგისათვის ევროპული სამყაროს ვითარების საკმაოდ შთამბეჭქდავ სურათს გვაძლევს:

„როგორი სამყაროა? ამ დროის ადამიანები, მაღალი კულტურის ადამიანები, რომლებიც აზროვნებდნენ, რომელნიც ნივნებს კითხულობდნენ, წარმოისახავდნენ ბრტყელ დედამიწას. უზარმაზარ დისკოს, გადახურულს ცის თალით და ოკეანით გარშემორტყმულს, პერიფერიაზე ღამეა. უცნაური მოსახლეობა, მონსტრები, ცალფეხები, ადამიანი-მგელი: ჰყვებოდნენ, რომ მათ დროდადრო შემოესეოდნენ შემადრწუნებელი ურდოები, ანტიქრისტეს წინამორბედნი. ფაქტობრივად, უნგრელები, სარაციანები და ჩრდილოეთის ადამიანები; ნორმანდიელები

ქრისტიანობის დასაქცევად მოდიოდნენ. ეს შემოსევები უკანასკნელი იყო, რომელსაც ევროპა იცნობდა: ამ ბრტყელ, ცირკულარულ, შეშინებულებით სავსე მსოფლიოში იერუსალიმი წარმოადგენდა ცენტრს. იმედი და ყველა მზერა მიბრუნებული იყო იმ ადგილისაკენ, სადაც ქრისტი მოკვდა, საიდანაც ქრისტი ამალდა ზეცად. მაგრამ ათას წელს იერუსალიმი დაპყრობილი იყო ურწმუნოთა მიერ. დედამიწის ნაცნობი სივრცე სამ ნაწილად განიყო: აქეთ – ისლამი, ბოროტება; იქით – ნახევრადბოროტება – ბიზანტია: ქრისტიანობა, მაგრამ ბერძნულენოვანი, უცხო, საეჭვო, რომელიც ნელ-ნელა მიიწევს სქიზმისაკენ; და ბოლოს – დასავლეთი. ლათინური ქრისტიანობა ოცნებობს ოქროს ხანაზე, იმპერიაზე, ესე იგი მშვიდობაზე, წესრიგზე და სიუხვეზე. ეს მოგონება ებმება ორ მაღალ ადგილს: რომს, რომელიც იმ დროს მარგინალურია, თითქმის ნახევრად ბერძნული; დაექს-ან-შაპელს, ახალ რომს...¹⁰

ფრანგი ისტორიკოსის მიერ გადმოცემული სურათი, ცოტა არ იყოს, გროტესკულ შთაბეჭდილებას ტოვებს, მაგრამ სრულიად დასაშვები იქნებოდა „განათლებული“ და „მნივნობარი“ ევროპისათვის, მას რომ არ ეწინააღმდეგებოდეს მთელი რიგი რეალობები, რომლებთანაც პირისპირ დგას ისტორიის მჭვრეტელი. X-XIII საუკუნეები ერთთავად სიმბოლიზებულ სინამდვილეში არსებობს და რეალობის აღწერას მნიშვნელობა ენიჭება ქრისტიანული ეთოსისადმი მიმართებით და მის საზღვრებში. XX საუკუნის „რეალისტი“ და „ობიექტივისტი“ მკვლევარისათვის ძნელი წასაკითხი ხდება სიმბოლური ტექსტები, მით უმეტეს, თუ ის პროგრესისტი და ევოლუციონისტი, ანუ აღიარებს, რომ ადამიანი სულ უფრო და უფრო წინ მიდის ცოდნის გზაზე და წარსულს არ შეუძლია, გაუთანასწორდეს ანმყოს.“ სხვა მხრივ, ის დარწმუნებულია, რომ ადამიანი ყოველთვის წარმოსახავდა იმას, რაც მიაჩნდა სინამდვილედ. ადამიანი ვითარდება მარტივიდან რთულისაკენ, დაბლიდან მაღლისაკენ, არასრულყოფილიდან სრულყოფილისაკენ და ასე შემდეგ, კლასიკური მატერიალისტური და ევოლუციონისტური გაგებების საფუძველზე. მაგრამ ყოველივე ეს სრულ უაზრობად ვლინდება, როდესაც რეალურად აფუძნებ ამ თუ იმ ისტორიულ ეპოქას იმ საფუძვლებზე, რომლებიც ამ ეპოქას განსაზღვრავდნენ და ქმნიდნენ იმ ღირებულებებსა და ყოფიერების ტექსტებს, ეგზისტენციალურ გარემოსა და განწყობის ველს, რომელთა ამოსაკითხად აუცილებელია შეჭრა-გამსჭვალვა (contemplation) და ის, რასაც დასწრება ან თანსწრება (présence) ეწოდება. ამ თანსწრებისა და გამსჭვალვის გარეშე წარსული და, კიდევ უფრო, მაღალი რეალობები, სრულიად შეუვალა. მათზე არსებული ლოგიკური ხელსაწყობით მანიპულირება წყლის ნაყვას ემგვანება. XX საუკუნის „დემოკრატიული“ კრიტიკიუმებით X-XIII საუკუნეების შეფასება იდეოლოგიური იდიოტიზმის ნიშნებს ატარებს, მაგრამ ეს სა-

ყოველთაო სენი ფართოდ არის გავრცელებული XX საუკუნის ისტორიკოსებს შორის. ვფიქრობ, ეჭვს არ უნდა ინვევედეს ის, რომ ყოველ ეპოქას თავისი ლოგოსი და, შესაბამისად, თავისი ლოგიკა აქვს. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ამ ლოგოსისა და ლოგიკის ამოკითხვა და გაგებაა (ლოგიკა არის ლოგოსის შინაგანი ნყოფა). იმ დროში შესაღწევად და იმ ეპოქის შესაცნობად, რომელიც რწმენასა და იმედზეა დაფუძნებული, ანუ რომლის განმსაზღვრელ საფუძველს წარმოადგენს *რწმენა ღმერთის არსებობასა და მის მამობრივ ზრუნვაზე ადამიანის მიმართ, ქრისტესა და ღვთისმშობლის მიერ მფარველობა-პატრონობაში და მომავალი ცხოვრების მარადიულ სასუფეველში მართალთა შორის დაარსებაში*, – სხვა გზა არ არსებობს, გარდა შეჭრისა და ხედვისა. ქრისტიანული ეთოსი, როგორც აღვნიშნე, ამ რწმენისა და იმედის საფუძველზე ყალიბდება. ის ფორმები, რომლებსაც ადამიანის სოციალური და პოლიტიკური ურთიერთობები, ყოველდღიურობა და კულტურის მატრიცა წარმოშობს, წარმოადგენს მეტ-ნაკლებად (რადგან სრულყოფილება, როგორც დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულსანი“ მოწმობენ, მიუღწეველია ადამიანისათვის) ამ ეთოსისადმი და მისი დამაფუძნებელი ქრისტიანული რწმენისა და იმედისადმი შესატყვის ფორმებსა და ინსტიტუტებს.

არსებულ ინსტიტუტებს შორის განსაკუთრებულ როლს ასრულებდა *მონასტრები*. არა მხოლოდ ევროპაში, ანუ კათოლიკურ სამყაროში, არამედ აღმოსავლურ საქრისტიანოშიც მონასტრებმა უდიდესი როლი ითამაშა ქრისტიანობის გავრცობისა და დაფუძნების საქმეში. რაც მთავარია, *ქრისტიანული ეთოსის* დამამკვიდრებელი სწორედ მონასტერი იყო, რადგან ის ქმნიდა იმ სულიერ სამოქალაქო სივრცეს და ღირებულებით ველს, რომელიც რწმენასა და იმედს ავრცობდა ირგვლივ და თავისი მაგალითით მოუწოდებდა მოსახლეობას სწორი ცხოვრებისაკენ. ის, თუ რა როლი დაეკისრა ქართულ სინამდვილეში 13 ასურელ მამას და მათ მიერ დაფუძნებულ მონასტრებს, დღესაც საგრძნობია საქართველოში. ქართული ქრისტიანული ცივილიზაციის სათავეში სწორედ 13 ასურელი მამის მიერ ჩაკირული ეთიკური და სულიერი ძალა ჩანს. ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოებრიობაც ამ ნიადაგზე ყალიბდებოდა.

მონასტრები: ქრისტიანობის გავრცელებასთან ერთად, მონასტრები ქრისტიანული ცივილიზაციის და ქრისტიანული ეთოსის დამამკვიდრებელ ინსტიტუტს წარმოადგენდა. ევროპული ქრისტიანული სამყაროს სამონასტრო სისტემა საკმაოდ მკვეთრად განსხვავებულია აღმოსავლეთ საქრისტიანოს სამონასტრო ცხოვრებისგან. თვალში საცემია სამონასტრო სისტემის ჩასმულობა საერთო-ეკონომიკურ ცხოვრებაში, ანუ ბაზარზე გასატანი საქონლის წარმოებაში. ფაქტობრივად,

ბი.¹² და ვიდრე საქართველოს მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა გარე სამყაროსთან და ჩართული იყო თანადროული მსოფლიოს პროცესებში, ქართული სამონასტრო ცხოვრება განაგრძობდა თავის სულიერ მოქალაქეობას სახელმწიფოში და მეცნიერული ცოდნის გადააზრებას ქრისტიანული თვალსაზრისით. ქართული მონასტერი მეცნიერული და რელიგიური ცოდნის სინთეზისაკენ იყო მისწრაფებული, რაც კარგად ჩანს მონასტერ-აკადემიათა პროდუქციით, რომელიც თანმხვედრია იმ სინთეზსა, ევროპასა და აზიაში რომ იყო დაგროვილი. XI-XIII საუკუნეები აღნიშნული თანხვედრისა და თანაარსებობის, ან, სხვაგვარად რომ ითქვას, საერთო ევრაზიული (ქრისტიანული და მუსულმანური) „ოქროს ხანი“ დასტურდება.

ევროპული ქალაქები: განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ქალაქთა წარმოქმნისა და ქალაქთა ტიპოლოგიის საკითხი. ქალაქები შენდებოდა მთავარი ტაძრის გარშემო და, ამასთანავე, სწორედ ტაძრის მშენებლობის პროცესში წარმოიქმნებოდა საჭიროება იმგვარი ხელოსნობის დარგების განვითარებისა და ოსტატების შემოკრებისა, რომლებიც ხელს უწყობდა არქიტექტურული და სამშენებლო ტექნოლოგიის განვითარებას. ქალაქი იმ სახით, როგორც დღეს წარმოვიდგენია, არ არსებობდა, რადგან ქალაქის უპირველესი საზრუნავი იყო უსაფრთხოება და თავდაცვა. ცხადია, ქალაქგანვითარება განუწყვეტელი პროცესის სახეს იძენდა და, ამასთანავე, განასხვავებდა ქალაქს ციხესიმაგრისაგან, რომელიც საომარ და თავდაცვით სამხედრო დანიშნულებას ასრულებდა და ძირითადად გამოიყენებოდა ახლომდებარე სოფლების მოსახლეობის თავშესაფარად ომიანობის დროს. ქალაქთა განვითარება თანხვედროდა, ერთი მხრივ, დემოგრაფიულ ვითარებას, მეორე მხრივ კი – თავდაცვით და სავაჭრო-ხელოსნურ მოთხოვნილებებს, რაც შუასაუკუნოვან ქალაქს ხდიდა სხვადასხვა ქვეყნიდან მოსულთა შეხვედრის ადგილად. ეს ნიშნავს, რომ ქალაქი იმთავითვე არის მოზაიკური წარმონაქმნი, თავისი ბუნებით გახსნილი და განვითარების მძლავრი ტენდენციის მქონე (ეს მცხეთის განვითარების „ქართლის ცხოვრებისეულ“ სურათშიც ჩანს). ქალაქგანვითარება ევროპული გზის, ევროპული ცივილიზაციის უპირატეს ტენდენციად უნდა მივიჩნიოთ, რადგან მხოლოდ ქალაქების ბადის გაშლას მოჰყვა გზათა მშენებლობა და, საბოლოოდ იმ საზღვრების დადგენა, რომლებიც თანდათან ნაციონალურ საზღვრებად იქცა.

საზღვრების წარმოქმნა, როგორც ჩანს, დაკავშირებული იყო სახელმწიფოებრივ ინტერესებთან, რადგან იმ პირობებში, როდესაც ევროპა აუთვისებელი იყო, ყოველი ცალკეული ჯგუფი ცდილობდა, შემოესაზღვრა რაც შეიძლება მეტი ტერიტორია, რათა ჰქონოდა, ერთი მხრივ, საკმაო სივრცე განვითარებისათვის, მეორე მხრივ კი დაეცვა

სახელმწიფოს ბირთვი – შიდა ტერიტორია – და მოსახლეობა, თუ ყველაფრისგან არა, მოულოდნელი თავდასხმისაგან მაინც. „ბარბაროსთა“ განსახლების და გეოპოლიტიკური ტოპოლოგიის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ევროპის ნამდვილ ცივილიზაციად გადაქცევა, ქრისტიანობის გავრცელებასთან ერთად, ქალაქგანვითარების საფუძველზე მიმდინარეობდა. სახელმწიფოს სტრუქტურა და ტოპოლოგია ყალიბდებოდა სასაზღვრო დაცვითი ხაზის თანდათან გამაგრებით ციხესიმაგრეებითა და ქალაქების სარტყლით და ფორმდებოდა ცენტრისკენული მიმართულებით, სადაც სამეფო ქალაქები და სამეფოს სატახტო ქალაქი არსებობდა, დაცული ყოველი მხრიდან. ცოდნის ის მარაგი, რომელიც მონასტრებში იყო, ივსებოდა იმ მრავალმხრივი ურთიერთობებით, რომლებიც ქალაქებში მიმდინარეობდა სხვადასხვა ქვეყნიებიდან ამოსულ ვაჭართა, ხელოსანთა და დევნილთა შორის – ესეც გახდა ევროპის განვითარების ერთი უმნიშვნელოვანესი ფაქტორი. ევროპული ქალაქი თანდათან ხდებოდა უმთავრესი მამოძრავებელი სახელმწიფოთა განვითარებისა.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა გეოპოლიტიკურ ასპარეზზე არაბული ხალიფატის გამოჩენას და მის მიერ ხმელთაშუაზღვისპირეთის და ესპანეთის დაპყრობას. მუსულმანობამ უაღრესად მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ევროპის განვითარებაში და ცოდნის მარაგის გაფართოებასა და გაღრმავებაში. მუსულმანთა მიერ აღმოსავლეთის დაპყრობამ გამოიწვია მიგრაცია დასავლეთისაკენ. იტალიის ქალაქები გაივსო დევნილ მეცნიერთა, ფილოსოფოსთა და ლიტერატორთა ნაკადით. ამას თან ახლდა ერთი მეტად მნიშვნელოვანი მოვლენა, რომელიც შეიძლება დახასიათდეს, როგორც ცოდნის გადაცემა ძველი მსოფლიოდან ახლისათვის. ეს მოხდა იმ პროცესში, როდესაც ქრისტიანული ეკლესია ინსტიტუციონალურად ყალიბდებოდა და დევნიდა ბერძნულ წარმართობას. იხურებოდა ბერძნული სკოლები და ამ სკოლებიდან დევნილთა უზარმაზარი ტალღა დაიძრა, ერთი მხრივ, სასანიდურ-მაზდეანური სპარსეთისაკენ და, მეორე მხრივ – მიმოიფანტა ხმელთაშუაზღვისპირეთსა და კავკასიაში, რათა უკვე მომდევნო საუკუნეებში დაბრუნებოდა ევროპას მუსულმანურ დაპყრობებთან ერთად.

ჯერ სასანიდური ირანი და VII საუკუნიდან – ირანის დაპყრობისა და მუსულმანიზაციის შემდგომ – ხალიფატი, გადაიქცა ცოდნის იმ ტბად, რომელიც გამდიდრებული იყო როგორც ბერძნული, ასევე სპარსული წყაროებით და ინტელექტუალური ძიებებით. სწორედ ამგვარად გამდიდრებული სპარსულ-ბერძნულ-მუსულმანური ცოდნის შემოტანა მოხდა ევროპაში. X-XIII საუკუნისათვის ევროპა უკვე საზრდოობდა ამ უზარმაზარი ცოდნის მარაგით, თავის მხრივ გამდიდრებულით ქრისტიანული პატრისტიკული რელიგიურ-ფილოსოფიური ხედვით. ეს იყო მეტად საინტერესო შეხვედრა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის. სინ-

თეზი ბერძნული, სპარსული, მუსულმანური და ქრისტიანული ხედვისა, რომელმაც წარმოშვა არაჩვეულებრივად მთლიანი მსოფლხატი და მსოფლშეგრძნება, სამყაროს და ადამიანის ხედვა. უახლოეს ქართულ მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ შოთა რუსთველი. იმავე XII საუკუნეში ევროპაშიც ზუსტად ისეთივე სისრულითა და მლიანობით იაზრებოდა და იხილვებოდა სამყარო და ყოფიერება, როგორც არის წარმოდგენილი „ვეფხისტყაოსანში“. თუმცა, არა იმგვარივე პოეტური ფორმით.

X-XIII საუკუნეების ევროპა და საქართველო, ფაქტობრივად, პარალელური განვითარების სურათს იძლევა, თუმცა, არის მთელი რიგი მნიშვნელოვანი განსხვავებაც.

ნინა კარში მე შევხეე ქრისტიანულ ეთოსს, როგორც ქრისტიანული სახელმწიფოსა და ხელმწიფის ყოფიერებისა და ფორმის განმსაზღვრელ მატრიცას. ქრისტიანული ეთოსი, ისევე, როგორც ადამიანთან დაკავშირებული და დროსთან მიბმული ნებისმიერი მოვლენა, განიცდის ცვლილებას შესაბამისად იმ ვითარებისა, რომელიც დგინდება მისი არსებობისა და ყოფიერების ინტეგრალურ ველში და პორიზონტში. ეს ნიშნავს, რომ ქრისტიანული ეთოსი ისევე, როგორც სხვა დანარჩენი სისტემების ეთოსები, არ წარმოადგენს უცვლელ და მარადიულ დადგენილებას. ქრისტიანობის უპირატესი ღირებულება, ჩემი აზრით, თავისუფლებაშია და ადამიანის ნების თვითმიმართვაში სიკეთისაკენ, ანუ არჩევანის თავისუფლებაში. სავსებით ბუნებრივია, რომ ეს მიმართვა არ იქნება ერთგვაროვანი და ერთფორმიანი ყოველისა და ყველასათვის. ამიტომაც არის ქრისტიანობის გზა, ვითარცა თავისუფლების გზა, ძნელად სავალი, ზიგზაგოვანი და ცდუნებებით აღსავსე.

ქართული მსოფლხატი ზოგადად თანხვედება იმ მსოფლხატს, რომელიც ვითარდება ევროპაში და წარმოადგენს იმავე წყაროების გადააზრების შედეგს, რომელსაც ეყრდნობოდა საერთო ქრისტიანული ხედვა: პატრისტიკისა და ნეოპლატონიზმის. ევროპაში, მემკვიდრეობა, რომელიც ქრისტიანობამ მიიღო და შეითვისა, ორი წყაროდან მომდინარეობდა. ათენიდან და იერუსალიმიდან. რასაც შემდგომ დაემატა რომიც. რომმა ქრისტიანობაში სამოქალაქო სამართლის და, მთლიანობაში, „მოქალაქეობის“ თემა შეიტანა. ნეტარი ავგუსტინეს „ღვთაებრივი ქალაქი“ წარმოუდგენელია რომის სამოქალაქო სამართლებრივი რეალობის გათვალისწინების გარეშე. მაგრამ ყოველივე ეს გადააზრებულ იქნა საკუთრივ ქრისტიანულ მსოფლხედვაში, როგორც „ძველი აღთქმის“ დასასრული და „ახალი აღთქმისეული“ კავშირი ღმერთთან.¹³ საქართველოში განსხვავებული წყაროებიდან მოდიოდა მემკვიდრეობა: აღმოსავლეთიდან – აქემენიდური და სასანიდური ირანიდან (სპარსეთიდან), ელინისტური ცენტრებიდან საბერძნეთიდან და ბიზანტიიდან, და აღ-

მოსავლური საქარისტრიანოდან: ანტიოქიიდან, წმ. მიწიდან და ათონის მთიდან. იგივე პატრისტიკა, ფსევდოდონისე არეოპაგელი, ცამეტი ასურელი მამა, იოანე ზედაზნელის წინამძღოლობით, მაქსიმე აღმსარებელი და ათონის ქართველი მოღვაწენი, საქართველოში არსებულ მონასტერ-აკადემიებთან ერთად ქმნიდნენ საფუძველს იმისა, რომ ქართული რელიგიურ მსოფლხედვას და ხატს აეცდინა „რომაული სინდრომი“ და დარჩენილიყო მართლმადიდებლობის სპეციფიკურად ქართულ ფორმაში და სისტემაში. ამაში მარწმუნებს ის ფაქტი, რომ საქართველოში ადგილი არ ჰქონია მწვალებლობასა და სექტანტობას. ხოლო ქართული კულტურა მის მთელს მრავალფორმიანობასა და „ნარმართულ“ პლასტებთან ერთად, ღრმად არის ნატეფური ქრისტიანობით. ქართული ქრისტიანობის ერთ შესანიშნავ გამოვლინებად მიმაჩნია ტოლერანტობა, ანუ მიმღებლობა, რომელიც ბუნებრივად არის ფესვგადგმული ქართული ცხოვრების წესში. შეიძლება ითქვას, რომ ეს არის ქართული ხასიათის ონტოლოგიური (არსებისგამომთქმელი) ნიშანი, რომელიც საქართველოს ისტორიას თან გასდევს.¹⁴

მთელი ათი საუკუნე მწიფდებოდა ქრისტიანული ხედვა სამყაროსი და ამ ხნის განმავლობაში თეოლოგია და ფილოსოფია ერთად ვითარდებოდა და ყალიბდებოდა იმ სინთეზურ ხედვად, რომელმაც XII საუკუნეში დასრულებული სახე მიიღო. ეს იყო *რწმენისა და გონების სინთეზი*. არც გონება ცალკე და არც რწმენა ცალკე არ ავსებდა იმ სულიერ მოთხოვნილებას, რომელიც *მაღალი ფეოდალიზმის* (ევროპაში) და *პატრონყმობის* (საქართველოში) ფორმით გამოიხატებოდა სოციალურ და პოლიტიკურ ყოფიერებაში. პარმონიულობა, ანუ შეთანხმებულობა და შეწყობილობა ამ ხედვისა, ფარავდა მთლიან მსოფლხატსა და მსოფლხედვას, რომელიც არსებობის ფორმებზეც ვრცელდებოდა. ეს ხედვობდა როგორც ქრისტიანულ დასავლეთში, ასევე მუსულმანურ აღმოსავლეთში. იქმნებოდა ერთგვარი საერთო ცივილიზაციის ველი, რომლის სეგმენტები ეფუძნებოდა სხვადასხვა რელიგიურ საყრდენებს, მაგრამ თეოლოგიური და ფილოსოფიური წედომის ძალისხმევები ერთნაირად შთამბეჭდავი იყო. მეტიც, ხშირად ურთიერთგამსჭვალავიც.

ამ საერთო ხედვისა და ერთიანი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ძალისხმევებით შექმნილი, თუმც ხშირად სასიკვდილოდ დაჯახებული ნაწილების, სურათი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ქართული „ოქროს ხანის“ შესაცნობად:

{„XII საუკუნის დასაწყისში, შუა საუკუნეების ფილოსოფიური ცოდნა პარმონიულად იფურჩქნებოდა. უფრო გვიან, ლათინურ სამყაროში, ფილოსოფიის ერთიანობა დაიმსხვრევა... ერთიანობის განხორციელება არის გარკვეული წესრიგის შიგნით მოთავსებულობა... შუა-საუკუნოვანი ფილოსოფია არის ერთსა და იმავე დროს სიბრძნე, რელიგია,

სულიერი ცხოვრების მეცნიერება, პოეზია და ალქიმია. საკუთარი თავის, ღმერთისა და სამყაროს ცოდნა მოიცავს მთელ ცნებას... XII საუკუნე არის რწმენის საუკუნე, რომელიც იხსნება სილამაზის, სინათლის, თავდადების, ლოცვისა და სიყვარულის სახიერებაში... XII საუკუნის ფილოსოფია ზეიმის ატმოსფეროს შობს. ზეციურისა და მიწიერის კავშირით ფილოსოფია აღწევს შინაგან საზეიმო განწყობას. სწორედ ამგვარად შეუძლია იგემოს ბრძენმა სადღესასწაულო მშვიდობა. იმავე აზრით, ორიგენე კლემენტ ალექსანდრიელის ინტერპრეტაციისას იტყვის, რომ ბრძენისთვის ყოველი დღე დღესასწაულია, ყველა დღე კვირაა, რადგან ის ეკუთვნის ღმერთს. იმგვარადვე, ფილოსოფოსისათვის აღდგომა ყოველდღიურად იდღესასწაულება, რადგან ყოველწამიერად ხდება „გადასვლა“ ღმერთთან, რაც შეეხება სულთმოფენას, ის იდღესასწაულება გონის მოლოდინით.

XII საუკუნეს თავისი განსაკუთრებულ სახე აქვს. ახალგაზრდობის შემოქმედებითი დინამიზმით სავსე, რომელიც მთელი კლავიატურით გამოიხატება; ... ეს არის „პოვნადობის“ ეპოქა, ანუ იმისი, ვინც პოულობს, იგონებს არაჩვეულებრივი უსაზღვრო წარმოსახვით. ყოველმა იცის სიმღერა, ცეკვა და სიცილი. ქვის დამუშავება და მუსიკა ვრცელდება საყოველთაოდ; არქიტექტურა და გრეგორიანული გალობა ურთიერთობენ...

XII საუკუნის მახასიათებელია მისი უნივერსალურობა. ეს საუკუნე უნივერსალურია თავისი წყაროს ერთობის აზრით. სწორედ ამიტომ ურჩევს ბერნარ დე კლერვო თავის ქადაგებაში წმ. მიქაელის დღესასწაულზე, მოციქულ პავლეს შთაგონებით, ერთობით განუყოფლად ყოფნას. ყველა ადამიანი, რომელიც ქმნის ერთ სხეულს ქრისტეში, არის ერთი მთლიანობა. მიწიერის საზღვრებში არსებობენ მხოლოდ განდევნილები, მისწრაფებულნი, ერთად დაუბრუნდნენ თავიანთ სამშობლოს... ეს უნივერსალურობა ვლინდება ცოდნის სიმწყობრეში, ეხება ეს მის სიფართეს, თუ სხვადასხვა წარმომავლობას, საიდანაც ის მომდინარეობს. სხვადასხვა ერებიდან წარმომავალი ოსტატები და შეგირდები თავს იყრიან სკოლებში. ენობრივი ერთიანობა ხორციელდება ლათინურის ხარჯზე. ვინც არ უნდა იყოს – გერმანელი, ინგლისელი, თუ ფრანგი, შესაძლებელია ურთიერთის გაგება, გაცვლა იდეების, სწავლებისადმი მიყოლა... ლათინურმა ენამ კონკრეტულად განახორციელა უნივერსალურობა, რომელზედაც ოცნებობდნენ ყველა ეპოქის ადამიანები!

როგორ არ უნდა აღფრთოვანდე პოეზიის დახვეწილობით, კურტუაზული ლირიკით სიმღერისა როლანდზე, რომელიც, XI საუკუნეში წარმომობილი, ჟონგლიორების მიერ იყო გადმოცემული? ეს არის დრო, როდესაც „ქალი გახდა, – როგორც ამას შესანიშნავად იტყვის რეჟინ პერნუ, – პოეტების ბატონი, სიუზერენი... ის წარმომობს სიყვარულს,

რომელიც ბრძანებს მოკრძალებას: სიყვარულს შორიდან, „შორით კედომას“...

...ბიბლია და სამყარო იჭრება შენობებში. მთელი „შესაქმე“ წარმოდგენილია თავისი ფლორითა და ფაუნით. წმიდა ისტორია ინერება და ამკობს კედლებსა და კარებს. ქმნილება ზეიმობს თავისი ქმნილობის სიხარულს და წარმოჩენას უხილავის პასუხად. როდესაც ტაძარში იგალობება „Te Deum“ („შენ უფალო“), გამოდერწილი ხატები კრთომას იწყებენ, ისინიც მიწვეულნი არიან მარადიულის სადიდებლად. შექმნილიდან სული მალდდება შეუქმნელისაკენ. სუფერმა, სენ-დენის ბერმა (1081-1151 წწ.), ნაანერინა თავისი მონასტრის ბრინჯაოს კარებზე: „გრძნობადი სილამაზის მეოხებით, გაშეშებული სული მალდდება ჭეშმარიტ სილამაზემდე, და იმ ადგილიდან, სადაც ის ესვენა ჩამარხული, სინათლისა და მისი მშვენიერების მხილველი აღდგება ცაში.“

ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველებანი აღსრულებულია ქრისტეს პიროვნებაში, რომელიც განასახიერებს ერთდროულად სიბრძნესა და ფილოსოფიას. ბერძენი და ლათინი ეკლესიის მამები წარმართავენ ბრძენის გზას ჭეშმარიტი ფილოსოფიის მისაღწევად. მაღალი შუა საუკუნეებისა და მთელი შუა საუკუნეების ადამიანები იმკიან თავიანთი სულიერი გამოცდილების ნაყოფს...“} ¹⁵

XII საუკუნის ან მაღალი ფეოდალიზმის სულიერი წყაროებისა და განწყობის ეს დახასიათება მეტად მნიშვნელოვან გეზს იძლევა იმ ცვლილებათა გასაცნობიერებლად, რომელიც მოხდება XIII-XIV საუკუნეებში, რამაც წამოიწყო ის გრანდიოზული მოძრაობა, რომელიც იტალიური ჰუმანიზმით იწყება და „რენესანსის“ ფორმით სტადიალურად ვრცელდება მთელს ევროპაზე. პირადად ჩემი თვალსაზრისით, აქ უნდა იქნეს დამთავრებული ის ეპოქა, რომელსაც *რწმენისა და იმედის ეპოქა* ეწოდება.

II

მინდა, ყურადღება შევაჩერო ერთ მნიშვნელოვან მოვლენაზე, რომელიც პატრონყმობის ინსტიტუტის არსების გამომვლენად მიმჩნია. პატრონყმობა გამოიჩინოდა კიდევ ერთი ნიშნით, რომელიც უკავშირდება იმ ინსტიტუტს, რომელიც ევროპაში „რაინდობის“ სახით არის წარმოდგენილი და მითოლოგიზებული. *რაინდობის ინსტიტუტი* მეტად მნიშვნელოვანი სოციალური და სულიერი ყოფიერების ფორმაა, რომლის მსგავსი ისტორიამ არ იცის. იგი ერთთავად ქრისტიანობაზეა დაყრდნობილი და ქრისტიანული „რჩეულობის“ პრინციპს განასახიერებს. ევროპაში რაინდობა ინსტიტუციონალიზებულია და არსებობს რაინ-

დული კოდექსები და მთელი რიტუალი რაინდად კურთხევისა, რაც გულსხმობს რაინდული ეთოსის არსებობას და მის კოდიფიცირებას.

*რაინდული კოდექსის მუხლების ათი მცნების სახით წარმოდგენით ლეონ გოტიემ ამგვარი „მრწამსი“ წარმოაჩინა:*¹⁶

I. შენ ირწმუნებ ყოველივეს, რასაც ეკლესია ასწავლის და შეითვისებ ყველა მცნებას;

II. შენ დაიცავ ეკლესიას;

III. შენ გექნება პატივისცემა ყველა სუსტისა, და შენ შეიქნები დამცველი;

IV. შენ გეყვარება ქვეყანა, სადაც დაიბადე;

V. შენ არ დაიხვე უკან მტრის წინაშე;

VI. შენ ორგულებს შეებრძოლები შეწყალებისა და დანდობის გარეშე;

VII. შენ ზუსტად შეასრულებ შენს ფეოდალურ ვალდებულებებს, თუ ისინი არ არიან ღვთის განგების წინააღმდეგ;

VIII. შენ არ იცრუებ არასდროს, და იქნები მიცემული სიტყვის პატირონი;

IX. შენ იქნები ლიბერალი და *feras largesse a tous*;

X. შენ იქნები ყველგან და ყოველთვის სამართლისა და სიკეთის მტვირთველი უსამართლობისა და ბოროტების წინააღმდეგ.

ის, რომ რაინდობა მუსულმანურ სამყაროზეც არის პროექტირებული, ვფიქრობ, არის ინდივიდუალური გადატანა რაინდული მახასიათებლებისა და მათი დაფასება მოპირისპირეში, და არა იმის ნიშანი, რომ მუსულმანურ სამყაროშიც არსებობდა „*რაინდობის ინსტიტუტი*“. ეს სრულიად არ ნიშნავს, რომ კეთილშობილება და ვაჟკაცობა და ან იგივე „*რაინდობა*“ (მეტაფორა) არ ახასიათებდათ მუსულმანებს.¹⁷

რაინდობის ინსტიტუტს სანყისი დაუდო ჯვაროსნულმა ომებმა. მაგრამ იმანენტურად და ონტოლოგიურად ის ეფუძნება წმინდა გრაალის *მაძიებლობასა და დაცვის იდეას. წმიდა გრაალში* სიმბოლიზებულია სხვადასხვა სახე: თავად ქრისტეც, ქრისტეს საფლავიც, ქრისტეს წყალ-სისხლიც, გადმოდენილი მისი ჭრილობიდან, რომელიც უკვდავების მომნიჭებელი იყო, მისი სხეულიდან ჩამონადენი სისხლიც, საიდუმლო სერობის თასი, რომლითაც მოციქულები აზიარა თავის სისხლღვინოს იესომ... „გრაალის მცველთა“ რაინდული სამეგობრო იყო მეტად დახვეწილი ინსტიტუტი, რომელიც გარკვეული ასპექტითა და ნიშნებით შეიძლება შეედაროს იაპონურ „სამურაების“ ინსტიტუტს, რომელსაც ასევე მკაცრი ეთიკური და ქცევის რეგლამენტაციები ჰქონდა და სწორედ „ინსტიტუტად“ (დანესებულებად) არსებობდა. რაინდები არ ეკუთვნოდნენ არც წმინდა საეკლესიო და არც წმინდა საერო სფეროს. ისინი იყვნენ ერთგვარი მაკაეპირებლები ამ ორი სფეროსი და თა-

ვისთავში განასახიერებდნენ როგორც ერთი, ასევე მეორე ინსტიტუტის (საერო და სასულიერო) თვისებათა სინთეზს. ეჭვი არ არის, რომ რეალობა არ იყო შესატყვისი იმ მითოლოგიისა, რომელიც განვითარდა რაინდობის ირგვლივ „მრგვალი მაგიდის რაინდთა“, „მეფე არტურისა“ და „გრაალის მცველთა“ ციკლში. ხოლო თუ მივმართავთ რუსთველს, მაშინ კიდევ უფრო ცხადი გახდება ის შინაარსი, რომელიც უკავშირდება და გამოხატავს რაინდობის ინსტიტუტის არსება-პრინციპს: ეს არის *მეფეთა ნყოფა* და, შესატყვისად, *„მეფეთა აღზრდის წიგნები“*. ამ აზრით, „რაინდობის კოდექსი“, რომელიც სრულიად რეალურად არსებობდა და გარკვეული აზრით, კანონთა კრებულსაც კი წარმოადგენდა, შეიძლება მივიჩნიოთ იმ ჩარჩოდ, რომელიც XII საუკუნის ქრისტიანული სამყაროს ფორმას აყალიბებდა და სახეს აძლევდა. რაინდები ერთგვარი „ზნეობრივი მწმენდავები“ იყვნენ, რომელთა მაგალითით საზრდოობდა თანადროული საზოგადოება და რომლებსაც მნიშვნელოვანი დატვირთვა ეძლეოდათ ამ საზოგადოებაში. მომდევნო საუკუნეებში ჯერ მასხრად აგდებული და გაშარყებული, შემდეგ კი ნოსტალგიის ნყაროდ ქცეული ეს ინსტიტუტი (საკმარისია, გავიხსენოთ ლამანჩელი რაინდისა და მისი ერთგული სანჩო-პანსას თავგადასავალი „რაინდობიდან დაცლილ“ რენესანსულ ესპანეთში), XII საუკუნის ქრისტიანული სამყაროს ინდივიდუალურ და ინსტიტუციონალურ ფორმაში დაფუძნების შესაძლებლობას გვიხსნის. მე ამიტომ ვუნოდებ პატრონცმობას (ევროპულ „ფეოდალიზმს“) ქრისტიანობის სოციალურ-პოლიტიკურ ფორმას. და აქაც, უნდა ხაზგასმით აღინიშნოს, რომ კონკრეტული რეალობა ხშირად აცდენილი იყო იმ ტიპოლოგიურ სურათს და პრინციპებს, რომლებიც ეფუძნებოდა ქრისტიანულ ეთოსს და რაინდობის კოდექსს. მაგრამ ამგვარი ცალკეული მაგალითები არაფერს ცვლის თავად ტიპოლოგიასა და პრინციპებში და მათზე დაყრდნობით რაინდობის ინსტიტუტის „ბრუტალიზება“ და „ველურ თავაშვებულ და მჩაგვრელ“ ადამიანებად და ინსტიტუტად წარმოჩენა სავალალოდ ახასიათებს თავად XX საუკუნის იდეოლოგ-ისტორიკოსებს.

XIII საუკუნე ასევე მეტად მნიშვნელოვანია იმ სინთეზის თვალსაზრისით, რომელიც წარმოგვიდგენს თეოლოგიისა და ფილოსოფიის მთლიანების უკანასკნელ ცდებს და ამ მთლიანობის დაშლის საწყის ეტაპს. აქ ხაზი ესმევა თეოლოგიასა და ფილოსოფიას, როგორც ყველაზე მკვეთრ და სრულ საფუძველს იმ მსოფლხატისა, რომელზედაც ფუძნდება მთლიანად არსებობის სხვადასხვა ფორმები და გამოხატულებები. ფილოსოფიისა და თეოლოგიის პარალელურად და მასთან სრულ შესატყვისობაში იქმნებოდა სხვა ტექსტები, – მუსიკალური, არქიტექტურული, მხატვრული, რომელთა ამოკითხვითაც ასევე შესაძლებელია, ნაკითხულ იქნეს ის სურათი და ხედვა, რომლითაც „რწმენისა და იმედის“ ეპოქის ადამიანი აღიქვამდა და განიცდიდა სამყაროსა

და ყოფიერებას. აქაც, ბუნებრივია, იგულისხმება ამ მსოფლხატის *ჰოლოგრამულობა და მთლიანობა*. ამაზე მომდევნო ნაწილებში მოვალ.

ყოველივე ამას კი წინ უსწრებდა მოვლენა, რომელიც დაკავშირებული იყო ქრისტიანობის საწყის პერიოდთან და წარმართობასთან ორთოდოქსული ქრისტიანული ეკლესიის ბრძოლასთან. „წარმართობაში“ ბუნებრივად იგულისხმებოდა ბერძნული ფილოსოფიაც და მრავალმერთიანობაც, რომლის გარეგნული სახე არსებითად ეწინააღმდეგებოდა ქრისტიანულ ორთოდოქსულ რწმენას. გარდა ამისა, ხდებოდა თვით ქრისტიანობის შიგნით წარმოშობილი სხვადასხვა მიმდინარეობისა და ინტერპრეტაციის მქონე მწვალებლობის დევნა და ურთიერთმიუღებლობა. ყოველივე ეს გამოიხატა იმ ფორმაში, რომელმაც გზა გაუხსნა სასანიდური ირანისაკენ როგორც ბერძნულ სკოლებს, ასევე სხვადასხვა მწვალებლურ მიმდინარეობას. სასანიდური ზოროასტრიული ირანი გახდა ძველი ბერძნული ცოდნისა და სხვადასხვა თეოლოგიური თვალსაზრისების შემომკრები ლერძი. სწორედ ეს საგანძური იქნა გადატანილი ევროპაში მას შემდეგ, რაც მოხდა ისლამის შემოსვლა და ირანის დაპყრობა არაბთა მიერ და, მომდევნოდ, არაბთა ხალიფატის გავრცობა მთელს ხმელთაშუა ზღვისპირეთზე. თავისთავად არა მხოლოდ საკუთრივ ისლამი, არამედ ეს უზარმაზარი ცოდნა, რომელიც მოქონდა არაბული ხალიფატის დაპყრობით ომს, იყო მნიშვნელოვანი ევროპისათვის. ისლამისადმი წინააღმდეგობა ამ ცოდნის მარაგის ათვისების გზით იყო განელებული და რომ ეს არა, შესაძლოა, ევროპული განვითარების გზას სრულიად სხვა გეზი და სახე შეეძინა. ევროპისათვის ძველი ცოდნის გადაცემის გზამ არაბული ხალიფატის დაპყრობებზე გაიარა.

განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ორი მომენტი: ერთი – ბერძნული სკოლებისა და ფილოსოფიის განდევნა ქრისტიანული სამყაროდან; და მეორე – სასანიდური ირანის მიერ ბერძნული სკოლებისა და ქრისტიან „მწვალებელთა“ (არაორთოდოქსთა – ნესტორიანთა და სხვათა...) შეფარება, ხოლო სასანიდური ირანის მოსპობისა და მისი მაჰმადიანურ იმპერიაში ჩართვის შემდგომ, ბერძნული ფილოსოფიის ევროპისათვის გადასაცემად ნიადაგის შემზადება. პარადოქსია, მაგრამ სწორედ აღმოსავლეთმა, ირანმა და ისლამურმა სამყარომ, შექმნა შესაძლებლობა ბერძნული ფილოსოფიის ევროპისათვის გადაცემისა და ამით იმ ნაკადის შემოტანისა, რომელიც გადამწყვეტ როლს შეასრულებს ევროპული ცივილიზაციის განვითარებაში და რომელსაც დაეყრდნობა იტალიური „რენესანსი“ და ევროპული სეკულარიზაციის მთელი პროცესი. საკითხი ეხება მაჰმადიანური ნაკადის და მუსულმანიზებული ბერძნული ფილოსოფიის ზემოქმედებას ევროპაზე XIII-XIV

საუკუნეებში. სპარსელი ფილოსოფოსი პროფ. იეგანე შაიეგანი ამგვარად წარმოგვიდგენს აღნიშნულ საკითხს:¹⁸

„ბერძნული ფილოსოფიის და მეცნიერების ისლამური სამყაროსათვის გადაცემის საკითხი ფარავს უაღრესად ფართო სივრცეს: ელინისტური მსოფლიოს უკანასკნელი საუკუნეებიდან – სასანურ ირანს თავისი სპეციფიკური ქრისტიანული ეკლესიით და ისლამურ პერიოდს. გადაცემის საკითხის გასაგებად ჩვენ ვერ ავუხვევთ გვერდს პირველი ორი კულტურისადმი მიმართვას, რომელიც ქმნის ამ ისტორიული განვითარების ხერხემალს და სამოქმედო ველს. ჩვენ შევხებით იმ საფუძვლისმიერ ძალებს, რომლებმაც გამოიწვია ყოველი პერიოდის ცვლილებები და გახსნა გზა ქმედითი გადაცემისთვის.“

გადაცემის თემა დაკავშირებულია დიდი რაოდენობის განსხვავებულ აკადემიურ სფეროსთან: ფილოსოფიასთან, ფილოსოფიის ისტორიასთან, მეცნიერების ისტორიასთან, კლასიკურ ფილოლოგიასთან, ორივე, – აღმოსავლური და დასავლური ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიასთან, ირანულ, სირიულ და არაბულ კვლევებთან; ეს სია შეიძლება გაივრცოს. ტრადიციული კულტურა, რომელსაც ჩვენ გვიან ელინიზმს ვუნოდებთ, იყო მრავალი ელემენტის კომბინაცია, განსაკუთრებით ბევრი ურთიერთსაწინააღმდეგო ელემენტისა და იმისათვის, რომ გავიგოთ მისი გადაცემა, ჯერ თვით ის უნდა გავიგოთ. ამგვარი რთული პერიოდის გაგება მოითხოვს სხვადასხვა სპეციალისტების თანამშრომლობას, როგორც კლასიკოსების, არაბისტების, ეკლესიის ისტორიკოსების, გნოსტიციზმის მკვლევარების და სხვა. ეს არის მიზანი, რომელიც შეიძლება მიღწეულ იქნეს მხოლოდ ერთობლივი მუშაობით...“

529 წელს დაიხურა ათენის აკადემია. ბერძნული აზრი განდევნილ იქნა აღმოსავლეთით და თავი შეაფარა სასანიდების იმპერიას. ალექსანდრიიდან ბაღდადში დაფუძნებული ბერძნული ფილოსოფიური ტრადიცია თავისი გზით ვითარდებოდა და ძნელი სათქმელია, თუ რამდენად „ბერძნული“ იყო ეს გზა. პირობები, რომელიც იყო შექმნილი სასანიდების იმპერიაში, ხელს უწყობდა თავშეფარებულ ფილოსოფოსთა აქტივობას. ვითარება, რომელიც მე ელინიზმად შევაფასე, ახლაც ორ ძირითად ნაკადს შეიცავდა – და მე სავსებით ვეთანხმები ამაში იეგანე შაიეგანს – ეს იყო რომის იმპერიის თანდათან გაქრისტიანება და სასანიდთა იმპერიის უნივერსალიზაცია.

ელინისტური სამყარო საკმაოდ წელი სვლით ქრისტიანდებოდა. პირველ საუკუნეში მხოლოდ კილიკიის სამეფო იყო ქრისტიანიზებული. კონსტანტინემ მხოლოდ 313 წელს დართო ფორმალურად ნება ქრისტიანებს, დაუფარავად განეხორციელებინათ თავიანთი რელიგიური ღვთისმსახურება. მოციქულთა საქმენი და ეპისტოლენი კარგად ასახავენ იმ პროცესს, რომელიც მიმდინარეობდა ქრისტიანული ეკლესიის ჩამოყალიბებისათვის. 325 წელს ჩატარებული ნიკეის კრება იყო

პირველი ცდა ქრისტიანული საეკლესიო კანონმდებლობის შექმნისა და ჩამოყალიბებული პრინციპების შემოტანისა ქრისტიანული ინდივიდუალისტური თავისუფლების სფეროში. ეს იყო ინსტიტუციონალიზებისაკენ მიმართული პირველი ნაბიჯი, რომელსაც მეტად მნიშვნელოვანი შედეგები მოჰყვა.

„...ფაქტობრივად ეს იყო ქრისტიანული ეკლესიის კანონიზაციის პირველი ცდა და ბევრი სხვა კრება მოჰყვა მას გაერთიანებული დოქტრინის კონსოლიდაციის მიზნით. ძალდატანება ყოველთვის სახელმწიფოს მხრიდან მოდიოდა. მიუხედავად ამისა, ქრისტიანობა არ იქნა გამოცხადებული სახელმწიფო რელიგიად IV საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედამდე – იმპერატორ გრაციანეს ედიქტამდე. ნარმართული კულტურის ქრისტიანულად გარდაქმნა გრძელდებოდა VI საუკუნემდე და მეტ-ნაკლებად დასრულდა 529 წლის იუსტინიანეს ედიქტით...“

კონსტანტინემ ქრისტიანობა აირჩია არაპოლიტიკური მოტივით, მაგრამ ნამდვილი პრობლემა ის იყო... რომ... იუდაური კანონიდან მოშორებულს, მას (ქრისტიანობას – ჯ.კ.) არავითარი კანონიერი ავტორიტეტი არ გააჩნდა დადგენილ წესებთან ურთიერთობისათვის, როგორც ჰქონდათ იუდაიზმსა და ისლამს, რომელთაც ჰქონდათ, შესატყვისად: *ჰალაკაჰა* და *შარიაჰ*... იმპერატორები დაუპირისპირდნენ დიდ სიძნელებებს, რადგანაც ახალი სარწმუნოება, რომელსაც არავითარი ლეგალური (კანონიკური) საფუძველი არ ჰქონდა, იწვევდა დიდი რაოდენობის თავისუფალ ინტერპრეტაციებს. ეს უკანასკნელი პრობლემა მხოლოდ გნოსტიკოსებს არ ეხებოდა, ის თვით ეკლესიის შიგნითაც ვითარებდა...

იმისათვის, რომ მოეხსნათ ეს განსხვავება დოქტრინულ ინტერპრეტაციებს შორის, ბიბლია ბერძნულიდან ლათინურ ენაზე იყო თარგმნილი წმ. ჟერომის მიერ ქრ. შ. IV საუკუნეში და ქრისტიანული კანონიკური ავტორიტეტის არარსებობის გამო სახელმწიფოს მიერ რომაული სამართალი იქნა დადგენილი. ამგვარად, ლათინურმა შეცვალა ბერძნული, რომელიც წარმოადგენდა ადრეულ ქრისტიანობას... ქრ. შ. 529 წლის იუსტინიანეს ედიქტმა სამართლის სწავლების მონოპოლია მისცა სამ ცენტრს – რომს, კონსტანტინოპოლს და ბეირუთს და აკრძალა ის კესარიასში, ათენში და ალექსანდრიაში. ეს ორი უკანასკნელი იყო რიტორიკის ყველაზე მნიშვნელოვანი ცენტრი. თუ რომაული სამართალი უნდა შეხიდებოდა ნაპრალს, რომელიც წარმოშვა ქრისტიანული კანონიერების არქონამ, მას უნდა შეეცვალა ბერძნული რიტორიკა, რომელიც სამართლის როლს ასრულებდა ბერძნულ წარმართულ კულტურაში. ფაქტობრივად, რიტორიკის საფუძველზე ხდებოდა ადამიანთა განვრთნა სასამართლოსათვის ბერძნულ კულტურაში. ბერძნულმა რიტორიკამ, როგორც სამართლებრივმა დისციპლინამ, პირველი დარტყმა მიიღო ქრ. შ. IV საუკუნეში და ბერძნული რიტორიკის თანდათანო-

ბით დაქვეითებით ბერძნული სამყაროს ლეგიტიმურობა შეირყა. რადგანაც საზოგადოების შემკერელი არის კანონი, ცვლილებას საფუძვლისმიერ კანონმდებლობაში შეუძლია ზემოქმედება მოახდინოს საზოგადოების არსებით სტრუქტურაზე. ისტორიის ირონიაა, რომ ეს რომაული სამართალი, რომელიც ახლა გაივრცო ქრისტიანულ მსოფლიოში, იმპერატორ ტრაიანეს დროს სჯიდა ქრისტიანობას, როგორც სიკვდილის ღირს ბოროტმოქმედებას.¹⁹

რიტორიკის ბედი გაიზიარეს ფილოსოფოსებმა და მათმა ნაშრომებმა. ათენის აკადემიის დახურვამდეც კი ალექსანდრიის ინტელექტუალურ ჰორიზონტზე საშიშროების შავი ღრუბელი მოდგა. ქრ. შ. 391 წელს თეოდოსიუს I-მა გამოსცა ედიქტი, რომელიც კრძალავდა წარმართულ წირვას... მრავალს მოეხსნა მათი ჯამაგირი და ზოგს აეკრძალა სწავლება. ტრაგიკული ეპიზოდი იყო *ჰიპათიას* სიკვდილი, წარმართი ფილოსოფოსისა, რომელსაც 415 წელს ბერების ჯგუფმა ლინჩი მოუწყო. V საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში *ამონიუსი* იყო ნეოპლატონიზმის ალექსანდრიული სკოლის წინამძღოლი, მაგრამ მასზე დიდ ზეწოლას ახდენდნენ ქრისტიანული ავტორიტეტები მისი წარმართული ფილოსოფიური სწავლებისა გამო. ფაქტობრივად, სამყაროს მარადიულობის მისი დოქტრინის გამო, მას ორი ქრისტიანი მოძღვარი უტყვედა: ზაქარია სქოლასტიკოსი და აენეას ლაზელი...

ალექსანდრიულმა სკოლამ უკიდურესი ცვლილებები განიცადა. ქრ. შ. V საუკუნის პაპირუსის თანახმად, იქ იყო ქრისტიანული ასოციაცია, სახელწოდებით *ფილიპონოი*, რომლის მთავარი საქმიანობა იყო ბრძოლა წარმართი მასწავლებლებისა და სტუდენტების წინააღმდეგ და შეტევა წარმართული ტაძრებისათვის. სევერუსი, ანტიოქიის მომავალი პატრიარქი, ამ ასოციაციის წევრი გახლდათ. ეს ფაქტი ამჟღავნებს, რომ აკადემიური ატმოსფერო უალრესად დაძაბული იყო. ამგვარ პირობებში ნორმალური იყო, რომ ისეთი ადამიანი, როგორც გახლდათ *ამონიუსი*, იძულებული გამხდარიყო, შეთანხმებაზე მოენერა ხელი ათანასიუს II-სთან, 490 წელს. ეს შემთხვევა *დამასკიოსს* აქვს გადმოცემული, რომელიც გადაკიდებული იყო ამონიუსზე და ფინანსური მოტივით სდევნიდა მას. გარიგების შედეგი, ეჭვს გარეშეა, ფინანსური იყო: სხვაგვარად, ამონიუსი ვერ იმასწავლებლებდა, რადგან მისი ჯამაგირი დამოკიდებული იყო მუნიციპალურ ხელისუფლებაზე.

ამის მიუხედავად, ამონიუსს სანაცვლოდ უნდა აეღო გარკვეული ვალდებულებები. რა ვალდებულებები იყო ეს? ეს საკითხი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რადგანაც მას ჰქონდა შორსმწვდომი და განმსაზღვრელი ზემოქმედება ფილოსოფიის მომავალზე. ამონიუსმა ზურგი აქცია პლატონურ კომენტარებს და არისტოტელეს მიაპყრო მთელი ყურადღება; არა მხოლოდ არისტოტელეს *ორგანონს*, არამედ მის *მეტაფიზიკასაც*. ეს ნათელი დადასტურებაა, რომ ამონიუსმა მართლაც

აილო გარკვეული ვალდებულება ფინანსური საკითხის მოგვარების სა-
ნაცვლოდ პატრიარქ ათანასიოს II-სთან გარიგებაში. ძნელი წარმოსად-
გენია, როგორ შეეძლო მას ემოქმედა სხვაგვარად ამ პირობებში. პლა-
ტონის არც ერთ ამონიოსისეულ კომენტარს არ მოუღწევია ჩვენამდე
და შესაძლებელია, რომ მას არასოდეს არ დაუწერია არც ერთი პლატო-
ნური კომენტარი. მაგრამ მაინც, უცნაური იყო, ესწავლა პროკლესთან
და სპეკულატიური მეტაფიზიკის ოსტატისეული შეხედულებებით შეუ-
ხებელი დარჩენილიყო. *ოლიმპიოდოროსი* გადმოგვცემს, რომ ამონიო-
სი ლექციას კითხულობდა „გორგიაზე“, მაგრამ არავითარი ცნობა არ
არის იმ დიალოგებზე, რომლებზედაც ნეოპლატონიკოსები ესოდენი
გულდასმით წერდნენ კომენტარებს, როგორებიცაა „რესპუბლიკა“,
„ტიმაიოსი“ და „პარმენიდე“.

...საუკეთესო გამოსავალი იყო შებრუნება არისტოტელესაკენ და
არისტოტელეს ნეოპლატონიზება. „არისტოტელეს მეტაფიზიკის ნეოპ-
ლატონიზება თანმხედომი იყო ნეოპლატონური სისტემის არისტოტე-
ლიზებისა“. ამონიოსის მემკვიდრეობა იყო პლატონისა და არისტოტე-
ლეს ჰარმონიზება, მემკვიდრეობა, რომელიც ალ ფარაბიმ (გარდ.
339/950 წწ.) მიიღო ამონიოსისგან. *სიმპლიციოსი* მიუთითებს ამონიო-
სის მიზანზე, როგორც არისტოტელეს პლატონთან ჰარმონიზებაზე.
სწორედ ამ ამონიოსური ფორმით გადაეცა ალექსანდრიული ფილოსო-
ფია ზოგადად ისლამურ მსოფლიოსა და, კერძოდ, ალ ფარაბის.

...ნეოპლატონიკოსებს, ისევე, როგორც მათ მონინაალმდევე მუ-
სულმან ფილოსოფოსებს, სწამდათ მსოფლიოს „მარადიულობის“. ქმე-
დითი და პირველმიზეზის ჰარმონია, თუ იმანენტური და ტრანსცენ-
დენტური, შესაძლოა, საკუთარი ფილოსოფიის ნაწილი იყო, რომელიც,
ამასთანავე, ეკლესიის მრისხანებისაგან ფილოსოფიის დაფარვას და
დაცვას ემსახურებოდა.

რაც შეეხება ნეოპლატონური სისტემის არისტოტელიზაციას, ყო-
ფიერების სამნაწილოვანი განყოფა შეცვლილ იქნა ყოფიერების გრა-
დუალური და იერარქიული ჯაჭვით, რომელშიც ყოველი დონე შეიცავ-
და ორივეს, – მატერიასა და ფორმას. ისევე ამ ფორმაში იყო, რომ არის-
ტოტელური ლოგიკო-ონტოლოგია იქნა გადაცემული ისლამური
მსოფლიოსათვის, სადაც მან განიცადა კიდევ უფრო დიდი განვითარე-
ბა ალ ფარაბის, ავიცენას და სხვა პერიპათეტიკოსების ხელში, რომელ-
ნიც განაგრძობდნენ სკოლის ტრადიციას. ამონიოსით დაიწყო სკოლა,
რომლის ფილოსოფიური თეორიები, მიუხედავად სახელმწიფო რელი-
გიის მხრიდან დარბევისა, უაღრესად დაიხვეწა. ამ აზრით შეიძლება
ითქვას, რომ არაპირდაპირ, არისტოტელური ეგზეგეზის გაცოცხლება,
სახელმწიფო ორთოდოქსული ეკლესიის სიმკაცრით იყო გაპირობებუ-
ლი.

ამონიოსის შემდგომ ალექსანდრიული სკოლა შევიდა თანდათანობითი ქრისტიანიზაციის პროცესში. ქრ.შ. 529-ში, ათენის აკადემიის დახურვის ნელს, ფილოპონოსმა (გარდ. 570 წ.) დაწერა თავისი კარგად ცნობილი ტრაქტატი *De aeternitate mundi contra Proclum*, და ცოტა უფრო გვიან თავისი *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, რომელიც მხოლოდ არაბულ ვერსიაშია შემორჩენილი და გადმოცემულია სიმპლიციოსის *De caelo*-ში. ფილოპონოსმა გამოიყენა ქრისტიანულ-ნარმართული დაპირისპირების შემთხვევა იმისათვის, რომ დასცილებოდა ნეოპლატონურ დოქტრინას მსოფლიოს მარადიულობის შესახებ. შემდეგ მან დაწერა თეოლოგიური შრომები, როგორცაა *Diaetetes* (მსაჯული - 552 წ.), რომლებშიც დაიკავა მონოფიზიტური პოზიცია, მიუხედავად იმისა, რომ ქალკედონის კრებამ 451 წელს უარყო ეს დოქტრინა, რომლის თანახმად, ქრისტეს ერთი ბუნება ჰქონდა და არა ორი (ღვთიური და ადამიანური, როგორც დიოფიზიტურში ან ნესტორიანულში). თავისი სიცოცხლის დასასრულისათვის, 567 წელს, მან დაწერა *De Trinitate* (სამებისათვის), რომელშიც დადგა ტრითეისტურ ქრისტოლოგიურ თვალსაზრისზე: მამა, შვილი და სული იყო სამი არსება კონსუბსტანციალური ბუნებით. ამან გამოიწვია უფრო ღრმა განყოფა ანტიქალკედონისტებში. ფილოპონოსს დაბრალდა მწვალებლობა და ანათემას იქნა გადაცემული ქრ. შ. 680 წელს, ესე იგი მისი სიკვდილიდან 100-ზე მეტი წლის შემდგომ. როგორც სწორად შენიშნავს სორაბი, „ამან მოიტანა ირონიული შედეგი, რომ მისი იდეები თავდაპირველად ისლამურმა მსოფლიომ აითვისა და არა ქრისტიანულმა“.

ფილოპონოსი დიდად მიღებული იყო სპარსეთის იაკობიტ-მონიფიზიტების სათვისტომოში, მეორე მხრივ, ის ნესტორიანელ-დიოფიზიტთა შორისაც იყო რჩეული. ფილოპონუსის ფილოსოფიური, ისევე, როგორც თეოლოგიური შრომები, თარგმნილი იყო სირიულად. მაგალითად, მისი „მსაჯული“, მონოფიზიტური ტრაქტატი, თარგმნილი სირიულად, გამოცემულ იქნა ა. სანდას (A. Sanda) მიერ 1930 წ. მაგრამ მის ტრითეისტურ შეხედულებას არავითარი გამოხმაურება არ მოჰყოლია აღმოსავლეთ მსოფლიოში. ფილოპონოსის საქმე ნათელი მაგალითია იმისა, რომ ქრისტიანებიც კი არ იყვნენ დაზღვეულნი სახელმწიფო რელიგიის ძალმომრეობისგან, მაშინ, როდესაც მათი შეხედულებანი არ თანხვედბოდნენ ან ეწინააღმდეგებოდნენ ფართოდ გავრცელებულ ეგზეგეზას. საქმის ეს რელიგიური ვითარება ზემოქმედებას ახდენდა სხვა სფეროზე, - მეცნიერულზე და დასავლეთის მსოფლიო მოკლებულ იქნა ფილოპონოსის მეცნიერულ მემკვიდრეობას. მისი დინამიკა ატაცებულ იქნა ავიცენას მიერ, რომელმაც ისეთ სიმალლემდე განავითარა ის, რომ შემდგომში მას შეეძლო გამხდარიყო XVII საუკუნის მეცნიერული რევოლუციის საფუძველი და ნიადაგი. ის გადავიდა ლათინ-

ნურ დასავლეთში ქრ. შ. XI საუკუნის თარგმანებით, რომლებიც შეითვისეს და განავითარეს ჯონ ბურიდანმა და სხვებმა.

რაც შეეხება მის დოქტრინას სამყაროს შექმნის შესახებ, ის შეთვისებულ იქნა მუსულმან თეოლოგთა მიერ, რომლებიც საუკუნეთა განმავლობაში ებრძოდნენ ფილოსოფოსებს ამ საკითხზე. მოგვიანებით მათი არგუმენტაცია დაბრუნდა დასავლეთ ქრისტიანულ სკოლასტიკაში. ფილოპონოსი უნდა იქნეს მიჩნეული პასუხისმგებლად ციკლურიდან დროის ხაზობრივ მსოფლხედვაზე მნიშვნელოვანი გადასვლისათვის. როგორც ჩედეიკი აღნიშნავს, „ფილოპონოსმა მოიპორა მარადი დაბრუნების და უსასრულო დროის ციკლის მითი. მატერიალური კოსმოსი განუწყვეტელ ცვლილებაშია. არც ერთ ერთხელ გამქრალ ინდივიდს არ შეუძლია სიცოცხლეში ოდესმე კვლავ დაბრუნება.“ ეს არის უმნიშვნელოვანესი ნერტილი გადაცემის სხვა ასპექტის თვალსაზრისით, რომელიც შეთვისებულ იქნა მუსულმან თეოლოგთა მიერ და გამოიწვია ერთგვარი ინტერესი ფილოსოფოსთა შორის.

ათენის, ბერძნული ფილოსოფიის აკენის, ბედი, ალექსანდრიისაგან განსხვავებული არ იყო; როგორც არ უნდა ყოფილიყო, კერძო ინსტიტუტად მყოფმა, მოულოდნელად, ქრ.შ. 529 წელს უეცრად შეწყვიტა არსებობა სამეფო დეკრეტით და მისი ფილოსოფოსები გადასახლდნენ სპარსეთის სასანურ იმპერიაში. დასავლეთის იმპერიაში *ბოეციუსმა* მის ნაადრევ გარდაცვალებამდე, 524 წელს, შეძლო ეთარგმნა არისტოტელეს ორგანონი. მისი ორთოდოქსულ-კათოლიკური ქრისტოლოგიური ეგზეგეზა, მიმართული მონიფოზიტებისა და ნესტორიანელების წინააღმდეგ, *Liber Contra Eutychen et Nestorium* (512), შესაძლოა, არ მოეწონა ოსტგოტთა მეფეს თეოდორისს, რომელიც არიანელი იყო (არიანელობას მონოფიზიტურ დოქტრინასთან ჰქონდა საერთო). მისი დასჯის მოტივი შეიძლება ინტერპრეტირებულ იქნეს პოლიტიკურ-რელიგიურად, როგორც კათოლიკე წამებული მოკლული არიანელი მეფის მიერ.

ქრისტიანული დოქტრინალური შეუთანხმებლობა და გაურკვეველობა ქრისტოლოგიურ საკითხებში მხოლოდ აღმოსავლეთის იმპერიით არ შემოიფარგლებოდა. ეს ისტორიული ელემენტები, მართალია, შემაცბუნებელი ჩანს, მაგრამ სინამდვილეში პროფანულის საკრალურთან, სახელმწიფოს რელიგიასთან აღრევით მათ ხელი შეუწყვეს დასავლეთის ხალხის ბედის გამოკვეთას. ისინი არ იყვნენ ვალდებულნი, დამორჩილებოდნენ და უპირობო ლოიალობით ეზლოთ სტატიკური, უცვლელი რელიგიური კანონისათვის, როგორც აკეთებდა ამას მისი ცალი ისლამურ სამყაროში.

ისლამურმა სამყარომ მიიღო ბერძნული აზრი და მეცნიერება მთელი თავისი პრობლემებით. წარმართულ-ქრისტიანული წინააღმდეგობა ერთნაირად განიხილებოდა როგორც ფილოსოფოსების, ასევე იმ

მეცნიერების მიერ, როგორც იყვნენ *ალ ბირუნი*, *ავიცენა* და *ალ ფარაბი*... ეს ნათელყოფს, რომ მიმღებებს გაცნობიერებული ჰქონდათ გადმოცემა მთელი თავისი სოციო-პოლიტიკური შედეგებით. ალ ფარაბიმ, მაგალითად, შესაძლოა, სიფრთხილით და იმისათვის, რომ არ გაეზიარებინა ათენელი და ალექსანდრიელი მეცნიერების ბედი, პლატონის კანონების თავის კომენტარებს დაუმატა ისლამური კანონის ნაწილი – „ალ შარიაჰ.“

ბერძნული ფილოსოფიისა და მეცნიერების სასანიდურ ირანში გადასვლა, მისი თანდათანობით შეთვისება და გამსჭვალვა ირანული მაზდეური მსოფლხედვითა და, მომდევნოდ, ისლამში გადატანა, რამაც გახადა შესაძლებელი ევროპისათვის ამ ცოდნის გადაცემა, კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ხვეულს გვაძლევს. ჩემ მიერ არაერთხელ აღძრული თემა საქართველოს ისტორიაში აქემენიდური და სასანიდური სპარსეთის მნიშვნელობის შესახებ მეტად საინტერესოდ იხსნება. მე აქ მხოლოდ მცირე ამონარიდით დავასრულებ ამ თემას:

„ახლა მივუბრუნდეთ სპარსული იმპერიის მიერ ნათამაშებ როლს ისლამური ფილოსოფიის მიერ ბერძნული ნააზრევის მიღების გზის შემზადებასა და გაკვლევაში.

ქრ. შ. 529 წელს, როდესაც იუსტინიანემ დახურა ათენის აკადემია და კონფისკაცია უყო მის საკუთრებას, შვიდი წარმართი ფილოსოფოსი გადავიდა სპარსეთში, სასანიდი მეფის *ხოსრო ანუშირვანის* (გარდ. 578 წ.) კარზე. ეს უნდა მომხდარიყო 531 წელს. ისტორიკოს *აგათიასის* თანახმად, ეს ფილოსოფოსები შემდეგი იყვნენ: „დამასკიოს სირიელი, სიმპლიციოს სიცილიელი, ევლამიოს ფრიგიელი, პრისკიანოს ლიდელი, ჰერმეიასი და დიოგენესი ორივე ფინიკიიდან, ისიდორე ლაზელი“... სპარსეთში მათი ყოფნის პერიოდის განმავლობაში მათ შესაძლებლობა ექნებოდათ, ესწავლებინათ სპარსულ აკადემიებში, საეროსა და სამეცნიეროში, როგორც იყო გონდიშაფური, რეიშაპრი ან შიზი; ან ქრისტიანულში – ნიზიბისი, მარვი და ქტეზიფონი. მათი გადანყვეტილება დამოკიდებული უნდა ყოფილიყო იმ *ენაზე*, რომელსაც იყენებდნენ ამ აკადემიებში აღმზრდელობითი მიზნით. მთავარი ენა, რომელიც გამოიყენებოდა სწავლებისთვის, იყო *სირიული*, მიუხედავად იმისა, რომ ბერძნული და ფეჰლევური ასევე გამოიყენებოდა ტექსტების თარგმნისათვის, ხოლო სპარსული კი სამეცნიერო ცენტრებში. ფეჰლევური პოსტ-სასანიდური ტექსტები ცხადყოფენ, რომ დიდი რაოდენობის ბერძნული და ინდური წარმოშობის მეცნიერული და ფილოსოფიური ტექსტები ჩართულ იქნა *ავესტაში შაფურ I-ის* მეფობის დროს (ქრ. შ. 241-272 წწ. – Zaehner). სირიული იყო სპარსული ეკლესიის ლიტურგიკული ენა, მოგვიანებით ნესტორიანულად ნოდებულის, კონსტანტინოპოლის პატრიარქის ნესტორიუსის სახელით. ამასთანავე, ბევრი ზოროასტრიული სპარსელი, რომელიც მოინათლა ქრისტიანად, იყენებდა სირიულს

რელიგიური მიზნით... უკვე აქემენიდური იმპერიის (558-330 წწ. ქრ. შ.) მთელ მრავალენოვან ტერიტორიებზე: ნილოსიდან ინდოეთამდე, არამეული გამოიყენებოდა, როგორც lingua franca იმპერიისა. ეს ტრადიცია გრძელდებოდა სასანიდების იმპერიის დროს სირიულით. ჰაჯი კალიფაჰ (Hajji Khalifah 1833-58) ამბობს, რომ სპარსულ აკადემიებში გამოყენებული ენები იყო „ფეჰლევური..., სპარსული..., სირიული“. ჩვენ ვერ ვიტყვი, რომ ის, ვინც სირიულ ენას იყენებდა, მხოლოდ სირიელი იყო. ისინი იყვნენ ასირიელები, ქალდეველ-ბაბილონელები და სპარსელები, ისევე, როგორც სირიელები, ვინც მანამდე ხმარობდა არამეულს, როგორც თავის საკომუნიკაციო ენას, ხოლო ახლა იყენებდნენ სირიულს, როგორც ლიტურგიულ ქრისტიანულ ენას. არამეული გამოიყენებოდა ძველი აღთქმის მხოლოდ ზოგიერთი ნაწილისათვის, ეზრასა (4: 8-6, 18) და დანიელის (2: 4-7, 28) ნაკვეთებში და ჰქონდა ორი მთავარი დიალექტი, აღმოსავლურ არამეული და დასავლურ არამეული. პირველი გავრცელდა მთელ სპარსულ იმპერიაში და გახდა სურეიე (Suraye), სახელი, რომელიც აღმოსავლურ არამეულზე მწერლებმა მისცეს თავის ენას, რომელმაც შექმნა წინარექრისტიანული და ქრისტიანული ლიტურატიურა; უკანასკნელი (დასავლურ არამეული) გადარჩა თანამედროვე ლიბანის მთიანეთში და მისი ლიტურატიურის მხოლოდ ფრაგმენტები იქნა აღმოჩენილი. არამეული ანბანი გამოიყენებოდა ფეჰლევური წარწერებისთვისაც *პართულ იმპერიაში* (ქრ. შ. 248 - ქრ. შ. 226) და სასანიდური (226-632 წწ.) წარწერებისთვის ქვაზე.

...როგორც სწორად აღნიშნავს პეტერსი, „ბერძნული ცოდნის გაფურჩქვნა ისლამში უფრო რთული იყო, ვიდრე მხოლოდ უდაბნოდან ახლად გამოსული არაბების შეხვედრა ელინისტური მემკვიდრეობის ბიზანტიელ მცველებთან. არც ის არის კითხვა, თუ როგორ გადავიდა ბერძნული სწავლა ისლამში? პასუხი მარტივია: ნესტორიანელების მეოხებით. ყოველ მხრივ არსებობს ირანული კულტურული სინთეზის საბუთი, რომელიც... გახდა ბერძნული მეცნიერების აყვავების ნიადაგი.“

ბერძნულ-სპარსული კულტურის სინთეზი არა მხოლოდ უკან, სელევკიდების ეპოქისკენ იხევს. ამ ორი კულტურის ურთიერთმოქმედება შეიძლება დათარიღდეს ძვ.წ. VI საუკუნით... ურთიერთობა ორ კულტურას შორის მჭიდრო იყო აქემენიდების ეპოქიდან (558 წ. ქრ.შ.) მოყოლებული. უეჭველია, რომ ალექსანდრეს შემდგომ ეს ზემოქმედება ჩვეულებრივ განიცდებოდა მთელი მოსახლეობის მიერ: 330-დან 249-მდე ძვ.წ. და შემდგომ.

ძირითადად მიღებულია, რომ სასანიდი მონარქები საკმაოდ ტოლერანტულები იყვნენ უცხო იდეებისადმი. ტოლერანტობამ რელიგიურ დონეზე გაადვილა ბერძნული აზრის განვითარება სპარსულ ნიადაგზე. ერთი რამ მაინც უნდა გვახსოვდეს, რომ ორივეს, სპარსულ რელიგიურ ტოლერანტობას და არატოლერანტობას ფესვი გადგმული ჰქონდა პო-

ლიტიკაში. ადგილობრივების დასჯა, როგორებიც იყვნენ მანი და მაზდაკი, ამისი შესანიშნავი მაგალითია.

...ორ კულტურას შორის ურთიერთქმედება ათასწლეულის სიძველეს იყო. ჩვენ გვაქვს საბუთი ტანზარის წერილისა თაბასარანის მეფისადმი, სპარსულად გამოცემული დარმესტეტერის მიერ. ტანზარი იყო ჰერპათან ჰერპატი (*herpātān herpāt*), ესე იგი მაღალი ზოროასტრული მღვდელი, რომელმაც დაწერა თავისი წერილი არდაშირის (გარდ. 248 წ.), პირველი სასანიდი მეფის, მოთხოვნით სპარსეთის ჩრდილოეთით მდებარე თაბარესთანის მეფისადმი, ახალშექმნილ იმპერიასთან შეერთების მოწოდებით. ეს წერილი თარგმნილ იქნა არაბულზე ფეჰლევურიდან იბნ მუჯაფას (*Ibn Muqaffa* (102/720 – 140/756 წწ.), ხოლო არაბულიდან სპარსულზე 607/1210 წწ. მუჰამად იბნ ალ-ისფანდიარის (*Muhammad ibn al-Isfandiyār*) მიერ. ალ-მასუდი (*Al-Mas'udi* (გარდ. 345/956 წწ.) თავის „მურუჯ ალ დაჰაბში“ (*Muruj al-dhahab*) ასახელებს ამ მობედ ტანზარს²⁰ და მიაწერს მას პლატონური სექტის წევრობას; ის იმეორებს თავის მტკიცებას მის „ალ-თანბიჰ ვალ-იშრაფში“ (*Al-Tanbih wa'l-ishraf*). ეს ელინიზებული მოგვის კარგ მაგალითად ისახება და ცხადყოფს, რომ ნეოპლატონური გავლენა უკვე არსებობდა სპარსეთში; სხვაგვარად ის არ იქნებოდა მაღალი სამღვდლოების საერთო ინტერესთა სფერო. სელევკიდური ეპოქის მოვლენებმა (330-248 წწ/ ქრ. შ.) ამაში განმსაზღვრელი როლი ითამაშა, მაგრამ ფაქტია, რომ სპარსეთი არ იყო კულტურული უდაბნო, რომელიც სელევკიდმა მეფეებმა გაანოყიერეს. ალექსანდრემ დაწვა ყველა წიგნი სპარსეთში; და პართელებსა და სასანიდებს მძიმე ტვირთის ტარება მოუხდათ, თუნდაც ავესტური ტრადიციის აღსადგენად.

მიუხედავად იმისა, რომ პართულ ეპოქაში ფულს ბერძნული ანბანით ეწერა, პართელი მეფეები დაინტერესებულნი იყვნენ თავისი წარსულით; მათ დაიწყეს ტრადიციული ტექსტების ძებნა ფეჰლევური ნაწერით, რომელიც ალექსანდრემ გაანადგურა. შემდგომი ზედმინევენი თი ძიება განხორციელდა სასანიდი მეფის შაფურ პირველის (ქრ.შ. 241–72 წწ.) მეფობაში... შაფურ I-მა შეაგროვა რელიგიური და მეცნიერული ტექსტები სხვა ერთაგან, ისეთი ქვეყნებიდან, როგორებიცაა ინდოეთი და ბიზანტიის იმპერია. შექმნილი იყო სწავლის საერთაშორისო ატმოსფერო, რომელიც ერთდროულად იყო გულახდილიც და პოლიტიკურად ორიენტირებულიც. ის გულახდილი იყო, რადგან ვერავინ ვერ შეიტანდა ეჭვს ისეთი მეფის სწავლისადმი მიდრეკილებაში, როგორიც ხოსრო I გახლდათ. ერთ-ერთ თავის ედიქტში ხოსრო ცნობს არისტოტელეს ლოგიკის, როგორც თეოლოგიური კვლევის მეთოდის, რაციონალურ ღირებულებას. მოვლენა, რომლის დანახვა შესაძლებელია ფილოპონოსის თეოლოგიურ ნაწერებში და ასევე სირიელ და მუსულმან თეოლოგებთან. ხოსრო აცხადებს: „ისინი, ვინც ამბობენ, რომ შესაძ-

ლებელია გაგება ყოფიერებისა რელიგიური გამოცხადებით და ამასთანავე ანალოგიით, არიან ჩასათვლელი მაძიებლებად (ჭეშმარიტების). პროკოპიოსი ადასტურებს ხოსრო I-ის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ინტერესს. აგათია აღწერს მას, როგორც მცოდნეს პლატონისა და არისტოტელესი. პლატონიდან, როგორც ჩანს, იგი იცნობდა *ტიმაიოსს*, *ფედონსა* და *გორგიას*.

რაც შეეხება არისტოტელეს, აგათიას ცნობის გარდა, ჩვენ გვაქვს სირიული ხელნაწერის მტკიცება, შესწავლილი რენანის მიერ, რომლის სათაურია „სიტყვა შედგენილი პავლე სპარსელის მიერ არისტოტელეზე, ფილოსოფოსის ლოგიკურ შრომებზე, მიმართული მეფე ხოსროსადმი.“ რეინო, სირიულ ფილოსოფიურ ხელნაწერზე მუშაობისას ბრიტანეთის მუზეუმში დედოფალ ვიქტორიას დროს, წერდა, რომ ხოსროს კარი იყო „თავშესაფარი ბერძნული განდევნილი ფილოსოფიისა“ (რენანი). ის განაგრძობდა, რომ ორივე ფილოსოფოსმა, განდევნილმა საბერძნეთიდან იუსტინიანეს ედიქტით და ნესტორიანელებმა, ორთოდოქსული ეკლესიის მიერ დევნილებმა, თავშესაფარი პოვეს სპარსეთში და დასაბამი მისცეს ელინისტური იდეების დიდ მოძრაობას VI საუკუნის განმავლობაში. მომდევნოდ ის შენიშნავს: „ეს უჭკველად ერთეული მოვლენაა სპარსელისა, რომელიც ბერძნული ფილოსოფიის შესახებ სირიულად წერს ტრაქტატს ბარბაროსი მეფისთვის“.

...სასანიდების მიერ ქრისტიანების მიმართ ტოლერანტობის საფუძვლის შესახებ პასუხი უნდა ვეძებოთ პოლიტიკაში. რელიგიური ტოლერანტობა ყოველთვის იყო სასანიდური პოლიტიკის *მოდუს ოპერანდი* და მათზე ადრეც იყო წარმოჩენილი აქემენიდურ ტრადიციაში კიროსისა (558-530 წწ. ქრ. შ.), როდესაც მან დაიპყრო ბაბილონი. ბაბილონურ წარწერებში ნათქვამია, რომ კიროსი უყურებდა ღმერთ *მარდუქს* და მის შვილს *ნაბის*, როგორც *აპურა მაზდასა* და მისი შვილის *ათარაშის* (როგორც წმინდა ცეცხლის) სხვა სახელებს. მაგრამ თეორიული მოსაზრება ძნელად მისაღებია და ნათელია, რომ მისი პოზიცია არა რელიგიური ლიდერის, არამედ უფრო ბრძენი პოლიტიკოსის პოზიცია იყო. ებრაელთა ბაბილონის ტყვეობიდან განთავისუფლებით და „*ებრაელთა მწყემსის*“ სახელის მოპოვებით, იგი კიდევ ერთხელ ადასტურებს მის მიერ იმპერიული პოლიტიკის ფართო ხედვას. ეს პოლიტიკა გაგრძელდა მისი შვილის, კამბიზის მიერ (სანინაალმდეგოდ პეროდოტეს ბრალდებებისა და თანახმად ერთი ეგვიპტური ტექსტისა ანაოფორულ ქანდაკებაზე ვატიკანში) და დარიოს I-ის მიერ, და იქცა იმპერიის საზღვრებში არსებული რწმენების მრავალფეროვნების შენარჩუნებისა და მართვის ჩამოყალიბებულ პოლიტიკად.

სასანიდი მეფეები არ წარმოადგენდნენ გამონაკლისს. არდეშირი, პირველი მეფე სასანიდური დინასტიისა, მისდევდა კიროსის ნაკვალევს განსხვავებულ კულტურათა და რელიგიათა მითებისა და სიმბო-

ლოების განუწყვეტელი ტრანსფორმაციისა და ასიმილაციის გზაზე. ლეგენდალურ ისტორიულ ფეჰლევურ ნოველაში *ქარნამაქ-ე არდაშირ-ე პაპაკან* (Kärnämak-i Artasir-i Pāpakān) არდემირი მიჰყვება კიროსის თქმულებას. ის კლავს დრაკონს, ნაფტაბოქტს (Naftabokht), ისევე როგორც ბაბილონელმა ლმერთმა მარდუქმა მოკლა მონსტრი თიამატი. კიროსმა თავისი პოლიტიკა დაიწყო მითების გამოყენებით პოლიტიკური დომინირებისათვის და მისი ლეგიტიმური მემკვიდრეები, სასანიდები, იმეორებენ მას შვიდი საუკუნის შემდეგ. ინტერნაციონალური იმპერიის იდეა იყო აქემენიდთა ძირითადი პოლიტიკა და ოდნავ ნაკლები ხარისხით – პართელებისაც.

სასანიდებმა შეინოვეს ყოველივე, რაც შესატყვისად მიიჩნიეს ბერძნულ კულტურაში. პირველმა სასანიდმა მეფეებმა, არდაშირმა და შაფურ I-მა ქრ. შ. III საუკუნეში თავისი პირველი წარწერები ქვებზე გააკეთეს სასანურ-ფეჰლევურზე, პართულ-ფეჰლევურზე და ბერძნულზე. ეს არ იყო გამოწვეული იაფი ბერძენი მუშახელის შოვნის მისწრაფებით, როგორც იყო წარმოდგენილი, არამედ პოლიტიკური თვალსაზრისით. მიუხედავად ამისა, სასანიდები განსხვავებულად მოქმედებდნენ, ვიდრე ნესტორიანელები და მონოფიზიტები, რადგანაც ამ ჯგუფებს ჰქონდათ მითები, რომელთა შეცვლა ზოროასტრიულით შეუძლებელი იყო. ორთოდოქსული დოქტრინისა და მის მიერ დადგენილი კანონის მიღების უარყოფით, ნესტორიანელები და მონოფიზიტები დარჩნენ დაუცველ ლეგალურ ვითარებაში. სასანიდ მეფეებს შეეძლოთ, მხოლოდ ზემოქმედება მოეხდინათ ქრისტიანობის ლეგალურ ასპექტზე, რათა მისაღები გაეხადათ ის მაღალი ზოროასტრიული სამღვდლოები-სა და ზოგადად სპარსული საზოგადოებისათვის.

ნესტორიანელები და მონოფიზიტები ზედიზედ კარგავდნენ დახმარებას კონსტანტინოპოლიდან ყოველი მომდევნო სინოდის შემდეგ. ნესტორიანელებმა დაკარგეს სახელმწიფოებრივი კანონქვემდებარება ქრ. შ. 449 წელს ეფესის მეორე სინოდის შემდეგ. ამ სინოდმა, რომელსაც პაპ ლეოს მიერ ეწოდა *ლატროცინიუმი* ანუ „ქურდების სინოდი“, დაასრულა კირილე ალექსანდრიელისა და ნესტორიანელთა დაპირისპირება, რომელიც დაიწყო 428 წ. და გამოიწვია ნესტორიანელთა განკვეთა. რაც შეეხება მონოფიზიტებს, მათი დღეები აგრეთვე იყო დათვლილი და მნიშვნელოვანი ქალკედონური კრება 451 წელს მიმართული იყო ასევე მათ წინააღმდეგ. ქალკედონი აღნიშნავს მნიშვნელოვან თარიღს რომაული ეკლესიის ისტორიაში, რამდენადაც სახელმწიფო ოფიციალურად დაუჭირა მხარი ეკლესიის ორთოდოქსულ მმართველებს. კანონი შემოღებულ იქნა 489 წელს, როდესაც იმპერატორმა ზენონმა საბოლოოდ დახურა ედესის სკოლა, რომელიც ინოდებოდა *სპარსელთა სკოლად*. ნესტორიანელი ეპისკოპოსები და მათი მოწაფეები განდევნილ იქნენ და სპარსეთში გადასახლდნენ, სადაც მათ შეუერთდა

ბარსაუმა, ნაზიზინის პატრიარქი, რომელმაც მეფე პეროზის კურთხევით გადამწყვეტი როლი ითამაშა სპარსულ ეკლესიაში. ამ მოვლენამ გამოიწვია განხეთქილება ქრისტიანობაში, გეოგრაფიულად განსაზღვრა რა რა ორი სხვადასხვა ქრისტოლოგია. ბიზანტიური იმპერია გახდა ორთოდოქსული ეკლესიის სამშობლო, მაშინ, როდესაც სასანიდურმა იმპერიამ ოფიციალურად ცნო ნესტორიანელობა.

ბარსუმას ზუსტი დიპლომატიური ალლო შეჯვარებული იყო პეროზის პოლიტიკურ გონიერებასთან და ამის შედეგი იყო *სპარსი ზებული ეკლესია*, რომლის კანონები უკვე აღარ გამოდიოდა კონსტანტინოპოლიდან ან ალექსანდრიიდან, არამედ ბით ლაპუტიდან (გონდიშაფურიდან), ქტეზიფონიდან და ნაზიზინიდან. ამ კრებებზე უცოლობა დადგენილ იქნა მხოლოდ ბერებისთვის, ხოლო კათოლიკოსის, ეპისკოპოსების და მღვდლების ქორწინება ფორმალურად დაკანონდა. ქრისტიანობის კანონიერი ასპექტი მიცემულ იქნა სამეფო დეკრეტით და კათოლიკოსები ინიშნებოდნენ სასანიდი მეფეების მიერ. ეს ვითარება დამაკმაყოფილებელი იყო სასანიდური დინასტიისათვის, ვისი ძირითადი მიზანი იყო მათი მრავალეროვანი იმპერიის პოლიტიკური მთლიანობის დაცვა. თანამედროვე ეკლესიის ისტორიკოსები, როგორცია, მაგალითად, ლაბური, აღიარებენ, რომ ქრისტიანთა დევნას პოლიტიკური მიზნები ჰქონდა, განსაკუთრებით ქრისტიანობის, როგორც სახელმწიფო რელიგიის დაფუძნების შემდგომ, IV საუკუნის ბიზანტიის იმპერიაში, როდესაც სპარსელი ქრისტიანები არცთუ უსამართლოდ იყვნენ დადანაშაულებულნი ღალატში.

ედესის სკოლის დახურვასთან ერთად პოსტალკედონური ერა სპარსეთის ახალი კულტურული აყვავებით აღინიშნა. თეოლოგიასთან ერთად ედესის სკოლა კარგად იყო ცნობილი თავისი ბერძნული სწავლებით თვით ქრ.შ. II საუკუნეშიც კი. ფაქტობრივად, ის იყო პირველი ელინისტური და სირიული ცენტრი აღმოსავლეთში. დასაწყისში სკოლის დაინტერესება არისტოტელეს ლოგიკით ნმინდად თეოლოგიური იყო, რადგანაც მას უნდა განემარტა და დაეცვა ნესტორიანული მოძღვრება. ედესი ასევე მნიშვნელოვანი იყო ორი ეკლესიის (ნესტორიანულის და ორთოდოქსულის) განხეთქილებაში; სწორედ ამ ფაქტის გამო იყო, რომ ნესტორიანელებს შეეძლოთ, თავისუფლად ენარმოებინათ არისტოტელეს თარგმნა და კომენტირება.

ედესის სკოლა თვითონაც დავალებული იყო კესარიის სკოლისგან, რომლის ფილოსოფიური ტრადიცია, თუმცა, დიდხანს არ გაგრძელებულა. ქრ.შ. 363 წ.-დან ედესის სკოლაში ისწავლებოდა არისტოტელეს შრომები და ალექსანდრე აფროდისიელის კომენტარები. V საუკუნეში ამონიოსის თეორიამ არისტოტელესა და პლატონის ჰარმონიის შესახებ უკვე მიაღწია ედესის კარებამდე. ბერძნული ფილოსოფიის მთარგმნელებმა და კომენტატორებმა დაიწყეს მუშაობა 435 წელს, როდესაც

ჰიბა (Hiba) გახდა სკოლის მეთაური. მას ჰყავდა სამი თანამოსაქმე: პრობუსი (Probus), მანი (Mani) და კუმი (Cumi). როდესაც იმპერატორმა ზენონმა 489 წელს დახურა ედესის სკოლა და *სპარსული სკოლა* დაბრუნდა სპარსეთში, მან ახალი სიცოცხლე შემატა თვით სპარსეთში არსებულ ბერძნულ ფილოსოფიას და მეცნიერებას. რადგან ნაზიბინი უფრო თეოლოგიით იყო შემოფარგლული, ბერძნულმა ფილოსოფიამ და მეცნიერებამ გზა გაიკვალა სხვა სირიული სკოლებისაკენ, როგორც იყო მარეი და გონდიშაფური. ეს უკანასკნელი დაფუძნებულ იქნა შაფურ I-ის მიერ (გარდ. 272 წ.) რომელიც, ბერძენი და სირიელი ჯარისკაცების გადმოსახლებით ვალერიანეს დამარცხების შემდგომ. გადმოსახლების ფენომენი აგრეთვე იყო შაფურ I-ის მიერ მულტიკულტურული საზოგადოების შექმნის მიზნით განხორციელებული შეგნებული პოლიტიკა. ყველა ეს მოვლენა ხელს უწყობდა ისლამური მსოფლიოს მიერ მემკვიდრეობით მიღებული ბერძნული მეცნიერებისა და ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებას.²¹

შესაძლოა, ახლა უფრო გასაგები ხდება, თუ რატომ მიმჩნია მე „ქართლის ცხოვრება“ სპარსეთზე ორიენტირებულ და „სპარსოფილურად“ განწყობილ ტექსტადაც კი. გარდა იმისა, რომ ქართული სახელმწიფო იწყება „სპარსულითა წესითა“ განწყობით ნახევრადსპარსი ფარნავაზის მიერ, ქრისტიანად ინათლება სპარსელი უფლისწული და ქართლის მეფე მირიანი, პირველი ქრისტიანი ხელმწიფე არის ვახტანგი, სპარსული კონტექსტი გამსჭვალავს მთელ „ქართლის ცხოვრებას“, რაც შევეცადე მეჩვენებინა პირველ ნაწილში. ეს ყოველივე მიუთითებს, რომ საქართველოს სახელმწიფოებრივი პოლიტიკური პრინციპების ჩამოყალიბებაში ქრისტიანობასთან ერთად მონაწილეობას იღებდა ის დიდი გამოცდილებაც, რომელიც ქართლს ჰქონდა სპარსეთთან ურთიერთობისა და სპარსეთის იმპერიაში ჩართულობის გამო. აღსანიშნია ისიც, რომ „ქართლის ცხოვრება“ არ ურევს ურთიერთში მუსულმან არაბებსა და სპარსელებს, რომლებიც, თუმცა უკვე მუსულმანები, გაცილებით უფრო ახლობლებად მიიჩნეოდნენ და არ იყვნენ აღქმული მტრებად. „ქართლის ცხოვრება“ სწორედ არაბობას წარმოაჩენს მტრად – მურვან ყრუსა და არაბ დამპყრობლებს, თუმცა, აქაც ჩანს ის არაჩვეულებრივი *უძულველობა მტრისა*, რომელიც ქრისტიანული ეთოსის არსებისგამომთქმელია მთელ ტექსტში. თითქოს, საქართველოს გაცილებით უფრო ადრე და მნიშვნელოვნად უნდა განეცადა ბერძნული და მაჰმადიანური რელიგიური ფილოსოფიის ზეგავლენა, რადგანაც საქართველო მაჰმადიანური იმპერიის ერთ-ერთი უპირველესი ლუკმა იყო, თუნდაც იმიტომ, რომ ის გეოსტრატეგიულად ამ იმპერიის გზაზე იმყოფებოდა. გარდა ამისა საქართველო უშუალო კავშირში იყო ირანულ სამყაროსთან, აქემენიდების ეპოქიდან მოყოლებული, და როგორც ქართული წყაროები გვიმონებენ, უპირველეს ყოვლისა კი „ქარ-

თლის ცხოვრება“, ეს კავშირი ვრცელდებოდა რელიგიურ სფეროზეც. არც ქრისტიანობის მიღებამ გამოიყვანა საქართველო ირანის კულტურული და პოლიტიკური გავლენიდან, რომელსაც ის განიცდიდა აქემენიდთა იმპერიის, ელინისტური იმპერიების და ძველი ირანის სასანიდური რესტავრაციის დროს. ამდენად, საქართველოს, შეიძლება ითქვას, მთელს ქრისტიანულ სამყაროში ყველაზე „პრივილეგირებული“ მდგომარეობა ჰქონდა. მას არ განუცდია ის წყევტა სახელმწიფოებრიობისა და კულტურული კავშირებისა დიდ აღმოსავლურ ცივილიზაციებთან და, „არც ქრისტიანულ სამყაროსთან, როგორც განიცადა უმრავლესმა სახელმწიფოებმა მის ირგვლივ...“

პროცესუალური თვალსაზრისით, საქართველოს განვითარება და ერთიან სახელმწიფოდ და ცივილიზაციად ჩამოყალიბება იმ წრეში მიმდინარეობდა, რომელიც ერთგვარი *სინთეზი* იყო ყოველივე იმისა, რაც ისტორიამ დალექა მთელი ათეული საუკუნის განმავლობაში. საქართველოს კავშირი ამ ცივილიზაციასთან და ისტორიასთან არ ინვესტებს, თუნდაც „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტის ლოგიკით. როგორც აღვნიშნე, სტადიალურად ეს კავშირი ხორციელდებოდა ჯერ (უფრო შორს რომ არ გავიწიოთ) ურარტუსთან, შემდეგ აქემენიდურ ირანთან, მას აქეთ ასურასტანულ იმპერიასთან, პართულ სამყაროსთან, ბერძნულ ცივილიზაციასთან, ელინურ სამყაროსთან, რომთან (თუმც მხეზად), და ბოლოს ისლამურ იმპერიასთან, რაც თავისთავად ნიშნავდა ელინო-ირანულ სამყაროსთანაც, რადგან მუსულმანური ცივილიზაციის უპირველესი შემოქმედნი იყვნენ სწორედ *ირანელი ფილოსოფოსები*, თუ ამ სიტყვას მივცემთ იმ სიღრმესა და სიფართეს, რომელიც მას ჰქონდა კლასიკურ ბერძნულ გაგებაში. ამას ემატებოდა მუსულმანური რელიგიური ხედვა, რაც ამ ახალ ცივილიზაციას იმთავითვე აძლევდა უაღრესად დახვენილ და ყოვლისმომცველ ხასიათს. მაგრამ ასე არ მოხდა. ჯერჯერობით კაცობრიობამ არ იცის დიდ ცივილიზაციათა ჩამოყალიბების მშვიდობიანი გზა. ამიტომაც ეს ახალი იმპერია ივრცობოდა იმავე გზით, რა გზითაც იკაფავდა გზას ნებისმიერი დიდი ცივილიზაცია: *ომითა და მახვილით*. საქართველო სწორედ ამ ბრძოლაში ჩამოყალიბდა და მისი *გათავისუფლება* აღინიშნა ისეთი აღმავლობით, რომლის მსგავსი საქართველოს აღარ განუცდია. სწორედ ამ *გათავისუფლების* შემდგომ გახდა შესაძლებელი, საქართველოს მიეღო ის, რასაც ევროპა მიიღებს დაახლოებით იმავე პერიოდში, ან უფრო მოგვიანებით. ეს იყო *ახალი სინთეზი* მსოფლალქმასა და მსოფლხედვაში, სინთეზი, რომელიც განისაზღვრა, როგორც ქართული ცივილიზაციის მწვერვალი და განსახიერდა რუსთველში და მის „ვეფხისტყაოსანში“. მე ვფიქრობ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები“ სრულიად სხვა რამეს გულისხმობს და არა სიუჟეტს, ან რაიმე თემატურ ამბავს. სპარსულობა მთელი თავგადასავა-

ლის ონტოლოგიურ მომენტად ვლინდება, თუმც, ნიგნი არაბთა ქებით იწყება. ეს თემა საგანგებოდ იქნება გაანალიზებული მომდევნო ნიგნში. ისტორიამ ამ ეპოქას „ოქროს ხანა“ უწოდა; ფილოსოფოსებმა ის „ქართული რენესანსის“ სახით წარმოაჩინეს. „ქართული რენესანსი“ ჩაისვა უფრო ვრცელსა და სრულ აღმოსავლურ რენესანსში“ და ეს რენესანსულობა შეიქმნა ევროპული განვითარებისა და ევროპული „რენესანსის“ მიმართ თვითგანსაზღვრის საცდური ქვა.

ის, რომ ევროპა („დასავლეთი“) იქნა დასახული კრიტიკიუმად და მიზნად ამ თვითგანსაზღვრისა, გამომდინარეობდა ახალი დროის ევროპოცენტრისტული კონცეფციებისა და მთლიანად ევროპული გზის თანამედროვე განვითარების ორიენტირად დასახვიდან. შესაძლოა, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა იმას, რომ საქართველო არ აღმოჩნდა ჩართული რომის იმპერიის საზღვრებში და გეოპოლიტიკურ მხებობაში იმყოფებოდა მხოლოდ, რამაც განაპირობა ის, რომ ქრისტიანიზაციის პროცესმა საქართველოში სრულიად სხვა ხასიათი შეიძინა, ვიდრე რომის იმპერიის ფარგლებში, სადაც ლათინურმა საბოლოოდ განსაზღვრა ევროპული გზა განვითარებისა და ის პროცესები, რომლებმაც ეს გზა განვითარების თანამედროვე ფორმის სინონიმად აქცია. ევროპელობა ლათინურის საყოველთაობის საფუძველზე ჩამოყალიბდა და მხოლოდ ამის შემდგომ დაიწყო რეფორმაციის გზით ცალცალკე ერების ენაზე ამეტიყველება... მნიშვნელოვანი იყო ეს იმიტაც, რომ საქართველოში არ მოხდა რომაული სამართლის შემოტანა და დაფუძნება. საქართველო სრულიად დამოუკიდებელი გზით ვითარდებოდა, რადგან საქართველოს, მიუხედავად დიდი და, ვფიქრობ, ტიპოლოგიური მსგავსებისა, თავისი საკუთარი გზა ჰქონდა გავლილი და გასავლელი. ეს სხვაობა მდგომარეობს იმაში, რომ საქართველო არ ეკუთვნოდა არც ინდოევროპულ და არც სემიტურ ენობრივ სივრცეს, როგორც უმეტესობა ქრისტიანიზებული ქვეყნებისა აღმოსავლეთსა თუ დასავლეთში. ეს სრულიად განსხვავებულ ვითარებას უქმნიდა ქართული ცივილიზაციის განვითარებას. ქართულმა ენამ სამხრეთ კავკასიის და, ალბათ, შესაძლოა, მთლიანად კავკასიის ფარგლებშიც, თუნდაც გარკვეულ ეპოქამდე – V-XII საუკუნეებში იგივე როლი ითამაშა, როგორც ლათინურმა ევროპაში. შეიქმნა ნანამძღვრები ერთიანი კავკასიური ცივილიზაციისა – „კავკასიელობის“ და „ქართველი ერის ქრისტიანული კავკასიური იმპერიის“ ჩამოსაყალიბებლად. სწორედ ამ პირობებსა და გზას წარმოაჩინეს „ქართლის ცხოვრება“.

XIII საუკუნეში ევროპულმა ცივილიზაციამ მიიღო დიდი ნობათი, რომელიც მუსულმანურმა (აღრე ამბობდნენ „არაბულმა“, მაგრამ, როგორც ირკვევა, საკუთრივ არაბთა ხვედრითი წილი „არაბული ცივილიზაციის“ შექმნაში გაცილებით ნაკლები იყო, ვიდრე სპარსელებისა და სხვა კულტურათა წარმომადგენლებისა, ძირითადად ინდოევროპელებისა) ცივი-

ლიზაცია მიაღწევს მას ბერძნული ფილოსოფიის და, განსაკუთრებით, არისტოტელეს შემოყვანით დასავლეთის ქრისტიანული აზროვნების წრეში. მუსულმანურმა ცივილიზაციამ განსაკუთრებული როლი ითამაშა ევროპული მსოფლხედვის ჩამოყალიბებაში და თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ორ დამოუკიდებელ სფეროდ ჩამოყალიბებაში. მნიშვნელოვანი აქ იყო არისტოტელეს მიჩნევა *ფილოსოფიის განსაზღვრებად* და მთლიანად არისტოტელური ხედვის ჩამოყალიბება უკვე XIII საუკუნეში. არისტოტელეს გადაეცა არა მხოლოდ საკუთრივ ფილოსოფიის, არამედ თეოლოგიის „გასაღებიც“. თეო-ლოგია თანდათან „მეცნიერებად“ იქცა. „არისტოტელიზაციის“ ეს პროცესი არაერთგვაროვანი იყო და საჭიროებს გარკვეულ დაზუსტებებს, რადგან არაბულად ნაკითხული არისტოტელე იმთავითვე „პლატონიზებული“, უფრო ზუსტად კი ნეოპლატონიზმის გავლენით იქნა არაბიზებული. ბუნებრივია, ეს თავად პლატონის გაგებასა და შემეცნებაზეც უკუმოქმედებდა.

საქართველოში არსებული ვითარება თითქოს ხელს უწყობდა იმას, რომ საქართველოში როგორც ბერძნული, ასევე ისლამიზებული პლატონური და ნეოპლატონური არისტოტელიზმი დაფუძნებულიყო და ქართული ცნობიერება და კულტურა იმავე გზას დასდგომოდა, როგორსაც დაადგა ევროპა. მაგრამ ასე არ მოხდა. გარეგნული მსგავსება ისტორიული პროცესებისა არაფერ კავშირში არ იყო იმ უღრმეს დინებასთან, რომელიც განაპირობებდა და აფუძნებდა ქართულ მსოფლხედვასა და მსოფლხატს, მისი შესატყვისი რწმენისა და იმედის ეპოქის ინსტიტუციონალური ფორმებით – *პატრონყმობითა და ხელმწიფობით*. პატრონყმობის შესახებ ყველაზე უფრო მრავლისმეტყველად შეიძლება მსჯელობა რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით.²² მაგრამ ამავე თემის ამოკითხვა შესაძლებელია თვით „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტიდანაც. საკმარისია, აღინიშნოს ერთადერთი რამ: მაშინ, როდესაც ყველა სხვა ქვეყანაში და განსაკუთრებით კი ევროპულ სახელმწიფოებში დინასტიური და ფეოდალური ბრძოლა პირველობისა და სამეფო ტახტისათვის არასოდეს შეწყვეტილა სულ უკანასკნელ დრომდეც კი, საქართველოში მთელი ოცდასამი საუკუნის განმავლობაში სულ რამდენიმე ცვლილება მოხდა: ფარნავაზიანები შეფობდნენ (დასაწყისში პირდაპირი და შემდეგ არაპირდაპირ, ქალის ხაზით) პართელ არშაკუნიანთა გამეფებამდე, რაც ქართლის დაპყრობასთან იყო დაკავშირებული და სელევიკიდებისგან ისევ სპარსულ გავლენაში მოქცევასთან; მომდევნოდ, მირიანის ქრისტიანული სასანიდური საგვარეულო მეფობდა, ვიდრე ბაგრატიონთა გამოჩენამდე IX საუკუნეში; IX საუკუნიდან ქართულ სამეფო ტახტს ეუფლებიან ბაგრატიონები და მთელი 10 საუკუნის განმავლობაში მათ ტახტს არავინ შესცილებია, თუმცა დროდადრო მათზე გაცილებით უფრო ძლიერი საგვარეულოც ჩნდებოდა ასპარეზზე. ეს სრულიად გასაოცარი მოვლენა იმ სურათთან მიმარ-

თებით, რომელიც გვაქვს ევროპაში და აღმოსავლეთშიც. ბაგრატიონთა ხელშეუვალობა, ჩემი აზრით, დაკავშირებულია იმასთან, რომ ისინი თავს უკავშირებდნენ ქრისტეს ხორციელ ჩამომავლობას დავით მეფისაგან, რამაც ჩამოაყალიბა ქრისტიანი მეფობის ონტოლოგიური სახე. ქრისტიანული სახელმწიფოს ხელმწიფე ვერავინ სხვა ვერ იქნებოდა, თუ არ დავითის ჩამომავალი და ქრისტეს მიერი სისხლით ხელდასხმული ბაგრატიონი. ეს იყო საფუძველი ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოებრივი ნყობისა და იმ გეზისა, რომელიც საქართველოს მოსახლეობას *ქრისტიანობისა და მეფისათვის* თავდადებულ და მონამე ერად აქცევდა. ამ შემთხვევაში, *ერთგულება*, როგორც რელიგიური, ასევე პოლიტიკური და სოციალური საფუძველით იყო გამთლიანებული. მაგრამ არ არის გამოსარიცხი ის, რომ იდეოლოგიური ინტერესებიდან გამომდინარე, ბაგრატიონთა „ჩამომავლობის“ მითი (რადგან მისი დასაბუთების არავითარი შესაძლებლობა არ არსებობს) ბაგრატიონთა თვითდამკვიდრების აუცილებლობიდან გამომდინარეობდა. *რწმენისა და იმედის ეპოქაში* ამ მითმა სრულყოფილად იმუშავა და ბაგრატიონებს უალტერნატივო ხელმწიფება დაუმტკიცა. ქართული პატრონყმობა თავის ზეობას XII საუკუნეში აღწევს ნმ. თამარ მეფისა და შოთა რუსთველის ეპოქაში.

ევროპაშიც და საქართველოშიც იგივეობრივი წყაროების გადააზრების შედეგად ცოდნის სრულიად შესატყვისი მარაგი ჩანს დაგროვილი. ამ თვალსაზრისით ევროპული „შუა საუკუნეები“ და ქართული *რწმენისა და იმედის ეპოქა* ურთიერთს თანხვდება. ქრისტიანული წყაროებიც იგივეობრივი იყო: *პატრისტიკა და ნეოპლატონიზმი, ისლამური-სპარსული ლიტერატურა, ფილოსოფია და მეცნიერება*. მემკვიდრეობა, რომელიც ქრისტიანობამ მიიღო და შეითვისა, რამდენიმე წყაროდან მომდინარეობდა: ათენიდან და იერუსალიმიდან, სპარსეთიდან და რომიდან. რომმა ქრისტიანობაში სამოქალაქო სამართლის თემა და მთლიანობაში „მოქალაქეობის“ თემა შეიტანა. ნეტარი ავგუსტინეს „ღვთაებრივი ქალაქი“ წარმოუდგენელია რომის სამოქალაქო სამართლებრივი რეალობის გათვალისწინების გარეშე. მაგრამ ყოველივე ეს გადააზრებულ იქნა საკუთრივ ქრისტიანულ მსოფლხედვაში, როგორც *ძველი აღთქმის დასასრული და ახალი აღთქმისეული კავშირი ღმერთთან*.²³

მიუხედავად ამ დამთხვევისა და ცოდნის მარაგის იგივეობისა, არის დიდი განსხვავება ქართულ ქრისტიანულ „*რწმენისა და იმედის*“ ეპოქის მსოფლხედვასა და ევროპულ „შუა საუკუნეებს“ შორის. მათი ისტორიული საზღვრები არ თანხვდება ურთიერთს. ქართული პატრონყმობა მთავრდება XIII საუკუნეში, ჯერ თურქ-სელჯუკთა და, მომდევნოდ (ისინი მართლაც ჯალალედინის მდეგრები იყვნენ და მას შემოპყვნენ), თურქ-მონღოლთა შემოსევებით. მოხდა *დიდი წყვეტა*, რომელმაც,

ერთი მხრივ, შეწყვიტა ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოს განვითარება და ამ განვითარების შესაძლებლობა შინაგანი ენერგიით, მეორე მხრივ კი მოხდა ერთგვარი „კონსერვაცია“ იმ ხატისა, რომელიც წარსულის სახით დაადგა თავზე და წარმოუდგა თვალწინ საქართველოს და ქართულ ცივილიზაციას. ამან გამოიწვია ერთგვარი მიბრუნება წარსულისაკენ. წარსულზე ყურებით ანმყოსადმი დამოკიდებულება რეაქტიული შეიქნა. რომანტიკული ნოსტალგია „ოქროს ხანაზე“ ვერანაირად ვერ იქნა გადააზრებული იმისათვის, რომ ამ ხატიდან ენერგია წარმოქმნილიყო და შეწყვეტილი გზა გაგრძელებულიყო იმავე შესატყვისობით დროსთან და ეპოქასთან, როგორც ჰქონდა „იმედისა და რწმენის“ ეპოქას, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა „ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანულ იმპერიას“ და შექმნა ქართული ქრისტიანული მსოფლხატი, რომელიც საშუალებას აძლევდა ყოველ მოსახლეს დიდი კავკასიური ეკუმენისა, განვითარებულიყო შეუფერხებლად და თავისი საკუთარი გზით ამ საერთო ყოფიერების ველში მშვიდობიანი თანაცხოვრებით.

ქართლის ცხოვრება არ შეწყვეტილა, მაგრამ მას მოაკლდა შემოქმედებითი ენერგია და ის გეზი, რომელზედაც ის ვიდოდა საუკუნეების მანძილზე. გიორგი ბრწყინვალე შეძლებს აღადგინოს „ქართული კავკასიური იმპერია“, მაგრამ ეს იქნება უკანასკნელი ამოფრქვევა იმ შემოქმედებითი ენერგიისა, რომელიც უეჭველად მიუთითებდა იმ დიდ პოტენციალზე, ქართული გზის წიაღში რომ არსებობდა. ქართული სახელმწიფო ვერ გახდა „ქართული რენესანსის“ შემომქმედი – ეს ყოველივე დარჩა წარსულში და დღემდე ამ წარსულის რომანტიზებულ ხატად უდგას თვალწინ ქართულ კულტურას, ქართულ სულიერ განწყობას, ქართული ცხოვრების წესს. პატრონყმობის დიდი ეპოქა დასრულდა XIII საუკუნეშივე ისეთი ნაბიჯის შესაძლებლობით, რომელიც ქრისტიანული ცივილიზაციის შინაგანი ბუნების გამოხატულება იყო: *კონსტიტუციური მონარქიის იდეითა და განვითარების ახალ შესაძლებლობებში გადაყვანის ცდით*. ეს იყო ქრისტიანული სახელმწიფოს და ხელმწიფობის ბუნებრივი გზა. ნყვეტამ დააშორა ამ გზას ქართული სახელმწიფო და ამასთანავე დააშორა ის ევროპული განვითარების გზასაც. ევროპა სრულიად ახალ გზას დაადგა, რომელმაც თანდათან დაარღვია ქრისტიანული განვითარების ლოგიკა და ადგილი დაუთმო ისეთი ფორმების განვითარებას, რომელმაც საბოლოოდ გამოიწვია ქრისტიანული ცივილიზაციის დეგრადაცია და დაამკვიდრა რენესანსის, პუმანიზმის, განმანათლებლობის, მატერიალიზმის, ეკონომიკოცენტრისტული იდეოლოგიებისა, ინდუსტრიული ტექნოკრატიისა და მასათა ბატონობის ის ფორმები, რომლებმაც ადამიანის ყოფიერება ეგზისტენციალურ კრიზისში შეიყვანა. პიროვნება, რომელიც ქრისტიანული ცივილიზაციის ცენტრში იდგა, გაითქვიფა მასებში. ადამიანის არსებობას, თითქოს,

საყრდენები გამოეცალა და ამ ვითარებიდან გამოსავალი XX საუკუნის ევროპამ ვერ იპოვა, რადგან ტიპოლოგიურად იგივეობრივი ცივილიზაცია, რომელიც დღეს გლობალიზაციის ფორმით ვითარდება, მოკლებულია იმ უმთავრეს საყრდენს, რომელიც ყოფიერების არსთა არსია – ყოფიერებისა და არსებობის მთლიანობისა და ერთიანობის შეგნებასა და შეგრძნობას, რაც იყო რწმენისა და იმედის ეპოქის უპირველესი მახასიათებელი და ქრისტიანული ცივილიზაციის გზის დამდგენი.

„ქართლის ცხოვრების“ კონცეფცია აქ შეიძლება დავასრულოთ, რამდენადაც ამ კონცეფციის საფუძველზე განხორციელდა, ჩემი ღრმა რწმენით, ქართული ქრიატიანული სახელმწიფოს ჩამოყალიბება და „ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანული იმპერიის“ შექმნა.

მოვლენები, რომლებიც მომდევნო ეპოქაში განვითარდა საკმაოდ განსხვავებულ კონცეპტურ საფუძველზეა აღწერილი და ტექსტად ჩამოყალიბებული. საინტერესოა, რომ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის თხზულებაზე მთავრდება სომხური თარგმანი, ხაზს უსვამს იმ კონცეფციითა და სახელმწიფოებრივი ფილოსოფიით დაინტერესებას, რომელიც აღიძრა სომეხ დიდებულებში მაშინ, როდესაც სომხეთის სახელმწიფოებრივი ცხოვრება შეწყდა და დავითმა სომხეთი გამოიხსნა და გადასარჩენად საქართველოს საზღვრებში მოაქცია. ეს ინტერესი ქართული სახელმწიფოებრივი და იმპერიული კონცეფციისადმი იმდენად მნიშვნელოვანი ჩანს, რომ, ვფიქრობ, მან დაუდო საფუძველი სომეხთა რომანტიკულ იდეას სომხეთის „კავკასიური იმპერიის“ არსებობის შესახებ.

ამგვარად, შეიძლება დარწმუნებით ითქვას, რომ „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფცია ის ძლიერი არგუმენტი იყო, რომელმაც გზა გაუკაფა ქართული ქრისტიანული კავკასიური იმპერიის შექმნას და იმ პრინციპების დამკვიდრებას, რომლებიც პატრონყმობის სახელითაა ცნობილი.

მითებანი და განვრცობანი

„პატრონი“, „პატრონატი“ და მისგან ნანარმოები სიტყვები ეტიმოლოგიურად უნდა უკავშირდებოდეს ლათინურ „Pater“-ს („პატერი“) – მამას. მისი მნიშვნელობა ლათინურ ენაში და იქიდან ყველა ევროპულ ენებში დასტურდება: მფარველობა, დაცვა, მზრუნველობა და ა.შ. როგორც ჩანს, ეს სიტყვა ქართულ ენაში საკმაოდ ადრე უნდა იყოს შემოსული, რადგან „ქართლის ცხოვრებაში“ ხშირად იხმარება. როგორც არ უნდა იყოს, ჩემთვის საინტერესოა პერიოდში „პატრონი“ იხმარებოდა ზუსტად იმავე აზრით, როგორც არის ის ეტიმოლოგიურად განსაზღვრული ლათინურსა და იტალიურში. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ქართულ-ლათინური შეხვედრები საკმაოდ ადრეული ხანიდან გვაქვს, ხოლო V საუკუნიდან კი საეპიგრაფო მიმოსვლის გააქტიურებასთან ერთად ხდებოდა კულტურული შეხვედრებიც, არ უნდა იყოს საეჭვო, რომ „პატრონი“ ესოდენი ძალით დადგინდა ქართულ ენობრივ და სოციალურ სინამდვილეში. მეგრული „პატენი“ („ბატონი“), ფეიქრობ, ატარებს პირველადი „პატრონის“ მნიშვნელობას. „ბატონიც“ „პატრონიდან“ ჩანს განვითარებული. ამგვარად „პატრონყმობა“ სრულიად შესატყვისი ცნება და ტერმინია იმ სისტემის აღსანიშნავად, რომელიც საქართველოში იყო დადგენილი X–XIII საუკუნეებში და რომელმაც ბატონ-ყმობისაკენ იწყო გადახრა XIV საუკუნიდან მოყოლებული. უმნიშვნელო არ არის „ქვეყნის პატრონის“, „ნმიდანი პატრონის“ ანუ „მფარველის“ და არც რუსთველის „შენ დამიფარე, ძლევა მეც, დათრგუნვად მე სატანისა...“ – ეს „მფარული“ არის „უმალღესი პატრონი“ სამყაროსი, რომელიც, ჩანაფიქრით, პატრონთა იერარქიას წარმოადგენს. აქვე შეიძლება გავიხსენოთ ვაჟა-ფშაველას განწირული ამონაქვესი მარიამ დემურიასადმი მიწერილ წერილში: „საზოგადოებას თუ რადმე ეფასება ჩემი თავი, უნდა მიპატრონოს“.

„რწმენისა და იმედის“ ეპოქას უნოდებს ვიღ დიურანი „შუა საუკუნეებს“, რომელსაც „კლასიკურ“ ჩარჩოში სვამს. მე სიამოვნებით ვესხებო და ვიყენებ ამ სახელწოდებას მთელი ეპოქისათვის, იმ განსხვავებით, რომ ჩემთვის ეს ეპოქა იმიტომ არის „რწმენისა და იმედის“ ეპოქა, რომ ის არავითარ „შუალობას“ არ შეიცავს და ხასიათდება ერთი ნიშნით: ეს არის ქრისტიანობის წარმოშობის, გავრცობისა და ზეობის ეპოქა. ის, რაც ქრისტიანობის ზეობას მოაყვება, ანუ XIV საუკუნიდან მოყოლებული, იყო გადახვევა ქრისტიანული განვითარების გზიდან და ქრისტიანული ეთოსის თანდათან დაქვეითება, გადასვლა ჯერ მოზაიკურ, შემდეგ კი აშკარად ანტიქრისტიანულ ფორმაზე საზოგადოების მონყობისა და განვითარებისა. ეს არ არის რაიმენაირი დადებითი შეფასება „რწმენისა და იმედის“ ეპოქისა და უარყოფითი – მომდევნოსი. ეს არის შემოტანა იმ არსებითი კრიტიკიუმებისა, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანთა ყოფიერების ეგზისტენციალურ ფორმას, სახეს აძლევს მას. ასევე, „ფეოდალიზმის“ ცნებას თუ რაიმე მნიშვნელობა აქვს, მხოლოდ ქრისტიანულ ეთოსთან მიმართებით, რადგან მე ვთვლი, რომ „ფეოდალიზმი“ არის ქრისტიანობის (ქრისტიანული კოსმოსის) სოციალური ფორმა. მაგრამ „ფეოდალიზმი“ მე ვიყენებ მხოლოდ ევროპული სისტემის აღსანიშნავად. ხოლო რამდენადაც ჩემი მიზანი საქართველოს ისტორიის რიგი საკითხების გარკვევაა, მე საქართველოსთვის სპეციფიკურ „პატრონყმობის“ ცნებასა და ფორმაზე საუბარს ვარჩევ. მიმაჩნია, რომ პატრონყმობა“ ქრისტიანული პრინციპების საზოგადოების საფუძვლად დადგენის გამოხატულება იყო. „ფეოდალიზმი“ და „პატრონყმობა“ არ თანხვდება ურთიერთს და არ არის იგივეობრივი ევროპასა და საქართველოში. გზადაგზა მე კვლავ განემარტავ ჩემს თვალსაზრისს აღნიშნულ საკითხებზე.

„პლატონისეულ აკრძალვას“ ვუნოდებ მე პლატონის მოძღვრების ყველაზე უფრო მკვეთრად დასაბუთებულ თეალსაზრისს „იდეისა“ და „ფორმის“, როგორც ყოფიერების ტრანსცენდენტური საფუძვლის, შესახებ. მატერიალისტური თეალსაზრისით, ცხადია, ნარმოუდგენელია ამგვარი სინამდვილის არსებობა, მაგრამ თუ გავცდებით მატერიალისტურ-ტაქტილურ და ათეისტურ იდეოლოგიას, ენახავთ, რომ ეს აკრძალვა დასაბუთებულია იმ რეალობით, რომელიც გარს არტყია ადამიანს. ბუნებაში არ არსებობს და ვერც იარსებებს „გარდამაეალი“ ან „გაუფორმებელი“ მოვლენა თუ საგანი. ის, რასაც ამგვარს უნოდებენ მატერიალისტ-ეპოლუციონისტები, ან დაეადებათა, თუ ნაკლულოვებათა მკველევარნი, არ ნარმოადგენს არც გარდამაეალს და არც უფორმოს. ამის გაგებას, ვფიქრობ, განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს სამყაროს შესაცნობად და მისი განვითარებისა და ყოფიერების ონტოლოგიური საფუძვლებისა და მექანიზმების გასაგებად. ნებისმიერი „გარდამაეალი“ თუ „უფორმო“ ფორმის არსებობა თვითამკრძალავია, რადგან მას არავითარი ისაყრდენი არ გააჩნია არსებობისათვის, არც რეალობაში და არც ტრანსცენდენტურ ყოფიერებაში – მას „დედანი“ („იდეა“, „ფორმა“) არა აქვს.

„მე ვაჩვენებ მაგ მონებს, როგორ უნდა ცხოვრება!“ – ამბობდა პეტრე პირველი. „უუკოვი ისე მეუნება, ბევრი დაგვეზოცებაო, ვითომ ნიკოლოზმა სიით ჩამაბარა ხალხი და პასუხს მომთხოვსო“, – ამბობს ერთ ანექდოტში სტალინი. პიტლერის დამოკიდებულება „ხალხებისადმი“ (ეთნოსებისადმი) ცნობილია. ის არა მხოლოდ „არაარიელებს“ ერჩოდა, არამედ თვით გერმანელებსაც. ხშირად უნოდებიათ ტოტალიტარიზმისათვის „ბნელი შუა საუკუნეების დაბრუნება“. ეს საინტერესოა იმ აზრით, რომ, შესაძლოა, სწორედ ტოტალიტარიზმისა და ორი მსოფლიო ომის, ათეიზმისა და მეცნიერისტული მატერიალიზმის ეპოქას (XIX–XX სს) უნდა ეწოდოს „შუა საუკუნეები“ იმ აზრით, რა აზრითაც იხმარებოდა ეს ცნება ქრისტიანული ეპოქის მიმართ. რუსეთის ძალაუფლებრივი ფილოსოფიის შესახებ და იმ ფორმის შესახებ, რომელსაც ეს ფილოსოფია აფუძნებდა რუსეთში და, მომდევნოდ, საბჭოთა კავშირში, იხ. ჩემი „ადამიანი ძალი არ არის, ყველაფერს ეჩვევა“ (რუსულ ენაზე. თბილისი 1965-70 (თვითგამოცემა); ქეი, პარიზი 1995; აგრეთვე: „ტოტალიტარიზმის რეინკარნაცია“, „ივერია“, 31-35, 1985-1990; ქეი, პარიზი 1995.

აქ „კათოლიკური“ ბრჭყალებშია ჩასმული, რადგან არსებითად, ნებისმიერი ქრისტიანული ეკლესია კათოლიკურია, ანუ მსოფლიო. რომის პაპის პრეტენზია, ყოფილიყო ერთადერთი თავი ქრისტიანული ეკლესიისა და სამყაროსი, ენიანალმდეგება სულთმოფენის პრინციპს, რომელიც აღმოსავლეთ საქრისტიანოში იყო გავრცელებული. რომი არ უსწრებს ანტიოქიას, სადაც ნარმოიშვა სახელწოდება „ქრისტიანი“ და, აქედან, „ქრისტიანული ეკლესია“ იმ მორწმუნეთა და იმ ეკლესიათა აღსანიშნად, რომელნიც მოციქულთა საქმის პორიზონტში შედიოდნენ: საქმე მოციქულთა თ. 11, 25-26: „და გამოვიდა ბარნაბა ტარსუნდს მოძიებად საელესა, და პოვა და მოიყვანა ანტიოქიად. და იყო მათი ნელიად ერთ შეკრებაი ეკლესიად და სწავლად ერისა მრავლისა და ნოდებად პირველად ანტიოქიას შინა მონაფეთა მათ ქრისტიანედ“. მე ვფიქრობ, შემთხვევით არ უკავშირდება ქართული ეკლესია სწორედ ანტიოქიის ეკლესიას და მისგან ხელდასხმას ქართული ქრისტიანული ეკლესიის პატრიარქისა.

იხ. Jérôme Baschet, „La Civilisation Féodale. De l'An Mille à la Colonisation de l'Amérique“ - Flammarion, 2006 გვ. 33-42.

ამ ორი იმპერიის ანალიზი ევროპასა და კავკასიაში მიმდინარე პროცესების მეტად საინტერესო სურათს ხატავს. ამასთანავე, იძლევა შესაძლებლობას, ურთიერთს შეეუპირისპიროთ ორი უდიდესი პიროვნება ამ ეპოქისა: *ფრიდრიხ II შოტენშტაუფენი და დავით IV ბაგრატიონი*. სამწუხაროდ, ჩემი წიგნის ფარგლები არ იძლევა მისს საშუალებას, რომ ეს თემა გაეშალოს. მას ცალკე ნაკვლევი უნდა დაეთმოს. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი და საინტერესოა ის ფაქტი, რომ „ერი“ ორივე შემთხვევაში ნიშნავს არა „ეთნიკურ ჯგუფს“, ანუ ნარმომავლობით ერთობას, არამედ სახელმწიფოებრივ ქვეშევრდომობას. ამასთანავე, ეს იყო ქვეშევრდომობის უმაღლესი ფორმა, რომელსაც თანამედროვე გაგებით შესაძლოა შეესაბამებოდეს *კონფედერაცია*. გერმანელი ერის წმ. რომის იმპერია“ ვენის კონგრესამდე, ანუ XIX საუკუნემდე არსებობდა, მიუხედავად იმისა, რომ ევროპა სრულიად სხვა ფორმასა და სახეს იძენდა. კავკასიის იმპერიამ იარსება ორი საუკუნე და შექმნა „ევროპელობის“ პარალელური „კავკასიელობის“ ტიპოლოგიური სახე. გამოსაცნობი ნებისმიერი კავკასიელისათვის. ამ აზრით, კავკასია არის ჩამოყალიბებული ტიპოლოგიის მქონე ერთობა, რომლის დაშლა ნაწილობრივ (შემოსახლებებითა და გასახლებებით) მხოლოდ რუსეთის იმპერიის და საბჭოთა დროს გახდა შესაძლებელი.

არის კიდევ ერთი, არცთუ უმნიშვნელო, ფაქტორი, რომელმაც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ქრისტიანული რელიგიის წინააღმდეგ მიმართულ კრიტიკულ დამოკიდებულებასა და აგრესიულობაშიც კი. ეს ფაქტორი არის ეკლესია და ეკლესიის ადგილი საზოგადოებაში. „წიგნის რელიგიებს“, იუდაურსა და მუსულმანურს, არა აქვთ ისეთი დანესებულება, როგორცაა „ეკლესია“. იმანენტური თვალსაზრისით, ეკლესიის ნარმოქმნა განაპირობა სწორედ იმან, რომ ქრისტიანობაში არ არსებობდა „აირეელადი ტექსტი“, უშუალოდ ნაკარნახევი ლეთაებრივი სიტყვით. ქრისტიანობაში ამგვარ ტექსტს ნარმოადგენდა თავად *„ქრისტეს ცხოვრება და მოქალაქეობა“*. იმისათვის, რომ ეს „ცხოვრება და მოქალაქეობა“ მისაბამ და მსაზღვრელ კანონად დადგენილიყო (მისი აღმწერი ტექსტების სიმრავლისა გამო), აუცილებელი იყო, განსაზღვრულიყო და დადგენილიყო ერთიანი და ერთადერთი „კანონიკური“ ტექსტი. მოციქულთა საქმენი ცხადყოფენ, თუ რაოდენ ძნელი იყო ადგილობრივი ქრისტიანული საკრებულოსათვის (რაც თავისთავად „ეკლესიას“ ნიშნავს) ამ ცხოვრების აღწერის გაგება და ქრისტეს სიტყვების განმარტება. აუცილებელი გახდა, შექმნილიყო შემომკრები ინსტიტუტი, რომელიც იერარქიზებული იქნებოდა და იერარქიული წესით დაადგენდა ამა თუ იმ ეკლესიის (საკრებულოს) და მთელს ქვეყანაში არსებულ ეკლესიების საზღვრებში ერთმნიშვნელოვან ინტერპრეტაციებს, ანუ დაადგენდა დოგმებს. ის, ვინც ამ დოგმებს არ გაიზარებდა, ის განკვეთილი ხდებოდა ამ ეკლესიური სისტემიდან და ცხადდებოდა „მწვანელებად“. ამგვარად, თანდათან მოხდა ეკლესიის მიერ თავისი დოგმატიური „საავტორო“ როლის განმტკიცება და იმისდა მიხედვით, თუ რამდენად ძლიერდებოდა ერთნაირ პრინციპზე და დოგმატიზმზე აგებული ეკლესიები, იქნებოდა შესაძლებლობა, ჩამოყალიბებულიყო ის საერთო დოგმა, რომლითაც განისაზღვრებოდა არა ერთი რომელიმე ქვეყნი, არამედ ქვეყანათა (ეკლესიათა) ერთობის დოგმატიური საფუძვლები. ეს საფუძვლები ეკლესიათა მსოფლიო კრებებზე მუშაუდებოდა, ხშირად დიდი კამათისა და დავის გზითაც, რასაც ხშირად გამოა და განკვეთაც კი ერთვოდა. ეს იყო რადიკალური ცვლილება საერთოდ რელიგიის ისტორიაში. არასოდეს მანამდე რელიგია არ ყოფილა დაკავშირებული უშუალოდ საეკლესიო იერარქიულ ინსტიტუტთან. თავის მხრივ, ამან დროთა განმავლობაში და, განსაკუთრებით, XIV საუკუნიდან მოყოლებული, გამოიწვია ქრისტიანული ეკლესიისა და ქრისტიანული რელიგიის დამთხვევა. ყოველ შემთხვევაში, თავად ეკლესიას გაუჩნდა

პრეტენზია ქრისტიანული საიდუმლოსა და მის მიერვე დადგენილი კანონიკური ტექსტების ერთადერთი სწორი გაგების უპირობო მესაკუთრისა. როგორც ნებისმიერი სხვა ინსტიტუტი, ადამიანთა დაწესებულება, ეკლესიაც განიცდიდა სხვადასხვა ფორმით დეგრადაციას და წმინდა სულიერი და ზნეობრივი დაწესებულებიდან იქცეოდა ჩვეულებრივ იერარქიზებულ ინსტიტუტად ყველა იმ ადამიანური სისუსტეებით, რომელიც ახასიათებდა ნებისმიერ სხვა დაწესებულებას. ეკლესიის და საეკლესიო იერარქიის კრიტიკა, თანდათან ქრისტიანული რელიგიის კრიტიკისა და, XIX საუკუნის ათეისტური მოძალების პირობებში, უარყოფის სახეს იძენდა. „რეფორმაციაც“ და „პროტესტანტიზმიც“ ტიპური გამოხატულება იყო იმ ვითარებისა, რომელიც შეიქმნა ევროპაში. XIV საუკუნიდან XVII-მდე ჯერ კიდევ ხდებოდა ერთგვარი ირონიული და სარკასტულიც კი გაქილიება ეკლესიისა და მისი მღვდლების, ბერების და იერარქებისა, მათი გროტესკული პორტრეტების წარმოჩინებით. მაგრამ თანდათან ამან მიიღო თვით ქრისტიანული რელიგიისადმი უარყოფითი დამოკიდებულების სახე და XVIII, „განმანათლებლური“, საუკუნიდან ვიდრე დღემდე ქრისტიანული რელიგია და, თანხვედრად, ეკლესია განუწყვეტელი შეტევის სამიზნეა. თანამედროვე საზოგადოების ეკლესიისადმი და რელიგიისადმი დამოკიდებულების ის ფორმა, რომელიც ევროპაში დადგინდა როგორც „არაეკლესიური საზოგადოება“ ან „საეროობა“ (société laïc; laïcité), შედეგია იმ გრძელი გზისა, რომელიც აღნიშნავს საეკლესიო ფორმის ერთგვარ კრიზისს და ეკლესიის როლის სრულ შეცვლას საზოგადოების ცხოვრებაში. „რწმენისა და იმედის“ (ევრ. „შუა საუკუნეების“) საზოგადოება *ეკლესიური საზოგადოება* იყო. ეკლესია განასახიერებდა ქრისტეს სხეულს, ისევე, როგორც ადამიანი, რომლის საერო და სასულიერი არსებობა ქრისტეამიერ ერთიანობაში იყო მოცემული, გულში დაეანგებულ სასუფეველით ღვთისა (ეს შიგნითყოფობა იმისა, რაც არის კოსმოსმიური, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ფილოსოფიური თვალსაზრისით). *ეკლესიურობა ნიშნავდა არა მხოლოდ ეკლესიაში ლოცვას და რიტუალების შესრულებას, არამედ იყო ყოფიერების ფორმა, ევანგელისტური მოთხოვნილება, რომლის გარეშეც ადამიანის არსებობას სისავსე აკლდა. ეკლესია წარმოადგენდა ამავე დროს სულიერი ღირსების ინსტიტუციონალურ ინკარნაციას და ამიტომ ხდება იგი ყოველდღიური სინამდვილის განსუფიერების წარმმართველი და ადამიანისათვის მისი დიდებისაკენ გზის გამაჯივრ აუცილებელი ინსტრუმენტი.*

ეკლესიისა და სახელმწიფოს განყოფამ ბიძგი მისცა იმ ცვლილებას, რომელიც საეკლესიო ცხოვრებაში განხორციელდა და ხორციელდება. მაგრამ, სამწუხაროდ, ყოველივე ეს აისახა ქრისტიანული რელიგიისადმი დამოკიდებულებაშიც და ქრისტიანული ეთოსის დეგრადაციაში. გახსნილი საზოგადოებების პირობებში რელიგიათა შორის ონტოლოგიური შეუთავსებლობა, რომელიც დაძლეული იყო საერთო ცივილიზობითა და რელიგიური ერთობით, დღეს იძენს ფუნდამენტალისტური აგრესიულობის სახეს, რომლის მსგავსი ისტორიამ არ იცის.

რა თქმა უნდა, აქ მე აღნიშნავ იმ ზოგად ტენდენციებსა და მიმართულებას, რომელიც განვითარდა განსაკუთრებით XIX საუკუნიდან მოყოლებული ევროპაში „მემარცხენეობისა“ და „მემარჯვენეობის“ დაპირისპირებაში. ისტორია ინერბოდა იმ იდეოლოგიურ, ანუ აპრიორულ დებულებებზე დაყრდნობით, რომლებითაც ესა თუ ის ისტორიკოსი იყო შეიარაღებული. კლასიკურ მაგალითად ისტორიის ამგვარი იდეოლოგიზებისა რჩება მარქსისტული ისტორიოგრაფია, სადაც ფაქტებიც კი წინასწარი იდეოლოგიზების შემდეგ დაიტანებოდა. ხშირად ისტორიული ფაქტებიც კი ხდებოდა უარყოფილი, თუ ისინი არ ჯდებოდა იდეოლოგიურ ჩარჩოში. საკუთრივ საქართველოს ისტორია დიდად დააზარალა ამგვარმა იდეოლოგიზებამ, რაც აუცილებლობით მოითხოვს ამ ისტორიის გადასინჯვასა და მის

განმენდას მარქსისტულ-ათეისტური და სხვა „ისტორი“ იდეოლოგიური დანაშ-რეუებისაგან. მაგრამ არის სხვა მაგალითებიც, რომლებიც ყურადსაღები მთლიანობით წარმოადგენს ამა თუ იმ ისტორიულ ეპოქას. მაგალითისათვის მომყავს „შუა საუკუნეების“ ვილ დურანის მიერი დახასიათება:

„...შუა საუკუნეები აღარ იყო შუალედი ერთი და მეორე ცივილიზაციას შორის, თუ ჩვენ დავთარილებთ მათ რომის მიერ ქრისტიანობის მიღებისა და ნიკეას რეზიდან 325 წ., ისინი მოიცვენ კლასიკური კულტურის დასასრულ საუკუნეებს, კათოლიკური ქრისტიანობის გაფურჩქნას XIII საუკუნის სრულ და მდიდარ ცივილიზაციად და ამ ცივილიზაციის გახლეჩას დაპირისპირებულ კულტურებად რენესანსისა და რეფორმაციისა. შუა საუკუნეების ადამიანი ჯერ იყო ბარბაროსობის მსხვერპლი, შემდეგ ბარბაროსობაზე გამარჯვებულთა, მომდევნოდ ახალი ცივილიზაციის შემქმნელთა. თუმცა, სისულელე იქნებოდა კუდაბზიკური სიამაყით ცქერა იმ ეპოქისა, რომელმაც წარმოშვა ესოდენ დიდი რაოდენობის დიადი კაცები და ქალები და ბარბაროსობის ნანგრევებიდან აღმოაცენა პაპობა, ევროპული სახელმწიფოები და ძნელად მოპოვებადი სიმდიდრე შუასაუკუნეობრივი შემკვიდრებისა.

მოსარგებია, რომ ჩვენ უნდა დავამთავროთ ჩვენი გრძელი თხრობა დანტეით, რადგან მისი გარდაცვალების საუკუნეშივე გამოჩნდნენ ის ადამიანები, რომლებსაც უნდა დაენყოთ რწმენისა და იმედის დიდებული ნაგებობა, რომელშიც ის ცხოვრობდა: ვიკლიფი და ჰუსი წინ გაუძღვებიან რეფორმაციას; ჯოტო და ქრისტოლორასი, პეტრარკა და ბოკაჩო გამოაცხადებენ „რენესანსს“. ადამიანის ისტორიაში, რაოდენ მრავალიც არის იგი და განსხვავებული, გარკვეული განწყობა შეიძლება შენარჩუნდეს რომელიმე ნიადაგსა და ახაგში საკმაოდ დიდხანს, მისი შემცვლელი თუ სანიშნავლმდეო აღმოცენდება სხვა ცნობიერებებსა ან მდგომარეობებში. ევროპაში რწმენის ეპოქამ მიაღწია თავის უკანასკნელ გაფურჩქნას დანტეში: მან მიიღო სასიკვდილო ჭრილობა ოკამის „სამართებლიდან“ XIV საუკუნეში: მაგრამ ის მისუსტებული იზღაზნებოდა ბრუნოსა და გალილეოს, დეკარტესა და სპინოზას, ბეკონისა და ჰობსის გამოჩენამდე: ის შეიძლება დაბრუნდეს, თუ სალი აზრის ეპოქა კატასტროფით დასრულდება. უდიდესი ნაწილი მსოფლიოსი რჩება რწმენის ნიშნისა და მართვის ქვეშ, მაშინ, როდესაც დასავლეთი ევროპა მიცულრავდა სალი აზრის გამწვანებულ ზღვებში. შუა საუკუნეები არის პრობები, ისევე, როგორც პერიოდი: დასავლეთ ევროპაში ის ჩვენ უნდა დაეხუროთ კოლუმბით; რუსეთში ის გრძელდებოდა პეტრე დიდამდე (გარდ. 1725 წ.), ინდოეთში – ჩვენს დრომდე...

ჩვენ ვერასოდეს მიაგვებთ სამართალს შუა საუკუნეებს, ვიდრე ვუყურებთ იტალიურ რენესანსს არა როგორც მის უარყოფას, არამედ გასრულებას. კოლუმბი და მაგელანი განაგრძობდნენ აღმოჩენებს, რომლებიც დიდი ხნით ადრე ვენეციელმა, გენუელმა, მარსელელმა, ბარსელონელმა, ლისაბონელმა და ყადიზის ეაჭრებმა და შეზღუაურებმა აღმოაჩინეს... იგივე ენერგია და ხასიათის სიცოცხლისუნარიანობა, როგორც ახასიათებდა ენრიკო დანდოლოს, ფრიდრიხ II-ს და გრიგოლ IX-ს, კვებადა რენესანსის ადამიანს: კონდოტიერები რობერტ ვისკარიდან წარმოდგენენ „დექსოტები“ – ეზცილანოსა და პალლაჯინოსაგან; მხატვრები მიდიოდნენ ჩიმაბუესა და დუჩიოს ნაკვალევზე; და პალესტრინა გრეგორიანულ ვალობასა და ბახს შორის იდგა. პეტრარკა იყო იმათი დანტე და ტრუბადურები, ბოკაჩო იყო იტალიელი ტრუბადური... მწერლობის გაცოცხლება დაიწყო შუა საუკუნეების სკოლებში; ის, რაც განასხვავებდა რენესანსს, იყო ის, რომ მან განავრცო ეს ლათინურიდან ბერძნულ კლასიკაზე და უარყო გოთური, რათა გაეცოცხლებინა ბერძნული ხელოვნება. მაგრამ ბერძნული ქანდაკება უკვე იყო მიღებული ნიკოლო პიზანოს მიერ XIII საუკუნეში: და როდესაც ქრისტოლორასმა ჩა-

მოიტანა ბერძნული ენა და კლასიკა იტალიაში (1393), შუა საუკუნეებს მთელი საუკუნე ჰქონდა წინ გასაღწელო.

...იტალიური ეკლესია, თავისი დროის კულტურის მდიდრულად გამზიარებელი, იტალიურ გონებას აძლევდა თავისუფლებას ფიქრისა, რომელიც შუასაუკუნოვან უნივერსიტეტებში იყო ნარმოშობილი და უტყუარი გაგებით განსაზღვრავდა, რომ ფილოსოფოსებმა და მეცნიერებმა უნდა განაგრძონ თავისი მუშაობა ხალხის რწმენის ხელყოფის გარეშე.

ამიტომ იყო, რომ იტალიამ და საფრანგეთმა არ გაიზიარეს რეფორმაცია: ისინი გადავიდნენ XIII საუკუნის კათოლიკური კულტურიდან XV და XVI საუკუნეების პუმანიზმზე და, შემდეგ, XVII და XVIII საუკუნის განმანათლებლობაზე. ეს განუწყვეტლობა, შეერთებული კოლუმბის წინა ხმელთაშუა ზღვის ვაჭრობასთან, იყო ის, რამაც ლათინ ხალხს მისცა დროებით კულტურული წინადაგომა ჩრდილოეთის ერებზე, უფრო მეტად დაზარალებულებზე რელიგიური ომებით. ეს განუწყვეტლობა მიდიოდა შუა საუკუნეებიდან კლასიკურ რომამდე, და სამხრეთ იტალიიდან კლასიკური საბერძნეთისაკენ. ბერძნული კოლონიებიდან სიცლიაში, იტალიაში და საფრანგეთში, რომელთა დაპყრობისა და საფრანგეთისა და ესპანეთის ლათინიზაციიდან შესანიშნავი ტალღა კულტურისა გავრცელდა საფოიდან და ანაკრეონიდან ვირგილიუსსა და პორაციუსამდე, დანტესა და პეტრარკამდე, რაბლესა და მონტენამდე, ვოლტერსა და ანატოლ ფრანსამდე..." (Will Durant, "The Age of Faith" The story of Civilization: part IV. გვ. 1082-1086) –

„რწმენის ეპოქის გავლით რენესანსისკენ ჩვენ ვვითარდებით გაურკვეველი ბავშვობიდან ძლიერი და სწრაფმზარდი ახალგაზრდობისაკენ კულტურისა, რომელმაც შეუძლავა კლასიკური დახვეწილობა ბარბაროსულ ძალას და გადმოგვცა ის ჩვენ, გაახალგაზრდავებული და გამდიდრებული მემკვიდრეობა ცივილიზაციისა, რომელსაც ჩვენ ყოველთვის უნდა დავამატოთ, მაგრამ არასოდეს გავიმეტოთ სასიკვდილოდ.“ – ასკენის ვილ დურანი.

„ეს ეპოქათა ჯაჭვი, რომელიც განუწყვეტლივ ეხვევა დროთა სვლას და ქმნის იმ არაჩვეულებრივ მორგეს, რომელსაც კაცობრიობის ისტორია ეწოდება, არსად არ წყდება. ეპოქას ეპოქა ცვლის და, მიუხედავად იმისა, თუ როგორ არის ესა თუ ის ეპოქა შეფასებული მომდევნოს მიერ, მისი ამოღება ამ ჯაჭვიდან შეუძლებელია. ესა თუ ის ეპოქა იმიტომ არის ისეთი, როგორიც არის, რომ მას წინ უსწრებდა სწორედ ის ეპოქა, რომელიც უსწრებდა. ეს ეხება „რევოლუციებსაც“, მიუხედავად რევოლუციების პრეტენზიისა „თავიდან დაიწყონ ისტორია (თითქმის ყოველი რევოლუცია დროის ათვლას თავისი თავიდან იწყებდა).“

10. Georges Duby, "L'EUROPE AU MOYEN AGE" Champs/ Flammarion 1984; გვ.15-16. ჟორჟ დიუბი ცნობილი ფრანგი ისტორიკოსია, ევროპული „შუა საუკუნეებისა“ და „ფეოდალიზმის“ მკვლევარი.
11. ამ თემაზე ჩვეული ლაკონიურობით აქვს გამოთქმული თავისი აზრი ვაჟა-ფშაველას. ერთ-ერთ წერილში ის ამბობს: „განათლებამ, ცივილიზაციას რომ უწოდებენ, ბევრი რამ შესძინა კაცობრიობას, მაგრამ ზნეობრივის მხრივ კი, რა მოგახსენოთ, ბევრი ევრაფერი არგო“.
12. იოანე ბატონიშვილის „კალმასობა“ შესანიშნავი მაგალითია ყოველივე იმისა, რაც ითქვა. კალმასობა თავისებური ენციკლოპედიაა სამონასტრო ცხოვრებისა და მოქალაქეობისა და, ამავე დროს, თანადროული განათლების მაღალი დონისა. განსაკუთრებით არის აღსანიშნი ქართული კულტურის, ენისა და ლექსთწყობის ღრმა ცოდნა, რომლის მსგავსი დღემდე არ მოიპოვება ქართულ ფილოლოგიასა და ლიტერატურულ კრიტიკაში.

13. „იუდაური ალთქმის“ ნიგნებისა და „ქრისტიანული სახარებების“ „იუდეო-ქრისტიანიზმად“, თავისთავად კონტრადიქტორულ ცნებად, დაფუძნება, შესაძლოა, ბუნებრივია იმ ისტორიულ გარემოსათვის, რომელშიდაც იღნის იესო ქრისტე და იმ ტექსტების შემქმნელთათვის, რომელიც „სახარებებად“ არის მოცემული (მათ შორის აპოკრიფული ტექსტებისთვისაც), მაგრამ სრულიად შეუსაბამოა ონტოლოგიური და ეგზისტენციალური თვალსაზრისით. როგორც აღვნიშნე, თვით მოციქულებიც კი ბოლმედ ვერ გამოდიან იუდაური რწმენიდან და ნარმადგენიდან, რაც არაერთგზის ვლინდება მათ ეპისტოლეებშიც, განსაკუთრებით კი – მოციქულთა საქმეებში. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანობა თეოლოგიური, ქრისტოლოგიური და ეგზისტენციალური თვალსაზრისით მთლიანად არასემიოტიური რელიგიაა; სემიოტიური ცნობიერება და მსოფლადქმა ვერ ეგუება უხილავის – ხილულად, არამატერიალურს – საგნიერად ნარმოდგენას. იუდაური და ისლამური ანტიქრისტიანიზმი, ანუ ქრისტეს მხოლოდ მოსესა და მოჰამედის პროფეტულ დონეზე მყოფ ადამიანად ნარმოდგენა, ვფიქრობ, სწორედ ამ ონტოლოგიური მიუღებლობით აიხსნება. „ღმერთი დაფარული და უხილავი არს“ – ეს არის იუდაიზმისა და ისლამის რწმენითი პრინციპი, მათი „მნამსი“ და ამის დარღვევა და ღმერთის ხილულობის შესაძლებლობის დაშვება და მასში რწმენა მათთვის სრულიად შეუძლებელია. სხვა მხრივ, სრულიად სანინააღმდეგო საფუძვლიდან ამოდის ინდოევროპულ-კავკასიური ალქმა, ხედავ და მსოფლხატი (მითოსში დადასტურებული). ამ მსოფლხატში ფორმა ანუ იდეა შესაძლებელია იქნეს განსხეულებული და ღმერთის უხილავობაც განონასწორებულა მისი ხილვადობის შესაძლებლობით. ეს გამოიკვეთა აპოფატეიურ და კატაფატეიურ განსაზღვრებებში ღმერთისა. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანობა თავის პატრისტიკულ და თეოლოგიურ ფორმამი და საფუძვლებში ონტოლოგიურად ინდოევროპულ-კავკასიურ ტიპოლოგიას განასახიერებს.

იხ. აგრეთვე ქვევით, შენიშვნა 23.

14. ნინააღმდეგ გავრცელებული აზრისა, ქართველთა აგრესიულობისა და სხვათა მიმართ შეურიგებლობის, არატოლერანტულობის შესახებ, სწორედ სანინააღმდეგო ხასიათის საუცხოო მაგალითია ქართული კულტურა და ქართული ცხოვრების წესი. ებრაელთა 26 საუკუნოვანი ცხოვრება საქართველოში, მათ მიერ თავისი ენისა და კულტურის შენარჩუნებით, მუსულმანებისა და ქრისტიანების ურთიერთობა საქართველოს შიგნით, სამეზობლო ურთიერთობები, გამოხატული მრავალრიცხოვან ანდაზებში და სხვა, ადასტურებს ზემოთქმულს. ხოლო, თუ კი ოთხმოცწლიანმა გაჩანაგებამ ქართული კულტურისა და ქართული არისტოკრატისა, რომელიც ქმნიდა მაგალითს ქვეყანაში, შეცვალა ეს ხასიათი, ეს უნდა ჩართვალის ქართული კულტურის პარალელურ მოკლენად და არა ქართული ონტოკულტურის დეგრადაციად ან ტრანსფორმაციად. ეს არა მხოლოდ საქართველოზე და ქართულ კულტურაზე ითქმის, არამედ ზოგადადაც. კულტურა არ ცვლის თავის ხასიათს. კულტურის მატრიცა არ განიცდის ტრანსფორმაციას. ხდება ახალი მატრიცის პარალელური შემოტანა და დაფუძნება, რომელიც ნინააღმდეგობაშია არსებულ ონტოკულტურასთან და სპობს მას, ანუ „დაეინყების სამარეს“ უთხრის. ყველა შემთხვევაში აქა-იქ მაინც შეიძლება გამოცნობილ იქნეს ონტოკულტურა და მისი მახასიათებლები. კულტურაზე და კულტურის მატრიცაზე საუბრისას და მისი ანალიზისას უნდა ამოვიდეთ ონტოკულტურიდან და არა დროული ვითარებიდან, რომელსაც თანდათან აკლდება ონტოკულტურის მიერ გამოსაცნობი მახასიათებლები და ნიშნები. მაგალითად, ათეისტური და მატერიალისტური კომუნისტური მატრიცა, რომელიც რუსეთის რევოლუციისა და ბოლშევიკური გადატრიალების შედეგად დაინერგა რუსეთის იმპერიის ხელახლა დაპყრო-

ბილ ერებში, უშუალოდ ქართულ კულტურულ მატრიცას კი არ გადაავარებდა, არამედ აფუძნებდა ახალ მატრიცას, რომელსაც სრულიად უნდა გაეუქმებინა ტრადიციული ქართული ონტოკულტურა. ანალიზი გვიჩვენებს, რომ თვით ეს მატრიცა ვერ დაფუძნდა ბოლომდე, ანუ ვერ შექმნა კომუნისტი, ათეისტი და მატერიალისტი ქართველის ტიპი. საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადება შესანიშნავად ადასტურებს ამას. არსებითად გლობალიზაციის პრობლემა, ჩემი აზრით, მდგომარეობს ახალი კულტურის მატრიცისა დაფუძნების სიძნელეში და სათანადო ტიპის ვერშექმნაში და არა იმ წინააღმდეგობაში, რომელსაც მას უწევს არსებული კულტურა (კულტურები).

15. იხ. M.M. Davy, "Initiation Medieval. La philosophie au XII siècle" Alban Michel, 1987 გვ. 11-31. ეს ვრცელი ამონაწერი იმით არის საინტერესო, რომ სრულიად სხვაგვარად წარმოაჩენს XII საუკუნეს, რომლის დახასიათება, ჩვეულებრივ, საკმაოდ იდეოლოგიზებული იყო ქართული საბჭოთა ისტორიოგრაფიის მიერ. პარადოქსია, რომ ერთსა და იმავე დროს რუსთველის ეპოქის და თავად რუსთველის სიღიადეს და „რენესანსულობას“ ვერაერთად ნიადავს თავად ევროპულ XII საუკუნეში ვერ უძებნიდნენ, რის გამოც ის გადაჰქონდათ მომდევნო საუკუნეებში, საკუთრივ „რენესანსში“, თუმცა, სრულიად შეუთავსებელ გარემოში ათავსებდნენ იმ რამდენიმე შტრიხით, რომელიც ასევე და კიდევ უფრო მეტად ახასიათებდა ევროპულ XII საუკუნეს. ამ თემას გავშლი მომდევნო ნიგნში.
16. იხ. Léon Gautier, "LA CHEVALERIE" Pardes 1996. გვ. 53 და შემდეგ. ეს არის ფუნდამენტური ნაშრომი რაინდობაზე და რაინდობის ინსტიტუტზე, დაწერილი 1883 წელს. ცხადია, მე ვერ შეუღლები ამ შრომისა და რაინდობის ინსტიტუტის ზედმიწევნით ანალიზს, მაგრამ ცხადია, რომ რაინდობის ინსტიტუტი ქრისტიანული წყობის ერთ-ერთი არსებითი გამოხატულებაა. შესაძლოა, რაინდობის ფესვები ზოროასტრულ რელიგიაშია საძიებელი, რაც მეტად საინტერესოს ხდის ქართულ კულტურაში მისი კვალისა და გამოვლენის მაგალითების შეგროვებასა და ანალიზს.
17. ამ თვალსაზრისით მეტად საინტერესოა უსამა იბნ მუნკიზის ნიგნი, სადაც მუსულმანი რაინდის თვალთ არის დანახული ჯვაროსნული ომი და ქრისტიანი რაინდები. მიუხედავად იმისა, რომ უსამა არ იმურებს ქრისტიანი ჯვაროსნებისათვის „მთესატყვის“ სიტყვებს, იგი მაინც უალრესი პატივისცემით არის გამსჭვალული ამ თემაზე და, განსაკუთრებით, რაინდების მიმართ, რომლებთანაც ის ბევრ საერთოს პოულობს. ხოლო იმ შემთხვევაში კი, როდესაც მას განსხვავებული შეხედულება აქვს ამა თუ იმ საქციელზე, იგი დაუფარავად ამხელს მას იმ საერთო პრინციპზე დაყრდნობით, რომელსაც საერთოდ მიიჩნევს ყოველი რაინდისათვის. ამ თვალსაზრისით, უსამა იბნ მუნკიზის – სირიელი რაინდის ეს ნიგნი „ფრანკები“, უალრესად მნიშვნელოვანი წყაროა მთლიანად რაინდობის ინსტიტუტისა და პრინციპების შესაცნობად.
18. Dr. Yegane Shayegan, "The transmission of Greek philosophy to the Islamic world" ნიგნში "History of Islamic Philosophy" part I Routledge History of World Philosophy. Volume I; edited by SEYYED HOSSEIN NASR and OLIVER LEAMAN, London 1996. ეს წერილი სრული სახით ქართულ ენაზე გამოქვეყნდა ქართულ-ევროპული ინსტიტუტის ჟურნალში. იხ. „ივერია I“, 1998 პარიზი.
19. ბერძნული რიტორიკის განდევნის საკითხი მეტად საინტერესოდ აყენებს კოლხური ფილოსოფიური და, სპეციფიკურად, რიტორიკული სკოლის არსებობის საკითხს. დასაშვებია, რომ განდევნილი ბერძნული რიტორიკა ერთ თავშესაფარს სწორედ კოლხურ სკოლაში პოუვებდა. ასევე, გადმოცემული თვალსაზრისის მთე-

ლი კონტექსტი ახლებურად დაგვიანახებს იმ მიმართებას, რომელიც შეიძლება არსებულიყო კოლხეთის ფილოსოფიურ-რიტორიკულ სკოლასა და სირიულ სკოლებს შორის. იოანე ლაზის და პეტრე იბერის საკითხსაც ახალი შუქი ადგება. ვფიქრობ, რომ არავითარი საფუძველი არა გვაქვს, არ გავიანზოთ „ქართლის ცხოვრების“ დაუნიებითი მითითება „ქართლის“ ანუ კოლხეთ-იბერიის სპარსულ (აქემენიდურ – პართულ – სასანიდურ) სამყაროში არსებობისა და, არსებითად, ჩართულობის შესახებ. ყოველ შემთხვევაში, სპარსულ ამკარად უფრო ღრმა ფესვებს ავლენს ქართული კულტურის მატრიცაში, ვიდრე – ბერძნული. ეს თემა უაღრესად საინტერესო საკვლევ მიმართებებს ავლენს და საგანგებო შესწავლის საგანი ხდება.

20. მეტად საინტერესოდ ეხმიანება ეს „ქართლის ცხოვრების“ სპარსელ მოზიდანს, რომელიც ვახტანგთან იყო გამოგზავნილი სპარსეთის მეფის მიერ. აგრეთვე ბარზაბოდის, ვახტანგის პაპის მიერ მოგვეუბისკოპოს ბინქარანის გამოგზავნას მცხეთაში. ამ ბინქარანმა დაწერა სამაცთურო ნიგნები, რომელიც შემდეგ დაწვეს. და უნდა ითქვას, რომ ცეცხლთაყვანისმცემლობის თემა სრულიად გახსნილია და რატომღაც გვერდავლილი საქართველოს რელიგიური განვითარების კვლევებში. და ეს მიუხედავად იმისა, რომ „ქართლის ცხოვრება“ დაუფარავად მიუთითებს იმ უმჭიდროეს კავშირზე, რომელიც არსებობდა ქართველურ სამოსახლოსა და სახელმწიფოსა და სპარსულ სახელმწიფოებს შორის.
21. შესაძლოა, ზემომოტანილი ამონარიდი ზედმეტად მოეჩვენოს კრიტიკულად განწყობილ მკითხველს, მაგრამ ჩემი მიზანი, გარდა საკუთარი კვლევისა არის იმ საინტერესო თვალსაზრისების წარმოჩენაც, რომელთა შესახებ ქართულ ისტორიოგრაფიაში არაფერია ცნობილი. ამ განმანათლებლური აზრით დაეტოვე ტექსტი იეგანე შაიგანის აღნიშნული ნაკვლევის უმეტესი ნაწილი. ვფიქრობ, მას თანვისთავადი ინტერესიც აქვს და ბევრ კითხვას აღუძრავს დანიტურესულ მკითხველს, რამაც შეიძლება ბიძგი მისცეს ახლებურ კვლევებს. ჩვეულებრივ, საბჭოთა ისტორიოგრაფია, რომელიც ევროპული მოდელებით აწარმოებდა საქართველოს ისტორიის კითხვას, არასოდეს არ აქცევდა მნიშვნელობას იმეკარ ნაკვლევებს, რომლებიც აღმოსავლური სამყაროს კულტურასა და ფილოსოფიას, იქ განვითარებულ თვალსაზრისებს და აღმოსავლეთიდან დანახულ ევროპასა და მსოფლიოს. ჩემთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს აღმოსავლურ თვალთახედვას და მის შუქზე გაანალიზებას ისტორიული პროცესებისა, რომლებმაც წარმოქმნა თანამედროვეობა. განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ამას საქართველოს ისტორიისათვის, რადგან საქართველო იყო მჭიდროდ დაკავშირებული აღმოსავლეთთან (სახელდობრ, სპარსეთთან) მთელი არსებობის განმავლობაში, იმ ორი საუკუნის გამოკლებით, როდესაც რუსეთმა მოსაო საქართველოს დამოუკიდებლობა და საქართველო საკუთარი გუბერნიების ეთნოგეოგრაფიულ ჩართო რუსეთის იმპერიაში.
22. რუსთველის „ეფესისტყაოსანი“ გახდა ვიქტორ ნოზაძის უზარმაზარი ნაშრომის თემა. მიუხედავად იმისა, რომ ეს არის მართლაც უაღრესად მნიშვნელოვანი ენციკლოპედიური მასალა თითქმის ყველა ძირითად თემაზე, რომელიც „ეფესისტყაოსანში“ შეიძლება ამოვიკითხოთ, თავად კონცეპტური ნაწილი ამ შრომისა დაწერილია პოლემიკური პათოსით, მიმართულით საბჭოთა რუსთველოლოგების წინააღმდეგ. ქართული პატრონაჟობა (საზოგადოებათმეტყველებებში) განხილულია ისე და ისე ევროპული ფეოდალიზმის კონტექსტში. მაგრამ მნიშვნელოვანი არის ის, რომ შემოკრებილი მასალა (ლექსიმეტყველება, ეარსკვლავთმეტყველება, ფერთამეტყველება, მზისმეტყველება, მთვარისმეტყველება, ბუნე-

ბისმეტყველება, მიჯნურთმეტყველება და საზოგადოებათმეტყველება) ამკარად მიუთითებს ცოდნის მარაგის იგივეობაზე, რაზედაც ზემოთ იყო საუბარი. ამ თვალსაზრისით, ვიქტორ ნოზაძის ენციკლოპედიური შრომა ფასდაუდებელ სამსახურს უწევს მკვლევრებს. ცხადია, დღევანდელი მონაცემების გათვალისწინებით და დებულებების გადაანალიზებით.

22. განსაკუთრებული საკითხია „ძველი აღთქმის“ ნიგნებისა და „ახალი აღთქმის“ („სახარებების“) ერთ ნიგნში – „ბიბლიაში“ მოთავსების საკითხი. „იუდეო-ქრისტიანიზმი“, როგორც არაერთგზის აღმინიშნავს, *კონტრადიქტორული* ცნებაა. იგი მიუთითებს ეკლესიური დოგმატიზმის უფრო იდეოლოგიურ და პოლიტიკურ ასპექტზე, ვიდრე სერიოზულ რელიგიურ საფუძველზე. მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტე იუდეაში მოღვაწეობდა, და „იუდეველთა საშველად იყო მოსული“, ის არის *მომხსნელი ყველა წინარე რელიგიისა და აღთქმისა და დამაარსებელი არა რომელიმე ეკლესიისა თუ რელიგიისა*, არამედ *უნივერსალური კავშირისა ღმერთთან*. მონოთეიზმი არ არის იუდეური მოვლენა, თუ ამ საკითხს სერიოზულად შევხედავთ. მონოთეიზმი ისტორიულ მოვლენად მხოლოდ ათეისტებს და მეცნიერისტებს მიაჩნიათ, ხოლო რელიგიური თვალსაზრისით ის არ შეიძლება იყოს ამგვარი, რადგან თუ ღმერთი ერთია, ის ერთია თავის მარადიულ ყოფიერებაში და არ შეიძლება, დროის რაღაც ისტორიულ მომენტში იყო ერთი და სხვა მომენტებში – არა. ერთღმერთობის გაგება, აღქმა და „გარძობა-გონებაში“ მოთავსება ადამიანის გახსნილობის – მოძალობაა. მაგრამ ადამიანის გახსნილობასა და რწმენის გზით მასში ღვთიურობის იდეის ჩასახვას ლევის მადლი განაგებს, თუ საქმე ეხება რელიგიას და არა ათეისტურ და რაციონალისტურ გაგებებსა და იდეოლოგიას. ისტორიულობა ახასიათებს თავად იესო ქრისტეს – *ძე კაცისად მოვლენილ ღმერთს, სამების მეორე პირს, რომელიც თავის მამობრივობას უცხადებს ამგვარად კაცობრიობას და უთითებს იმ გზაზე, რომელზედაც ამ კაცობრიობამ უნდა იაროს*. ქრისტიანობა ერთადერთი უნივერსალური რელიგიაა, რადგანაც იგი მიმართულია არა რომელიმე ჯგუფისადმი, არამედ მთლიანად კაცობრიობის „თესლის“ განახლებისადმი და ახალ ადამად დაარსებისადმი. და, ამდენად, ის შეუძლებელია, შეაჯვარო რომელიმე სხვა რელიგიასთან, რომელიც მიმართულია გარკვეული ჯგუფისადმი და ენობრივად განსაკუთრებულია. არ უნდა შეეცდეთ იმაში, რომ დღეს ყველა რელიგიური აქსიომატური ტექსტი ითარგმნება სხვადასხვა ენაზე. ერთადერთი ტექსტი, რომელიც იმთავითვე, თავისი ბუნებითა და არსებით, ონტოლოგიურად უნივერსალურია – არის „სახარება“ ანუ ქადაგება ახალი სახარებისა, რომელიც იესო ქრისტემ ამცნო მოციქულებს. და ეს ქადაგება უნდა წარმოებდეს ყოველი ხალხის, ყოველი ენობრივი ჯგუფისათვის გასაგებ ენაზე. ამ თვალსაზრისით არის ქრისტიანობა ონტოლოგიურად უნივერსალური, გახსნილი რელიგია, განსხვავებით ყველა სხვა ენობრივად დახურული რელიგიისაგან. საუცხოო მაგალითია სპარსული ცივილიზაციის გადასვლა არაბულზე ისლამის მიღების შემდგომ. „არაბიზაცია“, ანუ ინდოევროპული ენობრივი მსოფლხატიდან, განცდილდან და ა.შ., ხედვის სემიტიურ სისტემაზე გადასვლა მეტად მნიშვნელოვანი იყო სპარსული ცივილიზაციის შემდგომი ბედისათვის: ფაქტობრივად, ისლამური ბრწყინვალე ცივილიზაცია სპარსულთა და სხვა სემიტიზირებული ინდოევროპელების შემონაქმედია, ცხადია, საკუთრივ არაბებთან ერთად, ხოლო ძირითადი ენა ამ ცივილიზაციისა იყო არაბული – „ყურანის“ დედა-ენა. რაც შეეხება იმას, რომ ქრისტიანულ ტექსტებში გამოიყენება ძველი აღთქმისეული წინასწარმეტყველებათა აღსრულების და გასრულების (დასრულების) თემა, ეს ბუნებრივია იმ ისტორიულ გარემოსათვის, რომელშიდაც იღვწის იესო ქრისტე, და იმ ტექსტების შემქმნელთათვის, რომელიც „სახარებებად“ არის მოცემუ-

ლი (მათ შორის აპოკრიფული ტექსტებისთვისაც). იესო ქრისტე ხომ კონკრეტულ ისტორიაშია შემოსული, დროისა და სივრცის გარკვეულ ნერტილში, რომელსაც მრავალნაირი მნიშვნელობა აქვს. სახელდობრ, ის შემოსულია იმ ზნედაცემული და სჯულის, ანუ ღმერთთან დადებული ალთქმის დამრღვევების „მოსარჯულებლად და გადასარჩენად“, რომლებზედაც მრავალგზის მიუთითებდნენ წინასწარმეტყველნი. საქმარისია, ისაიას დაუნდობელი და მართალი სიტყვები გაეიხსენოთ, მიმართული ისრაელი ერისადმი, რომ ნათლად წარმოგვიდგეს ის სიმძიმელი, რომელიც ამ ღალადისების შემდგომ უნდა ეგრძნო ალთქმის პირველდამდებს. ამიტომ, სრულიადაც არ არის გასაკვირი ის, რომ იესო ებრაელი ერის სახსნელად არის პირველ რიგში მოვლენილი, მაგრამ რადგანაც ებრელმა ერმა არ ისმინა ლეთის სიტყვა და არ განაახლა მასთან ალთქმა სიყვარულისა, დარჩა იმავე ვითარებაში, რომელიც დადგენილი ჰქონდა „ძველი ალთქმითა“ და მოსეს სჯულდებით, რომელიც კონკრეტული ერისა და ხალხის ჩამოყალიბებასა და ისტორიას განაგებდა. ქრისტეს უნივერსალიზმი მიუღებელი აღმოჩნდა თავისთავზე ჩაბეჭული ებრაელი ხალხისათვის და მან უარყო ის ქვა, რომელზედაც უნდა ამენებულიყო მომავალი ლეთის საუფლო ადამიანის ყოფიერების, ახალი ადამისა და ახალი კაცობრიობის სამოსახლოდ. წინასწარმეტყველთა სიტყვაც უქმი აღმოჩნდა. და ამ თვალსაზრისით, ებრაელი ხალხი ის მარადიული მაგალითია, რომელიც ეკამფურთხილებელ ნიშანს აძლევს კაცობრიობას. ჩემი აზრით, თეოლოგიურ მსჯელობებში აუცილებელია დაცულ იქნეს ის შინაგანი ერთიანობა და ლოგიკა, რომელიც ახასიათებს იმ მამოლიანებელ ცნებებს, რომელთა გარეშე შეუძლებელია რაიმეს გაგება, რადგან რწმენასა და გაგებას შორის მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეიძლება იქნეს გადებული ხიდი. მით უმეტეს შეუძლებელია ათეისტური მეცნიერისტული ლოგიკით თეოლოგიური ტექსტის ანალიზი და გაგება. ღმერთი და კაცი მხოლოდ ქრისტეშია თავისთავის სრულად იგივეობრივი, აქედან გამომდინარე, გაგებისა და ანალიზის ყველა შესაძლო გზით.

არის ერთი მომენტი, რომელიც იესოს მოვლენას უკავშირებს გარკვეული კოსმოლოგიური ციკლის დასრულებას. ეს ციკლი მოცემულია შუმერულ ტექსტებში და ის განისაზღვრება ოცსაუწუნოვანი შემობრუნებით, რის შემდეგაც იწყება ახალი ციკლი. თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ ბიბლიის დასაწყისი („დაბადება“ ანუ „შესაქმე“) ზუსტად იმეორებს შუმერული „ენუმა ელიმის“ და „შექმნის“ მითოლოგიური ტექსტების კონცეფციას, მაშინ არ უნდა იყოს უცხო ისიც, რომ მთლიანი კონცეფცია ახალი დასაწყისისა და ძველი ციკლის დასრულებისა შეესატყვისებოდეს იმავე შუმერულ ტექსტს და კონცეფციას. ის, თუ რა იყო შუმერებამდე, ჩვენ ჯერ არ ვიცით, როცა გვეცოდინება, მაშინ შეიძლება ეს თვალსაზრისიც შესწორდეს. ასე რომ, ცნებები „ძველი“ და „ახალი“ ყოფიერებისა და სამყაროს კოსმო-რელიგიური ცვლილების საკმაოდ საზრისიანი აღნიშნა.

კარი XI

ქართული ქრისტიანული ცივილიზაცია
XI-XIII საუკუნეებში

მატრონყმობა

საქართველოს სახელმწიფოს წარმოშობის, მისი ქრისტიანულ სახელმწიფოდ გარდაქმნისა და ქრისტიანულ კავკასიურ იმპერიად ჩამოყალიბების „ქართლის ცხოვრებისეული“ სურათი საკმაოდ შესაძლებლობას იძლევა, გავაანალიზოთ ქართული ქრისტიანული ცივილიზაციის ტიპოლოგია და გამოვკვეთოთ მისი სახე: ყოველი კულტურა და ცივილიზაცია შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც გარკვეული ინტეგრალური ტექსტი, რომელიც ენაშია მოცემული. ენა განსაზღვრავს და აპირობებს ამ ცივილიზაციის ფორმასა და შინაგან კვანძებსა და მიმართებებს, ანუ ქმნის არსება ფორმას. ეს კვანძები თავისთავად წარმოადგენს გარკვეულ ტექსტებს, რომლებსაც ამ ცივილიზაციის, მისი ფორმისა და ტიპის შესაცნობად და გასაგებად ონტოლოგიური, ანუ არსებისგამომთქმელი ღირებულება აქვს. ამგვარ არსებისგამომთქმელ ტექსტებს წარმოადგენს, პირველ რიგში, რელიგიური ტექსტები (როგორც მაგ. „ავესტა“, „თორა“ „სახარებანი“ და სხვა), მაგრამ მათ გარდა, არსებობს მთელი რიგი ისტორიული, ლიტერატურული და პიროვნული ონტოლოგიური ტექსტი, რომელიც გვიხსნის ამა თუ იმ ცივილიზაციის არსებასა და ფორმას მთელს მრავალსახეობასა და ფერადოვნებაში. და არა მხოლოდ არსება-ფორმას, არამედ მთლიანად წარმოგვიდგენს ცივილიზაციის არსებობის პროცესსა და განწყობას. ქართულ ცივილიზაციას, ჩემი აზრით, წარმოადგენს რამდენიმე ამგვარი ტექსტი, რომლითაც შესაძლებელია, დადგინდეს ქართული ცივილიზაციის ჩამოყალიბების პროცესიც და ის პრინციპიც, რომელიც განწყობის სახით განსაზღვრავს მის ფორმას და შინაარსით ავსებს მას. ქმნის კულტურის მატრიცას და არსება კვანძებს. ამ ონტოლოგიურ ტექსტთა არსებობით იქმნება შესაძლებლობა, გამოკვეთილ იქნეს ერთგვარი კრიტერიუმები, რომლებითაც შეიძლება დადგინდეს ამა თუ იმ ცივილიზაციის თავის თავთან იგივეობა არსებობის ნებისმიერ მომენტში. რამდენადაც არსებობა არის პროცესი, მდინარეობა და არა „დება“, „ტექსტის“ გაგება მიგვახედებს ენისაკენ, რადგან ტექსტი ნებისმიერი ფორმით (მათ შორის არანერლი, რიტუალური, არქეოლოგიური, ტრადიციის და სხვა) იქმნება სწორედ ენაში და ენით. ამ თვალსაზრისით, და პუმპოლტის ზუსტი განსაზღვრებით, ენა (არსებობა) არის ენერგია (წარმომქმნელი პროცესი) და არა ერგონი (წარმოქმნილი ფორმა), ანუ იმყოფება შინაგანი ფორმის (არსების) განუწყვეტელი ქმნადობის შე-

საძლებლობაში და გამოთქმის პროცესში. ენის ერგონად, ანუ დასრულებულობად, „დებულად“ ქცევა ნიშნავს, რომ მას აღარ აქვს წარმომქმნელი ენერგია და ის „მკედარია“. გამოთქმა „მკედარი ენები“, ვფიქრობ, სწორედ ამის აღმნიშვნელია. მაგრამ იმ მომენტში, როდესაც „მკედარი ენა“ ადამიანის შემოქმედებითი ინტენციის პორიზონტში ხვდება, ის იძენს უკვე სრულიად ახალ ნიშნებსა და მახასიათებლებს, რომლებსაც თვითქმნადობის შესაძლებლობის გარდა, ეძლევა კულტურშემომქმედი ენერგიაც – ასე ცოცხლდება ჩვენ თვალწინ ისტორია და ის ტექსტები, რომლებიც მიგვითითებენ არსებობის არა დასრულებულობაზე, არამედ ფორმათცვლაზე და ფორმათქმნადობის ხედვაში მრადიულად არსებობის შესაძლებლობაზე. ქართული ცივილიზაციის ამგვარ არსებისგამომთქმელ ტექსტებად მე მიმაჩნია: „ქართული მითოლოგიური ტექსტები და ნინარექრისტიანული რიტუალები“, უსახელო „ხალხური“ ტექსტები,¹ „ქართლის ცხოვრება“, „ახალი აღთქმის ტექსტები“, „ვეფხისტყაოსანი“, სულხან-საბას „სიტყვის კონა“ და ვაჟა-ფშაველას მითოპოეტური ხედვა (რომ დავასახელო მხოლოდ გულისგული ტექსტები). ქართული ქრისტიანული ხელმწიფობისა და სახელმწიფოს, ქართული კულტურისა და ცივილიზაციის ფორმასრული არსებისგამომთქმელი ეს ტექსტები, ჩემი აზრით, უკვე შემდგარი და დასრულებული სახით წარმოაჩენს ქართულ ხედვასა და ფორმას. ამ ტექსტთა არსებობის აღმოჩენით ხედვის არეში, ქართული ენა და კულტურა მთელი თავისი სისრულით წარმოუდგება მზერას.²

ის ტექსტი, რომელიც გარდა თვით ქართული ცივილიზაციის ფორმისა, საკუთრივ პატრონყმობის ბუნებას გვიხსნის, ჩემი თვალთახედვით, „ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალური ნაწილის გარდა (გიორგი ჭყონდიდელისეული კონცეფცია), პირველ რიგში, არის „გალობანი სინანულისანი“, რომელიც დავით აღმაშენებელს ეკუთვნის, უცნობი ავტორის „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, შოთა რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ და ყუთლუ-არსლანის პროექტი ხელისუფლების განყოფის, კონსტიტუციური მონარქიის ამ პირველფორმის დაფუძნების შესახებ. ქვევით შევეცდები, ამ ტექსტების ანალიზით დავახასიათო ქართული ქრისტიანული ხელმწიფობისა და სახელმწიფოს პრინციპები, განხორციელების ფორმები და ის გეზიც, საითაც ვითარდებოდა საქართველო და მთლიანად კავკასია XI-XII საუკუნეებში.³

პატრონყმობა, ჩვეულებრივ, იგივევდება *ფეოდალიზმთან*. უკლებლივ ყველა ქართველი ისტორიკოსი და რუსთველოლოგი იყენებს ევროპულ ტერმინოლოგიას და ათავსებს მასში ქართულ წყობას. ეს, ნაწილობრივ, მართლაც ასეა. არის გარკვეული შესატყვისობა ევროპული ფეოდალიზმისა ქართულ პატრონყმობასთან. მაგრამ ზედმინევენითი ინტიგრაღური ანალიზი გვიჩვენებს, რომ არის მთელი რიგი არსებითი

განსხვავებისა, რომელიც ქართულ ქრისტიანულ სახელმწიფოსა და ხელმწიფობას განსხვავებულ ფორმად წარმოგვიდგენს. ეს მაძილებს, თეზისურად მაინც წარმოვაჩინო ჩემი თვალსაზრისი ზოგ კარდინალურ საკითხზე, რამდენადაც საკვლევი თემა მაძლევს ამის საშუალებას.

თავისთავად ეს ტერმინი – *ფეოდალიზმი* – არავითარ წინააღმდეგობას არ იწვევს, რადგან გარკვეული შინაარსი აქვს, რომელიც განისაზღვრება *საკუთრების („ფეოდის“)* ფლობის ტიპითა და იმ ურთიერთობით, რომელიც საკუთრების ამგვარ სისტემას ახასიათებს. მაგრამ ფეოდალიზმისა და პატრონჟიმობის გაიგივება, ვფიქრობ, არ არის მართებული.

„ფეოდალურობა, – წერს შარლ პეტიტი-დუტაი, – დასავლეთში სპონტანურად იშვა სხვადასხვა ფორმით. ის წარმოიშვა ყველგან, სადაც ანარქიამ წარმოქმნა კლიენტელური სისტემა. X საუკუნის არეულობასა და სილატაკეში იზარდა და დამნიფდა ახალი სოციალური წყობის მარცვალი, რომელმაც ადამიანებს მოუტანა თანაარსებობის რიგი საშუალებები...“⁴

ევროპული ფეოდალური წყობა საკმაოდ რთული და მრავალნახნაგოვანი სისტემის ფორმიდან აყალიბებდა ერთიან გაგებას სახელმწიფოსი და ეროვნულობისა. მეფე და ფეოდალი ყოველთვის და ერთგვაროვნად არ იყვნენ დამოკიდებული სიუზერენ-ვასალურ ურთიერთობაზე და ხშირად ერთ სამეფოში ფეოდის მფლობელი სხვა სამეფოსა და მეფის ვასალი იყო.

უაღრესად მნიშვნელოვანია ის, რომ მოსახლეობამ არაფერი იცოდა დამოუკიდებლობასა და კანონიერებაზე, „ის მსჯელობს სამართალზე და სენიორიაზე და არა დამოუკიდებლობაზე; არგუმენტები იყო არა ნაციონალური, არამედ ფეოდალური რიგისა. ფეოდალური იდეა შედარებით უფრო ნათელი და გარკვეული იყო, მაგრამ სახელმწიფოს იდეა, სახელმწიფოს საზღვრების იდეა და ეროვნულობის იდეა მოცული იყო ბურუსით.“⁶

ფეოდალური წყობის დამახასიათებელი არა მხოლოდ მფლობელობითი ფრაგმენტულობა იყო, რაც ამა თუ იმ გეოგრაფიულ არეალს პოლიტიკურად დიფერენცირებულ ტოპოლოგიურ და გეოპოლიტიკურ სისტემად აქცევდა, არამედ *ენობრივი* დიფერენცირებაც. თითქმის ყოველი ფეოდალური ერთეული თავის ენაზე, თუნდაც დიალექტზე საუბრობდა, რაც ურთიერთობებს საკმაოდ კარჩაკეტილს ხდიდა. მიუხედავად იმისა, რომ XII და XIII საუკუნეებში ფეოდალურ ურთიერთობებში ძლიერია პიროვნული ერთგულების, ლოიალურობის, სუზერენის პატრონაჟისა და ვასალის თავმენიერვის სული, ფეოდალური სისტემა ეფუძნებოდა მინის სენიორიულ ექსპლუატაციას, ვაჭართა მიერ მოპოვებულ მუნიციპალურ თავისუფლებებს და იურისტების საკანონმდებ-

ლო საქმიანობას, ანუ ძიებებს არსებული რეჟიმის პრაქტიკის კანონმდებლურ ჩარჩოში მოქცევისათვის, კოორდინაციისა და სისტემატიზაციისათვის. რომის იმპერიის მიერ გადმოცემული საკანონმდებლო ტრადიცია ეკლესიის მეოხებით იყო გამტკიცებული. ყოველივე ეს ამ ახალ საზოგადოებას აძლევდა საკმარის ლეგალურ და ეკონომიკურ საშუალებებს სწრაფი განვითარებისათვის. ფეოდალური წყობის სისტემატიზაციის ლოგიკით, იერარქიულ პირამიდას უნდა ჰქონოდა წვერი, რომელზედაც უნდა მჯდარიყო უმაღლესი სიუზერენი. ამგვარი სიუზერენი იყო მეფე. თავის მხრივ, ეკლესიამ, ანუ ადამიანებმა, რომლებიც წერდნენ და კითხულობდნენ, რომლებიც ასწავლიდნენ და შეადგენდნენ სამეფო ადმინისტრაციის უმეტესობას, შეინარჩუნა და განავითარა ძველ ავტორთა, ეკლესიის მამათა და კაროლინგთა თეორეტიკოსების პოლიტიკური დოქტრინა. ეკლესიის მტკიცებით, მეფობა არ იქნებოდა საჭირო, ადამიანი რომ ღირსებათა მატარებელი ყოფილიყო; მაგრამ მრევლს რომ დაეხმარო და ცოდვები შეამცირო, აუცილებელია მეფე. ფეოდალიზმი შობდა ომებს, ყაჩაღობას, ვენებათა დაუოკებლობას, თავშეუკავებელ ამოფრქვევას, სულის დაღუპვას. ამ პირობებში ეკლესიამ იტვირთა მეფის საკრალიზება და ზეგარდმო-რჩეულობის დადგენა. რადგან ყოველი ფეოდალი ფლობდა მხოლოდ ნაწილს, უნდა არსებულებოდა რაღაც ინსტანცია, რომელიც ამ ნაწილთა შორის ურთიერთობებს მოაწესრიგებდა და იქნებოდა ერთგვარი სახელმწიფო, რომელიც ამასთანავე არ იქნებოდა სავსებით მონყვეტილი ფეოდალური სისტემიდან. მეფე იყო უდიდესი ფეოდალი, მაგრამ არა უცილობლად ყველაზე დიდი და მდიდარი მეპატრონე და მინათმფლობელი. მეფე განასახიერებდა მამთლიანებელ თაღს, რომლითაც სრულდებოდა ფეოდალური სუზერენ-ვასალური პირამიდა. ცხადია, ევროპული ფეოდალიზმი არ იყო ერთგვაროვანი. საფრანგეთისა და ინგლისის, გერმანიისა და ესპანეთის, იტალიის, ჩრდილოეთის და აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნების ფეოდალიზმები საკმაოდ განსხვავებულ ფორმებად წარმოგვიდგება. მაგრამ ევროპული სოციალური და პოლიტიკური წყობის განვითარების ვექტორი შეიცავდა ტიპოლოგიურ ერთგვაროვნებას, რამაც უამრავი, მათ შორის, ასწლიანიც ომების გზით, საბოლოოდ, შექმნა ერთგვარი, საერთო ევროპული ცივილიზაციისათვის დამახასიათებელი ტიპურობა, რომლის უპირველესი ნიშანი, ჩემი აზრით, არის ქალაქგანვითარება, ქალაქების მიერ თავისუფლებათა მოპოვება და იურიდიულ საკანონმდებლო სისტემებზე დაყრდნობილი სამოქალაქო ცნობიერების ღრმა დასაფუძვლება. ევროპული სოციალური და პოლიტიკური პრაქტიკა თითქმის იმნამსვე ხდებოდა იურიდიულ-საკანონმდებლო საზრისიანობის ძიების წყარო და ინვევდა არსებული ურთიერთობების თეორიულ გადააზრებას, რაც, თავის მხრივ, ხელს უწყობდა ამ ურთიერთობებისა და პრაქტიკის თითქმის განუწყვეტელ განვითარებას. მი-

მართება სოფელი – ქალაქი ევროპაში მეტად სპეციფიკური იყო, განსხვავებით აღმოსავლეთისაგან, რადგან ეყრდნობოდა საბერძნეთისა და რომის ღრმა გამოცდილებას, თუმცა, ეს გამოცდილება საკმაოდ ნელა ამოდიოდა ცნობიერებაში იმისდა მიხედვით, თუ როგორ ვითარდებოდა თვით ფეოდალური ქალაქებისა და ურთიერთობების პროცესი. ქალაქთა როლის ზრდა და ქალაქგანვითარება ის ღერძია, რომელმაც ევროპას მისცა ინდუსტრიული ეკონომიკური განვითარებისაკენ მიმართული ვექტორი, რამაც მოულო ბოლო ევროპულ ფეოდალიზმსა და „შუა საუკუნეებს“. ევროპა თითქმის განუწყვეტელ ომებში იყო ჩაძირული. ეს ომები, არსებითად, წარმოდგენილი იყო როგორც შიდა ფეოდალური, ასევე შიდა ევროპული ომების სახით. დიდი საგარეო შემოსევები, თუ არ ჩავთვლით ევროპის სამხრეთ ხმელთაზღვისპირეთში და პირენეს ნახევარკუნძულზე VII საუკუნიდან არაბთა ხალიფატის გამოჩენას და დაპყრობებს, ევროპას არ განუცდია. ამიტომ ევროპის სეგმენტირება ფეოდალურ ერთეულებად, შემდეგ სამეფოებად და ნაციონალურ საზღვრებში მოთავსებულ სახელმწიფოებად, განსხვავებული ტიპოლოგიის ცივილიზაციას ქმნიდა, – განსხვავებულს დანარჩენი მსოფლიოსაგან და, განსაკუთრებით, ქრისტიანული აღმოსავლეთისაგან.

პატრონყმობის ინსტიტუტი, რომელსაც მე მივიჩნევ სპეციფიკურ ინსტიტუტად საქართველოს ქრისტიანული სახელმწიფოს განვითარებაში, არ იყო დაკავშირებული საკუთრებასთან და მის მფლობელობასთან, არც მისგან გამომდინარე ურთიერთობრივ ფორმებთან. *პატრონყმობა* მიუთითებს იმგვარ დამოკიდებულებაზე, რომელიც, გარკვეული აზრით, მფლობელობით-მესაკუთრული სისტემის გარეთ-ან-ზე დგას. *პატრონყმობა* *პატრიარქალურ-სამეზობლო პრინციპზე* დაფუძნებული ნყობაა, რომელიც ზეალმაველი იერარქიული პირამიდის სახეს იძენს ამ პირამიდის ნებისმიერ სეგმენტში. ევროპულ ფეოდალიზმშიც არსებობს ამგვარი ურთიერთობების ფორმა, რაც გულისხმობს თავისუფალ (არავასალურ) დამოკიდებულებას რჩეულ პატრონსა და მის ყმას შორის. ეს არის *ნებაყოფლობითი ყმობა*, რომელიც ვერაფრით ვერ გაიგივდება ვასალურ, ანუ ბატონყმურ ურთიერთობებთან. ვასალური ურთიერთობები თუმცა გარკვეულ ვალდებულებებს შეიცავენ ბატონისა ყმის მიმართ და ყმისა ბატონის მომართ, არ გამომდინარეობენ თავისუფალ არჩევანზე დაფუძნებულ ურთიერთობათაგან. ვასალურ ანუ *ბატონყმურ* სისტემაში ვასალი *დამოკიდებულია* სიუზერენ-ბატონისაგან, მაშინ, როდესაც *პატრონყმურ* სისტემაში „ყმობა“ თავისუფალი სამსახურის არჩევანია და *პატრონობა* არ აძლევს „პატრონს“ არც უფლებებს „ყმაზე“ და არც ვალდებულებებს მის მიმართ. პატრონისა და ყმის უფლებები და ვალდებულებები განისაზღვრება ისეთი ფსიქოსო-

ციალური მახასიათებლებით, რომელთაც გავრცელებული სოციალ-ეკონომიკური და პოლიტიკური თვალსაზრისით არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. სახელდობრ: მონონება, დაფასება, ერთგულება, სამართლიანობა, სიყვარული და ა.შ. ეს უკანასკნელი წარმოადგენს იმ საფუძველს, რომელზედაც შენდება ქრისტიანული სოციალური თავისუფალი წყობა, რომელსაც *პატრონყმობა* ეწოდება. ეს წყობა თავის სხვადასხვა ასპექტით წარმოდგენილია „ქართლის ცხოვრების“ როგორც კონცეპტუალურ (გიორგი ჭყონდიდელ-ლეონტი მროველისეულ) ნაწილში, აგრეთვე „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედა“-ში, ხოლო სრული სახით *პატრონყმობას* ხატავს „ვეფხისტყაოსანი“. თვით ქართული ენაც მიუთითებს იმ განსხვავებაზე, რომელიც არსებობს *პატრონობასა* და *ბატონობას* შორის. *პატრონობა მზრუნველობის* სინონიმი, ხოლო *ბატონობა კი - მბრძანებლობის*. ასევე *ყმაც*, რომელმაც შინაარსი იცვალა და სრულიად სხვა შინაარსით გამოვლინდა *ბატონყმობის* გაგებაში. თავდაპირველად ამ სიტყვას არავითარი სოციალური მნიშვნელობა არ ჰქონდა და იგი პიროვნულ მახასიათებელთა გამომხატველი იყო - „ყრმა“-„ყმა“. ბატონყმობაში ამ სიტყვამ შეიძინა სოციალური შინაარსი და იქცა იმის გამომხატველად, რასაც *პატრონყმულ* სისტემაში ეწოდებოდა „*მონობა*“. * ამ თვალსაზრისით, ფეოდალიზმის ცნობილი ფორმულა „ჩემი ვასალის ვასალი ჩემი ვასალი არ არის“ (რაც გვიან ცენტრალისტურ და აბსოლუტისტურ სისტემაში ითარგმნა, როგორც „ჩემი ვასალის ვასალი ჩემი ვასალია“), გამომხატველი კერძომესაკუთრული და ბატონყმური, ანუ მბრძანებლობითი იერარქიისა, *პატრონყმობისათვის* სრულიად უჩვეულო და მიუღებელია.

ევროპული „შუა საუკუნეები“ და „ფეოდალიზმი“ ხასიათდება და განისაზღვრება პრინციპებით, რომელთაც ტიპოლოგიური მნიშვნელობა მიეცათ, ანუ კრიტერიუმებად განიხილებოდა. გამოყოფ რამდენიმეს.

გავრცელებული თვალსაზრისი უიგივებს „შუა საუკუნეებს“ და ე.ი. „ფეოდალიზმს“ ბარბაროსობას, *ობსკურანტიზმს*, *არატოლერანტულობას*, *ეკონომიკურ რეგრესსა* და *პოლიტიკურ დეზორგანიზებას* („ფეოდალური დაქუცმაცებულობა“). თანამედროვე საინფორმაციო საშუალებები (მედია) ნერგავენ ამ შეხედულებას, იყენებენ რა განსაზღვრებას „შუასაუკუნოვანი“, „მედიევური“ და „ფეოდალური“, პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, ან, სულაც, მორალურ კრიზისზე და რელიგიურ ინტეგრირებზე საუბრისას. აბსოლუტურად დადებითი შინაარსის მქონე „*რენესანსის*“ ცნების საწინააღმდეგოდ, „შუასაუკუნოვანის“ და „ფეოდალურის“ ცნებები, თუ აბსოლუტურად უარყოფითს არა, მეტნაკლებად ნეგატიურ კონტექსტს შეიცავს. მაგრამ თუ დავაღწევთ თავს

ამ ურთიერთგამაარაფრებელ შეფასებებს, მაშინ, შესაძლოა, აღდგენილ იქნეს მეტ-ნაკლებად გაგებადი სურათი და ხედვა იმ ეპოქისა, რომელიც ისტორიულად ქრისტიანობის დაფუძნებასა და ახალი სეკულარული, ათეისტური და ინდუსტრიული ეპოქის დადგომას შორისაა მოთავსებული. ამგვარი მიდგომა სრულიადაც არ ნიშნავს „შუა საუკუნეების“ რაიმენაირ გამართლებას და გაიდებლებას. ეს მილიტარისტულ და მონათმფლობელურ ანტიკურობასა და XVIII და XIX საუკუნეების მიერ გაიდებულ წარმოსახვით კლასიციზმთან ერთგვარი შენონასწორების ცდაა და იმის შეხსენება, რომ კუდიანთა დევნა დამახასიათებელი იყო არა „შუა საუკუნეებისათვის“, როგორც ჩვეულებრივ არის წარმოდგენილი, არამედ იმ დროს ეკუთვნის, რომელსაც „ახალი დრო“ ეწოდება იმავე წარმოდგენით. „შუა საუკუნეები“, როგორც აღნიშნავდა, არ არის „არც შავი ლეგენდა და არც ვარდისფერი ზღაპარი“. შუა საუკუნეები არც დასავლეთ ევროპის ისტორიის შავი ხერელია და არც დაკარგული სამოთხე (ჟაკ ლე გოფი).⁷

1469 წელს პაპის ბიბლიოთეკარმა, იტალიელმა ჰუმანისტმა ჯიოვანი ანდრეამ ცნება „შუა საუკუნეები“ იხმარა უარყოფითი და დამაკინებელი აზრით. ამით მას უნდოდა, ხაზი გაესვა ხელოვნებასა და ლიტერატურაში თავისი დროის (quattrocento – XV საუკუნე) წარმატებებისათვის, რომელიც ანტიკური დიადი ეპოქისადმი შესატყვისად და უშუალოდ წინმსწრები ეპოქისაგან განსასხვავებლად წარმოადგინა. ხოლო ისტორიის დანანევრება სამ სეგმენტად: ანტიკურობად, შუა საუკუნეებად და ახალ დროდ, ორი საუკუნის შემდგომ, XVII საუკუნეში მოხდა. სწორედ ეს დანანევრება გახდა ისტორიოგრაფიის ის ხელსაწყო, განსაკუთრებით გერმანელი *ერუდიტების* ხელში, რომლითაც დაიწყო ისტორიული სურათების იდეოლოგიზებული ხელრთვა. ბოლოს, განმანათლებლების წყალობით, ისტორიის ეს დანანევრება განზოგადდა და „შუა საუკუნეები“ გაიგივებული ხდება ობსკურანტიზმთან. ამგვარი გაიგივების შედეგებს დღესაც ვიშკით. მე სავსებით ვეთანხმები ლე გოფისა და მისი მიმდევრების თვალსაზრისს „შუა საუკუნეების“ ხედვის განონასწორების და ღირებულებითი გადააზრების აუცილებლობის შესახებ.

განმანათლებლობამ განსაკუთრებული იდეოლოგიზაციის დალი დაასვა ისტორიის ინტეგრალურ ხედვას. ადამ სმიტმა „გამოაქვინა“ სათაყვანებელი თავისუფალი მიმოცვლის მიერი მოსალოდნელი პროგრესის სანიშნააღმდეგოდ, კორპორატიზმსა და რეგლამენტაციებში ჩაკირული ფეოდალიზმის ანარქიულობა და სტაგნაცია; ვოლტერმა და რუსომ „ფარდა ახადეს“ ეკლესიის ტირანიას და გამოკვეთეს „შუასაუკუნოვანი ობსკურანტიზმის“ თემატიკა, სინდისის თავისუფლების მნიშვნელობის და ღირსების დასადგენად. განმანათლებლობა თავის თავს განსაზღვრავდა ყველა სხვა ეპოქისადმი დაპირისპირებულად,

რამდენადაც მხოლოდ ის ეყრდნობოდა რაციონალისტურ გაგებებს. რაციონალიზმი კი ჭეშმარიტების თუ მფლობელ არა, ერთადერთ მეცნიერულ სინათლედ და გზად მკვიდრდებოდა. ეს გაგრძელდა თითქმის სამი საუკუნე, „რომანტიზმის“ გამოკრთომისა და რაციონალისტური მისტიკის ხანმოკლე გაბატონების ჩაუთვლელად. „შუასაუკუნოვანი სიბნელის“ წარმოდგენილი სურათი განმანათლებელთა ამ სიახლეს კიდევ უფრო დიდ ბრწყინვალეობას ანიჭებდა. სწორედ განმანათლებლობამ დანერგა „რევოლუციური“ შეხედულება, რომ ყოველივე, რაც მას წინ უსწრებდა, იყო „მხოლოდ პოლიტიკური თავნებობა, რელიგიური ფანატიზმი და ეკონომიკური მარაზმი“ (ალენ გერო). განმანათლებლებმა შექმნეს ეკონომიკის (აღამ სმიტი) და რელიგიის (რუსო) „შუა საუკუნეებისათვის“ საზრისის მიმცემი ცნებებისა და სახელმწიფოებრივი ყოფიერებისადმი დაპირისპირებული ახალი კონცეფცია. ეს კონცეფცია, უფრო ზუსტად კი „ისტორიოგრაფიული დოგმა“, გახდა ნებისმიერი ისტორიული კვლევისათვის გზის მაჩვენებელი. მთელი მემარცხენე და, განსაკუთრებით, მარქსისტული ეკონომიკოცენტრისტული ისტორიოგრაფია თავგამოდებით იცავდა ამ კონცეფციას და ამაგრებდა ფაქტების ისეთი ინტერპრეტაციებით, რომელთა გაგება მხოლოდ მათი მარქსისტულ იდეოლოგიურ ჩარჩოებში ჩასმით იყო შესაძლებელი.

„შუა საუკუნეების“ ამგვარი დოგმა გახდა საბჭოთა ისტორიოგრაფიის იდეოლოგიური საჭრეთელი, რაც საკმაო სიძნელეს უქმნიდა საქართველოს ისტორიის, ქართული „შუა საუკუნეების“ და „ოქროს ხანის“ კვლევებს იმ ღირებულებების გადასარჩენად, რომელთა გარეშე ქართველობის შენარჩუნება შეუძლებელი გახდებოდა⁶. „შუა საუკუნეების“ მიმართ დოგმატური თვალსაზრისი არც უკანასკნელ დრომდე იყო ბოლომდე დაძლეული და დღესაც გავრცელებულია რიგ ისტორიკოსთა შორის.

XX საუკუნის მეორე ნახევარში, იდეოლოგიური აისბერგი თანდათან გალღვა. ისტორიის კვლევისადმი ახლებურმა, ინტეგრალურმა მიდგომამ მოითხოვა მთელი რიგი მახვილების გადასმა და მთლიანად ისტორიის პერიოდიზაციის საკითხის გადასინჯვა. მთელ ეპოქას, რომელიც მარტივად „შუა საუკუნეებად“ იყო ნოდებული, სრულიად ახალი სინათლე მოეფინა. ძველი კრიტერიუმები და შეფასებები, რომლებიც ეყრდნობოდა იდეოლოგიზირებულ და თვითნებურ არჩევანს, – ეკონომიკოცენტრიზმსა და მატერიალიზმს, ათეიზმსა და რაციონალურ პუმანიზმს, შეიცვალა ახალი, ფართო და სუბიექტური, მაგრამ არაიდეოლოგიზირებული თვალსაზრისით, რომელიც კრიტერიუმთა სრულიად განსხვავებულ სისტემას სთავაზობს მკვლევარებს. ახალი პრინციპებით და ახალ, ინტეგრალურ, კონცეპტუალურ საფუძველზე გადახედვა აუცილებელია, თუ ვინმეს სურს ისტორიის მიმართ ღირებულებითი ხედვა გამოიმუშაოს და ახალი ჰორიზონტები გაიხსნას.

ისტორიკოსის ხედვა ბუნებრივად ეყრდნობა სუბიექტურ არჩევანს, მაგრამ აუცილებელია გათვალისწინება ყოველივესი, რასაც არსებითი და ღირებულებითი მნიშვნელობა აქვს ადამიანთა არსებობასა და ურთიერთობებში. ინტეგრალური მეთოდი, რომელსაც „ახალი სინთეზი“ ეფუძნება, მოითხოვს იმ კრიტერიუმთა მაქსიმალურ სიფართეს, რომლებითაც ხდება ამა თუ იმ ეპოქის განსაზღვრა და გარკვეულ ჩარჩოებში ჩასმა. ისტორიას არა აქვს „ქანდაკებრივი“ დასრულებულობა. ის განუწყვეტელი ცვლილებებისა და პროცესის მდინარეებას წარმოადგენს, რაც, თავისთავად, დიდ სიფრთხილეს ითხოვს „ქანდაკებრივი“ მიდგომისა და სტაგნირებული იდეოლოგიზირების თავიდან ასაცილებლად. თვით ის ფაქტი, რომ ისტორია, ისევე, როგორც თვით ცხოვრება მთელ თავის მრავალფეროვნებაში, დენადია და პროცესუალურად გადაკვანძულ მორგვად ეხვევა ყოფიერებას, სძენს რა მას ფორმას, წარმოადგენს ყოფიერების ფორმის გაგების ინდივიდუალურ (სუბიექტურ) ცდას, უკვე ათავისუფლებს ისტორიკოსს ყოველგვარი „ობიექტური ჭეშმარიტების“ განმაცხადებლის პოზიციაში დგომისაგან. ინტეგრალური თვალსაზრისი ამიტომ ითხოვს ხედვის ყურადღებას და ლიაობას ტექსტისადმი. რადგან ორ ქრონოლოგიურ წერტილოვან თარიღს შორის მოთავსება ფაქტობრივად შეუძლებელი გახდა, ლე გოფმა შემოიტანა სავსებით გასაზიარებელი „ხანგრძლივი შუა საუკუნეების“ ცნება.⁹ მის მიხედვით, *ფეოდალიზმისა და შუა საუკუნეების* პერიოდიზაცია სრულიად ახალი კუთხით წარმოგვიდგება. მე ხაზი მინდა გავუსვა იმას, რომ საქმე ეხება *ვეროპული ისტორიის პერიოდიზაციას* და არა „მსოფლიო“ ისტორიისა, რადგან „მსოფლიო ისტორია“ დღევანდელი გლობალიზაციის ეპოქის ტენდენციებსაც კი ვერ ახასიათებს, მით უმეტეს, შეუძლებელია მისი მიყენება სხვადასხვა ეპოქებისადმი, რამდენადაც „მსოფლიოს“ ცნება საკმაოდ ცვალებადი ცნებაა.¹⁰

გარკვეული აზრით, 476 წელი შეიძლება მივიღოთ იმ საწყის თარიღად, რომლიდანაც იკვეთება სრულიად ახალი ისტორიული ეპოქის დასაწყისი (თუ მაინცადამაინც აუცილებელია რაიმე თარიღის დასახელება!). თავისთავად რომელიმე კონკრეტული თარიღის დასახელება შეტად პირობითია, მაგრამ გარკვეული ნიშნების თავმოყრით შეიძლება ის დასახელებულ იქნეს, როგორც *ტეხილი ისტორიაში*. ამგვარი ტეხილი იყო ის, რომ რომში უკვე იმპერატორი აღარ იყო და „ბარბაროსმა“ *ოდოაკრმა* იქ თავი მეფედ გამოაცხადა. რომის იმპერია წარსულს ჩაბარდა. მიუხედავად ამისა, სავსებით ცხადია, რომ რომის დაცემის და ისტორიის ასპარეზიდან გასვლის პროცესი არ იყო „ქანდაკებრივ-წერტილოვანი“ და რომ ის გრძელდებოდა თითქმის, სამი თუ არა, ორი საუკუნე მაინც. ამ ხნის განმავლობაში რომის იმპერიაში განუწყვეტლივ სახლდებოდნენ ისინი, ვინც შემდგომში „ბარბაროსების“ („არარომელების“) სახით მოველინენ რომს და ბოლო მოუღეს მას. ასე რომ, ამ

პროცესის განმავლობაში რომის ცივილიზაცია თანდათან გადადიოდა „ბარბაროსთა“ („არარომაელთა“) იმ ნაწილში, რომელიც რომში იყო დასახლებული და იქნდა რომაელისათვის დამახასიათებელ თვისებებს – ცივილიზებული ხდებოდა. უკანასკნელი ორი საუკუნის რომის იმპერიის ისტორია არის არა მხოლოდ რომის გახრწნის და დაცემის ისტორია, არამედ „ბარბაროსთა“ გაცივილიზების ისტორიაც. ხდებოდა რომაული ცივილიზაციის თანდათან ჩანაცვლება „ბარბაროსული“ კულტურით, რაც ქმნიდა ცივილო-კულტურული ფორმის ერთგვარ სიმბიოზს. სწორედ ეს სიმბიოზური ფორმა იხვეწება შემდგომი საუკუნეების განმავლობაში და საბოლოოდ იქნეს ახალი ქრისტიანული ცივილიზაციის სახეს. აღნიშნული თვალსაზრისით, 476 წელი არის მხოლოდ ფორმალური თარიღი, რომელიც აღნიშნავს თავისი შემადგენლებიდან და არსებიდან უკვე დაცლილი დასავლეთ რომის იმპერიის დასასრულს.

რაც შეეხება მეორე „დასასრულის“ ნერტილოვან თარიღს – 1453 წელს, ვფიქრობ, ეს თარიღიც არ შეესაბამება იმ ვითარებას, რომელიც შეიქმნა აღმოსავლეთ რომის იმპერიაში. ამ დროისათვის პალეოლოგიური რენესანსი უკვე დიდი ხნის დამთავრებული იყო და აღმოსავლეთ რომის იმპერია, ანუ ბიზანტია, საკმაოდ შემცირებული და დასუსტებული იყო. იგი მოესწრო თურქ-ოტომანების მიერ კონსტანტინოპოლის აღებას.

ჩვეულებრივ, „შუა საუკუნეებს“ ასრულებენ „ახალი დროის“ დადგომით, რაც უკავშირდება ახალ ექვანსიასა და დაპყრობებს და დედამიწის სხვადასხვა უცნობ მხარეთა და ნაწილთა აღმოჩენებს. კოლუმბის მოგზაურობის სახით 1492 წელი არის ამ ახალი დაპყრობებისა და აღმოჩენების ციკლის დასაწყისი. კოლუმბის მოგზაურობა არ იყო ამოვარდნილი იმ მთელი კონტექსტიდან, რომელიც ახასიათებდა ესპანეთში მიმდინარე პროცესებს და, ბუნებრივად ებმებოდა და ვრცელდებოდა მთელს დასავლეთ ევროპაზე. 1492 წელი აღნიშნავს: რეკონკისტას წარმატებულ დასასრულს – გრენადის აღებას და განთავისუფლებას მუსულმანებისაგან. ქრისტიფორე კოლუმბის მიღწევას კარიბის ზღვის კუნძულებამდე, ებრაელთა განდევნას არაგონისა და კასტილიის სამეფოდან... ეს ორი მოვლენა – ხუთსაუკუნოვანი რეკონკისტას დასასრული“ და მოგზაურობათა ანუ ახალი დაპყრობების (conquette) დაწყება განსაკუთრებით შთაბეჭდავი. ის აღნიშნავს ევროპაში ახალი შესაძლებლობებისა და პორიზონტის გაჩენას, ქრისტიანობის კონსოლიდაციას, რომლის მედროშენი იყვნენ ფერდინანდ არაგონელი და იზაბელა ყოვლად კათოლიკე, რომლებმაც ნება დართეს კოლუმბს, დაეწყო თავისი მოგზაურობა ახალი მსოფლიოსაკენ. ეს გათავისუფლება და დაპყრობების დაწყება არ წარმოადგენს ურთიერთისაღმი დაპირისპირებულ „ძველ“ და „ახალ“ დროს და არც თარიღი 1492 არის წყალგამყოფი ხაზის აღმნიშვნელი. დაპყრობები, ცხადია, არ არის „გათავისუფლე-

ბის" იგივეობრივი, მაგრამ ამ ორ მოვლენას შორის არსებობს ერთიანობა, რამდენადაც ერთი (დაპყრობები) არის მეორის (გათავისუფლება) გაგრძელება. „ახალი დროის“ დაპყრობები ფესვგადგმულია „შუა საუკუნეების“ ისტორიაში.

ოღოაკრის მიერ თავისი თავის მეფედ გამოცხადება ნიშნავდა, რომ იმპერიული ნიშნები ბუნებრივად გადაეცა კონსტანტინოპოლს, რამაც იმპერიული ღირსებების ბიზანტიის იმპერატორის პიროვნებაში თავმოყრით შექმნა რომის იმპერიის განუწყვეტლობის განცდა. „აღმოსავლეთ რომის იმპერია“ არის ბიზანტიის იმპერიის სხვა სახელწოდება, ხოლო „ქართლის ცხოვრებაში“ „ჰრომნი“ და „ჰრომაული“ ამკარად ბიზანტიაზე მიუთითებს. მიღებულია „შუა საუკუნეების“ სამსეგმენტო ეპოქად წარმოდგენა: მაღალი (V-X), ცენტრალური (XI-XIII) და დაბალი (XIV-XV) შუა საუკუნეები. მაგრამ დეტალური და ინტეგრალური ანალიზი იხრება ლე გოფის მიერ შემოთავაზებული „ხანგრძლივი შუა საუკუნეებისაკენ“, რაც სრულიად ახალ პერიოდიზაციას გულისხმობს და შეესატყვისება IV-XVIII საუკუნეებს.

ქრისტიანული ეპოქის დასაწყისი აღინიშნა ხალხთა დიდი მასების მოძრაობით იმ ვექტორზე, რომელიც მიმართული იყო ევროპის შუაგულისაკენ. ამ ვექტორზე ლაგდებოდნენ და ყალიბდებოდნენ აღმოსავლეთიდან, სამხრეთიდან და ჩრდილოეთიდან დენილი ხალხები და კულტურები. ეს *ევრო-ცენტრისკენული ეპოქა* საკმაოდ ხანგრძლივი აღმოჩნდა და მან დაფარა „ხანგრძლივი შუა საუკუნეების“ თითქმის ორი მესამედი, IV-XI საუკუნეები. უკვე პირველი ჯვაროსნული ომები მიუთითებდა სრულიად ახალ ვითარებაზე, რომელიც აღინიშნა ცენტრისკენული ვექტორის შეცვლით *ექსპანსიურ* ვექტორად – ექსპანსია მიმართული ხდება ცენტრიდან ყველა მიმართულებით. გარკვეულ ეპოქაში, სახელდობრ, 1492 წელს ის გადადის ატლანტიკის მეორე მხარეს. *შემომკრები დასავლეთი*, ამგვარად, შეიქმნა დამპყრობი. XI-XIV საუკუნეებში, მინების დათმობის ნაცვლად, ევროპა იწყებს წინსვლას სამი მიმართულებით: *სამხედრო* (ჯვაროსნობა, რეკონკისტა), *კომერციული* (ფულისა და ნაწარმის საცვლელი დახლების დაარსება და გაცვლები აღმოსავლეთთან) და *რელიგიური* (რელიგიური ორდენების განვითარება, ცენტრალური ევროპის და ბალტიისპირეთის ქრისტიანიზაცია).¹² ევროპის განვითარება IV-XVI საუკუნეებში მკვეთრ ცვლილებას განიცდის. ამ საუკუნეთა განმავლობაში ხალხთა გადასახლებისა და აქტიურობის ვექტორი, მიმართული ცენტრისაკენ (თუ ევროპის ცენტრად საფრანგეთსა და გერმანიის გეოგრაფიულ არეებს მივიჩნევთ), თანდათან ხდება *ცენტრიდანული* – ექსპანსია ცვლის შემოკრებას.

მიუხედავად იმისა, რომ ვექტორის შეცვლა ახალ შესაძლებლობებში წარმოაჩენდა ევროპულ სინამდვილეს და საფუძველს უყრიდა ახალი იმპერიული სახელმწიფოების ჩამოყალიბებას *ზღვისგადაღმა კოლო-*

ნიზაციის საფუძველზე, მთელი ეს მოძრაობა, რომელსაც ტრადიციულად „ახალ დროს“ (XVI-XVIII სს) უწოდებენ, ჯერ კიდევ ეფუძნებოდა „ფეოდალურ“ და „შუასაუკუნოვან“ სისტემას, სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიკური ურთიერთობრივი თვალსაზრისით. მეტიც, ტექნოლოგიურადაც კი ეს ტეხილი „შუა საუკუნეებსა“ და „ახალ დროს“ შორის ვერ იმიჯნება ერთმანეთისაგან. ბევრი პარამეტრით, განსაკუთრებით კი ცხოვრების ფორმითა და ეგზისტენციალური მიმართებებით, საზოგადოებრივი სტრუქტურით, რჩებოდა ფედალურ სისტემაში. ლეონარდო და ვინჩის არაჩვეულებრივი ხილვები და კონსტრუქციები ტექნოლოგიურად სრულიად სხვა სისტემას განეკუთვნებოდა – ინდუსტრიულს, ამიტომაც აღიქმება, როგორც უტოპიები და ამიტომაც ვერ მოხერხდა მათი რელიზება. ლეონარდომ იცოდა, როგორ უნდა შეექმნა ყოველივე, რაც თავში მოსდიოდა, მაგრამ მან არ იცოდა, თუ რითი იყო შესაძლებელი ამის გაკეთება. ეს ეხება პოლიტიკურ და სოციალურ თეორეტიზირებასაც.

„ხანგრძლივი შუა საუკუნეები“, რომელიც მიღებულია უძრავი ათსაუკუნოვანი (V-XV სს) დროის მონაკვეთისაგან განსხვავებით, არც ერთ სტადიაზე არ არის უძრავი, სწორედ იმ სიახლეთა საფუძველს ქმნის, რომელიც *ინდუსტრიული რევოლუციის* ეპოქაში დაიწყებს „ახალ დროს“. მსოფლიოს პორიზონტის გამთლიანების ეფექტი, ბექდვის გავრცელება, რეფორმაცია, თანამედროვე მეცნიერების დაფუძნება გალილეო გალილეის, დეკარტესა და ნიუტონის მიერ, რევოლუცია ინგლისში და აბსოლუტისტური სახელმწიფოები, განმანათლებელთა მოძრაობა და, რაც მთავარია, *ახალი დროის ტექნოლოგიური სიახლენი* – ელექტრობა და ორთქლისა და შიდა წვის ძრავის აღმოჩენა და დანერგვა, რამაც რადიკალურად შეცვალა ეკონომიკური და საურთიერთობო მატრიცა და საფუძველი ჩაუყარა *მასობრივი სისტემების* და *საბაზრო ურთიერთობების* წარმოქმნას – ქმნის *ინდუსტრიულ ეპოქას*. რა თქმა უნდა, ეს ყოველივე მეტად მნიშვნელოვანი მახასიათებლებია, მაგრამ, ამასთანავე, არ უნდა იქნეს დავიწყებული არც *დემოგრაფიული ზრდა* და *მოსახლეობის გაორმაგება*, რომელიც მიმდინარეობდა XI-XIII საუკუნეში. დემოგრაფიული ზრდა განვითარებისა და ისტორიული პროცესის ფორმატცელის არსებითი ფაქტორია. ის არის ერთგვარი ძრავა და ენერჯიის წყარო, რომელიც აიძულებს მოცემული გეოგრაფიული სივრცის გარდაქმნას ადამიანისათვის (ჯგუფისათვის) აუცილებელ სასიცოცხლო არედ, რასაც მე უწოდებ *გეოგრაფიის გადაქცევას ისტორიად*. მოსახლეობის გაორმაგებამ გამოიწვია დასავლეთის ისტორიაში სრულიად განსაკუთრებული აღმავლობა; განსაკუთრებით, ტექნოლოგიური. XVI საუკუნიდან მოყოლებული, შიგ ევროპაში ტექნოლოგიური განვითარების უმთავრესი მამოძრავებელი გახდა *ზღვაოსნობა* და *ფლოტი*. ახალი იმპერიები განვითარებული საზღვაოსნო

ქვეყნები იყო: პორტუგალია, ესპანეთი, ინგლისი, ნიდერლანდები, იტალია... ამ კუთხით განხილული, მაგალითად, თურქეთი და საფრანგეთი ჯერ კიდევ რჩებოდა ხმელთაშუა ზღვის აუზისათვის მებრძოლ ქვეყნებად. მოგვიანებით, XVII საუკუნეში, პეტრე პირველის მცდელობით, მათ შეუერთდა რუსეთიც, რომელიც ვზას იხსნიდა ევროპისაკენ ბალტიისა და შავი ზღვით (ხმელთაშუა ზღვის ჩრდილო ნაწილით). კოლონიზაციის ვექტორები და კოლონიათა განთესვა ნათელ სურათს ხატავს მსოფლიოს ამ ორსაუკუნოვანი კოლონიზებისა სხვადასხვა იმპერიათა მიერ. თვით „იმპერიის“ ცნებაც იცვლის შინაარსს. XVI საუკუნემდე, იმპერიები ძირითადად ევროპის კონტინენტზე ივრცობოდნენ და აზიისა და ევროპის კონტინენტზე იყვნენ განთავსებულნი, რასაც ემატებოდა ხმელთაშუა ზღვისპირეთის აფრიკის ნაწილიც. XVI-XVIII საუკუნეებში იმპერიები უკვე „ზღვისგადაღმა“ ტრანსატლანტიკური ან, ზოგადად, ტრანსოკეანური კოლონიების სიმრავლისა და იქიდან მოდენილი სიმდიდრის საფუძველზე იძენენ მნიშვნელობას. ასე მაგალითად, არც პორტუგალია და არც ნიდერნალანდები არ წარმოადგენდა „სახმელეთო იმპერიებს“, ისინი „საზღვაო იმპერიები“ იყვნენ და მათი წონა და მნიშვნელობა დამოკიდებული იყო იმ სიმდიდრეზე, რომელიც მოედინებოდა კოლონიებიდან. სრულიად ბუნებრივად, როგორც ატლანტიკისპირა ქვეყანა, ამ მოძრაობას შეუერთდა საფრანგეთი, მაგრამ ვერ ჩაება მასში გერმანია, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში დარჩა სახმელეთო ქვეყანად, იმპერიული ოცნებით (ამ ოცნებას არ ეწერა განხორციელება, თუ არ მსოფლიო ნგრევის მონყობით I და II მსოფლიო ომების სახით, რომლებიც გერმანიის კრახით დასრულდა). გერმანიას არც ერთი, ან ერთი-ორი „ნარჩენი“ კოლონია ჰქონდა, ისიც აფრიკაში და წყნარ ოკეანეში.

ცენტრისკენული ვექტორის ამგვარი შებრუნება ექსპანსიისაკენ შეიძლება მიჩნეულ იქნეს ერთ-ერთ უმთავრეს მამოძრავებელ ძალად ევროპული განვითარებისა. არსებითად, და მე აქ სავსებით ვეთანხმები ჟაკ ლე გოფს, მხოლოდ XVIII საუკუნეში ხდება რადიკალური ცვლილება თვით სახელმწიფოებრივ, სოციალურ, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ სფეროებში, რამაც განაპირობა ახალი დროის დადგომა და შუასაუკუნოვანი სისტემის ჩანაცვლება ინდუსტრიული საზოგადოებრივი წყობით, რომელმაც სრულიად სხვა პრინციპები მოითხოვა და დააფუძნა კიდევც.

„ჟაკ ლე გოფის მიერ აღნიშნული ხანგრძლივობა და უწყვეტობა მრავალფეროვანია, - მეფობის ღვთითცხებულობის საკრალური რიტუალიდან საზოგადოების სამწყობიან სისტემამდე, მატერიალური წარმოების ტექნიკური საფუძვლებიდან იმ ცენტრალურ როლამდე, რომელსაც ეკლესია თამაშობდა.“ გლობალური ან ინტეგრალური ანალიზით მტკიცდება, რომ ევროპულ საზოგადოებაში IV-დან XIX საუკუ-

ნემდე არსებობს იგივე საფუძველმდებელი სტრუქტურები. ამ პერსპექტივაში, მისი საფუძვლიანი ტრანსფორმაციის და მისთვის დამახასიათებელი დინამიზმის უარყოფის გარეშე „ხანგრძლივი შუა საუკუნეები, გაიგივებული ფეოდალიზმთან, ვრცელდება მონათმფლობელურ ანტიკურობასა და ინდუსტრიული რევოლუციისა და კაპიტალისტური წარმოების ფორმებს შორის.“¹³ ქართული პატრონყმობა და ევროპული ფეოდალიზმი ქრისტიანული რწმენისა და იმედის მთელი ეპოქის დამახასიათებელ სოციალურ და პოლიტიკურ სისტემას ქმნის.

პატრონყმობაც და ფეოდალიზმიც, ჩემი თვალსაზრისით, ეკუთვნის საზოგადოების იმ ტიპს, რომელსაც მე ვუნოლებ *გვაროვნულ ინდივიდუალურ ზმს*, ანუ იმგვარ წყობას, რომელშიც *გვარს და ოჯახს*, ამ გვარიდან და ოჯახიდან ამოსული ინდივიდის, *პიროვნების*, წარმატების წაყლობით სოციალური და პოლიტიკური მნიშვნელობა ენიჭება. ეს „გადაბმა“ გვარისა ინდივიდთან მეტად მნიშვნელოვან მახასიათებლად არის წარმოჩენილი „ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალურ ნაწილშიც და შემდეგაც, თითქმის ყოველ სემენტში ამ კოლოსალური ტექსტისა. ჩემი მიზანი არ არის ფეოდალიზმისა და „შუა საუკუნეების“ სრული ანალიზი. წარმოდგენილი სქემატური მონახაზიც, ვფიქრობ, საკმარისი უნდა იყოს იმის ცხადსაყოფად, რომ ახალ დროსა და ანტიკურობას შორის ამორჩეულ ორ თარიღზე ქანდაკებასავით უძრავად განოლილი „შუა საუკუნეების“ არსებული ცნება არ ეფუძნება ნამდვილ ანალიზს და კონცეფციას, იგი *იდეოლოგიურად გამოძერწილი ტექნიკური ტერმინია*. ამიტომ „შუა საუკუნეების“ – ამ ევროპული კონცეფციის გადატანა არაევროპულ სივრცეში და ისტორიაში, ჩემი აზრით, არ არის გამართლებული.

მიუხედავად მთელი რიგი მსგავსი მახასიათებლებისა, რომლებიც გამომდინარეობს *ქრისტიანული წყობიდან*, *ქრისტიანული აქსიომებიდან* და *„მწამსიდან“*, ანუ იმ საერთო საფუძვლიდან, რომელსაც ეფუძნებოდა ქართული და ევროპული ისტორია, ქართული ისტორიული სინამდვილე, საერთოდ არ შეიცავს „შუა საუკუნეებს“, ანუ ეპოქას ისეთ ორ ისტორიულ მონაკვეთს შორის, რომელიც რაიმენაირად ესადაგება ანტიკურობასა და „ახალ დროს“, როგორც ძველი ტრადიციული „მოკლე შუა საუკუნეების“ ათსაუკუნოვანი – V-XV, ისე ახალი – IV-XIX თხუთმეტსაუკუნოვანი „ხანგრძლივი შუა საუკუნეების“ გაგებით. ელინისტური ხანიდან მოყოლებული, საქართველოს ფორმირების და სახელმწიფოებრივი ფორმის გასრულების პროცესი განუწყვეტელი მორგვის სახეს იძენს. კულტურის მატრიცა იმგვარი ურთიერთში ჩაქსოვილი არქეტეიპული კვანძებითა და მუხლებით არის აწყობილი, რომელიც ფერადოვანი ხალიჩის სახეს სძენს მას და, გარკვეული თვალსაზრისით, დროის მიღმა ათავსებს. ახალ დროში საქართველო შევიდა რუსეთთან ერთად და რუსეთის გზით XIX საუკუნის მიწურულს, რადგანაც თვით

რუსეთი მხოლოდ 1860-იანი წლების რეფორმის შემდეგ იწყებს შესვლას ახალ დროში, იმ ეპოქაში, რომელიც *ხანგრძლივ შუა საუკუნეებს* ასრულებს და ახალ *ინდუსტრიულ, კაპიტალისტურსა და მასობრივ ურთიერთობებს* აფუძნებს. რეალური შესვლა ახალ დროში კი საქართველომ განახორციელა თავისი დამოუკიდებლობის სამი წლის განმავლობაში. ეს იყო უმოკლესი „ახალი დრო“ კაცობრიობის ისტორიაში. ქართული „ახალი დრო“ სისტემური თვალსაზრისით არაფრით, ან თითქმის არაფრით არ განარჩევდა საკუთარ კულტურულ მატრიცასა და ცხოვრების წესს „ძველი დროისაგან“. იდეოლოგიურად განხორციელებულმა „ნახტომმა“ ვერ გამოიწვია სიღრმისეული ძვრები და ვერ შეცვალა არსებობისა და ყოფიერების ფორმა, რომელსაც ეფუძნებოდა ადამიანთა შორის ურთიერთობები. ეს ვერ მოახერხა ვერც ტოტალიტარულმა კომუნისტურმა რეჟიმმა. ფორმალურად „ახალ დროში“ მოარსებებ საქართველო არსებითად „ძველ დროში“ განაგრძობდა ცხოვრებას. და, შესაძლოა, ეს არის საქართველოს ისტორიის ყველაზე დიდი პარადოქსი.⁴ მაგრამ, ჩემი თემის შესაბამისად, ამ „ახალ დრომდე“ განვითარების თითქმის ცხრასაუკუნოვანი *შეჩერება* იყო. საქართველო კი XI საუკუნეში უკვე ჩამოყალიბდა ქრისტიანულ სახელმწიფოდ და შექმნა *ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანული იმპერია*.

* * *

ქრისტიანული ხელმწიფობისა და სახელმწიფოს შინაგანი საფუძველი არის *სიყვარული და ნების თავისუფლება* („ღმერთი სიყვარული არს“ – პავლე; „ნება არს აღრჩევაი მრავალთაგან ერთისა“ – სულხან-საბა). ნების თავისუფლება კი გონიერებასა და მიზნის სიცხადეს ეფუძნება. მიუხედავად იმისა, რომ ქართული ისტორიის თანამედროვე ინტერპრეტაცია „ქართულ“ ურთიერთობებს და ქართველობის მახასიათებლებს, ნიკოლოზ გულაბერიძისგან განსხვავებით, მკვეთრად უარყოფით შეფასებას აძლევდა და აძლევს (შური, მტრობა, გაუტანლობა და ასე შემდეგ), თვით *ისტორიის ტექსტი* სრულიად სხვაგვარ სურათს ხატავს. მაგალითისათვის ისევ *ბაღვაშთა და ბაგრატიონთა* დამოკიდებულება კმარა. ლიპარიტიც, ივანეც და ერთობ ბაღვაშნი, მიუხედავად იმისა, რომ გარკვეულ პერიოდებში ბაგრატიონებზე უფრო ძლიერნი იყვნენ, მაინც *ყმობდნენ ბაგრატიონებს*, როგორც *ქრისტიან მეფეებსა და დავითის ჩამომავლებს*. ხოლო ბაგრატიონები კი, რომლებმაც გააძევეს ბაღვაშები და ამოძირკვეს, *ვერ გაბატონდნენ* ვერც ბაღვაშებზე და, საერთოდ, ვერც სხვა *პატრონზე*. ქართული ურთიერთობები, როგორც ეს აღწერილია „ქართლის ცხოვრებაში“, არჩევანის თავისუფლებაზე იყო დამყარებული და ამიტომაც საქართველოში ვერასდროს ვერ განვითარდა ფეოდალიზმის ევროპული ფორმა და ვერც აბსოლუტიზ-

მი. სოციალური ურთიერთობები, თვით უმკაცრეს ბატონყმურ პერიოდებსა და ურთიერთობებშიც კი (რუსეთის მიერ XIX საუკუნეში „კრე-პოსტინჩესტვოს“ ფორმით შემოტანილშიც კი), ინარჩუნებდა ამ არქეტიპულ პატრონყმულ ქრისტიანულ მიმართებას.¹⁵

არის ერთი ტექსტი, რომელიც ქართული ქრისტიანული ხელმწიფობისა და პატრონყმობის ონტოლოგიური, ანუ არსებისგამომთქმელი ტექსტია. იგი ეკუთვნის სწორედ იმ ხელმწიფეს, რომელმაც განახორციელა ქართული ქრისტიანული ხელმწიფობის, სახელმწიფოსა და „ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანული იმპერიის“ გიორგი ჭყონდიდელისეული კონცეფცია და სტრატეგია. ეს ტექსტი არის დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“.

„გალობანი სინანულისანი“

„გალობანი სინანულისანი“ ქართული ქრისტიანული ხელმწიფობის არსებისგამომთქმელი (ონტოლოგიური) ტექსტია. მე ვფიქრობ, რომ ვერც ქართულ პატრონყმობას, ვერც ქართულ ქრისტიანიზმს და მის არსებას, „რწმენისა და იმედის“ ეპოქას და ვერც პიროვნების ეგზისტენციალურ მდგომარეობას ვერ გავიგებთ და შთავენდებით ამ ტექსტის ანალიზის გარეშე.

„გალობანი სინანულისანი“ დაწერილია იმ ხელმწიფის მიერ, რომელმაც არა მხოლოდ საქართველოს მთლიანი განთავისუფლება შეძლო არაბთა ბატონობისაგან, არამედ კავკასიის ქართული ქრისტიანული იმპერია შექმნა. ამიტომ არ არის „გალობანი სინანულისანი“ ჩვეულებრივი „მომნანიებელი“ ტექსტი და ან ჩვეული და მიღებული ფორმის ნაწარმოები. იგია ჩამოყალიბებული კონცეფცია ხელმწიფობისა და სახელმწიფოს მოწყობისა, რომელიც უნდა განახორციელოს ნებისმიერმა ხელმწიფემ, რომელიც ამ ქრისტიანული იმპერიის ხელმწიფედ მოვა. დავით აღმაშენებელს ამძიძებს სამეფო გვირგვინი და ის დიდი პასუხისმგებლობა, რომელსაც მას აკისრებს ამ გვირგვინით მისი შემოსველი „სიტყვა“. ამიტომ არის ის *ქრისტიანი ხელმწიფე*. მას ამძიძებს ის გზა, რომელიც პოლიტიკური მიზნის მისაღწევად უნდა გაიაროს მეფემ ხელმწიფობისა და სახელმწიფოს იმ ფორმის მისაღებად, რომელიც შეესაბამება ქრისტიანულ პრინციპებს. აქ ისაა მნიშვნელოვანი, რომ მაშინვე დგება საკითხი *ქართული ქრისტიანობის* შესახებ, ანუ იმ ფორმის შესახებ, რომელსაც ქრისტეს გზის შესწავლისა და სახარებათა ნაკითხვის შემდეგ, *გაგების განსაკუთრებულობა* ანიჭებს არსებობას – ყოველი ადამიანის არსებობას. „გალობანი სინანულისანი“, ამ თვალსაზრისით, ერთდროულად არის მოწინავეც ამ სიმძიმის გზის სათანადოდ ვერტიკალურ ეგზისტენციალური ტექსტიც, პიროვნების მიერ

საკუთარი შეცოდებების ხედვისა და პოლიტიკური მრწამსი-გაფრთხილება მომავლი ხელმწიფისათვის.

„გალობანი სინანულისანი“ სხვადასხვა ასპექტით არის საინტერესო და მნიშვნელოვანი, მაგრამ მე აქ განსაკუთრებით მაინტერესებს ქრისტიანული ხელმწიფობის და პატრონყმობის კონცეფციასთან დაკავშირებული თემატური განშლა და კომპოზიცია.¹⁶

დასაწყისშივე არის განმარტებული ფორმა და სახე „გალობანისა“ – ეს არის აღსარება სიტყვის, ანუ ქრისტეს მიმართ:

„რომლისაცა წინამე

ქედდარეკილ არს ყოველი,

მუხლი ყოველი მოდრკების და ენაი ყოველი

შენსა ხმობს აღსარებასა,

მეცა სიტყუაო,

აღმსარებელსა მომხედენ!

ხატსა თვისსა მამსგავსე

და საკრველად გრძნობადისა

და გონიერისა მყოფობისად დამანესე

შენებრ არსთა სიტყუებისა

ჩემ შორისცა შეკრებითა,

ხოლო მე უმადლო გექმენ.

ბუნებითი რაი ძალნი

არა სჯულთაებრ ვიხუმიენ,

მსგავსებისაგან დავაკლდი და დავკბადე ბოროტი,

ხოლო ხილულთამიერსა გემოვნებასა

ვრცელად განუხუენ გრძნობანი.

ქალწულო, ბრალეულთა

თავსმდებო, რომელმან სიტყუაი

განაზრქე ხორცითა და კარვითა მიწისაითა,

სიზრქე უსასობისაი განმძარცუე,

რაითა მონანული შეგივრდე შენ.“

მე ვფიქრობ, როგორც თეოლოგიური, ასევე ფილოსოფიური თვალაზრისით, აქ გადმოცემული ხედვა-განცდა შეიძლება მივიჩნიოთ იმ არკედ, რომელიც ასახავს ქრისტიანული მსოფლხედვისა და მსოფლანცდის სისრულესა და მთლიანობას. იმთავითვე იხსნება ის სივრცე, ომელიც ქრისტიანულ ხედვასა და განცდას აძლევს კოსმო-ზნეობრივ ანზომილებას და გვიშლის ცოდნისა და ხედვის (ცნობა-განცდის) სიღმეს, რაც მიგვახედებს იმ ცოდნის კიდობანზე, რომელიც თანადროლ ქართულ საზოგადოებას ახასიათებს. ის, ვის მიმართ ითქმის აღსაება, ქრისტეა, სიტყვა, მაგრამ ქრისტე სამების სახიერებაში დანახუი: სახედ თვისად მქნელი ადამიანისა და გონიერი მყოფობის განმწე-

სებელი – მამა; სიტყვები, შემოკრებილი აღმსარებლის შორის. თავად სიტყვაა ანუ ქრისტე – გაკაცებული სიტყვა და, ამასთანავე, მამიდან გამოსული სული წმიდა, როგორც შემოკრებობის ენერგია. მაგრამ ხორცსხმულ სიტყვასა და ღმერთ-სიტყვას შორის მოთავსებულია ღვთისმშობელი, რომელიც შეუძლებელია, განჰყო მასზე დაუფლებული სული წმიდისაგან და რომელიც არის სწორედ შუამავალი მომნანიე აღმსარებელსა და სამებას შორის. ამიტომაც მიმართავს მომნანიე აღმსარებელი ღვთისმშობელს, რომელმაც ერთგვის შესახა „სიზრქე ხორცთა სიტყვას“ და ახლა უნდა შემოაძარცვოს „სიზრქე უსასობისა“ მომნანიე აღმსარებელს. ეს ორჯერადი ხმარება იმავე სიტყვისა სხვადასხვა დატვირთვით გვიხსნის მომნანიე აღმსარებლის უსასობის (ე.ი. „სასობის სრულიად არქონების სიზრქის“) სიღრმეს.

გასაღები სიტყვა ამ კიდობნისა არის „უმაღლო გექმენ“. მაღლი, როგორც განსაზღვრავს მოციქული პავლე, არ არის განპირობებული „დამსახურებით“. იგი ღვთისმიერი მზერაა მომართული ადამიანზე და, ამდენად, შედის იმ ფასში, რომლითაც, პავლესავე თქმით, ადამიანი არის „გამოსყიდული“ სისხლით, რომელიც მაცხოვარმა გაიღო ცოდვილი კაცობრიობისათვის. ცოდვათა ჩამოთვლის თავებს, ვიდრე მეოთხემდე, ჩემი ხედვით, მოსდევს უაღრესად მნიშვნელოვანი თავი, რომელიც სახურავს ხდის სიბრძნისა და ცოდნის იმ კიდობანს, რომელიც დაგროვილი იყო თანადროულ საქართველოში და შეესატყვისებოდა როგორც ევროპაში, ასევე აღმოსავლეთ სამუსულმანოში გავრცელებულ ცოდნას ბუნებისა და ცნის მოვლენათა შესახებ. ეს IV თავი სრულდება თეოლოგიურად და ფილოსოფიურად მეტად საინტერესო და მნიშვნელოვანი ტაეპით:

„ამისთვის ღმერთ-მამაკაცებრ
მოქმედ-იქნა ზეშთა ღმერთთაი,
რაითა კაცებრ უწყოდნის ვნებანი ჩუენნი
და ღმრთებრ იხსნიდეს ბრალთაგან,
რომელთა ღმრთისმშობელად ქადაგონ ქალწული დედაი.“

სულიწმიდას ჩასახვისა და სიტყვის ხორცსხმის ესოდენ ღრმა გაგება უფრო ფილოსოფიურია, ვიდრე საკუთრივ თეოლოგიური (რადგან ავლენს ღმერთის ნების ცოდნას, რაც თეოლოგიურად შეუძლებელია), მაგრამ აქ გადებულია ისეთი ხიდი თეოლოგიურსა და ფილოსოფიურ ხედვას შორის („ხედვა“-აზროვნება-განცდა, ან, როგორც ამბობს ვაჟაფშაველა – „გრძნობა-გონება“), რომელიც დაუნანერებელი და დაუშლელია. სწორედ ეს არის მახასიათებელი იმ ეპოქისა, რომელსაც „იმედისა და რწმენის“ ეპოქა ეწოდა.

ცოტა უფრო ზევით, III თავში, მოცემულია გაკვრით ერთი აზრი, რომელიც პატრონყმობის მთელი ურთიერთობის არსებას გვიხსნის:

„ბუნებითსა რაი პორფირსა
თვითმფლობელობასა თანა
მეფობისაცა შარავანდნი
მარნმუნენ...“

ეს „მარნმუნენ“ განსაზღვრავს მსხურების იმ ფორმას, რომელიც ქრისტიანული სიყვარულისა და მადლიერების, ნდობის და ერთგულების სახით ვლინდება. ეს „რნმუნება“ სრულიად გამორიცხავს მბრძანებლობას. იგი თავისუფლების მოდალობაა და გულისხმობს სწორედ იმგვარ მიმართებას, რომელიც დახასიათებულია, როგორც პატრონცმობა. ღმერთი პატრონია სამყაროსი, ანგელოზები პატრონობენ ინდივიდუალურ სულებსაც და ქვეყნებსაც, წმ. გიორგი პატრონია საქართველოსი, ლეთისმშობელი პატრონია საქართველოსი და ა.შ. თვით მითოლოგიურ ხედვამდე, რომელიც, ვფიქრობ, ავლენს ღრმა ქრისტიანულ გაგებას პატრონცმობისა (აქ შეიძლება პირიქითაც ითქვას, რომ ქართული ქრისტიანული პატრონცმობა არის განვითარება ქართულივე მითოლოგიური ხედვისა, რომელიც ქართულობის ნამდვილ არქეტიპად ვლინდება, ქართული კულტურის „დასაბამობით ნატეფრობად“).

არის კიდევ ერთი თემა, რომელიც მეტად მნიშვნელოვანია აღმსარებლის მონანიებაში. ეს არის თემა მეფობის სიმძიმისა და იმისათვის ღწვისა, რაც ცოდვილობის განსაკუთრებულ ასპექტს გვიხსნის. ეს არის მეექვსე გალობა:

„სოლომონისაისა
წურბლისა მსგავსად ვერ მაძლარი
სხუათა სოფლის კიდეთა ვეძიებ დაპყრობად
და ღმრთისა საზღვართა ვაბრალობ,
ვითარცა მცირეთა და უნდოთა,
ჩემისამდე უძღებებისა და გულისთქუმისა.
ბოროტად გარდაეჰხედ
საზღვართა, და შეეპრთე სახლი სახლსა,
და აგარაკი აგარაკსა, და უუძღურესთა
მიეჰხუეჰე ნანილი მათი და ვიღვნიდ უმეზობლობასა,
ვითარცა მარტოი ვმკვიდრობდ ქუეყანასა ზედა...“

...

მიცემითა ვაცოდვე ერი ჩემი,
ვითარცა მეფეთა მისთა – ისრაელი.“

ეს თემა სარკისებურად იქნება ატაცებული „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორის მიერ და გამოყენებული თამარისათვის ხოტბის შესასხმელად.

ამავე თავში პატრონცმური ურთიერთობების კიდევ ერთი ასპექტი იხსნება. ეს არის მგაღლითი. პატრონობა და მზრუნველობა ადამიანის

თუ ერის მიმართ გულისხმობს, რომ აუცილებელია, თავად პატრონმა მისცეს თავის ყმებს მაგალითი. *პირადი მაგალითი* მთელი ქრისტიანული ნყოფის საყრდენია, რადგანაც „ამისთვის ქალწული დედაი და შობაი ახალი სიტყვისაი, რაითა ახალი ხატ-ყოფაი მეორედ მისცეს ცოდვით განმრყუნელთა მისთა...“ და ქრისტეს მთელი მინიერი ცხოვრება ხომ ამ მაგალითის მიცემა იყო და არის.

გელათის და იყალთოს აკადემიები – ცოდნის კიდობანი

ნებისმიერი სახელმწიფო წარმოადგენს გარკვეულ მისწრაფებას ცოდნის მარაგის დაგროვებისაკენ. შეიძლება ითქვას, რომ სახელმწიფოს ჯანმრთელობასა და სიმძლავრეს და განვითარების ვექტორსა და შესაძლებლობებს განსაზღვრავს სწორედ ცოდნის ეს მარაგი. XII საუკუნის ევროპა და პირველ რიგში იტალია, ცოდნის უზარმაზარ მარაგს ფლობდა. იმ ტექსტებიდან გამომდინარე, რომელიც ქართულმა ისტორიამ შემოგვინახა, ნათელი ხდება, რომ ამავე ეპოქაში საქართველოც იმავე, ან თითქმის იმავე, ცოდნის მარაგს ფლობდა. ისლამური მეცნიერების უდიდესმა წარმატებამ განაპირობა ისლამური სახელმწიფოს – ხალიფატის მრავალსაუკუნოვანი აღმასვლა („რომელსაც ადამ მეცი „მუსულმანურ რენესანსს“ უწოდებს) ცოდნისადმი ეს მისწრაფება განსაკუთრებით ვლინდება დავითის მიერ *გელათის აკადემიის* და, იმავედროულად, *მონასტრის* დაარსებაშიც და იმ უეჭველ ტენდენციაში, რომელიც გვხვდება „ქართლის ცხოვრებაში“, დანყებული ცეცხლთაყვანისმცემლობის ნიგნებიდან (შესაძლებელია, „ავესტას“), ვიდრე ქრისტიანული ლიტერატურის თარგმანებამდე. VI-VII-VIII-IX საუკუნეები თითქოს ერთთავად ამ *ცოდნის მარაგის* დაგროვებას ეძღვნება. საკმარისია, გავიხსენოთ გრიგოლ ხანძთელის მიერ საქართველოში ჩამოტანილი *ბიბლიოთეკა*, რომლის საფუძველზეც აარსებს წმ. გრიგოლი *უბისის მონასტერს*. თვით მონასტრები, გარდა საკუთრივ ქრისტიანული ცხოვრების წესისა და ზნეობის დაფუძნებისა და ქრისტიანული მსოფლხედვის გავრცობისა, წარმოადგენდნენ *თანადროული ცოდნის კიდობნებს*. გავრცელებული ანტიკლერიკალური და იდეოლოგიური თვალსაზრისი მონასტერთა და სამონასტრო ცხოვრების, აგრეთვე ბერთა „სიბნელის“ შესახებ, სრულიად არ შეესაბამება იმ მონაცემებს და შემოქმედებით ენერგიას, რომლითაც ეს მონასტრები არსებობდა.¹⁰ საგულისხმო ისაა, რომ მონასტრებში არა მხოლოდ *ოთხთავისა* და *ბიბლიის* დამუშავება, გადანერა და მორთვა მიმდინარეობდა, არამედ იმ *ცოდნის მარაგის* საფუძველზე იმ ქრისტიანული მსოფლხატის ჩამოყალიბებაც, რომელიც საშუალებას იძლეოდა, დაფუძნებულიყო ქრისტიანული ნყოფა. ხელნაწერთა მრავალფეროვნება და სამონასტრო ბიბ-

ლიოთეკების არსებობა აშკარა დასტურია იმ დიდი გონებრივი შრომისა, რომლითაც მონასტრები და სამონასტრო ცხოვრება გამოირჩეოდა.

დავით აღმაშენებლის მიერ *გელათის აკადემიისა და მონასტრის* დაარსებას წინ უსწრებდა საუკუნეთა გაყოლებაზე წარმოებული მნიშვნელოვანი სამუშაო, რომელმაც უცხოეთში არსებულ ქართულ ცენტრებთან კავშირით შესაძლებელი გახადა, რომ უკვე რუსთველის ხანაში საქართველოში, სულ ცოტა, ცოდნის ორი დიდი ცენტრი არსებულებოდა: *გელათისა და იყალთოს მონასტერ-აკადემიების* სახით. თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ უზარმაზარი ცოდნის მარაგს სხვადასხვა დარგში, რომელიც „ვეფხისტყაოსანში“ არის მოცემული (რაც გახდა კიდევ ბევრისათვის მისი რენესანსულობის ნიშანი), მაშინ აშკარა გახდება, რომ XI-XII საუკუნეების საქართველო წარმოადგენდა იმგვარსავე „ცოდნის კიდობანს“, როგორც გვხვდება ევროპაში ამავე ეპოქაში. თვით *მნივნობართუხუცეს-ჭყონდიდელის* თანამდებობის შემოღება, ანუ საერო და სასულიერო იერარქიული სახელოების გაერთიანება, მიუთითებს იმაზე, რომ საერო და სასულიერო ცოდნა ერთნაირად იყო დაფასებული და თანაბარი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, ხოლო დავით აღმაშენებლის მიერ რელიგიურ, თეოლოგიურ და ფილოსოფიურ საკითხებზე ჩატარებული დისკუსიები სხვადასხვა რელიგიათა და მრწამსთა წარმომადგენლებთან (მუსულმანებთან, სომხებთან და სხვ.), ვფიქრობ, ცხადს ხდის იმას, რომ *არისტოკრატია* საკმაოდ მაღალი განათლების დონით გამოირჩეოდა, რადგან ცოდნის *დამკვეთი* სწორედ *არისტოკრატია* იყო. ამ *დამკვეთთა* თემას ქვევით ისევ დაეუბრუნდები. ყველა მონაცემით, ცოდნის ცენტრები გაშლილი იყო მთელ საქართველოში: სვანეთი, სამეგრელო, აფხაზეთი, გურია, აჭარა, ტაო-კლარჯეთი, რაჭა-ლეჩხუმი, იმერეთი, ქართლი და კახეთი, აღმოსავლეთ კავკასიონის მთის რეგიონებთან ერთად (სადაც მეტად საინტერესო შეხვედრა ჰქონდა ქართულ ქრისტიანობამდელ მითო-რელიგიურ მსოფლხატს და ქრისტიანობას) ამგვარი სამონასტრო ცენტრების არსებობაზე მიუთითებს. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ უდიდესი თეოლოგი, ფილოსოფოსი და სასულიერო მოღვაწე, *მაგალითი ქრისტიანული ცხოვრებისა და მოქალაქეობისა*, ნმ. მაქსიმე აღმსარებელი ლეჩხუმში იქნა გადასახლებული.¹⁹

გელათისა და იყალთოს მონასტერ-აკადემიები განსაკუთრებული მნიშვნელობის დანესებულებებია, რადგან სწორედ იქ მუშავდებოდა თანადროული მთელი ცოდნა და ჯერდებოდა ქრისტიანულ მსოფლხედვასთან – სინთეზირდებოდა მთლიან თეო-ფილოსოფიურ მსოფლხატად. უძველესი დროიდან მოყოლებული, ცოდნის კერები საქართველოს, ანუ აღმოსავლეთ და დასავლეთ „ქართლის“ ცხოვრების მთელ სიგრძეზე არ მოჰკლებია ქართულ საზოგადოებას. შეიძლება ვახსენოთ *კოლხეთის რიტორიკული სკოლა*, რომელიც ცნობილი იყო ბერძნულ

სამყაროშიც და რომელმაც, ვფიქრობ, იმგვარადვე შეიკელა ბერძენი რიტორები და ფილოსოფოსები ათენისა და სხვა სკოლების დახურვის შემდგომ, როგორც ევროპის სხვადასხვა ქვეყანამ და, განსაკუთრებით, სპარსეთმა. „ქართლის ცხოვრება“ განუწყვეტლივ მიუთითებს სხვადასხვა ტიპის სამეცნიერო დანესებულებათა არსებობაზე. ეს დანესებულებები სხვა არა არის რა, თუ არ მონასტრები. ასურულ მამათა მიერ ერთდროულად 13 სამონასტრო ცენტრის დაარსების ფაქტი იმდროინდელ „ქართლში“ ცოდნის კიდობნის დავანების სრულიად დასრულებულ სურათს ხატავს. ცოდნის ის დონე, რომელიც მონასტრებსა და სხვა დანესებულებებში გროვდებოდა, ნარმოადგენდა თანადროული ცოდნის მთელ მარაგს. ეს შესანიშნავად დასტურდება იმ დიდი მთარგმნელობითი ტრადიციით, რომელიც დამკვიდრებული იყო როგორც ადგილობრივ ქართულ ცენტრებში, ასევე საზღვარგარეთ არსებულში, სადაც განუწყვეტლივ მიმდინარეობდა ცოდნის გაცვლა და შევსება. სხვადასხვა ქვეყნების ბიბლიოთეკები ცოდნის ნამდვილ კიდობნებს წამოადგენდა და სრულიადაც არ იყო ხელმიუწვდომი. ეს იყო საერთო ელინისტური ეკუმენა, რომელშიც „ქართლი“ და მომდევნოდ საქართველო ქმედითად იყო ჩართული, თუნდაც იმით, რომ ის სპარსული ცივილიზაციის ტოპოლოგიური მხები და თანამონაწილე იყო მთელი ათი საუკუნის განმავლობაში (აქემენიდებიდან სასანიდებამდე), იმავდროულად კი ქრისტიანული სამყაროს ერთ-ერთი ფუძეც. არაბთა შემოსვლას თან მოჰქონდა არაბულ-სპარსული სამყაროს მიერ ათვისებული ცოდნაც, რომელიც საქართველოსათვის არ უნდა ყოფილიყო უცხო, თუნდაც ბერძნული თემატიკისა და ავტორების (პლატონი, არისტოტელე) ცოდნის თვალსაზრისით. ქართული თეოლოგიური, ფილოსოფიური და ლიტერატურული, ისევე როგორც ქართული ტექნიკური (თანადროული) ენა ყველაზე უფრო მკვეთრი დასტურია აღნიშნული სიახლოვისა. აქ უნდა აღვნიშნო ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტი, რომელიც უბისის მონასტრის დაფუძნებასთან არის დაკავშირებული – ხანძთისა და შატბერდის მონასტერთა მაშენებლისა და ნინამძღვრის გრიგოლ ხანძთელის მიერ აფხაზეთში ჩამოსვლა და დემეტრე მეფის თხოვნით მონასტრის დაარსება. როდესაც გრიგოლ ხანძთელმა მეფის თხოვნით მოვლო აფხაზეთი და ვერ პოვა სათანადო ადგილი მონასტრის ასაშენებლად, დემეტრე მეფეს დიდად ეწყინა და ასე მიმართა გრიგოლს: „არა სამართალ არს კეთილთა თქვენთაგან უნანილობაი ამის ქუეყანისაი.“

„მაშინ მამამან გრიგოლ, სარწმუნოებისაებრ მეფისა აღაშენა მონასტერი და უწოდა სახელი მისი უბეი. და ილარიონ ვინმე იერუსალემით მოსრული, სარწმუნოი მოხუცებული, დაადგინა მამასახლისად, რამეთუ ხანძთით წარყოლილ იყო იგი თეოდორეს და ქრისტეფორეს თანა და აქუნდეს მას კეთილნი ნიგნნი. და მამამანცა გრიგოლ თვისნი ნიგნნი,

რომელ აქენდეს, და-ვე-უტყვენა მონასტერსა მას. ხოლო ხელმწიფე იგი სიხარულითა აღივსო მონასტრისა მის შენებისათვის და შენირა სამე-
ნებლად მისა ფრიად შესანირავი და მიაწიჭა მამასა გრიგოლს და მოყ-
ვასთა მისთა დრამაი ათი ათასი და ყოვლითა კეთილთა აღავსნა."

აქ საინტერესოა ის, რომ "უბი" (უბისი) მდებარეობს აფხაზეთა მე-
ფის საგამგებლოში და აფხაზთა მეფეს სწყინს, რომ მის სამეფოში არ
მიმდინარეობს სამონასტრო მშენებლობა და ის გამოთიშული გამოდის
იმ საერთო ქართული ქრისტიანული სივრციდან, ესე იგი იმ შვიდ სამე-
ფოდ დაყოფილი ქვეყნის ბუნებრივ ნაწილად თვლის თავს, რომელსაც
ქართლი - საქართველო ეწოდება. „აფხაზეთი“ აქ „ქართლის“ სინონი-
მია, რადგან „ქართლად ფრიადი ქუეყანაი აღირიცხების, რომელსაცა
შინა ქართულითა ეწიოთა ჟამი შეინირვის და ლოცვაი ყოველი აღესრუ-
ლებს.“ ვფიქრობ, რომ უბისის მონასტერი, დაარსებული უნეტარესი
გრიგოლ ხანძთელის მიერ დემეტრე აფხაზთა მეფის დაჟინებითი
მოთხოვნით, თავის წიგნთსაცავითურთ არის იმავე რიგის მოვლენა,
როგორც გელათისა და იყალთოს მონასტერ-აკადემიები, რადგან სწო-
რედ უბისის მონასტერში იქნება დამუშავებული ის ქართული ქრისტიან-
ული ხედეა და მსოფლხატი, რომელიც ამ წიგნის მთავარი თემა არის.

ქრისტიანობა და ისლამი

არაბებმა აღმოსავლეთი „ქართლი“, ანუ მომავალი აღმოსავლეთი
საქართველო დაიპყრეს VII საუკუნეში და ოთხი საუკუნის განმავლობა-
ში - დავით აღმაშენებლამდე - ბატონობდნენ იქ. არაბთა ბატონობა
საკმაოდ სპეციფიკური იყო, რადგან მიუხედავად იმისა, რომ ისინი
ცდილობდნენ, ისლამზე გადაეყვანათ ქრისტიანები, მთლიანად მათი
ბატონობა არ ცვლიდა დაპყრობილი ქვეყნის ცხოვრების სტილსა და
ფორმას. მით უმეტეს, რომ არაბებს საქართველოს მხოლოდ ნაწილი
ეპყრათ, დასავლეთ საქართველოს ნაკლებად შეეხო მათი ბატონობა.
მეტად საინტერესოა ის, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს სოციალური
და პოლიტიკური ტერმინოლოგია იღებს ქართულ-არაბულს, ხოლო და-
სავლეთ და სამხრეთ საქართველოსი კი ბერძნულსა (ბიზანტიურის) და
ქართულს, მოგვიანოდ, თურქულს. არაბები აწესებდნენ გადასახადებს
და ისწრაფოდნენ, ისლამზე მოექციათ მოსახლეობა, რაც სრულიად ბუ-
ნებრივი იყო ახალი პოლიტიკური ძალისათვის, რომელიც „წიგნის“ კა-
ნონს ეყრდნობდა. მაგრამ ეს არ იყო ერთმნიშვნელოვნად ძალმომრეო-
ბითი მოქცევა. დაპყრობილ ქვეყნებში, როგორც ამას მონუმბს ესპა-
ნეთში კორდობასა და ანდალუზიის ისტორია, მოსახლეობის ნაწილი
ისლამზე გადადიოდა არა მხოლოდ რელიგიური, არამედ ცოდნისა და
ცივილიზაციის ბრწყინვალეების გამოც. კარები იხსნებოდა ისლამის

სხვადასხვა ფორმით შემოსატანად, მათ შორის, ცოდნის მეშვეობითაც. ამ ვითარებაში კი უმნიშვნელოვანესი იყო ისლამთან დასაპირისპირებელი კულტურული სისტემის მდგრადობა და ცხოველმყოფელობა. ეს ეხებოდა არა მხოლოდ ქრისტიანულ რწმენას, არამედ მთელ კულტურულ ტრადიციას.

ქრისტიანული ევროპის ჩამოყალიბების პროცესი საკმაოდ რთულად მიმდინარეობდა. VI საუკუნისათვის ლათინური გადაგვარდა და თითქმის სრულიად გაქრა, როგორც სალაპარაკო ენა. მისგან ჯერ კიდევ წარმოქმნილი მეტყველება არ გამოიყენებოდა წერილი ენისათვის (ეს უგულვებელყოფა სალაპარაკო ენისა გაგრძელდება თითქმის XVI საუკუნემდე). ინტელექტუალური შემოქმედება ვერ გაცოცხლდა მანამ, სანამ შარლემანის დროს ლათინურის, როგორც „მკედარი ენის“ სწავლა ხელახლა არ დაიწყეს სკოლებში. IX საუკუნემდე „დასავლეთის“ სამომავლო შანსები საკმაოდ მცირე ჩანდა ისლამის ბრწყინვალე ცივილიზაციის წინაშე: „თავიანთი სასახლეებით, თავიანთი ქალაქებით, თავიანთი საზოგადოებრივი აბანოებით, ქალაქებით (ისლამურ ესპანეთში) უფრო რომაული იმპერიის ქალაქებს ჰგავდნენ, ვიდრე საცოდავ ხის ორფეხებს საფრანგეთსა და გერმანიაში, თავნამოყოფილებს რამდენიმე მონასტრისა და ფეოდალური ციხესიმაგრის სიახლოვეს.“ მხოლოდ ჯვაროსნული ომებისა და მონღოლთა შემოსევის დიდი კატასტროფის შემდეგ, XIII საუკუნიდან, დასავლეთის ქრისტიანული ცივილიზაცია აღწევს ისლამურთან ერთგვარი თანაფარდობის დონეს. XV საუკუნეში, „რენესანსთან“ და ევროპულ სახელმწიფოთა დიდ საზღვაო ექსპანსიებთან ერთად, ქრისტიანულმა „დასავლეთმა“ მიაღწია წარმატებას და ცივილიზაციის იმ უპირატესობას, რომელიც დღეს ერთგვარ ბუნების კანონად ითვლება.²⁰

ისლამური მეცნიერების შემოსვლა საქართველოში გაცილებით უფრო ადრეა საგულვებელი, ვიდრე ეს მოხდა ევროპაში. ჯერ ერთი იმიტომ, რომ „ქართლი“ არაბებმა გაცილებით ადრე დაიპყრეს, ხალიფატის დასაწყისშივე. VIII საუკუნის დასაწყისში უკვე დამკვიდრებულნი იყვნენ და მურვანის („მურვან ყრუს“) მიერ გადათელილი კავკასია (736-38 წწ.), განსაკუთრებით კი „ამიერ ქართლი“, პოლიტიკურად წელში იყო გატეხილი. სამხრეთ კავკასიის აღმოსავლეთი ოთხი საუკუნით მოექცა არაბთ ბატონობის ქვეშ. ეს ყოველივე მიუთითებს იმაზე, რომ კავშირები და ურთიერთობები ინტენსიური ხდება, რაც, ჩემი აზრით, ქმნიდა შესაძლებლობას ქართველებისათვის, გაცილებით უფრო ღრმად აეთვისებინათ ცოდნის ის სფეროები, რომლებიც ისლამურ სამყაროში იყო ათვისებული და განვითარებული. ეს ეხება როგორც მედიცინას, ასევე სხვადასხვა დარგს. ეს კავშირები ვითარდებოდა ქართული ცივილიზაციისა და საქართველოს ქრისტიანული სახელმწიფოს ჩამოყალიბებასთან ერთად. ქრისტიანობის გავრცელება საქართველო-

ში თავად საქართველოს ჩამოყალიბების პროცესს ემთხვეოდა, ხოლო ქართული ენა ეკლესიურ-სახელმწიფოებრივი ენა იყო. იგი ქრისტიანობასთან ერთად ვრცელდებოდა მთელ კავკასიურ საქრისტიანოზე. საინტერესოა, რომ სხვა რელიგიური ენა (ჰაოსიანთა გამოკლებით), გარდა ქართულისა, ქრისტიანულმა საქართველომ და კავკასიამ არ იცოდა. ეს ვითარება გრძელდებოდა კავკასიის ჩრდილოეთის გამაჰმადიანებისა და საქართველოს გავლენიდან გასვლის დრომდე და თურქეთის ექსპანსიამდე შავ ზღვასა და რუსეთის სტეპებში – XVI საუკუნემდე. არაბულმა დაპყრობამ თან მოიტანა არა მხოლოდ საკუთრივ ისლამური ცოდნა, არამედ ის საქრისტიანო და ბერძნული ლიტერატურა, რომელიც მრავლად არსებობდა როგორც არაბულ, ასევე სპარსულ ენაზე. აქ ერთი მნიშვნელოვანი საკითხია: რას უპირისპრებდნენ ქართველები ისლამს? ცოდნის რა ფორმებსა და წყაროებს, ან თავად ცოდნის რა სისტემას? სამწუხაროდ, პირდაპირი მანიშნებლები და წყაროები არ მოგვეპოვება, მაგრამ ქართული ლიტერატურის, სახელდობრ, აგიოგრაფიის დონე და რელიგიური ცენტრების სიმრავლე მაფიქრებინებს, რომ, შესაძლოა, საქართველოში არსებობდა გარკვეული სამეცნიერო ტრადიცია და ცენტრებიც, რომლებიც ანტიკური (ბერძნული და სპარსული) ხანიდან მონაწილეობდა ელინიზმის ცოცხალ და ენერგიულ სააზროვნო ველში და ახდენდა მიმოცვლას. ამას ქართული მითოლოგია და რელიგიური მსოფლხატიც ადასტურებს. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება საუკეთესო მაგალითია იმ ინტენსიურობის საჩვენებლად, რომლითაც მიმდინარეობდა ქართლში (ანუ ქართულენოვანი ქრისტიანობის გავრცელების არეში). სამონასტრო ცხოვრება და სასულიერო-ფილოსოფიური აზროვნება, გრიგოლ ხანძთელის უაღრესი განსწავლულობა საფუძველდებული იყო მისი აღზრდით ნერსე ერისთავის კარზე. როგორც ეს მიღებული იყო, ბრწყინვალე კარზე ისწავლებოდა ყოველივე ის, რაც თანადროული განსწავლულობის დამახასიათებელი იყო, რადგან დამპყრობელსა (არაბები) და დაპყრობილებს შორის შეხვედრა და უთიერთობა არა მხოლოდ საგადასახადო და სავაჭრო კავშირს გულისხმობდა, არამედ ცოდნის მიმოცვლასაც. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ამ ეპოქაში ცოდნა და სწავლა სიბრძნესთან იგივედებოდა, ხოლო სიბრძნე კი მთლიანად მთელ ცოდნას, სამყაროსა და ადამიანის ყოფიერების ერთიანობაში ხედვას გულისხმობდა, მრავალ ენათა მცოდნე გრიგოლს მართლაც ბრწყინვალე განათლება უნდა მიეღო. როდესაც გრიგოლ ხანძთელი ჩამოდის ქართლ-აფხაზეთში და თან ჩამოაქვს წიგნები, ხოლო აფხაზეთის მეფის, – დემეტრეს თხოვნით აარსებს უბისის („უბეი“) მონასტერს, „ამიერ-ქართლი“ არაბებს უპყრიათ. სამწუხაროდ, არსად არ არის აღწერილი არაბულ-ქართული შეხვედრები, თუმცა ქართულ ენაში არსებული არაბული ან სპარსული ისლამური შრე მაფიქრებინებს, რომ ეს შეხვედრები არ იყო იშვიათი. ვფიქრობ,

ამავე დროის შედეგია არაბულ რიცხვთა სისტემის შემოღება. აქ საინტერესო ის არის, რომ ქართული ნელთარიცხვა, რომელიც მოქცევაობით და ანბანით იყო განწყობილი, როგორც ჩანს, პარალელურად არაბულ ათვლასაც იყენებდა, თუმცა, არსად არაბობის დროინდელ ნარწერებსა თუ დათარიღებებში არ გამოვლენილა. ამას, ჩემი აზრით, ორი ახსნა მაინც ეძებნება: ერთი ის, რომ აუცილებელი იყო შენარჩუნება ქართული სისტემისა ტრადიციის შენარჩუნების და კულტურული თავდაცვის აუცილებლობით, მეორე კი ის, რომ ქრისტეს შობიდან ათელის შემოღებამ თანდათან აუცილებელი გახადა მარტივ და უნიფიცირებულ სისტემაზე გადასვლა. ხოლო ეს გადასვლა კი გულისხმობდა ცოდნის ინტენსიფიკაციასაც, მათემატიკური სისტემით მუშაობის გამოცდილებასაც, ანუ ყოველივე იმას, რასაც ცოდნის მეცნიერულ საფუძვლად აღიარებენ მკვლევარნი. ქართული ენის ანალიზი შესაძლებელს ხდის, ოდნავ მაინც აეხადოს ფარდა იმ პროცესს, რომელიც საქართველოში მიმდინარეობდა ცოდნის მათემატიკური საფუძვლების ათვისების გზაზე. ბერძნულთან სიახლოვეც უწყობდა ხელს ამგვარ განვითარებას და ფილოსოფიური და თეოლოგიური ხედვის მთლინობაც, რაც იყო სიბრძნე.

გრიგოლ ხანძთელის განსწავლულობა და მრავალენოვანება, მის სიბრძნისაკენ მისწრაფებულობასა და წიგნიერობასთან ერთად მიანიშნებს იმ სინთეზზე, რომლითაც მდიდრდებოდა ქართული თეოლოგიური და ფილოსოფიური ხედვა; რომ „ქრისტიანობის განმტკიცების“ ქვეშ იგულისხმება არა მხოლოდ „რწმენის განმტკიცება“ და თეოლოგიურ-ქრისტოლოგიური ცოდნა, არამედ საერთოდ ის ცოდნის მარაგი, რომელიც დაგროვილი იყო საქრისტიანო „ქართლში“ და რომელზედაც აქამდე უარს ეუბნებოდნენ ათეისტი იდეოლოგები სასულიერო პირებსა და მონასტერ-ცენტრებს.

„ქართლი“ საუკუნეთა განმავლობაში იყო დაკავშირებული სპარსეთთან: აქემენიდურ, სასანიდურ თუ მომდევნო მუსულმანურთან. ქართულ ენაში სპარსული შრის არსებობა შესანიშნავი დასტურია ამ კავშირისა. ძნელი წარმოსადგენია, რომ ეს კავშირი არ ყოფილიყო გამოვლენილი იმ ცოდნის ათვისებაში, რომელიც ცხადად და ნათლად არის მითითებული „ქართლის ცხოვრებაში“. „არაბები“ ის კრებითი ტერმინია, რომელიც „მუსულმანის“ („მაჰმადიანის“) პოლიტიკურ წყვილად უნდა იქნეს განხილული (ამიტომაც დღეს უკვე „არაბულ“ ცივილიზაციაზე კი აღარ საუბრობენ, არამედ „ისლამურზე“). ოთხი საუკუნის განმავლობაში „ქართლში“ არაბულენოვანი დამპყრობელი იჯდა, მაგრამ ის არ იყო „ეთნიკურადაც“ არაბი (სემიტი), მათში საგულვეტელია ისლამზე მოქცეული სპარსელებიც და მრავალნი სხვანიც, მათ შორის ქართველნი და სხვანი. „ქართლი“ რელიგიათა შეხვედრის ადგილი იყო. ეს კი ნიშნავს, რომ ის იყო სხვადასხვა ცივილიზაციათა შეხვედრის

ადგილიც და ამ ცივილიზაციათა მიერ დაგროვილი ცოდნის შეხვედრისაც. ხოლო ის ვერავითარ შემთხვევაში ვერ იქნებოდა ამგვარი, თუ მას არ ექნებოდა საკუთარი საფუძველი და მსოფლხატი შემუშავებული და სხვადასხვა მიმართულებით საკუთარი ძიებები ნაწარმოები. გასათვალისწინებელია ის, რომ აღნიშნულ ეპოქაში „ცოდნა“ არ წარმოადგენდა მხოლოდ წიგნიერ და ან „ტირაჟირებულ“ (საყოველთაო) ცოდნას, გახსნილს ნებისმიერი მსურველისათვის. ცოდნა გულისხმობდა *საიდუმლოსაც და ზეშთავგონებასაც*. ქართული სამედიცინო ხელოვნება, რომელიც დღესაც მოქმედია, ატარებს სწორედ იმ საგეარეულო-ფარული ცოდნის საიდუმლოს, რომლითაც ცოდნა მხოლოდ ერთი წყაროდან გადადიოდა თაობიდან თაობაში და გამოიყენებოდა საყოველთაოდ. როგორც აღვნიშნე, ეს ეხება არა მხოლოდ მედიცინას, არამედ ნებისმიერ დარგს ცოდნისა (თუმცა, ეს „დარგობრიობა“ ახალი წარმონაქმნია“, ყოველ შემთხვევაში, მისი დასაწყისი ევროპაში XIV საუკუნიდან არის საძიებელი და არა უფრო ადრე, რადგან XIII საუკუნემდე ცოდნა *სიბრძნის* თანაფარდი ცნებაა. იგი ყოფიერების ფორმას განსაზღვრავს და არა ინტელექტუალური და პროფესიული ვარჯიშის სახეობას). ძნელი წარმოსადგენია, რომ ოთხი საუკუნის განმავლობაში არაბებს მხოლოდ დამპყრობლის ცხოვრებით ეცხოვრათ ქართლში და არ შეექმნათ ერთგვარი „ცოდნის მიმოცვლის ველი“, რომელიც შემოიკრებდა მოაზროვნე საზოგადოებას (ძირითადად არისტოკრატიას). არაბთა ბატონობის დასასრულს, დავით აღმაშენებლის მიერ ნაწარმოები დისკუსიები, ვფიქრობ, სავსებით შესაძლებელს ხდის იმ ტრადიციაზე საუბარს, რომელიც დამკვიდრდა ქართლში (და თბილისში) ინტელექტუალური და გონებრივი ურთიერთობის ფორმით.

საქართველოში დაგროვილი ცოდნის ჯამად შეიძლება წარმოვადგინოთ X-XIII საუკუნეების ქართული კულტურა, განსაკუთრებით რუსთველი, რომელიც ყოველ ეჭვს გარეშეა, ფლობდა როგორც რელიგიური (რწმენითი), ასევე გონებრივი ცოდნის იმგვარ მარაგს, რომელიც შეუძლებელია შემთხვევითი ან მხოლოდ ინდივიდუალური ყოფილიყო. ჩემი ღრმა რწმენითა და თვალსაზრისით, აუცილებლად უნდა არსებულიყო როგორც *ხანგრძლივი ტრადიცია*, ასევე „*დამკვეთი*“ საზოგადოება – *ქართული არისტოკრატია* (და გარკვეულ იმპერიულ ეტაპზე *კაეკასიური არისტოკრატია*), როგორც სასულიერო, ასევე საერო, რომელიც დაკმაყოფილდებოდა „ვეფხისტყაოსნის“ არა მხოლოდ ესთეტიკური ღირებულებით და მხატვრული ფორმით, არამედ მასში გადმოცემული ცოდნის მარაგითაც.²¹ წინააღმდეგ შემთხვევაში, ძნელი წარმოსადგენია, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ შექმნილიყო „*ეროვნულ წიგნად*“, რომლის მნიშვნელობა უტოლდება თვით *ქართულობის* არსებობას.

„ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“

„ქართლის ცხოვრების“ ნიგთა შორის, „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ (სრული დასათაურებით: „რომელმან წყლისა მოაბადნი რიტორთა მძლე ჰყავ ყოველთა, ენა-უტყვი მეტყუელ ჰყავ ანგელოზთა მთავრისა მიერ, ანცა განმარტე ენა-ბრგუნილი ისტორიათა და აზმათა მეტყუელებასა შინა შარავანდედთასა.“)² გამოირჩევა ისეთი ესთეტიურ-ეპითეტიური და მეტაფორული დამუხტულობით და მხატვრული ფორმით, რომ ცნობილი ქართველი მეცნიერი მიხეილ ნერეთელი მას შოთა რუსთველის ნაწარმოებად მიიჩნევდა.³ „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ ხოტბას ასხამს თამარ მეფის ხელმწიფობას და მისი კონცეპტუალური შეფასება უნდა მოხდეს სწორედ „ხოტბის“ ჟანრის გათვალისწინებით „დეეპითეტიზირებისა“ და „დემეტაფორიზების“ თვალსაზრისით.

ტექსტი ერთმნიშვნელოვნად და დაუფარავად გიორგი III-ისა და თამარ მეფის ხოტბასა და შესხმას წარმოადგენს და მას არაფერი სხვა არ აინტერესებს. დადებითი და აღმატებული მხოლოდ ის არის, რაც დაკავშირებულია გიორგისა და თამარის სახელთან. ეს იმაშიც ვლინდება, რომ დავით აღმაშენებელი მხოლოდ გაკვრით არის ნახსენები. ეს მით უფრო უცნაურია, რომ ფაქტობრივად მთელი ტექსტის ფარულ ხატს, რომელსაც ეზომება გიორგიცა და თამარიც, სწორედ დავით აღმაშენებელი წარმოადგენს. თამარი, რომელიც:

„შვილ იქმნა მშობელთა ძირ-რტობათა, შესატყვისთა და შეზავებულთა, ვითარ საცნაურ არს ხე ნაყოფისაგან და ნაყოფი ხისაგანი დავითიანთაგან და ხუასროიანთაგან და პანკრატონიანთა, რომელთა სახელი უფროს მზისა იცნობებოდა და ყოვლისა ქვიშისა. და მის მინაღებიისა, რომელმან ნებროთისა ჰასაკითა მოიგო ჰაოსის ძეთა სამთავრები, რომელთა შემსხმელად ხამს ომროს მერაბამე იგი, იდიდსიყუა ალექსანდრესადმი პლუტარხოს ზემომალელი ისტორიათა მწერლობასა შინა ხელმწიფეთა შემსხმელობისასა, ვითარ ჟამთა და ჟამთა ზეგარდმო ჩინებითა აღმონათდებიან ქუეყანის მფლობელნი, და მიიღებს თვითეული საქმისა შესატყვისებასა, აღმულებასა სიტყვითა და საქმითა, და ვინმე საგმობნი აღძველნა ბოროტთა საქმეთა შინა... ესრეთ ვინყო ამის თამარისა, სამგზის სანატრელისა და სამებისაგან ოთხად თანააღზავებულისა, რომელი ეთეროან იქმნა ხელმწიფეთა შორის, რომლისა სახე და სახელი თვისსა ადგილსა სიტყუამან საცნაურ ყოს.“

ამას მოჰყვება ამბავი და შესხმა გიორგი მეფისა, თამარის მამისა. ამ შესხმის ბადალი არ მოიპოვება არც ერთ მეფეზე, ვახტანგ გორგასალისა და დავით აღმაშენებლის ჩათვლით. თუმცა კი შედარებებში ვახტანგი ნახსენებია და ლექსიც არის მოხმობილი, მაგრამ არც ერთი სიტყვით არ არის მოხსენებული დავით აღმაშენებელი. გიორგი მეფის

ეს შესხმა ასევე უბადლოა მთელს „ქართლის ცხოვრებაში“. ზემოთ „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი“ განვიხილეთ, მაგრამ „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორთან ის გამოიყურება როგორც მშრალი პროზაიკოსი, რომელსაც არ ჰყოფნის სიტყვები და ვერაფრით ვერ აქცევს თავის პერსონაჟს შესატყვის სიტყვიერ ფორმაში. „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორისათვის არ არსებობს საკმაოდ ამაღლებული ტექსტი და სიტყვა იმის გადმოსაცემად, რასაც ის *აღფრთოვანების ცრემლდენამდე განიცდის*, როდესაც გადმოგვცემს გიორგის და, მომდევნოდ, თამარის ამბავს. რელიგიური თვალსაზრისით, ეს არის ტექსტი, რომლის ქრისტიანულობაში შეიძლება ეჭვიც კი შეგეპაროს, რადგან ეპითეტთა აღმატებულობა სცილდება ქრისტიანული ტექსტისათვის დამახასიათებელ ხატოვან მეტაფორულ შედარებებს და აღწევს ექსტატურ მდგომარეობას, როდესაც თამარს უკვე *„სამებისაგან ოთხად თანააღზავებულსა“* უწოდებს. ქართულმა ტრადიციამ აიტაცა ეს და თამარი ჩვეულებრივ *„სამების მეოთხე იპოსტასად“* (!?) წარმოიდგინება. სტილისტური თვალსაზრისითაც უბადლოა ეს ტექსტი, რომელსაც მე *„ენახლართულს“* დავარქმევდი. ამიტომ, ჩემი აზრით, სრულიად გამორიცხულია, რომ ეს ტექსტი ეკუთვნოდეს შოთა რუსთველს ან ნებისმიერ ცნობილ მეხოტბესა თუ პოეტს.

მე მინდა ვცადო იმ სურათის ამოკითხვა, რომელიც ამ ენახლართულობის საფარშია გახვეული. პირველ რიგში, *მეფე გიორგის* (გიორგი III) სახე და მისი საქმენი ცხადყოფენ იმას, რასაც ესოდენ ებრძოდა დავით აღმაშენებელი და რაც მისი *„აღმსარებელი მონანიების“* ერთ-ერთი მთავარი თემა იყო – *უმეზობლობისათვის ღწვა და თავაშეებული მარბიელობა*.

„ისტორიანი და აზმანის“ ავტორისათვის მეფე გიორგი არის *„მზე მნათობთა შორის; ალექსანდრე და ქაიხოსრო მპყრობელთა შორის; აქილეუ, სამბსონ და ნებროთ გმირთა შორის; სპანდიაარ, თაჰამთა და სიომო გოლიათთა შორის; სოლომონ, სოკრატ და პლატონ ბრძენთა შორის“*.

ამგვარი დასაწყისი შესხმისა, რა თქმა უნდა, მხოლოდ ზეაღმატებულ საქმეს უნდა გულისხმობდეს და შეუმცდარად აღმაზევებელ ხელმწიფობას, რომლის შემდგომ მხოლოდ ის არის შესაძლებელი, რაც თამარ მეფეს მიენერა – *„მეოთხე იპოსტასად“* ხედვა. ბუნებრივი იქნებოდა გიორგის შედარება თავის პაპასთან, დავით აღმაშენებელთან, ან, თუნდაც მამასთან, მაგრამ აქაც ავტორს უჭირს დავით აღმაშენებლის ხსენება და მზერას მიაპყრობს *ვახტანგ გორგასალს* (!), რომელსაც უდარებს პირველ, მეფსალმუნე დავითს: *„შვილისა ნათელ-შემოსილისა მამა იგი გორგასლიანი, აღმასრულებელი ვახტანგისა ნეტარებათა, რომელი დავითს მამადობათა შინა ღმრთისა ქენებით აღთქმულსა აღდგინებად ტომთაგან მისთა“, მისებრ მპყრობელი აღმოსაველეთისა და*

დასაელეთისა. ამისთვისცა ესევითარად დალექსავს მლექსავი ვინმე და იტყვის:

შენ, ვახტანგ, სანატრელი ხარ მენთვის ღმრთის მაქებარისა,
ცნამცა შენი მტერთა ძლევა, თვით მზეებრ მაშუებარისა,
მუსულმანთ-ამწყუედელისა, ქრისტიანთ მშენებარისა,
ვინ დაგბადა, მანვე უწყის დაბადება ბუნებისა.

ამან რა იპყრა შარაენდედი მეფობისა, შვიდ სამეფოდ განწესებულნი, აღმკულმან ზენათა პორფირითა და გვირგვინითა, ალიჭურნა მკლავნიცა მუსრვად და მონყუდად წინააღმდეგობთა ქრისტეს სული-სათა – აგარიანთა, ისმაიტელთა და მამადიანთა”.

მე მინდა ყურადღება შევაჩერო ამ სეგმენტზე, რადგან მასში კარგად ჩანს როგორც მეთოდი „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორისეული ტექსტის აწყობისა, აგრეთვე ისიც, თუ რაოდენ იდეოლოგიურად ორიენტირებულ შესხმასთან გვაქვს საქმე. ვახტანგ გორგასალი რომ „მუსულმანთა მმუსერელი“ ვერ იქნებოდა, ცხადზე უცხადესია, რადგან მუსულმანები ჯერ არ არსებობდნენ და „ყურანის“ გამოცხადებამდე წინ სულ ცოტა ას ოცდაათი წელია. წარსულის ამგვარი გამოყენება საკმაოდ ნიშანდობლივია და არსად სხვაგან არ გვხვდება „ქართლის ცხოვრებაში.“ მაგრამ თამარის მამის – გიორგის – შესხმის ეპითეტთა ზეალმატიებულობა თავის მწვერვალს აღწევს მომდევნო სეგმენტში, როდესაც სრულიად უაზროდ ომის მქნელ ან, უფრო ზუსტად, მცირე სპით „მარბეველ“ გიორგის ასხამს ხოტბას, რომელიც „არა დამორჩილ-და მხნეთა და გოლიათი გოლიათთა, ჭეშმარიტად მიმღები მონამეთა ლუანლთა და გვირგვინსა, თვით სეხნიაობითაცა მიმსგავსებული გიორგი: მან თუ ერთი ვეშაპი, ამან კულა ბევრნი ბევრთა სახენი ასპიტთა და იქედნათანი სძლივნა უძლეველმან მხედარმან, მართობთაცა შინა გონებისათა მიმართ...“ – თამარ მეფის „მეოთხე იპოსტასად“ ალყვანის შემდეგ, გიორგი მეფის წმიდა გიორგიზე აღმატიებულ მებრძოლად ალყვანებაში, ვფიქრობ, შეიძლება ამოკითხულ იქნეს საგანგაშო ზარი, რომელიც საქართველოს თავს გაისმის და დასასრულს უმზადებს იმ უდიდეს ძალისხმევას, რომელმაც გიორგი ჭყონდიდელის, დავით აღმაშენებლის და მისი დასის უდიდესი ძალისხმევით იქნა გაღებული საქართველოსა და კავკასიის ქრისტიანული იმპერიის შესაქმნელად. აქ უკვე ჩანს ინერცია აღზევებულობისა და ტკბობა ძალით, რომელსაც ვერავინ უწევს წინააღმდეგობას. მეფე გიორგის ამ შესხმიდან იწყება დასასრული, რომელიც თამარის მეფობაში სულ უფრო მკვეთრად გამოიკვეთება და გამოსწურავს იმ ენერგიას, რომელიც აუცილებელია ქრისტიანული სახელმწიფოს შენებისათვის. ამ შესხმასთან თვით დავითის ისტორიკოსიც კი „თავმდაბალ“ პროზაულ ტექსტად იკითხება. ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი გიორგის შესხმისა, რაც ესოდენ მოსწონს ავტორს, არის „მარბიელობა“, რომელიც უცხო იყო „ქართლის ცხოვრე-

ბის" წინარე ტექსტებისათვის. ქართველი მეფე-ხელმწიფენი არ მარბი-ელობდნენ და ომს „გასართობად“ არ აწარმოებდნენ. ომს საფუძვლად ედო სახელმწიფოებრივი პოლიტიკური და გეოპოლიტიკური მიზანი. ეს ყოველივე თავისუფალი იყო სიძულვილისაგან, თვით „რელიგიური“ სიძულვილისაგანაც კი, რომელიც ესოდენ მკვეთრად არის გამოხატული „ისტორიანი და აზმანის“ ტექსტში. დავით აღმაშენებელს არ ეცალა ნადირობისა და „სათამაშო სახლებში“ გართობისათვის. მეფე გიორგის ყოველი ლაშქრობის ამბავი ან გასართობ სახლში მისდის, ან ნადირობისას. სახელმწიფო – შვიდ სამეფოდ შემოკრებილი საქართველო და ჯერ კიდევ მკვიდრად არსებული „ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანული იმპერია“ – თითქოს თავისით განაგრძობს ცხოვრებას. და ეს არის ყველაზე მნიშვნელოვანი ამონაკითხი, რომელიც გიორგი მეფის შესხმიდან შეიძლება იქნეს ამოკითხული. მშენებლობა თითქმის აღარ მიმდინარეობს – არის *ძალმომრეობა, დროსტარება და ლაშქრობა-მარბიელობა*.

ზევით აღვნიშნე, რომ დავით აღმაშენებლის სახელმწიფო *გელათისა და იყალთოს* აკადემიებით და მონასტრებით თანადროული „ცოდნის კიდობანი“ იყო. ეს სავესებით დასტურდება „ისტორიანი და აზმანის“ ტექსტის ავტორის ბრწყინვალე განათლებით, რომელიც ყოველ სტრიქონში გამოსჭვივის. საგულვებელია, რომ იგი ცოდნას ერთ-ერთ ქართულ აკადემიაში ეუფლებოდა. ამიტომ სხვისი განათლებულობისა და ცოდნის მისეული შეფასება მეტად მნიშვნელოვანია. მნიშვნელოვანია ეს იმის გასაცნობიერებლად, თუ რას წარმოადგენდა *დემეტრე-დემნა უფლისწული*, გიორგის უფროსი ძმის – დავითის ძე და რა სურათი იხატება ავტორისეული ძუნწი ტექსტის მიღმა. თვით ის ფაქტი, რომ დემნას და ორბელთა ამბოხი ესოდენ ძუნწად არის გადმოცემული, სულ რაღაც ორიოდ გვერდზე (ყაუხჩიშვილის ტექსტის), ჩემი აზრით, მანიშნებელია იმ *სამიშროებისა*, რომელიც ამ ამბოხის ვრცლად და დანვრილებით აღწერას ახლდა ავტორის თვალში. დემნა ხომ, ფაქტობრივად, საქართველოს ტახტის *ერთადერთი და ნამდვილი მემკვიდრე* იყო ტრადიციით დადგენილი წესით – ის იყო *პირველშობილი ძის პირველშობილი ძე* და, ამდენად, ტახტის კანონიერი მემკვიდრე. მე ვფიქრობ, რომ გიორგის შესხმა „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორის მიერ მიზნად ისახავს გიორგის იმგვარ აღზევებასა და აღმატებულებას ნებისმიერ სხვაზე, რომ ღვთის ხელდასხმულად და ღვთის განგების ერთადერთ მატარებლად იქნეს წარმოდგენილი. მეფე გიორგის პიროვნულმა ზეალმატებულებამ უნდა სრულიად გამორიცხოს რომელიმე სხვა მემკვიდრის აღმოჩენა და კანონიერება, რადგან ღვთის მიერი რჩეულობისა და განგების წინაშე ნებისმიერი სხვა სამართალი ნაკლულია. ყოველივე რომ ასე მარტივად არ იყო, ეს ჩანს ტექსტის არა მხოლოდ სიძუნწეში, არამედ იმ *სისწრაფეშიც*, რომლითაც დემნას დამარცხების შემდგომ ტახ-

ტზე აყვანილ იქნა თამარი. ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, ეს იყო ძძღაერი შიშის სინდრომის ქვე-მოქმედება, რათა რაც შეიძლება დიდხანს არსებულიყო თამარის მეფობის განმტკიცების შესაძლებლობა.

ისტორიულ ტექსტში გიორგი მეფის შემოყვანა ხდება დავითის გაშავებითა და ლანძღვით. უარყოფითი ფონი შექმნილია და გიორგის თავაშეებულ ხოტბას არაფერი ელოდება ნინ. (თამარის) „მამა იქმნა გიორგი, მეფე მეფეთა, ძე დიმიტრი მეფისა... დიმიტრისა, მხნესა სხდომათა შინა და მძლესა ბრძოლასა შინა ორ ძე ებადეს, რომელთა დავით და გიორგი ეწოდებოდა. მარჩევალი ძისა უმცროსისა მლარწველი მკიცხველი იქმნა, ვითარ ისაკი იაკობისადმი. და ვედრებისა შემასმენელმან ღმერთმან დავითის დღეთა შემცირებითა სრულჰყო პირველ მამისა. და მამამან ძითურთ ძე ტკბილი, შემგვარი მამისა, აღამალლა თვისთა თანა და ძისა სწორად მოსაყდრედ გამოაჩინა – მზე მნათობთა შორის...“ და სხვა. ბუნებრივია, დაისვას რამდენიმე კითხვა ამ ტექსტის მიმართ: რა აუცილებლობით არის გამონვეული დავითზე საუბარი, მაშინ, როდესაც დავითი უკვე გარდაცვლილია, ხოლო გიორგი კი ტახტზე ზის? მე ვფიქრობ, მხოლოდ და მხოლოდ არაცნობიერი იმპულსით გიორგის აღსაზევებელი ფონის შექმნისა. ის, ვინც დემეტრესა და დავითს მოესწრო, იმისთვის ეს ცნობა არაფერს ამბობს, რადგან თავად იცოდა, რაც მოხდა. ახალი თაობისათვის, რომელიც გიორგის ოცდარვაწლიანი მეფობის დროს წამოიჩიბა და სხვა წყარო ხელთ არ ჰქონდა, შესაძლოა, დემნას წინააღმდეგ მიმართულ ტექსტად აღქმულიყო. მე ვფიქრობ, ეს ტექსტი საგანგებოდ არის მიმართული თამარისა და მისი თაობისადმი, რომელიც დემნას აჯანყების დროს მნიფდებოდა. აქ ერთდროულად გიორგისა და თამარის ლეგიტიმურობის მტკიცებაა. ამ თვალსაზრისით, დემნას თავგადასავლის მთელი ტექსტი, შემოტანილი „ისტორიანი და აზმანის“ თხრობაში, ემსახურება უმთავრეს მიზანს: აჩვენოს, რომ გიორგისა და, მომდევნოდ. თამარის გამეფება სავსებით კანონიერი იყო. ეს იყო ღვთისმოსავი მამის სურვილის აღსრულება და თავად სამართლის დამდგენი ღმერთის განგება. ამის შემდგომ დემნასთან დაკავშირებული ამბავი ერთმნიშვნელოვნად დამგმობ და უარყოფით განწყობაშია წარმოდგენილი:

„ამას ესევითარსა და სრულყოფასა ყოვლისა სოფლისასა და სანუთროთა გემოთა სანადელთასა მოინიფა ძმისნული მისი, შვილი დავით ძმისა მისისა უხუცესისა, სახელით დემეტრე, სახე-კეთილი და ყოვლითა ხელითა მარჯუე, ნასწავლი, მსგავსი სახლიშვილობისა მათისა, გარნა რომელი ცუდ იქმს ყოველთა სიკეთეთა და სწავლულებათა სახე-უკლებობათა და ჭაბუკებათა, იგი ექმნა მკლველ და შემმწარებელ უამთა ცხოვრებისა მისისათა: უშიშობა ღმრთისა და გარდამავლობით მოქმედება სჯულისა ქრისტეს მცნებათასა, ვითარ თანაშთამამავლობა და გუართა უბედურობა ამის სამეფოსა კაცთა. ვინათგან დავითცა, მა-

მამან მისმან, ლალატსა და განდგომილებასა შინა მამისა მის დემეტრესსა ამოსწყვიტნა ამის სამეფოსა დიდებულნი რომელნიმე ექსორიკმნითა, რომელნიმე სიკუდილითა და რომელნიმე განაპატიუებით, აქაცა მსგავსად მისა შევიდა ეშმაკი გულსა და გონებასა მისსა და მის მიერ შერისხდა ღმერთი ორბელთა და ყოველთა ტომთა და მიმდგომთა მათთა: სამცხეთართა, ჰერეთთა, კახეთთა და სადაცა ნათესავი და ნატამალი მსმენარი მათდა იყო. იქმნა განდგომა, ბრძოლანი, კლვანი, სისხლნი და რბევანი. და არა მიმშუებელმან ღმერთმან, მოქმედმან სამართლალთამან, რომელმან დავითის ძე აბესალომს არა მისცა უფლება – რომლისათვის ითქმის წმიდასა შინა სახარებასა: „უკუეთუ ჰქუას მშობელმან „კორბან“ – ნიჭი, ჩემგან სარგებელ ყოფად სიკუდილითა მოაკვდინა“, ამისთვისცა მისცა გიორგისავე ძლევა, მძლეთა მძლესა.

და შემყრელმან ლაშქართამან ტფილისით ქალაქით მიმართა სომხითის მთასა ყოფობასა შინა, იოტნა, გააქცივნა, შეიხვეწნა ციხესა ლორისასა, და მოუხვნა ყოველნი სიმაგრენი და ციხენი. ვინაცა ნამოუვიდა დემეტრეს სარგის მხარგრძელი, შეილითა და ძმისწულითა მისითა, ძმა და საყვარელი ორბელთა. ესე შეიყუარა და შეიტკბო მეფემან, და მისცა მისანდობლობა გუარისშეილობისა მისისა. და მომრბეველმან ტაშირისა და ლორის კართამან დაიბანაკა აგართა. და გაგ ზავნა ლაშქარნი, რომელნი დარჩომილ იყვნეს ერთგულად მისად და სხვა თემისა და თემის: მესხნი, თორელნი, ქართლელნი, სომხითარნი და თვით გაზრდილი მისი მეჯინიბეთუხუცესი ჭიაბერი, და მივიდეს ქუეყანასა ჰერეთისასა. და მუნით მოვიდნენ ჰერეთის ერისთავი და ყოველნი ჰერნი სრულითა ლეკითა და კავკასითა. და შეიქმნეს ომნი ფიცხელნი და კუეთარკუეთებანი, რამეთუ იყენესცა გამოცდილნი და ლომნი ჭაბუკნი. ამას შინა სძლო მსჯავრისა და სიმართლისა მქონებელმან, და გააქცივნეს ჰერნი, დიდებულნი აზნაურნი, და ლეკნი. შეიპყრნეს [...] და გრიგოლ ასათის ძე, ფიცხლა დაიკარგა ომსა შინა, თვით ხრმლის დაკოდილობითა და გამოკლვითა ცხენისათა. შეიპყრეს ივანე ვარდანის ძე, რომელი ითქმოდა პირველითგანვე მთხრებლად მთხრებლისად, და თანა შოთაცა, ძე ართავაროსისა. ესენი ვითარცა შინათ-გამცემელნი განზრახ განგებითა ხელთ იპყრეს, ნამოსრულთა მოასხეს წინაშე მეფისა, მარჯუება-აღმატებულისა. და გაიხარეს სიხარულითა დიდითა ფრიად, ვინათგან ხედიდა მარჯუებისა მომცემსა ღმერთსა.“

„ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალურ ნაწილში ხშირად მოიხსენებიან ჩრდილო კავკასიელი, როგორც თანამონაწილენი საქართველოს შინაგანი დაპირისპირებებისა. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში შეიძლება ვიფიქროთ, რომ დემნას აჯანყებაში, ანუ დემნას მიერ უზურპატორიდან ტახტის დაბრუნების მცდელობაში მონაწილეობის მისაღებად „ყოველნი ჰერნი სრულითა ლეკითა და კავკასითა“ იმ საერთო სახელმწიფოებრივი ერთიანობის განცდით ჩანან მოსულნი, რომელიც

განხორციელდა დავით აღმაშენებლის მიერ „ქართველი ერის კავკასიის იმპერიის“ შექმნით. მათი მონაწილეობა, ვფიქრობ, გაპირობებული იყო დემნას *პრეტენზიების კანონიერებით* (სამართლიანობით) და იმ *საერთო ტრადიციით*, რომელიც გამეფებული იყო მთელს კავკასიაში, როგორც „პირველშობილი შვილის მემკვიდრეობითი უფლება“. ამგვარად, „სრულად ლეკთა და კავკასთათვის“ სავესებით ბუნებრივი იყო დემნას მხარეზე გამოსვლა და მისთვის გვირგვინის დასაბრუნებლად ომში მონაწილეობა სამართლიანობის აღსადგენად. უზურპატორ გიორგისა და აჯანყებულების ერთგულთა შორის გარკვეული თანაფარდობა ჩანს, თუმცა, დიდებულთა უმეტესობა აჯანყებულებს შორის იხსენიება. გიორგი მართლაც დიდი მხედართმთავარი და მებრძოლი ჩანს და გამარჯვების სასწორიც მის მხარეს იხრება. „ისტორიანისა და აზმანის“ ავტორისათვის ეს საკმარისი არგუმენტია, რომ ეს გამარჯვება მიანეროს „მსჯავრისა და სამართლისა მქონებელს“, ქრისტე ღმერთს.

დემნას ამბავი გადმოცემული აქვს „ლაშა გიორგის მემატიანესაც“. „ისტორიანი და აზმანის“ ტექსტისაგან განსხვავებით, ლაშა გიორგის მემატიანე უაღრესად თავდაჭერილია და მისი შემკობანი ჯერ გიორგი მეფისა, შემდეგ თამარისა და მომდევნოდ ლაშა-გიორგისა სრულიად განსხვავებულ განწყობას ქმნის. ამ ლაკონიური ტექსტის შესავალ ნაწილში უკვე მოცემულია მთლიანი სურათი აღსანერი მოვლენებისა, რომელნიც დემეტრესა და დავითის მეფობის თავშეკავებული აღნიშვნიდან და დემნას მოხსენიებიდან სწრაფად გადადის გიორგის მეფობაზე. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის ტექსტის დასასრული ეხება დემეტრეს გამეფებასაც (ტექსტი მთავრდება დავითის გარდაცვალებით): *„ვითარცა დავით სოლომონი, ამანცა თვისითა ხელითა დასუა საყდართა თვისთა ძე თვისი დიმიტრი, სახელით ოდენ ცვალებული, მარადღე გარდმონასახი, ყოვლითურთ მსგავსი მამულთა ძირთა და დაადგა თავსა შუენიერსა გვირგვინი ქვათაგან პატიოსანთა, ვიტყვი უკუე სათნოებათა მამულთა, და შეარტყა ნელთა ძლიერთა მახილი, ეჰა, რაბამ სვიანად ხმარებული...“* – აქედან „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტს აგრძელებს „ლაშა-გიორგის დროინდელი მატეანე“, რადგან მასში შეტანილია დემეტრეს მეფობის მოკლე აღწერა. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორი სამი თაობის შემდგომი მზერით უყურებს მოვლენებს და ახასიათებს მეფეებს. სწორედ ამ თვალსაზრისით არის საინტერესო, რომ „ლაშა-გიორგის მემატიანეს“ ტექსტი მეტად ძუნწად, თუმცა გამოსაცნობად განწყობაშეცვლილი მოიხსენიებს დემეტრეს მეფობას და თვით დემნას ამბავსაც.

ამ ტექსტის მიხედვით, დემეტრე: *„...პირველად მოშიში იყო ღმრთისა, სვიანი და გამარჯუებული, სიმალღესა და სიმდიდრესა შინა მდაბალი და გლახაკთა მონყალე, ობოლთა და ქურივთა განმკითხველი, საყდართა და ეკლესიათა, მღდელთა და მონაზონთა კეთილისმყოფელი,*

შემწირველი სოფელთა და აგარაკთა, დიდებულთა სამეფოსა მათისათა და კარსა ზედა მყოფთა ტკბილად მოუბარი, უხვი და მბოძებელი. ვითარ გაავრცელა და აღაშენა სამეფო მისი... ერთგულთა შემწყნარებელი იყო და შეცოდებულთა სამართლიანად მწურთელი..." – ყოველმხრივ შემკობილმა დემეტრე მეფემ თავის სიცოცხლეში არ დაისვა თანამოსაყდრედ და არ დაადგა გვირგვინი თავის პირველშობილ ძეს – დავითს, ანუ არ გაიმეორა მამამისის, – დავით აღმაშენებლის ქცევა. მე ვფიქრობ, აქ მეტად მნიშვნელოვანი რამ ისახება. დავითს აუცილებლად ესაჭიროებოდა დემეტრე თავის თანამმართველად, რადგან ის უზარმაზარი საქმე, რომელიც უკვე დასრულების პირს იყო მისული, აუცილებლობით ითხოვდა მის თანამოსაყდრეობას ახალგაზრდა მეფის გვერდით. აქ, შეიძლება, გამოსჭვივის გიორგი ჭყონდიდელისა და დავითის ურთიერთობის ანარეკლიც. „თანშეზრდილმა მზრდელმა“, თავისი ჭაბუკი აღზრდილი მეფედ დასვა არა გადატრიალების გზით, არამედ – თანამეფობისა, რადგან ეს იყო იმ დიდი გეგმის განხორციელების ერთადერთი საშუალება, რომელიც დავითს, ანუ გიორგი ჭყონდიდელის დასს ჰქონდა დასახული. ამასთანავე, ეს იყო მაგალითი, რომელიც, როგორც ითქვა, ქრისტიანული ხელმწიფობის სარკე იყო. დავით აღმაშენებლის მომდევნო ქართველი მემკვიდრეები ამგვარ კავშირებს კარგად ხედავდნენ და, შეძლებისდაგვარად, კიდევ მიუნიშნებდნენ.²⁴ დემეტრე ერთადერთი ძე იყო დავითისა და, ამდენად, საესებით ბუნებრივად, ერთადერთი მემკვიდრე. სამემკვიდრეო ტრადიციის ეს ბუნებრიობა იმდენად ცხადი იყო, რომ დემეტრეს არ დასჭირვებია საგანგებო ზრუნვა, თავისი მემკვიდრისათვის თავისსავე სიცოცხლეშივე განემტკიცებინა ტახტი, თუმცა ის, რომ დავითი ტახტზე „დასმული“ იყო, შეიძლება დემეტრეს თანხმობასაც გულისხმობდეს. ლეთისმოსავი დემეტრე, ჩანს, ღრმა გადანყვეტილებით აპირებდა ბერად აღკვეცას, მაგრამ რალაც აჩერებდა. *კავკასიური იმპერია* უკვე შექმნილი იყო და მას ქრისტიანულ-ხელმწიფური გონიერებითა და სამართლიანობით მართავდა დავით აღმაშენებლის მემკვიდრე დემეტრე ბაგრატიონი. მიუხედავად რელიგიური, კულტურულ-ეთნიკური და ენობრივი მრავალფეროვნებისა და განსხვავებულობისა ყოველი ნაწილი ამ *კავკასიური ერთობისა* თავს *კავკასიური ცივილიზაციის* თანაშემქმნელად და თანამონაწილედ აღიქვამდა. იქმნებოდა „*კავკასიელის*“ კულტურული და ცივილიზებული ტიპი, რომლის სამაგალითო ნიშნებს იძლეოდა *ქართულ-კავკასიური არისტოკრატია*. ყოველ შემთხვევაში, არც ერთი ტექსტი არ არსებობს, რომელიც მიუთითებდეს იმგვარსავე ვითარებაზე, როგორიც არსებობდა „ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალურ ნაწილში, როდესაც ისახებოდა ის გზა და ის იდეა, რომლის განხორციელება დაესახა მიზნად დავით აღმაშენებელს. ბაგრატი III და ბაგრატი IV

საქართველოს ამთლიანებდნენ. დავითმა და გიორგი ჭყონდიდელმა კავკასია გაამთლიანეს.

მეფე დემეტრემ დაასრულა ეს პროცესი და უკვე ახალ, მშვიდობიანი თანაცხოვრებისა და სამართლიანობის გზაზე შემდგარი სახელმწიფო დაუტოვა თავის მემკვიდრეს – დავითს. ლაშა-გიორგის მემკვიდრე ნერს: დემეტრე „ყოვლითურთ ემსგავსა ძირსა დავითიანსა, ხესა ღმრთივდანიერგულსა და ცხებულიანსა. ნარელო ცხოვრება და მიინია სიბერესა. შეიმოსა ჩოხა და იკურთხა სქემითა. დაყო წელინადი და მოკუდა.“ დავითმა, რომლის გამეფება, როგორც ტექსტიდან ირკვევა, უმტკივნეულოდ მოხდა, იმეფა ექვსი თვე: „და დასუს მეფედ ძე მისი დავით. იმეფა ექუს თუე და მოკუდა.“ ამის შემდეგ ნერია: „შემდგომად მისსა დაჯდა ძე მისივე გიორგი ქორონიკონსა სამას სამოცდათხუთმეტსა. ამასვე წელინადსა დემეტრე მეფე მოკუდა.“

აქ ყურადღებას იპყრობს ორი აღნიშვნა: დავითი „დასუს“ ტახტზე, ხოლო გიორგი კი „დაჯდა“ მეფედ. ამ ორი ქმედების ანალიზით, მე ვფიქრობ, სრულიად შესაძლებელია იმ ვითარების აღდგენა, რომელიც ამ მწირე ცნობის იქით ისახება. „დასუს“ გულისხმობს, რომ დავით V ტახტზე ასვლისას მეფედ იქნა აღიარებული მთელი სახელმწიფოს („კავკასიური იმპერიის“) არისტოკრატიის, ყოველ შემთხვევაში, მისი ძირითადი ნაწილის და თვით დემეტრეს მიერ. რადგან დემეტრეს ნების გარეშე, თვითნებურად ვერავინ დასეამდა ტახტზე დავითს. ეს აშკარა გადატრიალება იქნებოდა. დავითის გარდაცვალებით, საქართველოს (კავკასიის) არისტოკრატიის თანხმობითვე, ტახტზე ბუნებრივად უნდა ასულიყო დემეტრე-დემნა. მაგრამ დემნა-დემეტრეს ნაცვლად ტახტზე „ჯდება“ მისი ბიძია – გიორგი (უნდა შევნიშნო, რომ „ქართლის ცხოვრება“ ხშირად ხმარობს ამგვარ ფორმულას: „და დაჯდა მეფედ“ ან „დაჯდა მეფედ მის წილ“, მაგრამ ყველა შემთხვევაში საქმე ეხება რიგით დაჯდომას ტახტზე. მას შემდეგ, რაც შემოდის „ტახტზე დასმის“ თემა, ესე იგი არა მხოლოდ მეფის ნება და მემკვიდრეობის ბუნებრიობა (ტრადიცია) განსაზღვრავს ამას, არამედ დიდებულების და პატრონების მთელი კლასის თანხმობა, „დაჯდომა ტახტზე“ იძენს სრულიად კონკრეტულ შინაარსს „თავისით დაჯდომისა“, ანუ თვითნებურად (ძალით) დაჯდომისა. ეს მომენტი მეტად მნიშვნელოვანია ქართული სახელმწიფოებრივი სისტემის განვითარების თვალსაზრისით და პატრონყმობის პრინციპების გამოსავლენად.

პატრონყმობა უპირველესად გულისხმობს კლასობრივ იერარქიას, რომელშიც პატრონები შეადგენენ ერთ მთლიან კლასს, ხოლო მეფე კი არის ამ კლასის უპირატესი წარმომადგენელი. ეს ის მომენტიცაა, როდესაც, გავრცელებული თვალსაზრისით, დემეტრე იხდის ბერის სამოსს და ბრუნდება ტახტზე. მე ვფიქრობ, რომ ვარდანის (სომეხი ისტორიკოსის) ცნობა, თითქოს დავითი დემეტრესთან შეთანხმებით მოკლეს სუმ-

ბატ და იოანე ორბელიანებმა, არ არის სანდო და სრულიად თვითნებური ჩანს. რამდენად არ უნდა იცნობდე *მართლმადიდებელი ქრისტიანი ბერის*, და მით უმეტეს, დემეტრესებრი ლეთისმოსავის ცხოვრებას, რომ მსგავსი რამ თქვა, ან მსგავს ნათქმის მნიშვნელობა მისცე. ამასთანავე, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ვარდანი თავის ისტორიას სომეხთათვის წერდა და, შესაძლოა, სრულიად ბუნებრივად წარმოსახავდა *მართლმადიდებელ ბერს* შვილის მკვლელად. სტეფანოზ ორბელიანის „*ორბელთა გვარის ისტორიიდან*“ განსხვავებით, ვარდანის ტექსტი ქართულად, შესაძლოა, სწორედ ამიტომ არ იყო ნათარგმნი.

„*ლაშა-გიორგის მემატიანის*“ ტექსტის მიხედვით, სიბერეს მიღწეული დემეტრე ერთი წელი იყო შემდგარი ბერად – „და მოკვდა“. თუ მივიჩნევთ, რომ დემეტრეს ბერად შედგომის შემდეგ დასვეს დავითი ტახტზე, მაშინ დემეტრე სულ ცოტა ექვსი თვე (დავითის გარდაცვალებამდე) იყო ბერად შემდგარი. დავითის გარდაცვალების შემდეგ ის კვლავ ბრუნდება საერო ცხოვრებაში და იბრუნებს მეფობას. მე არა ვარ დარწმუნებული, რომ რომელიმე ტექსტიდან შესაძლებელი იყოს ამგვარი რამის ამოკითხვა, მაგრამ ეუშეებ ამას და ვსვამ კითხვას: *რამ გამოიწვია დემეტრეს დაბრუნება?* „ისტორიანი და აზმანი“ დუმს, ერთ სიტყვასაც არ ამბობს, თუმცა, ამ მოვლენას დიდი პოლიტიკური მნიშვნელობა ჰქონდა. ჯერ ერთი, დემეტრეს დაბრუნება ტახტზე მემკვიდრის საკითხს სრულიად სხვაგვარად აყენებდა – პაპის დაბრუნებით ტახტზე, შელიშვილი დემნა-დემეტრე აღარ იყო უშუალო მემკვიდრე მეფისა, იგი მეორე რიგში ინაცვლებდა. მეტად უცნაური ვითარება იქმნება. ისე ჩანს, თითქოს დემეტრე მეფე მხოლოდ იმიტომ დაბრუნდა ტახტზე, რომ გიორგისათვის გზა გაეხსნა, რაც საკმაოდ დიდ ეჭვს აღძრავს, რომ ეს საქმე გიორგის მიერ იყო მოწყობილი. ისე ჩანს, რომ გიორგიმ *აიძულა ბერად შემდგარი დემეტრე*, დაბრუნებოდა საერო ცხოვრებას და მოეხდინა გიორგის ლეგიტიმაცია. აქ გასათვალისწინებელია, რომ საქართველოსა და კავკასიის დიდებულთა შორის ჯერ კიდევ დიდი უნდა ყოფილიყო დავით აღმაშენებლისა და დემეტრეს ავტორიტეტი. ის, რომ დემეტრეს ბერად აღკვეცის მომენტში მათ *მეფედ დასვეს დავითი*, ამკარად მეტყველებს იმ საერთო განწყობაზე, რომელიც არისტოკრატისას ჰქონდა. მაგრამ დავითის სიკვდილის შემდეგ მათ ვერ მოასწრეს დემნას დასმა ტახტზე, ჩემი აზრით, სწორედ იმიტომ, რომ მათ გადაელობა მცირეწლოვანი დემეტრეს მფარველ-პატრონი ბიძია გიორგი. ამიტომ დემეტრეს დაბრუნება ტახტზე სრულიად შესაძლებელი იყო. მაგრამ, რისთვის? იმისათვის, რომ გიორგი თანამოსაყდრედ გაეხადა და მისთვის ლეგიტიმურობა დაედასტურებინა? „ისტორიანი და აზმანის“ ცნობა, რომ „...*მამამან ძითურთ ძე ტკბილი, შემგვარი მამისა, აღამალლა თავისა თანა და ძისა სწორად მოსაყდრედ გამოაჩინა...*“ საეჭვოს ხდის ამას. ეს სამმაგი „*ძე*“ საკმაოდ გაუგებარს ხდის ამ ცნობას:

პირველი წინადადება „მამამან ძითურთ“, ვფიქრობ, პირდაპირ მიუთითებს გიორგიზე, რადგან სხვა „ძე“ ამ მომენტისათვის დემეტრეს აღარ ჰყავდა. მეორე „ძე“, ვფიქრობ, ეხება დემნა-დემეტრეს, რომელიც იყო „ძე“ გარდაცვლილი დავით მეფისა და მემკვიდრე ტახტისა, ხოლო ის, ვინც „ძისა სწორად მოსაყდრედ გამოაჩინა“ დემეტრე მეფემ, კვლავ დემნა-დემეტრე უნდა ყოფილიყო. რადგან დემეტრე მეფე ტახტს დაუბრუნდა, ბუნებრივია, დემნა აღარ იყო ტახტის პირდაპირი მემკვიდრე. „ძისა სწორად“ მხოლოდ დემნას შეიძლება გულისხმობდეს, რადგან გიორგი „ძისა სწორი“ კი არა, „ძე“ იყო დემეტრე მეფისა (თუ, ცხადია, არ მივიჩნევთ, რომ „ძე“ მხოლოდ და უპირობოდ პირველშობილ მემკვიდრეს ენოდება, რაც არაფრით არ დასტურდება). ვფიქრობ, ამკარად იკითხება, რომ დემეტრე მეფემ გიორგი კი არა, დემნა გახადა მოსაყდრედ, ხოლო გიორგი კი კვლავ იმავე მდგომარეობაში დატოვა: როგორც დემნას პატრონ-მფარველი, ან კი როგორც სამეფო სახლის უმცროსი წარმომადგენელი. როგორც ჩანს, ეს სრულიად მიუღებელი იყო პატივმოყვარე და თავნება გიორგისათვის. დემეტრე მეფე მოულოდნელად, რამდენიმე ხანში მოკვდა და გიორგი დაჯდა ტახტზე, მიუხედავად იმისა, რომ დემნა უკვე იყო თანამოსაყდრე. ასე რომ გიორგი არავის არ დაუსვამს ტახტზე. სრულიად დასაშვებია ისიც, რომ გიორგიმ იცოდა დავით აღმაშენებლისეული ანდერძის შინაარსი, სადაც დავითი ამბობს, რომ „...თუ ინებოს ღმერთმან და ვარგ იყოს ცუაბა, შემდგომად მისსა ჰყოს მამულსა ზედა“. თუ ამ „ჰყომი“ მეფობა იგულისხმება და არა სხვა რამ (მაგალითად, სამეფო მამულის პატრონ-გამგებლობა. „მამული“ იმ შინაარსით, როგორითაც ის XIX საუკუნიდან იხმარება, არაფრით არ დგინდება პატრონყმური ეპოქისათვის). ყოველ შემთხვევაში, ეს წესი მოქმედებაში არ მოსულა და დემეტრემ დაიცვა ტრადიციული წესი უფროსი შვილისა და მისი შთამომავლების სამეფო ტახტზე უპირატესი ასვლის შესახებ. ამ წესს მთელი არისტოკრატია უჭერდა მხარს, რადგან ეს იცილებდა თავიდან შიდადინასტიურ ბრძოლას და მაგალითი იყო მთელი პატრონყმური წყობისათვის.

თუ ეს ასეა, რად უნდა დასჭირებოდა დემეტრე მეფეს, თავისი შვილისშვილი თანამოსაყდრედ „ძისა სწორად“ აღმალლებინა? მე ვფიქრობ, სწორედ იმის შიშით, რომ გიორგის არ მიეთვისებინა ტახტი და დემნასათვის გზა არ გადაეკეტა. გასათვალისწინებელია, რომ გიორგის შვილი ჯერ არ ჰყავდა. დემეტრემ მას ცოლი შერთო ან ბერად აღკვეცამდე ერთი წლით ადრე, ან ბერობიდან ტახტზე დაბრუნებისთანავე. დემეტრე მეფის ბერობიდან ტახტზე სასწრაფო დაბრუნება, ჩემი აზრით, იყო სამეფო მემკვიდრეობის ტრადიციის და ლეგიტიმურობის შენარჩუნებისა და ტახტის მითვისების პრევენდენტის თავიდან აცილების ცდა. დემეტრემ, უეჭველად, კარგად იცოდა თავისი უმცროსი შვილის ხასიათი, თავნებობა, მრისხანება და თავაშეებულობა. შიში,

რომელიც მეფეყოფილ ბერს დაეუფლა (თუ დავეთანხმები გავრცელებულ აზრს მისი დაბრუნების შესახებ), ქვეყანაში მოსალოდნელი არეულობის, ძალმომრეობისა და აშლილობის შიში იყო. „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორმა უნებლიეთ ფარდა ახადა იმ „შექსპირულ ტრაგედიას“, რომელიც ქართული ისტორიის ყველაზე დრამატულ ურთიერთობებს გადმოსცემს.

ყოველივე ეს კიდევ ერთ კითხვას სვამს: *რამ გამოიწვია დემეტრეს მოულოდნელი გარდაცვალება? დემეტრე თუმც მინეული იყო სიბერეს – „ნარვლო ცხოვრება, და მიიწია სრულ-ქმნილი სიბერესა. შეიმოსა ჩოხა და იკურთხა სქემითა“*, – ნერს ლაშა-გიორგის მემამტიანე. არაფრიდან არ ჩანს, რომ ის სასიკვდილოდ იყო დაავადებული, ან „მიხრწნილი“ იყო.²⁸ არც ერთი სიტყვით არ არის ნახსენები ის, რასაც ესოდენ დიდ ადგილს უთმობს „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი. როგორც ზევით მოტანილი ცნობიდან ირკვევა, ლაშა-გიორგის მემამტიანესთან დემეტრე ორჯერ „კვდება“: ერთხელ გიორგის ტახტზე დაჯდომის წელს („შემდგომად მისსა დაჯდა ძე მისივე გიორგი *ქორონიკონსა სამასსამოცდათხუთმეტსა. ამასვე წელსა დემეტრე მეფე მოკვდა.*“ და მეორედ, ცოტა უფრო ქვევით: *„დემეტრე მეფე ბელტის ციხეს მიიკვალა და გელათს წარიყვანეს მისგანვე კურთხეულსა ახალსა მონასტერსა. ქორონიკონი იყო სამასსამოცდათოთხმეტი“*. თუ ლაშა-გიორგის დროინდელი მემამტიანის ცნობა ზუსტია, დემეტრე მეფე „პირველად“ გარდაიცვალა 1155 წელს (XIII მოქც. 375 წ), „მეორედ“ კი 1154-ში (XIII მოქც. 374 წ).²⁹ აქ სხვა საკითხიც იჩენს თავს: დავით მეფემ ექვსი თვე იმეფა. ამ ექვსი თვის განმავლობაში და, მით უმეტეს, „განდგომისას“, ვერ შეძლებდა დემეტრე მეფის ერთგულ დიდებულთა და მსახურეულთა იმ „ტოტალური ტერორისა“ და „წმენდების“ მონყობას, რომელსაც მას მიაწერს გიორგის იდეოლოგი ავტორი. ან კიდევ, უნდა დავუშვათ, რომ დემეტრეს ძალები იმდენად უმნიშვნელო იყო, ხოლო დავითისა კი იმდენად დიდი, რომ შეძლო, დავით აღმაშენებლის მემკვიდრე ძალით ბერად აღეკვეცა და ტახტი მიესაკუთრებინა დავითს და მის მომხრეებს. შეუძლებელია, რომ ეს დაფარული ყოფილიყო სხვა ისტორიკოსთა თუ მემამტიანეთა ხედვიდან. დემეტრე მეფე ტახტზე სრულ მეფედ 1125 წელს ავიდა და ოცდაათი წელი იმეფა. გიორგი მეფე ტახტზე 1155 წელს დაჯდა და ოცდარვა წელი იმეფა. ის, რომ დემეტრე მეფე ბელტის ციხეს გარდაიცვალა 1174 წელს და „გელათში დამარხეს“, თითქოს მიუნიშნებს იმაზე, რომ იგი მართლაც დაბრუნდა ბერობიდან ტახტზე. ამავე დროს, ეს ნიშნავს, რომ გიორგი ერთი წლის განმავლობაში დემნას პატრონად რჩებოდა (!) და მერე, 1155 წელს, დაჯდა ტახტზე. მაგრამ ეს საკმაოდ მკრთალი მინიშნებაა გადანყვევით რაიმეს დასამტკიცებლად.

თარიღების სიზუსტის დღეს დადგენას არაავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. ტექსტები იკითხებოდა ისე, როგორც იყო დანერილი და იმათ

მიერ, ვინც იცოდა ნერა-კითხვა და ვისი მოთხოვნითაც ინერებოდა ცხოვრებისა და მეფობის აღწერა – არისტოკრატიის. ძნელი წარმოსადენია, რომ არისტოკრატია არ სცოდნოდა ყოველივე ის, რაზედაც ტექსტი მოუთხრობდა. განსხვავებას სხვადასხვა ეპოქის ტექსტებს შორის ქმნიდა ამ ცოდნის გავრცობის წრე, თუ რამდენად ფართო იყო იგი. ახალი თაობისათვის ტრადიციული ფორმით გადაცემული ამბები „წარსულ დღეთა და მეფეთა“ ტექსტებით იყო გამაგრებული. სამწუხაროა, რომ არ მოიპოვება თანადროული ხელნაწერები და მხოლოდ გვიანდელი ნიმუშებიდან უნდა იქნეს ამოკითხული მოვლენების „დედანი“. ორი ეპოქის ტექსტის, „ისტორიანი და აზმანის შარავანდედთანი“, ბასილი ეზოსმოდვრის „ცხოვრება მეფეთ-მეფე თამარისის“ და „ლაშა-გიორგის დროინდელი მემატყიანის“ (სხვა ენაზე დაწერილს არა აქვს მნიშვნელობა, რადგან მათ შესახებ არაფერი იყო ცნობილი, ან ორიოდ მკითხველი ჰყავდა), შედარება მარნმუნებს, რომ დამოკიდებულება და განწყობა *დემეტრე-დავით* – *გიორგი-დემნას* ეპოქის მიმართ, რომელიც უშუალოდ უსწრებს წინ თამარის გამეფებას, რადიკალურად არის შეცვლილი (ბასილი ეზოსმოდვარს, ჩანს, არაფერი არ აინტერესებს, გარდა თამარის ხოტბისა და ამიტომ სრულიად „სტანდარტულ“ ფორმულებში ჩაივლის გიორგის მეფობას და თვით გიორგისაც).

„ისტორიანი და აზმანი“ არსად არ ასახელებს *დემნას დედას*, თუმცა მან შვა *მემკვიდრე და დედოფალი* იყო დავითის მეფობის ექვსი თვის განმავლობაში. მემკვიდრე – დემნა, ვფიქრობ, დემეტრეს მეფობის უკანასკნელ წელს (ბერად აღკვეცამდე) მაინც უნდა დაბადებულიყო და პაპის სახელიც ბუნებრივად დაერქვა. ყოველ შემთხვევაში, იგი თამარზე გაცილებით უფროსი ჩანს. თამარი კი გიორგი მეფეს და მის ცოლს გამეფებიდან „ქარგა ხნის შემდეგ“ გაუჩნდათ. ის ფაქტი, რომ ავტორი არაჩვეულებრივ ხოტბას ასხამს *ბურდუხანს*, გიორგის ცოლსა და თამარის დედას – ოვსთა მეფის ასულს, მეტად საყურადღებოა. გიორგი ბურდუხანის ცოლად შერთვის მომენტში არ იყო მეფე და იგი მამამ, მეფე დემეტრემ დააქორწინა ოვსთა მეფის ასულზე, რომელთანაც ეყოლა ასული – თამარი. აი, ბასილი ეზოსმოდვრის ტექსტი:

„დაჯდა მეფედ გიორგი, ძე დემეტრესი, დავითის შვილისა, ქორონიკონსა სამას სამოცდათხუთმეტსა. ამან დაყვნა მორჭმასა შინა ყოველნი ყამნი და დღენი მისნი და იმეფა კეთილითა მეფობითა და მატა ყოველთა საყდართა, მონასტერთა და ეპისკოპოსთა. ამას შვილი არა ესეა და მისთვის მწუხარე იყო უშვილოებისათვის. მერმე ინება ზეგარდმო მონყალეებამან ღმრთისამან და იწყო მობერვად ნიაემან ამომან და იმეა მათგან ქალი ქმნილკეთილი, ყოვლითურთ უნაკლო და შესატყვისი. ამას დაარქვა სახელი თამარი.“

თამარი დაიბადა გაცილებით უფრო გვიან, ვიდრე დემნა. და დემნას აჯანყების დროს (1177 წელს) იგი იქნებოდა 16-17 წლის. გიორგის მიერ

თანამოსაყდრედ თამარის დასმა მოხდა გიორგის მეფობის 23-ე წელს, რის შემდგომ გიორგიმ თამართან ერთად კიდევ 5 წელი იმეფა და მოკვდა. მიუხედავად იმისა, რომ თამარი უკვე „თანამოსაყდრე“ იყო, ის მაინც „დასვეს ტახტზე“. და ეს არ იყო უბრალო „ახირება“, არამედ სახელმწიფოებრივი ლეგიტიმურობის დამტკიცება! თამარის წლოვანებას შეფარვით „ვეფხისტყაოსანიც“ ამჟღავნებს იმით, რომ გმირები ყველანი ახალნამოჩიბული 15-17 წლის *ყრმები* არიან.

ის, რომ დემეტრემ ვერ შეუსრულა გიორგის ნება და არ დასვა ის ტახტზე, იმითაც ცხადდება, რომ გიორგის ტახტზე დაჯდომის შემდეგ დემეტრე აღარ არის საინტერესო და ის *ქრება ტექსტიდან*. არც მისი ტახტზე დაბრუნების და მეფობის რამდენიმე თვე, არც მისი გარდაცვალება და ან რაიმე საქმე იპყრობს იდეოლოგი ავტორის ყურადღებას. დემეტრემ ნაწილობრივ შეასრულა თავისი მისია და გაქრა ტექსტიდან. ეს ბადებს ეჭვს, რომ მისი გამოყვანაც ბერობიდან და მისი გაქრობაც გიორგის მიერ იყო ძალმომრეობით მოწყობილი. ამ აზრს ისიც აძლიერებს, რომ დემეტრე გიორგის სასწრაფოდ აქორწინებს ოვსთა მეფის ასულზე. მრავლისმთქმელია, რომ გიორგის ბურღუხანზე დაქორწინების ამბავი ტექსტის სწორედ ამ ადგილას ჩნდება. ამიერიდან გიორგის შთამომავლობაც ლეგიტიმურობას იძენს, რადგან დავითი უკვე მკვდარია და მცირეწლოვანი დემნა-დემეტრეა მხოლოდ დარჩენილი მემკვიდრედ. დემნას გვერდზე განევიტ გიორგის გზა ხსნილი აქვს. უცნაურად არ არის მოთხრობილი დემეტრეს გარდაცვალებისა და დაკრძალვის ამბავიც, რაც ლაშა-გიორგის მემატეანეს აქვს. დემნას თანამოსაყდრეობა გიორგის მფარველობის ქვეშ დაიწყო, როგორც ჩანს, მაგრამ მალევე დასრულდა გიორგის ტახტზე დაჯდომით. სწორედ ამიტომ ელოდნენ ქართველი და კავკასიელი დიდებულები დემნას გაზრდას – „ჰასაკად მონევას“, რათა მოეთხოვათ ჰასაუხი უზურპატორისათვის. აჯანყების მომენტში დემნა უკვე ჰასაკად მინეული, ზრდასრული კაცი იყო.⁷

არის კიდევ ერთი სიტყვა, რომელსაც ამ ვითარებაში გარკვეულად მიმანიშნებელი აზრი შეიძლება ჰქონდეს: „ამის დავითის შვილი და გიორგის ძმისწული დემეტრე დარჩა, და ოდეს ორბელნი უკუადგეს გიორგი მეფესა, იგი თანაუკუიტიანეს და ლორეს შედგეს. მუნით გამოასხნა ორბელნი მეფემან და იპყრნა და დახოცნა. და დემეტრე კლდე-კართა დასუეს, უკანის თუალნი დასწუნეს და მოკუდა და მცხეთას დამარხეს.“ ეს „დარჩა“ აქ შეიძლება გავიგოთ, როგორც „დარჩა მარტო“, „ობლად“ და ა.შ., მაგრამ ამასთანავე იმ აზრითაც, რომ დემეტრე-დემნა „დარჩა“ უტახტოდ და სამეფო გვირგვინის გარეშე. ბიძიამ მას წაართვა ტახტიცა და გვირგვინიც. მაგრამ ეს წართმევა არ ეხება მხოლოდ დემნას, ეს ეხება მთელ არისტოკრატობას, რომელიც დავით დემეტრეს ძის (დავით V) ერთგული იყო, იცავდა ტრადიციას, სამართალს და კანონიერებას

და არ შეეგუა გიორგის მიერ ტახტზე თვითნებურ დაჯდომას. შემდეგი მინიშნება: „ოდეს ორბელნი უკუადგეს გიორგი მეფესა, იგი თანაუკუიტანეს და ლორეს შედგეს...“ ეს „ოდეს“ საკმაოდ ხანგრძლივ პერიოდს, სულ ცოტა ოც წელს მაინც გალისხმობს და სრულიადაც არ არის აღმნიშვნელი იმისა, რასაც გულმოდგინედ ამტკიცებს თვითმპყრობლობის დამცველი ცენტრალისტური ისტორიოგრაფია. გათვალისწინებით იმ პროცესისა, რომელიც წარიმართა სახელმწიფოში გიორგი III-ის მიერ ტახტის მითვისებით, დემნაც და ქართულ-კავკასიური არისტოკრატიაც ელოდა შესატყვის ვითარებას. და როდესაც ჩათვალა, რომ ვითარება მომწიფდა, დაიწყო გამოსვლა უზურპატორის წინააღმდეგ.

რა თქმა უნდა, ეს მხოლოდ შესაძლებელი ამოკითხვაა ტექსტიდან მისი სიღრმითი აზრისა, მაგრამ ის, რაც ამას მოჰყვა, მე მარწმუნებს, რომ კავკასიის არისტოკრატიის გარკვეული ნაწილი არ იღებდა ამ თვითნებურ „დაჯდომას“ ტახტზე და მხარს უჭერდა ლეგიტიმურ მემკვიდრეს – დავითის ძეს დემნა-დემეტრეს, რომელიც, თუ ჩემი მოსაზრება მისაღებია, უკვე იყო *თანამოსაყდრე და ძის სწორად აღზევებული დემეტრე მეფის მიერ*. ვფიქრობ, სწორედ ეს იყო მიზეზი ორბელთა განდგომისა და შემდგომ აჯანყებულებთან მთელი კავკასიის მიერთებისა. არის მეორე მომენტიც: დემნას არა მხოლოდ კლდე-ქარში ჩასმა, არამედ დაბრმავება (იქნებ, დასაჭურისებაც) და მისი სწრაფი სიკვდილი. მე ვფიქრობ, რომ დემნასადმი ამგვარი სისასტიკე გამოწვეული იყო არა მხოლოდ იმის *შიშით*, რომ დემნა კვლავ შეეცდებოდა აჯანყების მოწყობას, არამედ იმ საშიშროებითაც, რომელსაც ცოცხალი დემნა წარმოადგენდა ტახტის მითვისებელი გიორგისა და მისი მემკვიდრისათვის. ამასვე ავლენს *თამარის სასწრაფო აყვანა ტახტზე* და დემნას დასაჭურისების ცნობაც, რომელიც იმით არის საინტერესო, რომ ავლენს დემნას შთამომავლობის შესაძლო გაჩენის *შიშს*. არ არის ცნობილი, რამდენ ხანს იცოცხლა დემნამ ამის შემდეგ.

„ისტორიანი და აზმანის“ ტექსტში დემნას ამბავი სტილურადაც და თემატურადაც ემსახურება მხოლოდ ერთ მიზანს: დაამტკიცოს და ყველა (მომავალი მკითხველი არისტოკრატია) დაარწმუნოს იმაში, რომ დავითი თავისი მამის (დემეტრეს) უღირსი შვილი იყო, მისი გამამწარებელი და ღირსი იმისა, რომ დღენი შემოკლებოდა *მამისავე ვედრებით ღმრთისადმი*. ამ სურათის ნეგატიური მეტაფორა ტოტალურად ანტიქრისტიანულია და წარმოდგენელი იმ ქრისტიანული ხელმწიფური პრინციპებისა და რწმენისათვის, რომელიც „რწმენისა და იმედის“ ეპოქის არსებითი მახასიათებელი იყო. ამასთანავე, ეს არის *დემეტრეს დისკრედიტაცია*, რადგან თავისი ღვთისმოსაობით ცნობილი ბერად აღკვეცილი დემეტრე (მარტო „შენ ხარ ვენახი“ რად ღირს!) ნამდვილად ვერ შესთხოვდა ღმერთს, შემოკლებინა მისი, თუნდაც უღირსი შვილის დღენი (?!). რითი იყო შესაძლებელი დავითის დისკრედიტირება

მკითხველის თვალში (რამდენადაც „ტიქსტი“ გამგებ მკითხველს გულისხმობს ყოველთვის), თუ არა იმ უარყოფითი ეპითეტების გამოყენებით და იმგვარი პორტრეტის შექმნით, რომელიც მის ადრეულ სიკვდილსაც და გიორგის ტახტზე დაჯდომასაც ღვთის განგებად და მამის, ბერად შემდგარი დემეტრეს, ლოცვის შედეგად დასახავდა. რამდენადაც აღმატებულია გიორგის შესხმა, იმდენადვე დამცრობილია დავითის სახე. ბუნებრივია, რომ ამგვარ ყოველმხრივ „შემკობილ“ მამას ამგვარივე შვილი უნდა ჰყოლოდა. და ტიქსტი არც დემნა-დემეტრეს ინდობს, თუმცა, იძულებულია, აღიაროს მისი პირადი თვისებები. დემეტრე არის: *„სახე-კეთილი და ყოვლითა ხელითა მარჯუე, ნასწავლი, მსგავსი სახლომვილობისა მათისა...“* მაგრამ, ყოველივე ეს „ისტორიანისა და აზმანის“ ავტორის თვალში გააარაფრებულია შემდგომი დახასიათებით:

„...გარნა რომელი ცუდ იქმს ყოველთა სიკეთეთა და სწავლულებათა, სახე-უკლებობათა და ჭაბუკებათა, იგი იქმნა მკლველ და შემმწარებელ უამთა ცხოვრებისა მისისათა: უშიშობა ღმრთისა და გარდამავლობით მოქმედება სჯულისა ქრისტეს მცნებათასა, ვითარ თანაშთამომავლობით და გუართა უბედურობა ამის სამეფოსა კაცთა. ვინათგან დავითცა მამამან მისმან, ლალატსა და განდგომილებასა შინა მამისა მის დემეტრესსა ამოსწყვიტნა ამის სამეფოსა დიდებულნი რომელიმე ექსორის ქმნისა, რომელნიმე სიკუდილითა და რომელიმე განპატიუებითა, აქაცა მსგავსად მისა შევიდა ეშმაკი გულსა და გონებასა მისსა და მის მიერ შერისხდა ღმერთი ორბელთა და ყოველთა ტომთა და მიმდგომთა მათთა: სამცხეთართა, პერეთთა, კახეთთა და სადაცა ნათესაეი და ნატამალი მსმენარი მათდა იყო. იქმნა განდგომა, ბრძოლანი, კლევანი, სისხლი და რბევანი...“

არც ერთი არსებული ტიქსტიდან არ ჩანს, რომ დავითი იმგვარი იყო, როგორც წარმოადგინა და დახატა „ისტორიანი და აზმანის“ იდეოლოგმა ავტორმა. არც დემეტრეს წინააღმდეგ და არც დემეტრეს ერთგულ დიდებულთა და წარჩინებულთა წინააღმდეგ ჩატარებული „წმენდები“ არის სადმე მოხსენიებული, გარდა „ისტორიანი და აზმანის“ ტიქსტისა, რაც ამტკიცებს, რომ ეს არის იდეოლოგიური დაკვეთა, რომელსაც „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი ასრულებს გიორგის უზურპაციის გასასამართლებლად. მაგრამ ეს შეკვეთილი სურათი თავის თავს აბათილებს იმით, რომ ჩამოთვლის იმ წაწილებს საქართველოს სახელმწიფოსი, რომელიც არ უჭერდა მხარს დემეტრესათვის ტახტის ჩამორთმევას და გიორგის მიერ ტახტის უზურპაციას. აქ არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს იმას, რომ გიორგის მეფობა დიდად წარმატებული იყო, როგორც ეს მიიჩნევა ქართულ ისტორიოგრაფიაში. აქ მნიშვნელოვანია ის, თუ რას გვამცნობს ეს ტიქსტი, რომლის მიხედვით შეუძლებელია იმგვარი დასკვნის გამოტანა, როგორც ასევე იდეოლო-

გიური დაკვეთის შემსრულებელ „ცენტრალისტურ“ ისტორიოგრაფიაში არის გადმოცემული. როგორც აღვნიშნე, ეს დაპირისპირება შეეხო არა მხოლოდ საკუთრივ „ქართლს“ – საქართველოს, არამედ მთელს *კავკასიის იმპერიასაც*. ამქარად ჩანს, რომ თავად დემნა იყო მთავარი ღერძი ამ აჯანყებისა და არა „ორბელნი“ ან სხვა „დიდგვაროვანი“. სწორედ დემნას ირგვლივ იყვნენ ისინი დარაზმულნი და დემნას ნაუვიდნენ ის დიდებულები, რომელნიც გიორგის მხარეს გადავიდნენ, სახელდობრ, „ქურდი მხარგრძელები“.²⁸ რადგან დემნა იყო *ბაგრატიონი* და *საქართველოს ტახტის ერთადერთი დინასტიის* მემკვიდრე, რომელსაც გვირგვინი ბუნებრივად უნდა დასდგმოდა თავზე.

აქ მეტად მნიშვნელოვანია იმის გაცნობიერება, რომ ქართული სახელმწიფოებრიობის განვითარება მიმდინარეობდა სულ რამდენიმე დინასტიის, არსებითად კი ერთი – *ფარნავაზიანთა* დინასტიის მეთაურობით. ბაგრატიონებიც კი, რომელთაც ქრისტეს ხორციელ ჩამომავლობით ხაზთან აკავშირებდნენ, გარკვეული აზრით, ფარნავაზიანთა ჩამომავლებიც იყვნენ ქალის მხრივ, ყოველ შემთხვევაში, „ფარნავაზიანობა“ არსებით არგუმენტად იხმარებოდა. პირველ ნაწილში მე შევეცადე, მეჩვენებინა ეს კავშირი, რომელიც არსებითი იყო მეფის არჩევინას ფარნავაზიანთა სამეფო ხაზის ძიებებში. აქედან გამომდინარეც შეიძლება იყოს გიორგის მიერ ქართველ დიდგვაროვანთა რეაქცია ტახტის უზურპირებაზე. *ეს არღვევდა ქართულ სამეფო-დინასტიურ არქეტიპს*. ისტორიამ დაამტკიცა, რომ დიდგვაროვნები სწორად სჯიდნენ და სულ მალე ალექსი რუსის შემოყვანა დაადასტურებს ამას. *პატრონყმობა* გამორიცხავდა რაიმე სახის „კლასობრივ ბრძოლასაც“ და მთელი ეს თემა საქართველოს ისტორიისათვის იდეოლოგიურად ყურით მოთრეული ჩანს. საქართველოს ისტორიაში ევროპული კრიტიკერიუმებით წარმოდგენილი და ევროპულ ისტორიასთან მიმართებაში გააზრებული „ფეოდალური“ შინაომების თემა არაადეკვატურ სურათს იძლევა. საქართველოში არ არსებობდა ის ნიადაგი, რომელზედაც იდგა ევროპული ფეოდალიზმი – *სამართლებრივი საფუძვლები და მფლობელობის ფორმები*. ამით საქართველო უფრო აღმოსავლური ტიპის სახელმწიფო იყო, ვიდრე დასავლურისა. აღმოსავლურიდანაც კი მას განასხვავებდა ის, რომ აღმოსავლური სახელმწიფოები (არსებითად, სპარსეთი და, შემდგომ, ხალიფატი) ეფუძნებოდა საკანონმდებლო-რელიგიურ ტექსტებს, განსაკუთრებით, ყურანის გამოჩენისა და ისლამიზაციის შემდეგ, საქართველოში კი ამგვარი ტექსტები არ არსებობდა. ქრისტიანობა თავისუფლების რელიგიაა და, ამდენად, შესასრულებლად აუცილებელ არავითარ კანონს არ ადგენს თავის ტექსტებში. იგი მოუწოდებს და არ აიძულებს. ქართული პატრონყმური წყობა ხელმწიფის ნებაზე და ბრძანებაზე, ანუ *ნებათა იერარქიაზე* და *ტრადიციაზე* იყო დაფუძნებული და არა კანონზე. სამართლებრივად ეს

სრულიად განსხვავებული წყობაა. საქართველოს სამართლებრივ სივრცეში გადაყვანის პირველი ცდა, რაზედაც ქვეყნით მოვალ, იყო თამარ მეფის დროს აღმასრულებელ და საკანონმდებლო ხელისუფლებათა განყოფის იდეა.

დაეუბრუნდები „ისტორიანი და აზმანის“ ტექსტს.

არის კიდევ რამდენიმე ფსიქოლოგიური ხასიათის განწყობა, რომელიც ყოველგვარ ხოტბასა თუ კრიტიკაზე უფრო ძლიერად ხატავს იმ შინაგან ნუხილს, რომელსაც შეეპყრო ქართველი დიდებულები და მთლიანად არისტოკრატია. გიორგის გამარჯვება დამარცხებულებზე გარდუვალი იყო, რადგან იგი მეფე იყო და ბაგრატიონი, თუმც, უზურ-პატორი. მე ვფიქრობ, ეს ასუსტებდა აჯანყებულთა თავანწირვას. „ისტორიანი და აზმანის“ ტექსტში ყოველივე ამ გამარჯვების ლოგიკით წარიმართა:

„და შემყრელმან ლაშქართამან ტფილისით ქალაქით მიმართა სომხითის მთასა ყოფობასა შინა, იოტნა, გააქციუნა, შეიხვენნა ციხესა ლორისასა, და მოუხუნა ყოველნი სიმაგრენი და ციხენი. ვინაცა წამოუვიდა დემეტრეს სარგის მხარგრძელი, შვილითა და ძმისწულითა მისითა, ძმა და საყუარელი ორბელთა. ესე შეიყუარა და შეიტკობ მეფემან, და მისცა მისანდობლობა გუარისშვილობისა მისისა. და მომრბეველმან ტაშირისა და ლორის კართამან დაიბანაკა აგარათა. და გაგ ზაენა ლაშქარნი, რომელნი დარჩომილ იყვნეს ერთგულად მისად და სხუა თემისა და თემის: მესხნი, თორელნი, ქართლელნი, სომხითარნი და თვით გაზრდილი მისი მეჯინიბეთ-უხუცესი ჭიაბერი, და მოვიდეს ქუეყანასა ჰერეთისასა. და მუნით მოვიდეს ჰერეთის ერისთავი და ყოველნი ჰერნი სრულით ლეკითა და კაკეასითა...“

ჰერნი, როგორც წინა ცნობაშია, დემნას და ორბელთა მომხრეთა შორის მოიხსენიებიან და სამეფო ჯარის მათთან ბრძოლა მათ მოყოლილ ლეკთა და ყოველთა კაკეასიასთან გაიმართა. ფრიად საინტერესოა, რომ მეფის მხარეს ჩამოთვლილ დიდებულთა შორის, გარდა მხარგრძელებისა და ჭიაბერისა, არაეინ არ ჩანს გამორჩეული და დიდი გვარის წარმომადგენელი. მაშინ, როდესაც დემნას მხარეს არიან თითქმის ყოველნი დიდებულნი საქართველოსი და კაკეასიისა. თუ გავითვალისწინებთ იმ საზღვრებსა და ურთიერთობებს, რომელნიც დავითისეულ კაკეასიის იმპერიაში არსებობდა, მაშინ გასაგები გახდება ისიც, თუ რატომ წავიდნენ სხვადასხვა მხარეს წარჩინებული ქართველები, რათა წინ აღსდგომოდნენ გვირგვინის გამარჯვებულ მიმთვისებელს:

„...მაშინ მეფე აგარას მყოფი აღვიდა და მოადგა ლორესა. მუნიდალმან წარსრულ იყვნეს სპარსეთს ქართლის ერისთავი სუმბატის ძე ლიპარიტი, მეჯინიბეთ-უხუცესი ქავთარ ივანეს ძე, რომელნი-ესე გიორგისავე იყვნეს ხელისუფალნი, და ანანია დვინელი, – ზოგნი შაჰარმენისა, ზოგნი ელდაგუზის ძეთასა, დაღაცათუ უშველეს და მოჰყვეს. ეგრეთვე

უქმადვე უკან აქცია მართლმსაჯულობამან ქრისტიანსამან. ამას შინა დაულონოვდეს ლორეს შინა მდგომნი. დემეტრე, გარდამომბმელი საბლისა გარდმოხდა ციხისაგან და მომართა თავისავე ბიძასა და ამირსპასალარი და სხვანი, რომელნი დარჩეს ციხესა შინა გამოსახეს მსგავსად სუისა და ეტლისა მათისა. აილო ლორე და დაიმჭირა თავისა თვისისათვის, ხოლო მას უამსა თვით მორჭმული და ზემალელებული წარმოვიდა ურჩთა და მტერთა მისთა ზედა და შემსგავსებულად საქმეთა მათთა მიაგო მისაგებელი. თვით მოვიდა ნაჭარმაგვეს და იშვებდა და იხარებდა შემრისხველი მტერთა მისთა...⁴⁸

რას ნიშნავდა ეს „შერისხვა“ და რა მიაგო გამარჯვებულმა გიორგიმ აჯანყებულებს, ის აღარ აქვს „ისტორიანისა და აზმანის“ ავტორს, მაგრამ ცოტა მოგვიანებით ლაშა-გიორგის მემატიანე იტყვის, თუ რა დამართა მეფემ აჯანყებულ სამართლის მაძიებლებს. უზურპატორმა მეფემ დემნას სასწრაფოდ თვალები დასთხარა და დაასაჭურისა „ურჩი“ ძმისშვილი და კანონიერი მემკვიდრე, ორბელები და სხვანი კი ამონყვიცა. ამის შემდეგ გამარჯვებული მეფე მაინც არ არის მოსვენებული და მისი მხიარულებისა და ზეიმის მიღმა ჩანს შეშფოთება ტახტის მომავალზე. მე ვფიქრობ, სწორედ ამიტომ მეფე გიორგი სასწრაფოდ სევამს ტახტზე თამარს, თავის ერთადერთ ასულს. სანამ გიორგი მეფე ცოცხალია, მან უნდა უზრუნველყოს თამარის მეფობა, ანუ გიორგიმ კვლავ აღადგინა თანამესაყდრეობის ტრადიცია, რომელიც ჭაბუკ უფლისწულთა მეფის თანამოსაყდრედ დასმაში გამოიხატებოდა. თუმცა, როგორც ზევით იყო აღნიშნული, შესაძლებელია, ეს ტახტზე დაბრუნებულმა დემეტრემ გააკეთა, თუმცა უშედეგოდ, რადგან ამითაც ვერ დაიცვა მემკვიდრე გიორგი ამპარტავანი ძალმომრეობისა და პატივმოყვარეობისაგან. „ისტორიანისა და აზმანის“ ტექსტი კვლავ იწყებს ისეთი ეპითეტური და მეტაფორული ენაქარგულობით აკიაფებას, რომ მკითხველს სუნთქვა ეკვრის:

„განრჩევითა და გამორჩევითა, განგებითა და გაგონებითი ზენისა მის ხვედრისა შარავანდეთა მნებებელისათა მეფე-ყო თამარ, თანადგომითა ყოველთა პატრიარქთა და ებისკოპოზთა, დიდებულთა იმიერთა და ამიერთა, ვაზირთა და სპასალართა და სპასუქეთა. და დაისუა მარჯუენით მისსა მეფე და დედოფალი, შემკული და შემოსილი პირად-პირადითა ფესუედითა ოქროანითა, ბისონითა და ზეზითა, რომელსა ხადა მთად ღმრთისად, მთად პოხილად და მთად შეყოფილად, და დაადგა გვირგვინი ოქროსა თავსა მისსა, ოქროსა მის ოფაზისა, აღმკული იაკინთთა ზმირთა და სმარაგდოთა მიერ. და მდიდარნი ერისანი ლიტონიობდეს წინაშე პირსა მისსა. და თვით მეფე, მაფიცებელი ერთგულობისა და ერთსულობისა მისისათვის და ცრემლით მლტოლველი და შემევედრებელი ღმრთისა, მაკურთხეველ ექმნა აბრამიანთა ისაკისადმდე, და ისაკიანთა იაკობისადმდე, და იაკობიანთა ვიდრე იოსებიანთად-

მდე, რომელი ჩანს ვითარ მზე უღრუბლო ჰაერისა მიდღევანდლად დღემდე. კურთხევა მამისა შვილსა საყვარელსა, ნანარსა და მშვიდსა დავითიანებრსა ზედა, რომელი მსგავსად ლოდისა მისა გადმოვიდა მთისა მის დანიელისაგან ხილულისა, იმატა, იმატოს და მერმეცა იმატა, ვიდრენმდის იქმნა მთა დიდ, ლოდ საკიდურ და არა ლოდ შებრკოლები-სა. და შემუსრა ყოველი ხატი და ყოველი კერპოვანება ოქროსა და ვერცხლისა, რკინისა და რვალისა და კეცისა, რომელიმე უხილავთა ძალთა ძეგლები და ანდრიატები, რომელნიმე ხილულთა მბრძოლთა და წინა-აღდგომთა...“

ის, რომ გამარჯვებულ, დაუნდობელ და მრისხანე მეფეს მსახურებრივი დიდებულები თანადგომას უცხადებენ, ხოლო „მდიდარნი ლიტონიობენ“, თვით მეფე კი განაგრძობს ერთგულობაზე დაფიცებას ყველასი და ყოველივესი, არაა გასაკვირი, რადგან გიორგიმ კარგად დაანახა ყველას, თუ რა დღე ელოდა მისი ნების მოწინააღმდეგეებს. ამ იძულებით მორჩილებას ისიც ადასტურებს, რომ გიორგის სიკვდილის შემდგომ დიდებულები (არისტოკრატია) ხელმეორედ უდასტურებენ თამარს ტახტსა და გვირგვინს. ეს სრულიადაც არ აყენებს ჩრდილს თავად თამარ მეფეს, რადგან ყოველივე, რაც მოხდა, იყო გიორგი III-ის ერთნებობისა და ძალმომრეობის გამოხატულება და არა თამარის მისწრაფება. ჭაბუკი თამარი ამ მომენტში სრულიად პასიური ჩანს. მე ვფიქრობ, რომ დემნას მიმართ განხორციელებულმა უსამართლობამ და სისასტიკემ დალი დაასვა თამარის პიროვნებას, მის სულიერ განწყობას და მრავალმხრივ განსაზღვრა მისი მეფობის ზნეობრივი სახე. ამ აზრით, თამარი სრულიად დამსახურებულად არის აღიარებული ქართველი ერის მიერ (აქ მთელი კავკასიაც იგულისხმება) გვირგვინად მეფობისა და თვით „მეფედ“. დემნას ბედმა, ვფიქრობ, მისი ზრდასრულობა დააჩქარა.

თამარის დედის, ბურდუხანის („სწორი ძისა ღმრთისა დედისა...“), გარდაცვალების შემდგომ გიორგის დიდხანს აღარ უცხოვრია. მან:

„დააგდო ქართლი და მიჰმართა ჩაღმართ. ვითარცა წესი იყო. რა გარდახდა ჟამი ამის ვამისა და მოსაწვეარისა მოქცევისა, კულად იშუებდა მონადირე მთათა და ბართა, ბრძანებითა მპყრობელი აღმოსავლეთისა და დასავლეთისა, ჩრდილოეთისა და სამხრისა. სძლუნობდეს და სძმობდეს მეფენი ბერძენთანი, იერუსალიმს ალამანთანი, და ჰრომ-თანი, და ჰინდოთანი, და ხონელნი, და ეგრეთვე სულტანნი ხორასნისა, ბაბილოვნისა, შამისა, ეგვიპტისა და იკონიისანი, ჰმონებდეს, და შემდგომნი ამათნი სკვითნი, ხაზარნი, ალანნი, ხუარასანი და ხუარა ზმშა, და ბერეთელნი, აბაშნი, არაბნი, მიდნი, ელამიტელნი და შუამდინარელნი, და ყოველნი ენანი და ნათესავნი მაშრიყით მალრიბამდე.

ამას ესევეითარსა სისრულესა სოფლისა მონაგებთა და დიდებათასა აჰა მოინია ჟამი ევას წვევისა და ადამის ცდომათაგან დანასაჯი აბელ

მართლისათ ვიდრე ზაქარიასა და ძმისა მის იოვანესამდის, აღმსარებელთა მართალთასა, ჯოჯოხეთად ტვირთად სამოელ მკლველისა ჩვენისა და თვით თავისა მკლველისა, ცით ცათათ უფსკრულად ქვესკნელს შთასრულისა, ანგელოზობისა და ნათელ-მოსილობისა სიბნელედ მევისა და ეშმაკად გარდაქცეულისა, (რომლისა) ხელთა შინა იპყრობოდეს მყუარებელნი და ყუარებულნი ღმრთისანი. ამისად ხსნად მნებებელმან ღმერთმან კაცთა ცთომილთა კაცობრივითა სახითა იმოქმედა, არა ძლიერებისა მომძღვარებელმან, ვინათგან ოცდა ათცამეტთა წელთა ქმნენ ნიშნი და იმეუფა ქვეყანასა ზედა მეუფემან მექმემან ცისა და ქუეყანისა...”

ეპითეტთა ეს ენახლართული ხალიჩა სრულდება მეტად შთამბეჭდავი ტექსტით, რომელიც ფრიად ყურადსაღებია საკუთრივ თამარის მეფობისათვის და იმ ვითარებისათვის, რომელიც დაგვანახებს ახალ ძალისხმევებს და დავით აღმაშენებლისეული დიდი საქმის ლოგიკური განგრძობის ცდას. ამაზე ქვემოდ მოვალ.

რა საქართველო იხატება გიორგი III-ის მეფობაში?

ის შემოქმედებითი ენერგია, რომლითაც სუნთქავს და ცოცხლობს „ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალური (გიორგი ჭყონდიდელისეული) ტექსტი, გამქრალია. აქ ჩანს მოპოვებული გამარჯვების შემდგომი ინერცია. ენერგია, რომელიც ასეთის რულუნებით შექმნილ კავკასიის იმპერიას ჰქონდა, ინურება თითქოს და ხოტბის შემსხმელიც და მის მიერ დახატული ომითა და ნადირობით თრობაში გადასული გიორგი მეფეც გრძნობს ამას. ეს ზღვარგადასულობა ნიშანია იმ სისუსტისა, რომელიც უკვე შემოპარულია ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოს სხეულში. ისეთი გრძნობა ჩნდება, თითქოს ავტორი ცდილობს, ამ ზღვარგადასული მეხოტბეობით ჩაახშოს თავის თავში შეჩერებულობის ეს განცდა. საქართველო არ ადის ზევით, არ აგრძელებს იმ დიდ საქმეს, რომელიც დემეტრე მეფემ განაგრძო დავით აღმაშენებლის შემდგომ და უნდა გაეგრძელებინათ მის მემკვიდრეებსაც. ამ მშენებლობის ლოგიკა დარღვეულია, ხოლო მიზანი დაჩრდილულია მარბევალი ქვეყნის აღზევებული ძალით. არც ერთი სიტყვა არ არის ნათქმი იმაზე, თუ რა აშენდა, რა შინაგანი შემოქმედებითი იმპულსები წარმოიშვა გიორგი III-ის მეფობისას. სახელმწიფო თითქოს მხოლოდ მარბიელობით მოპოვებული ნაალაფარით საზრდოობს. ამასთანავე, სულ უფრო გახშირებულია სამეზობლოს უკმაყოფილება და ცდა, თავი დააღწიონ, ან შეავინროვონ საქართველო. „ისტორიანი და აზმანის“ ტექსტის მიხედვით, ფაქტობრივად, მთელი კავკასია და წინა აზია ებრძვის გიორგის, ცალკერძ მარბიელობისაგან თავის დასაცავად, და ცალკერძ საკუთარი აგრესიული ზრახვების განსახორციელებლად. არც ერთი პოლიტიკური ნაბიჯი, არც ერთი დიპლომატიური კავშირი, მხოლოდ ომი. ეს ბუნებრივად ინვევდა უკმაყოფილებას დიდებულებსა და მთელ

საპრონცემო ნყოფაში. ქვეყანა გაშეშებულია და მთის წვერზე აგორებული დიდი ლოდივით შეყოვნებული წამიერად. ამ ფონზე ბასილი ეზოსმოძღვრის ნათქმი გიორგიზე: „*მან დაყენა მორჭმასა შინა ყოველნი ჟამნი და დღენი მისნი და იმეფა კეთილითა მეფობითა და მატა ყოველთა საყდართა, მონასტერთა და ეპისკოპოზთა...*“ თავისი სიძუნით ავლენს მისწრაფებას, სწრაფად განვლოს ეს აუცილებელი საწყისი დაფორმულება და შეუდგეს თამარის მეფობას. რამდენ ხანს გასტანს ეს შეყოვნება, ჯერ უცნობია, მაგრამ საყრდენები უკვე აღარ არსებობს და ვერაფერი ვერ შეაჩერებს, თითქოს, ამ ვარდნას. ქვეყანა ინერციით მიდის ჯერ კიდევ, მაგრამ ისე ჩანს, რომ აღარც ის ენერჯიაა, შემოქმედებითი ხალისითა და სიმედგრით რომ ავსებდა საქართველოს და მთელ კავკასიას. დავით აღმაშენებელმა ისე გაათავისუფლა საქართველო დამპყრობელთაგან, რომ ერთხელაც არ უხსენებია ის. არაბები არ არსებობენ თითქოს, გარდა იმ მომენტებისა, როდესაც მათთან ბრძოლაში ებმებოდა ქვეყანა და... სწრაფადვე უჩინარდებოდნენ ტექსტიდან, რადგან ადგილს უთმობენ *გამამარჯვებელ საქმეს*: სახელმწიფოებრივ შენებას და ქრისტიანულ ხელმწიფობას. არა მხოლოდ შინაარსობრივად, არამედ სტილისტურადაც „ისტორიანი და აზმანის“ ტექსტი სრულიად განსხვავებულია „ქართლის ცხოვრების“ სხვა ტექსტებიდან და იძლევა იდეოლოგიური შესხმის ისეთ მაგალითს, რომელსაც შეიძლება შეედაროს მხოლოდ XX საუკუნის ტოტალიტარული სისტემებისა და მისი ბელადების (ლენინი, სტალინი, ჰიტლერი...) მეხოტბეთა ტექსტები.³⁰

ყუთლუ-არსლანი და კონსტიტუციური მონარქიის იდეა

თამარ მეფის მეფობა სამართლიანად ითვლება ქართული სახელმწიფოებრიობის ზეობის ხანად, რადგან აქ მთლიანად გამოვლინდა და გამოიწურა ის ენერჯია, რომლითაც დაიმუხტა სახელმწიფო დავით აღმაშენებლის დროს. ამ ეპოქას მხოლოდ *რუსთველი* რომ წარმოეშვა, უკვე საკმარისი იქნებოდა მისი საკუთრივ ქართულ კულტურასთან და ქართველობის ონტოლოგიურ გამოხატულებასთან გაიგივებისათვის. თამარის ისტორიკოსები ერთხმად და გადაწყვეტილად ათავსებენ თამარს ქართული სახელმწიფოებრიობის უმაღლეს მწვერვალზე, ხოლო თანამედროვე ისტორიოგრაფია და კულტურის ფილოსოფია მთელ ამ ეპოქას *რენესანსულ ტახტზე* სვამს. გამოთქმა „ქართული რენესანსი“ სწორედ და უპირატესად თამარის ეპოქას აღნიშნავს. ამ ეპოქას, იმავე უფლებით, *რუსთველის ეპოქაც* ეწოდება, რადგან „ქართული რენესანსის“ უპირატესი გამოხატულება რუსთველად და მის „ვეფხისტყაოსნად“ წარმოიდგინება. რუსთველს მე ქვევით საგანგებოდ დავუბ-

რუნდები, აქ კი ყურადღება მინდა გავამახვილო თამარის ეპოქის იმ საწყის მომენტზე, რომელიც მთელ ეპოქას ქრისტიანული პატრონჟურის სახელმწიფოებრიობისა და ხელმწიფობის განვითარების თვალსაზრისით წარმოაჩენს.

გიორგი III-ის დაკრძალვის სურათი, როგორც აღვნიშნე, მეტად შთამბეჭდავად („ჰომეროსულად“) აქვს გადმოცემული „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორს:

„ესერა ესევეთარი საგოდი და მოსანევარი მოსანევართა, განსახეთქელი კლდეთა და განსაპობელი კართა საბლისა და საშინელება შთამოსაცვიერი მანანათა და ვარსკელაეთა, ესმა სამმნათობიერსა მეფეთმეფისაგან მეფედ ქმნულსა თამარს ქალაქსა ტფილისსა, საჯდომსა მათსა ციხესა ისანს. ყოვლითურთ სამოთხის მსგავსი სამყოფი იქმნა მსგავს ჯოჯოხეთისა, და შუებათა ნილ და სიმლერისა აზხდეს ხმანი ვაებისა და ტყეებისანი, და ნათელთა ნილ მიუაჩრდილებელთა შეიშურნეს არსნი და საგონებელ-არსნი. და თამარი, პირი იგი ეთეროვანი, და უკიშირო ჰაერი, და უმრუმო ნათელი შეიზლუდა ბნელითა. თმათა დამფხურელსა თამარსა უსწრობდა წყარო სისხლის წყაროსა ცრემლთასა. და წარსრულმან პატრიარქმან და დიდებულთა კმასაყოფელთა წარმოიყვანეს სამშვილდით. მთხრობელთა საზართა და საშინელისა და მიუნვდომელისა სათქმელისათა, დაი მეფისა დედოფალი რუსუდან თანა გაზრდილითა მისითა, რომელთადა შემყრელნი იყვნეს. მომხვეველნი ურთიერთისანი და მოღტობილნი სისხლ-რეულითა ცრემლითა შევიდეს ტაძარსა სამეუფოსა. ამხილველთა თუალთა მათთასა, მხილველთა საყდრისა ცამდი ამაღლებულისათა ნათელმზე-გაბაონიანისა და შუქის-ჰალონიანისა საჯდომთა მარმენითა და სუეთაგან ჰოეს დაცლილად. მიმოიხილეს გარემოს და იხილეს მიქაელ პატრიარქი ყოველთა ებისკოპოზითურთ მდგომი, და ვაზირი ანტონი, და ამირსპასალარი ყუბასარ, და სხუანი ხელისუფალნი: ყუთლუ-არსლან მეჭურჭლეთ-უხუცესი, ვარდან დადიანი ჩუხჩარხი, ჭიაბერი მეჯინიბეთ-უხუცესი, აფრიდონ მსახურთ-უხუცესი, ივანე, – და დიდებულნი, აზნაურნი, მონანი და მოყმენი, თანა პორფირი და გვირგვინი სკიპტრითა და საჭურველითა სვიანად ხმარებულთა. და კუალად ამხილველთა იხილეს კედლებიცა სრისა სავსე მეომართა, რაზმები და სპები, მონა-სპები, ქალაქები და ციხეები აწყუედილი და ოხერ-ქმნილი. და თვით იხილეს ტანითა გორგასლიანითა და მკლავითა აქილიანითა და პირითა მნათობიერითა კაცი იროად საგონებელი. რომლითაცა ენითა გამოთქვან, ანუ რომელიცა შემოვიდა სახე უსახოსა მის დღისა? რანი გლოვანი, რანი ტყებანი, რანი ვაებანი, რანი სისხლ-რეულითა ცრემლთა ნაკადნი ათასკეცნი, რანი მოთქმანი და მოხსენებანი ადამისნი აბელის მართლისადმდე, დავითისნი იოანათანისადმდე, და იაკობისნი იოსებისადმდე...“

ამ გრანდიოზული სურათით მთავრდება გიორგი III-ის 28-წლიანი მეფობის, ცხოვრებისა და საქმის აღმწერი ტექსტი და იწყება თამარის მეფობა. 1184 წელს თამარი, ექვსწლიანი თანამოსაყდრეობის შემდეგ, სრული მეფე ხდება. მართალია, გიორგის დაკრძალვას „მთელი ქვეყანა“ ესწრება, მაგრამ ყურადღება გამახვილებულია დიდებულებზე, რომელნიც, ტექსტის განწყობის მიხედვით, დამუხტულნი დგანან სრულიად ახალი ვითარების მოლოდინში. არავითარი ემოცია, არავითარი ცრემლი, რომელიც გარეშემო იღვრება ნაკადულებად და მდინარეებად. ქართველ სახელმწიფო მოხელეთა და დიდებულთა ეს ჩუმი და მძიმე მოლოდინი, თითქოს, თვით ტექსტის ავტორსაც აცვივებს და ენახლართული ეპითეტურობიდან სრულიად სწორ ქართულზე გადადის, რაც კიდევ უფრო ზრდის წარმოსახული სურათის მასშტაბურობას. სულ მცირედი დაყოვნებაც კი არ არის ტექსტის მდინარებაში, ისე გადადის თხრობა თამარ მეფეზე, და ავტორმაც თითქოს ამოისუნთქა, რათა დაუბრუნდეს თავის ჩვეულ ექსტატიურობას. მაგრამ ეს წამიერი გაელვება აღტაცებისა კვლავ იმავე სერიოზულ ტონალობაში გადადის. უკვე აღარ არის საჭირო გიორგი III-ის მეფობის და უზურპაციის გამართლება. *თამარი ერთადერთი კანონიერი მემკვიდრეა ტახტისა და ეს კანონიერება გიორგის გარდაცვალებით მოვიდა. დემნას არავინ დარჩენია და არსებული წესითაც, დემნას სიკვდილის შემდგომ, თუ ცოცხალი იქნებოდა, ჯერ მისი ბიძია გიორგი და შემდეგ თამარი უნდა გამეფებულიყო. დემნას წამებამ და სიკვდილმა უსამართლობის დალი დაასვა ქართულ სახელმწიფოებრივ წყობას. გიორგის სიკვდილმა კი ყოველივე თავის კანონიერ და ტრადიციულ ჩარჩოში ჩასვა. მეტად საინტერესოა სია დიდებულთა, რომელნიც მდუმარედ გულჩათხრობილნი დგანან გიორგი III-ის ნეშტთან: „...იხილეს მიქაელ პატრიარქი ყოველთა ებისკოპოზითურთ მდგომი, და ვაზირი ანტონი, და ამირსპასალარი ყუბასარ, და სხუანი ხელისუფალნი: ყუთლუ-არსლან, მეჭურჭლეთ-უხუცესი, ვარდან დადიანი ჩუხჩარხი, ჭიაბერი მეჯინიბეთ-უხუცესი, აფრიდონ მსახურთ-უხუცესი, ივანე, – და დიდებულნი, აზნაურნი, მონანი და მოყმენი, თანა პორფირი და გვირგვინი სკიპტრითა და საჭურველითა სვიანად ხმარებულთა. და კუალად ამხილველთა იხილეს კედლებიცა სრისა სავსე მეომართა, რაზმები და სპეზი, მონა-სპეზი...“ და უცნაური რამ: „...ქალაქები და ციხეები აწყუედილი და ოხერ-ქმნილი.“(!)*

აქ არის, ფაქტობრივად, ის ჯგუფი, რომელიც ცოტა ხნის შემდგომ, თამარს წარუდგენს ყუთლუ-არსლანის მიერ მომზადებულ გეგმას. ფსიქოლოგიურად რა მძიმე ფიქრებს შეეპყრო ქართული არისტოკრატია, ამკარა ხდება უშუალოდ დაკრძალვის შემდგომ იმ პირველივე ნაბიჯში, რომელსაც *საქართველოს შემადგენელი შვიდივე სამეფოს დიდებულები* დგამენ თამარის ტახტზე დასმით:

„ხოლო შემყრელთა შვიდთავე ამის სამეფოსა მეთქუ-მეტყუეთა ჰკადრეს და მოახსენეს დედოფალსა რუსუდანს:

„დღეს შენა სჩან მშობელთა ამითა ნაცვლად, და ვინათგან ეხედავთ ყრმასა თამარს გონებითა არა ყრმებრივითა, არამედ მეცნიერთა ცნობიერთა, გონიერთა და შუენიერთა, მომხმენელად და პატივისმცემლად შენდა, ხედართებრ ჩვეულებითა და უჩინოდ გხედვიდეს სახედ მშობელთა, არქუ მთქმელმან-მბრძანებელმან და მომხსენებელმან შეცვალება ამის ესევითარისა შეითისაგან და, სადა ძმასა თქუენსა და მამასა მათსა დაუსვამს ზეობასა და სიმხნესა შინა მათსა, მუნ ხელყოს განბრწყინებად ხელმწიფობასა და შარავანდელობასა ტომის-გუარისა თქუენისა. უკეთუმცა არა შემეცნებულ იყო სისრულესა და პყრობასა ულუმპიანობისა და, ზეშთა სთქუათ, ამთაერებისასა მანიაკი იგი გვირგვინი მეფობისა, არმცა მრწმუნებულ ქმნილ იყო საყდარსა დავითისსა და ბეჭედსა სოლომონისსა. ან ვინათგან მან ხელყოს ხელითა მეფობასა და კურთხევითა გვირგვინოსან-ყოფად აღვიდეს, და ამაღლდეს და დაჯდეს საყდარსა თვისთა მამათასა აღპყრობითა და აღძლუნებითა ძელისა ცხოვრებისათა და კურთხევითა მელქიზედეკისათა, რომელი იყო აბრამის მიმართ, და მან დაიპყრნეს კიდენი ქუეყანისანი და მეფობდეს იგი ზღუითი-ზღუადმდე“.

ამისმან მსმენელმან, მომწონებელმან და მაჯერებელმან დედოფალმან უბრძანა და მოახსენა თამარსა, მეფესა და დედოფალსა, და მორჩილებდა პირველსავე ბრძანებასა ან კადრებულსა დიდებულთა შვიდთავე საშეფოთასა და მსმენელი ჰაჯისა, ძალითა-სამე დამორჩილ იქმნა.

აღმყვანელთა საყდართა და საჯდომთა მამაპაპეულთა აღუსუეს მზე იგი მზეთა და ნათელი ნათელთა, ელვარება და მზეებრ მამუქებელი სხუათა. და მოიღეს გვირგვინი, და აღიღეს ხმა მგალობელთა და ძლევით გვირგვინოსნობისა და მძლედ-მფლობელობისა, და მოახსენეს მათსა ზეთისხილისასა ჯუარი გამოჩენილი კოსტანტინესთვის...“

ამგვარად იქნა აღდგენილი ბაგრატიონთა „კლასობრივი“ ლეგიტიმურობა საქართველოს ტახტზე. ამიერიდან თამარსა და მის შთამომავალ ბაგრატიონებს არასოდეს არ შეეცილება ტახტს არავინ. მთელი სახელმწიფოს დიდებულები ადგამენ გვირგვინს თამარს ქუთათელი მთავარეპისკოპოსის ანტონის მეთაურობით. თავისთავად ეს გვირგვინშემოსვა და ხმლის დადება საინტერესოდ წარმოაჩენს ქართულ ტრადიციულ აღყვანებასა და დასმას ტახტზე. საინტერესოა, რომ ეს არ დასჭირვებია მანამდე არც ერთ თანამესაყდრეს, რომელიც „სრული მეფე“ ხდებოდა... და არც არის აღწერილი „ქართლის ცხოვრების“ წინარე ტექსტებში და სეგმენტებში. ეს იყო განსაკუთრებული რიტუალი, რომლითაც, ჩემი აზრით, აღდგა ტრადიციული ხელდასხმა და კურთხევა საქართველოს მეფედ, და პირველად განხორციელდა „ხმლის შებმა“

ქალის მეფედ კურთხევისას. ეს იყო სამართლიანობის გამარჯვებაც, ერთგვარი ამოსუნთქვა, რომლითაც ქართული სახელმწიფოებრიობის განვითარება თავის ბუნებრივ გზას დაუბრუნდა. მე ვფიქრობ, ეს ხაზს უსვამს იმ სიმძიმის, რომლითაც გიორგი მეფის მიერმა უზურპირებამ ტახტისა და დალა ქართული სახელმწიფო. ეს იმიტაც შეიძლება დასტურდებოდეს, რომ თამარის უპირველესი საქმე ეკლესიათა და ტაძართა, საქველმოქმედო დაწესებულებათა მშენებლობა გახდა. აქაც აღდგა გიორგის დროს შეწყვეტილი ტრადიცია. ის აღმშენებლობითი ენერჯია, რომლითაც შენდებოდა საქართველოს ქრისტიანული სახელმწიფო, თითქოს კვლავ გაცოცხლდა. თამარი დავით აღმაშენებლის ჭეშმარიტ მემკვიდრედ იქცა: „დაჯდა ნებითა ღმრთისათა თამარ მეფედ დასაბამითგან ნელთა ექუსიათას ექუსას ოთხმოცდაექუსსა, ქორონიკონსა ოთხას და სამსა. შვილი მეფეთ-მეფისა გიორგისი, დიდისა დავითის ძისა დემეტრეს ძისაგან, ცოლისაგან ბურდუხან ოვსთა მეფისა ასულისა...“⁴¹ („ქართლის ცხოვრება“) – ნერს ბასილი ეზოსმოძღვარი. ეს არის ერთადერთი აღნიშვნა და მოხსენიება დავით აღმაშენებლისა „ქართლის ცხოვრების“ იმ სეგმენტში, რომელსაც ქმნის „ისტორიანი და აზმანი“. არც ლაშა-გიორგის დროინდელი მატეანეს უცნობი ავტორი აჩერებს ყურადღებას დავით აღმაშენებელზე და მხოლოდ გაკვრით ასახელებს მას თავისი ტექსტის დასაწყისში.

თამარის მეფობა აღინიშნა ერთი მეტად მნიშვნელოვანი მოვლენით, რომელიც ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოს განვითარების შესაძლო ქვაკუთხედად შეიძლებოდა ქცეულიყო. ეს არის დიდებულთა გარკვეული ჯგუფის მიერ საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლებების გამიჯვნის მოთხოვნა, რომელიც *ყუთლუ-არსლანმა* და მისმა მომხრეებმა წამოაყენეს. ეს მოვლენა აღწერილი აქვს მხოლოდ „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორს და არსად სხვაგან არ გვხვდება. ამიტომ უნდა მივმართოთ არსებულ ტექსტს. ტექსტის ეს სეგმენტი ასე იკითხება:

„და ესეცა უცხო მოსაგონებელი: ყუთლუ-არსლან, ცხოვარმან ჯორის სახედ ორ ბუნებისა მყოფელმან, ვითარ მისცემს ბიჭთა გონებისა მზაკერება, მომღებელმან წესსა რასამე სპარსთა განაგისსა, ითხოვა კარავი დადგმად ველსა ისანისასა და სანახებსა სალოდებლისასა და თქვა: – დასხდომილნი მუნ შიგა, განმგებელნი მიცემისა და მოღებისა, წყალობისა და შერისხვისანი, ვჰკადრებდეთ და ვაცნობებდეთ თამარს, მეფესა და დედოფალსა. მაშინლა სრულ იქმნებოდეს განგებული ჩუენი.“

ესე ვით სანყენელ იყო, – დასასრულისა ხელმწიფობისა პატრონისასა მიმცემელი, – ესრეთ იწყინა და გაიკვირვა და გაიგონა უკლებელმან გონებითა და საუნჯემან სიბრძნისამან...“

ენყინა თამარს, რადგან ეს თავისი მეფობის დასასრულად მიიჩნია. მაგრამ წინადადებაში არაფერი არ იყო ისეთი, რომელიც მეფის უფლე-

ბებს შეზღუდავდა. თვითმპყრობელური და ცენტრალისტური იდეოლოგიური ინტერპრეტაცია, ვფიქრობ, სრულიად არ შეესატყვისება იმ ეპოქას. ყუთლუ-არსლანი იმ დიდებულთა და მსახურეულთა პირველ რიგში იდგა გიორგის გარდაცვალებისას, რომელიც განსაკუთრებული სიმძიმით იყვნენ ჩაფიქრებულნი. ახლა ჩანს, თუ რა ზე ფიქრობდნენ გულდადუმებული დიდებულები. სამეფო ლეგიტიმაციის აღდგენამ დიდებულებს ბიძგი მისცა, გამოემულავნებინათ ის, რასაც აქამდე ღრმად იმარხავდნენ გულში. ამგვარი იდეის მოფიქრება და წამოყენება, ჩემი აზრით, შეუძლებელი იყო გიორგის გარდაცვალებისა და თამარის ტახტზე აღყვანების მოკლე მონაკვეთში. ეს იდეა საკმაოდ ღრმად მოაზრებული და ჩამოყალიბებული ჩანს, რაც გარკვეულწილად ახალი კუთხით აშუქებს დემნას აჯანყებასაც. შესაძლებელია, ეს იყო სწორედ იმ „აჯანყებულ“ დიდებულთა უმთავრესი მისწრაფებაც თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ. და სწორედ ამიტომ იყო ესოდენ დაუნდობლად გაავეებული უზურპატორი გიორგი მეფე – მას არ შეეძლო დაეშვა მსგავსი რამ. ამისათვის მას სათანადო „ლეგიტიმური სიმშვიდე“ და ხელმწიფური სიბრძნე აკლდა.

ამ ტექსტის მიხედვით, მე ვფიქრობ, ყუთლუ-არსლანი ეკუთვნოდა იმ ქართულ მსახურებრივ არისტოკრატიას, რომელიც, მიუხედავად იმისა, რომ გიორგი III-ის სამსახურში ჩადგა, გიორგი ჭყონდიდელისა და დავით აღმაშენებლის გეზით მიდიოდა და ეკუთვნოდა იმ დასს, რომელიც ეზიარა საქართველოს ქრისტიანული სახელმწიფოს დაფუძნებისა და განვითარების იდეებს. ყუთლუ-არსლანის და მის თანამდგომთა მოთხოვნა ქრისტიანული სახელმწიფოს განვითარების ლოგიკიდან და პატრონყმობის კლასობრივი წყობიდან გამომდინარეობდა: *ქვეყნის მართვაში პასუხისმგებლობის განაწილების მოთხოვნიდან*. ხელმწიფე თავისი კლასის წარმომადგენელი იყო და არა ამ კლასს გარეთ განცალკავებით მდგომი თვითმმართველი. პატრონყმობა გულისხმობდა ამგვარ განაწილებას პასუხისმგებლობისა მთელი ქვეყნისათვის, რადგან მთლიანი წყობა წარმოადგენდა „სამეფოთა შემოკრებას“ – მეფეთ-მეფე, შვიდთა სამეფოთა მეფე და სხვა... – რაც ამ პატრონყმურ შემოკრებაზე მიუთითებს და არა თვითმპყრობელობაზე. ცენტრალიზმი არ იყო არც ევროპული ფეოდალიზმის და არც ქართული პატრონყმობის მახასიათებელი. ცენტრალიზმი საკმაოდ გვიანი მოვლენაა, უპირატესად ევროპულ და, კერძოდ, ფრანგულ სახელმწიფოებრივ წყობაში. ამიტომ მეფის განუყოფელი უფლებების განაწილება სრულიად ბუნებრივი იყო მთელი ქართული წყობისათვის. სხვა საკითხია, თუ როგორ იყენებდა ესა თუ ის მეფე თავის ძალას თავისი ნების გასატანად და სხვა ფეოდალ-პატრონთა ნების დასათრგუნავად.

ყუთლუ-არსლანის იდეა კონსტიტუციური მონარქიის პირველფორმად ისახება. არაფერი ისეთი, რაც შეურაცხყოფდა მეფეს ან მეფის ძა-

ლაუფლებას, ყუთლუ-არსლანის მოთხოვნაში არ ჩანს. თუ „ისტორიანი და აზმანის“ მწირო ტექსტი სწორად იქნება ნაკითხული, მასში მხოლოდ ისაა ნათქვამი, რომ *კარავში* უნდა მომხდარიყო „განგებულება“, რომელიც შემდეგ მოხსენდებოდა მეფეს – თამარს და მხოლოდ მას შემდეგ, რაც მეფე მას ხელს მოაწერდა, ანუ მიიღებდა (მას შეეძლო, არც მოესმინა და არც მიეღო), ეს განგებულება შევიდოდა ძალაში. საკითხი ეხება არა ამ ფორმას, რომელიც არ არის უცხო მსგავსი ნყობებისათვის, თუნდაც ვაზირთა ინსტიტუტის არსებობის გამო, არამედ იმ *წარმომადგენლობას*, რომელიც კარავში უნდა მჯდარიყო. ეს არის მეტად მნიშვნელოვანი მომენტი ქართული სახელმწიფოს განვითარების თვალსაზრისით. უკვე დავით აღმაშენებელმა შემოიყვანა სახელმწიფოს გამგებლობაში *ახალი არისტოკრატია*. ეს ახალი არისტოკრატია *პიროვნული ღირსების* მიხედვით იყო აღზევებული. „ქართლის ცხოვრება“ განუწყვეტლივ გვამცნობს ახალ-ახალ სახელებს და სახლებს, რომელნიც ავსებენ განუწყვეტელ ომებსა და შემოსევებში მყოფ საქართველოს დიდებულებსა და სამოხელეო არისტოკრაციას. ეს მთელი პატრონყმური და ფეოდალური წყობის არსებაშია. კლასობრივი წყობა სრულიადაც არ არის კასტობრივად დახურული (ინდურის მსგავსად). ის ვერტიკალურად გახსნილია და ნებისმიერ პიროვნულად გამორჩეულ ადამიანს, მინათმოქმედს, ხელოსანს, აზნაურსა თუ მღვდელს ეძლეოდა შესაძლებლობა, ამალღებულებიყო სოციალურ კიბეზე. ამ გახსნილობის გასაღები მხოლოდ *პიროვნული ღირსებებია*. „ქართლის ცხოვრება“ ამგვარი ღირსეული პიროვნებების პატრონყმურ იერარქიაში მოძრაობის ნათელ სურათს იძლევა. აღზევება ღირსებისათვის და დაღზევება უღირსობისათვის ჩვეული „მოძრაობაა“ პატრონყმურ წყობაში. ეს ყოველთვის მეფისადმი ერთგულობის ან „კლიენტელურ“ საფუძველზე არ ხდებოდა. აქ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა სახელმწიფოებრივ და საზოგადოებრივ საქმიანობასაც. ქრისტიანული კლასობრივი წყობა ღირსეულთა წყობაა და არა „კლასობრივი ბრძოლის“ თეორიით დახატული „სისხლისმსმელი დიდებულებისა“ და „სისხლგამოცლილი ყმების“. თვით ცნება „*პატრონი*“ მიუთითებს იმაზე, რომ ამ წყობის საფუძველში დევს ქრისტიანული პრინციპები და პიროვნული მაგალითები, რომლებიც ქრისტეს ცხოვრებიდან გამომდინარეობენ. სწორედ ამიტომ იყო აუცილებელი, რომ პატრონყმურ ქრისტიანულ სახელმწიფოს გადაედგა შემდეგი ნაბიჯი და მოეხდინა *ხელისუფლების განაწილება* „წარმომადგენლობით სახელოსა“ (კარავი და „განმგებელი“) და „აღმასრულებელ-საკანონმდებლო“ (მეფე-თამარი და მოხელენი) ინსტიტუტს შორის. მიუხედავად იმისა, რომ ყუთლუ-არსლანის ისტორიული გამოცდილება გიორგი III-ის თვითმპყრობელობით ისაზღვრება (გიორგიმ მეჭურჭლეთუხუცესად დანიშნა), ის „ქართლის ცხოვრების“ დაკვირვებული მკითხველი ჩანს და გიორგი ჭყონდიდელ-და-

ვით აღმაშენებლის საქმეთა ზედმინევნით მცნობი და გამააზრებელი. „ისტორიანი და აზმანის“ მწირი, აღშფოთებული და შეურაცხმყოფელი ტექსტიც კი აელენს ყუთლუ-არსლანისა და მისი თანამდგომების პოლიტიკურ სიმწიფეს. ყუთლუ-არსლანი გიორგი III-ის მეჭურჭლეთუხუცესი, ვფიქრობ, დიდ საგვარეულოს ეკუთვნოდა. მის გვერდით მდგომ დიდებულთაგან, ყუბასარის გარდა, რომლის გადადგომასაც შემდგომ მოითხოვენ „ძველნი დიდებულნი“, ყველა სახელოვან საგვარეულოთა წარმომადგენელი იყო. ცნობა, რომ „ძველებმა“ შეუტყეს უსახელო ყუბასარს, რომელიც ამ დროისათვის ხანდაზმულიც იყო და სნეულიც, შესაძლოა, მიმართული იყო გიორგი III-ის ადმინისტრაციის შიგნით არსებული მდგომარეობის გამოსწორებისაკენ და „კლიენტელიზმის“ მოსპობისაკენ და, ამავე დროს, იმ ჯგუფის კიდევ უფრო შეკერისაკენ, რომელიც ამზადებდა ახალ რეფორმას. ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი ისახება: ყუთლუ-არსლანის გეგმა არის საქართველოში სახელმწიფო კანონმდებლობის ნიადაგზე, ანუ „ბრძანებითა პყრობის“ სისტემიდან კანონმდებლურ და სამართლებრივ სისტემაზე გადასვლის პირველი ცდა. მეფის ნება, რომელიც აქამდე განსაზღვრავდა ურთიერთობებს და შინა წინააღმდეგობების საფუძველს ქმნიდა, იცვლებოდა კანონმდებლობითი ტენდენციით. რა თქმა უნდა, ეს არ იყო დასრულებული ფორმა, მაგრამ ამ პროცესის დაწყება უაღრესად მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო.

ჩემი აზრით გიორგი III-ის მიერ ტახტის მიტაცებამ კიდევ უფრო განამტკიცა გონიერ ქართველ დიდებულთა და კეთილშობილთა მიერ მეფის იმგვარ ჩარჩოებში ჩასმის მისწრაფება, რომ არაფის არ ჰქონოდა შესაძლებლობა, მსგავსი რამ ჩაედინა. თამარის „ნაწყენობა და გაკვირება“, თავის მხრივ, ნიშანია იმისა, რომ თამარი ჯერ კიდევ არ არის მნიფე პოლიტიკურად და ვერ ხედავს, თუ რა შესაძლებლობები იხსნება იმავე სამეფო ხელისუფლების წინაშე, სახელმწიფოს ერთიანად მართვისათვის პასუხისმგებლობის განაწილებით. შემდგომმა მოვლენებმა ცხადყვეს, რომ თამარი მაინც დაყაბულდა, ერთგვარი ცვლილებები განეხორციელებინა და დარბაზი დაეარსებინა, მაგრამ ეს წინ გადადგმული ნაბიჯი კი არ იყო, არამედ ერთგვარი გამოსავალი პატრონყმური „ერთნებობისა და ერთმართველობის“ (რაც არ არის „ცენტრალიზმი“) შესანარჩუნებლად – აქ თამარი თავისი მრისხანე მამის შვილია. ის, რომ ყუთლუ-არსლანი შემდგომი ტექსტიდან სავსებით ქრება, ასევე ნიშანდობლივია. იგი არ დაუსჯიათ (ამგვარ რამეს ავტორი არ გამოტოვებდა), იგი არც სახელოების ახალ გადანაწილებაში გვხვდება. რა დაემართა ყუთლუ-არსლანს? – ეს თამარის მმართველობის და იმ ეპოქის უდიდესი გამოცანა-საიდუმლოა. ხოლო ეს კითხვა სხვა სახესაც იძენს: რა დაემართა ქართულ სახელმწიფოებრიობას, რომელიც გიორგი ჭყონდიდელისა და დავით აღმაშენებლის გზით მიემართებოდა კავკასიურ

იმპერიის ჩამოყალიბებისა და განმტკიცებისაკენ? სად გაქრა ის აღმშენებლობითი ენერგია, რომელმაც ერთი თაობის განმავლობაში მოახერხა საქართველოს გათავისუფლება არაბთაგან, დაიმსახურა „მესიის მახვილის“ სახელი ჭეშმარიტად ქრისტიანული პატრონყმური წყობის საფუძვლებით, რომელიც უდიდეს სახელმწიფოდ მოეცლინა მთელ მახლობელ აღმოსავლეთსა და საქრისტიანოს, ქრისტიანული ხელმწიფობის პრინციპების, სრული რელიგიური თავისუფლებისა და მიმღებლობის დააფუძნებით შექმნა კავკასიის იმპერია, შემომკრები მთელი კავკასიისა? მონიფულობაში თამარი შეეცდებოდა, მეტ-ნაკლებად ნაინიოს ნინ ამ გზაზე, მაგრამ ეს იქნება მხოლოდ ინერცია და არა განვითარება. განვითარების მწვანე ყლორტი საფუძველშივე იქნა ჩაკლული და ყუთლუ-არსლანი, ახალი კონცეფციის ჩამომყალიბებელი, გაყვანილი იქნება ისტორიის ტექსტიდან. პარადოქსია, მაგრამ თამარის ეპოქის არც ერთი ისტორიკოსი არ ასახელებს არც *შოთა რუსთველს*, რომლის „ვეფხისტყაოსანი“ ქართული პატრონყმობისა და რენესანსის დრომად იქცა.

„ისტორიანი და აზმანის“ ტექსტიდან გამომდინარე, თამარის მეფობა პატრონყმობის ზეობა იყო. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ტექსტში სიტყვა „პატრონი“ ყოველ შესაძლო შემთხვევაში იხმარება.

არსებითი კითხვა, რომელიც დაისმის, არის: როგორ აღიქმებოდა „ისტორიანი და აზმანი“ თანადროული მკითხველის მიერ. მკითხველის, რომელიც ამ ტექსტში აღწერილი ამბების ან მომსწრე და მონაწილე იყო, ან უფროსი თაობიდან ჰქონდა მოსმენილი. „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი, ისევე, როგორც ყველა სხვა ისტორიკოსი – *ბასილი ეზოს-მოდღარი*, *ლაშა გიორგის დროინდელი მემატიანე* – წერდა თამარის გარდაცვალების შემდგომ იმ კონცეპტუალური დაკვეთით, რომელიც, ვფიქრობ, გარკვეული მსახურებრივი არისტოკრატიიდან და სამეფო კარიდან მოდიოდა. საფიქრებელია, რომ მთელი რიგი ნაწილები თამარის და, შეიძლება, გიორგი III-ის სიცოცხლეშივე იწერებოდა. „ისტორიანი და აზმანის“ სტილისტური ცვლილება, რომელიც შესამჩნევია თამარის ისტორიის შესავალი ნაწილის შემდგომ ტექსტში, ადასტურებს თვალსაზრისს „ორი ხელის“ არსებობის შესახებ. ამათგან პირველი – გიორგი III-ის მეხოტბე და თვითმპყრობელობის იდეოლოგი უნდა ყოფილიყო, ხოლო მეორე კი შედარებით უფრო მშვიდი და თავდაჭერილი, თავად თამარის ისტორიის დამწერი. თავისთავად, ეს ორი ეტაპი მამაშვილის მეფობისა განსხვავებულია. თამარს უკვე აღარ ესაჭიროებოდა ის იდეოლოგიური გამართლება და დასაბუთება მისი სამეფო უფლებამოსილებებისა, როგორც ესაჭიროებოდა მის მამას – გიორგი III-ს, სამეფო ტახტის უზურპატორსა და თვითმპყრობელს. თამარის ორივე მეხოტბე და ლაშა-გიორგის მემატიანეც აშკარად თვითმპყრობელობის

იდეოლოგიები არიან და მათთვის „მრავალმმართველობა“ მიუღებელია („...ამას შინა, ვითარ არს წესი მრავალმთავრობისა, შეიქმნა შური და ხდომა...“ – („ქართლის ცხოვრება“).

„ისტორიანი და აზმანის“ მიერ შექმნილი თამარის ხატი ივსება ბასილი ეზოსმოდღერის ტექსტით და მთლიანობაში ნარმოადგენს ქართული ერისტიანული ხელმწიფობისა და სახელმწიფოებრიობის განვითარების იმ მწვერვალს, რომელიც ქართულ ეროვნულ მეხსიერებასა და ცნობიერებაში არა მხოლოდ „ოქროს ხანად“ აღიბეჭდება, არამედ „ღვთივდაცულობად და ღვთისსწორობად“, როგორც თავად ხელმწიფისა – მეფე თამარის, ასევე მთლიანად ქართველი ერისა („ერის“, როგორც ძველი – ჯარი, სპა, მხედრობა, ასევე, თანამედროვე გაგებით, ერთი ენითა და მიზნით თანამოსახლე და მოქალაქე ერთობისა): *„ამათ თხრობათა მონეუნულსა კვალად მენება დუმილი: განკვირებულ ვარ, თუ ვითართა წყალობითა მოხედა სამკვიდრებელსა თვისსა ღმერთმან და ვარძიისა ღვთისმშობელმან, ვითარ უენებლად დაიცვა მის ნინამუ და მისი მავედრებელი ერი ქართველთა და ეგრეთ ნარმოვლენილი ერი, რომელ ეგოდენისა სიმრავლისაგან არცა ერთი ვარგი, მეფისაგან შესწავლილი, კაცი მოკუდა, ვითარ ეგოდენი სიმრავლე სპისა მათისა იელტოდა და თუ ვითარ უენებლად დაიცვა სპანი თამარისნი...“* – აქ ხელმწიფობა თავის დასრულებულობას აღწევს და ხელმწიფეს ნარმოადგენს, როგორც „ღმერთის მოხელეს, ყმას“, ხოლო ღმერთს კი როგორც მის „პატრონს“. პატრონყმობა სწორედ ამ გაგებით არის სახელმწიფოებრივი წყობის უმაღლესი ფორმა, იმგვარი ურთიერთებობების დასამყარებლად, როდესაც ქვეყანა სრულ წონასწორობაში მოდის და არეული და მშფოთვარე წყნარდება: *„და შეიქმნა მშვიდობა, სიხარული და ერთობა, რომელი არაოდეს სადა ვის უხილავს. და ერთბამად სძოვს ლომი და ვირი, და იხარებდეს ვეფხი თიკანთა თანა, და მგელი ცხვართა თანა“* – როგორც გვამცნობს „ისტორიანი და აზმანის“ ტექსტი.

მთელ იმ კონტექსტში, რომელიც დაკავშირებული იყო ყუთლუ-არსლანის დასის გამოსვლასთან, ჩემი თვალთახედვით, მნიშვნელოვანია ორი რამ: ერთი – ის „დიპლომატიური მისია“, რომელიც შეასრულა თამარის დავალებით ორმა დიდებულმა არისტოკრატიმა ქალმა – კრავი ჯაყელმა და ხვაშაქ ცოქალმა. მეორე – *ალექსი რუსის* ჩამოყვანა თამარის ქმრად და გამეფება. თუ შეიძლება ნარმოიდგინო ის ვითარება, როდესაც ორი „დიპლომატი“ დედა ეწვევა გამდგარ დიდებულებს, რომელთა განზრახვისათვის მეფემ მოინდომა „მამისებურად“ ძალით მიეზლო, რითაც რეფორმისტ დიდებულთა მრისხანება გამოიწვია, ნათლად დავინახავთ, თუ როგორი იყო ძალთა განაწილება თამარსა (და მის მომხრეებსა) და ყუთლუ-არსლანს (და მის მომხრეებს) შორის. დედათა მისიას არ გასჭირვებია აბორგებულ „დევთა“ დაშოშმინება. ეს ხაზს უს-

ვამს იმას, რომ ქართველი დიდებულები და ერთობ არისტოკრატია მი-
ისწრაფოდა არა ომისაკენ, არამედ იმ ცვლილებებისა და პოლიტიკური
პრინციპებისაკენ, რომელიც გამომდინარეობდა ქართული ქრისტიან-
ული სახელმწიფოს განვითარებიდან. არ შეისმინა „წყენია“ მეფემ და
შეიპყრო ყუთლუ-არსლანი. და ომის წინაშე აღმოჩენილი არისტოკრა-
ტია, თუმცა ერთმნიშვნელოვნად უფრო ძლიერი, ვიდრე მეფის ირგვლივ
შემოკრებილნი „ერთგულნი“ – დათმო. ის, რომ ყუთლუ-არსლანის და-
სი უფრო ძლიერი იყო, იმითაც მტკიცდება, რომ თამარ მეფემ ყველანი
შემოირიგა მათთვის ახალი სახელოების, საპატრონოების, მიწების და
ციხეების ბოძებით. თავისი ერთგული დიდებულების დანიშვნის შემდ-
გომ თამარმა: „განაჩინა და უბოძა ჭიაბერსა მანდატურთუხუცესობა...
და კვალად უბოძა მეჭურჭლეთუხუცესობა დიდსა და გვარიანსა კაცსა
კახაბერს ვარდანის ძესა. და მსახურთუხუცესობა – ვარდანს დადიან-
სა, ჩუხჩარეხობა – მარუშინსა, ძესა ჩუხჩარეხისასა, ვინაცა მათ ორ-
თავე მამანი მომხცოვნებულ იყვნეს... და უბოძა ამილახორობა გამრე-
კელსა თორელსა...“

რა თქმა უნდა, სიითი სახელდება ყუთლუ-არსლანის მომხრეთა არ
არსებობს, მაგრამ რიგი სახელების არსებობა უკვე მიუნიშნებს იმ ვი-
თარებაზე, რომელიც ქალთა დიპლომატიურმა მისიამ შექმნა. ამ ფონ-
ზე მეტად დამაფიქრებელია ყუთლუ-არსლანის ტოტალური გაქრობა
ტექსტიდან (ის არც ერთ ტექსტში არ მოიხსენიება).

ვინ შეიძლება ყოფილიყო ყუთლუ-არსლანი? ეს კითხვა აწვალებს
ქართულ ისტორიოგრაფიას, რადგან ყუთლუ-არსლანის იდეა მიჩნეუ-
ლია უაღრესად მნიშვნელოვან პოლიტიკურ-სამართლებრივ განვითარ-
ებად ქართული სახელმწიფოებრიობის ისტორიაში. თვით „ისტორია-
ნისა და აზმანის“ ტექსტიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ
ყუთლუ-არსლანი ეკუთვნოდა ძველ დიდგვაროვანთა კლასს. ამას მონ-
მობს ის, რომ მის ირგვლივ შემოიკრიბა ქართული ძველი საგვარეულო
არისტოკრატია. ქართველ დიდებულებს არავითარი პრეტენზია არ
გასჩენიათ ყუთლუ-არსლანის წინამძღოლობაზეც. ამ მოსაზრებას
მხარს უჭერს ისიც, რომ დასაშოშმინებლად დიდგვაროვანი ქალები –
კრავაი ჯაყელი და ხუაშაქ ცოქალი გაიგზავნენ. და კიდევ ის, რომ თა-
მარ მეფემ ყუთლუ-არსლანის გარდა თითქმის ყველა განმდგარს პატი-
ვი მიაგო და ციხეები და საპატრონოები დაურიგა. კრავაი ჯაყელის
გაგზავნა თითქოს მიუთითებს ყუთლუ-არსლანის ჯაყელთა საგვარეუ-
ლოსადმი მიკუთვნებულობაზე, მაგრამ გადაჭრით ამის მტკიცება შე-
უძლებელი ჩანს. შესაძლებელია, ის ეკუთვნოდა ორბელიანთა ან დადი-
ანთა სახლს, რომელნიც ორბეთისა და კაენის საერისთაოებს ფლობ-
დნენ, მიმდევრობით. მეტად საინტერესოა ცნობა, რომ თამარმა:

„შეიპყრა ყუთლუ-არსლანი, მეჭურჭლეთუხუცესი და ან თავისა თვი-
სისა ამირსპასალარად და სომხითს სომეხთა მეფისა ადგილსა ლორეს

დაჯდომად განმზადებული...“ ეს ცნობა საინტერესოა იმ ფუნქციების მიხედვით, რომელიც იკვეთება ამ სახელოთა მქონეებისათვის. როგორც „ხელმწიფის კარის გარიგება“ მოწმობს: „ამირსპასალარი საპატიო ვაზირი არის და თავადი ლაშქართა; და უმისოდ ქვეყანა არ გაიცემის, არცა ვინ სამამულოდ შეინყალებს“. მე ვფიქრობ, ყუთლუ-არსლანის მისწრაფება ამ სახელოსადმი სრულიადაც არ ისახება უბრალო პატივმოყვარეობად, არამედ – დიდ და ღრმა სახელმწიფოებრივ და პოლიტიკურ გადანყვეტილებად, რომლის გააზრება უნდა მოხდეს მის მიერ შეთავაზებული რეფორმის საერთო კონტექსტში. ხოლო თუ გავითვალისწინებთ, რომ „ძველი და საპატიო ვაზირი“ თავისი ფუნქციით „დიდი არის მეჭურჭლეთუხუცესი; ათაბაგის დანყებამდი მეოთხე ვაზირი. ძველნი ქალაქნი საქურჭლის ნაცვალი, მუქიფი, მუშრიბი, ქალაქის ამირანი, მეჭურჭლენი ქალაქისანი და თვით დარბაზს მყოფნი მეჭურჭლენი მისი ხელისანი არიან... და მსახურთ-უხუცესის სწორია, ვით ამირსპასალარისა და მანდატურთ-უხუცესისა“, ვეჭვობ, რომ მას გამდიდრებულ მოქალაქეთა ფენასთან პირდაპირი კავშირი ჰქონოდა და ამ ფენის წარმომადგენელი ყოფილიყო. ჩემი აზრით, თუ გიორგი III მეჭურჭლეთუხუცესად მდიდარ მოქალაქეთა ფენიდან აირჩევა ვინმეს, ეს რადიკალური ცვლილება იქნებოდა პატრონყმურ ნყობაში და არ დარჩებოდა შეუმჩნეველი. მოქალაქეობა სრულიად განსაკუთრებული სტატუსია ამ ეპოქის სახელმწიფოში და ქალაქთა განვითარების ზოგადი ტენდენციით არ ჩანს, რომ საქართველოში სამოქალაქო შეგნება და, შესაბამისად, სამართლებრივი გადააზრება თავისი სტატუსისა რეალურად ყოფილიყო განხორციელებული. საქართველოს ქალაქები არაბურყუაზიული, პატრონყმური ტიპის ქალაქებია, ანუ წარმოება და ვაჭრობა ფარავდა მხოლოდ შინაგან მოთხოვნებსა და ურთიერთობებს და არ იყო გამოყენებული დიდ სავაჭრო ცენტრებში გასატანად. აგრეთვე, თავისუფლებების საკითხი არსად არ ჩანს წამოყენებული და განვითარებული. ქალაქი თავისი არსებითა და სამოქალაქო ცნობიერებით თავისუფლებისათვის მებრძოლს წარმოადგენს, რაც კარგად ჩანს ევროპული საქალაქო ცხოვრების განვითარებიდან, რამაც უკვე XIV საუკუნეში დასახა „ქალაქ-სახელმწიფოთა“ თანამედროვე ტიპი, რომელიც ევროპული (იტალიური) „რენესანსის“ საფუძველი გახდება. თანამედროვე ქართული საქალაქო ცხოვრების და სამოქალაქო ცნობიერების განვითარება და გამოსვლა ძველი პატრონყმური სისტემიდან იწყება XIX საუკუნიდან „რუსული მოდელით“ და გრძელდება XX საუკუნეში საბჭოთა რეჟიმის პირობებში. მე ვფიქრობ, ევროპული ქალაქ-განვითარების მოდელით საქართველოს ქალაქებისა და სამოქალაქო ურთიერთობების გააზრება საკმაოდ ხელოვნური და იდეოლოგიურად ორიენტირებული ჩანს.

ყუთლუ-არსლანის სახელოს მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, „საკანონ-მდებლო კარავში“ უნდა შესულიყვნენ დიდმოქალაქენი, საეკლესიო იერარქები და არისტოკრატიის წარმომადგენლები. ეს სურათი განსხვავდება იმ პირამიდისაგან, რომელსაც ქმნიდა ერთმმართველური პატრონყმური პირამიდების წყება. ამ შემთხვევაში იქმნებოდა ჰორიზონტალური მმართველობის წყობა, რომელიც განვითარებისა და ინტერესთა გაერთიანების შესაძლებლობებს იმდენადვე ზრდიდა, რამდენი კლასის წარმომადგენელიც იქნებოდა შეყვანილი მასში. ამ კონტექსტში არის საინტერესო ყუთლუ-არსლანის მისწრაფება ამირსპასალარის სახელოსა და „სომხეთის მეფეთა ალაგს“ დაჯდომისაკენ. მონაპირე ლორეს სამხედრო და პოლიტიკური მნიშვნელობა ეჭვს გარეშეა. რეფორმის გატარების შემთხვევაში, საქართველოს ჰორიზონტალური განვითარება და ერთიანობა მთლიანად ხდებოდა გარანტირებული და სამეზობლოზე სამხედრო და პოლიტიკური უსაფრთხოების გაერცობა გაძლიერებული. პოლიტიკური და სოციალური განვითარების შესაძლებლობა ეძლეოდა არა მხოლოდ თვით საქართველოს, არამედ მის ყველაზე უფრო ნაკლებად დაცულ სამხრეთის ზღუდეს და სამეზობლოს. ეს ვარაუდია, რეალურად კი ყუთლუ-არსლანი გაყვანილ იქნა ისტორიის ტექსტიდან, ხოლო საქართველოს განვითარება კი შეჩერებული.

მეორე მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო გიორგი რუსის ჩამოყვანა თამარის ქმრად. ამ გადაწყვეტილებას წინ უძღოდა დარბაზის თათბირი, რომელიც „ისტორიანი და აზმანის“ ყურადღების ცენტრში აღმოჩნდა. ტექსტი გვამცნობს:

„გარნა ვინათგან ცუდ საგონებელ იქნა და აღარ დაებადა ღმერთსა სწორი ამისი, არცა მგონიეს დაბადებად არს, გამო-ვინმე-ჩნდა მეტყველი მკვიდრთა ტფილისისათა შინა, თავადი და მეფეთ-მეფისაგან წყალობახელდასხმული და ამირა ქართლისა და ტფილისისა, სახელით აბულასან, და მეტყველმან თქვა:

– მე ვიცი შვილი ხელმწიფისა ანდრია დიდისა რუსთ მთავრისა, რომელსა მონებენ სამასნი მთავარნი რუსთანი. და იგი, მცირე დარჩომილი მამისგან, ექსორიაქმნით დევნული გარდმოიხვენა ბიძისა, სავალათად სახელწოდებულისაგან. და არს იგი ყივჩაყთა მეფისა სევირჯისა ქალაქი.

მაშინ მომსმენართა მისთა უხმეს ერთი მკვიდრთაგანი დიდვაჭარი ზანქან ზორაბაბელ. მსწრაფლ მისრულმან ცვალებითა ჰუნეთათა წარმოიყვანა და მოიყვანა უწინარე პაემნითა მოყმე სახეკეკლუცი, სრული ანაგებითა და მჭვრეტათაგან საჩენი გვარისშვილად. ამისთა მნახველთა და გამცდელთა – პატრიარქმან, დიდებულმან, ვა ზირთა და სპათა – მოახსენეს თამარს და მათგან ნებადაურთავი განმზადეს ქორწილი. რამეთუ თამარ ჭეშმარიტი იყო და მტკიცე სჯულსა ზედა და ვიეთნიმე და-

ლონებულობითა, ნევედეს ალექსის მოყვანასა ქმრად, რომელი ახლოს სთვისობდა და მამულად მამის ძმისწული იყო ბერძენთა მეფისა, – ესე მას ჟამსა აქა მყოფ იყო, – და შიშითა ამისის ქმნისათა უნინდელმან ქორწინებისამან იაჯა ხსნა ქმროსნობისაგან, ხოლო არა მშობელმან დედოფალმან და სპათა აიძულეს ქმნად.

და ვითარ იყო ხედრი და რიგი ულუმპიანობისა და შარავანდედობისა მათის, ეგრეთ იქმნა ქორწილი სახედაუდებელი და იგავმიუნდომელი: სიმრავლენი სახეობათანი, ძღვნობანი და ნიჭებანი თვალთა და მარგალიტთანი, ოქროჭედილითა და უჭედელთანი, სიმდიდრეთა და ლართა კერულთა და უკერულთანი, მსგეფსამდი სიხარული, შეება, ძღვნობანი, გაცემანი...“

ეს პირველი პერიოდი თამარისა და გიორგი რუსის ქორწინებისა, როგორც ტექსტი გვამცნობს, საკმაოდ ნარმატივული ჩანს. არაერთი ლაშქრობა და რბევა მოახდინა ქართულმა ლაშქარმა მეფის ხელმძღვანელობით და თამარის ბრძანებით: „პირველ ილაშქრეს კარისა და კარნიფორისასა და მოარბიეს ვიდრე ბასიანამდე...; და კულად მეფემან, შემყრელმან სპათამან ბრძანებითა თამარისითა, მიმართა დვინად...; შემდგომად ამისსა შეიყარა დიდძალითა ლაშქრითა და მიმართა გელაქუნად...; შემდგომად ამისსა ნევეითა ასათ გრიგოლის ძისათა დიდი და სასახელო ილაშქრეს...“ და სხვა.

ამ გამარჯვებათა შემდგომ იწყება ის, რაც სრულიად თავზარამცემი ხდება ტექსტის ავტორისათვის. „ამ ესევეითარისა და უცხოთა და ურიგოსა საქმისა შემოსვლასა შინა ითმენდა თამარ წყნარი და ნარნარი, ცნობიერი და გონიერი. და ორ წლამდის, გინა უმეტეს, იყო განსაცდელისა თმენასა შინა...“ – რუსი გააძევეს: „...ბოლოდ რალა თვინიერ ამისსა ვერლარა მინდობილთა ულონო ქმნილისა მის ეშმათა ბომონისა ხელყვეს ცრემლმდინარეობასა შინა თამარისსა, ჯერცა მონყალისა და გაურისხებელისასა, და წარიყვანეს ექსორიაქმნად, გარნა აურაცხელითა ლართა, სიმდიდრითა და საჭურჭლითა. ვინათგან რომელი სიკვდილსა ემართლებოდა და არავის მისცა სასიკედიწოდ, იგივე სიუხვითა მზეებრითა არავის მიეშვა გაძარცვასა. და ვინაცა ჩასმული ნავთთა ზღვად მიიწია კონსტანტინეპოლედ და იყოფოდა ჟამთა რაოდენთამე მუნ“.

მიუხედავად იმისა, რომ თამარის ხელს ბევრი მთხოვნელი ჰყავდა, მოულოდნელად სასწორი გადაიხარა ქართლისა და თბილისის ამირას აბულასანის მიერ შემოთავაზებული კანდიდატის, რუსი ექსორიაქმნილი უფლისწულის ალექსის მხარეს. მართალია, რუსეთს საქართველოში არ იცნობდნენ, მაგრამ ალექსი ამასთანავე „სთვისობდა და მამის ძმისწული იყო ბერძენთა მეფისა, – ესე მას ჟამსა აქა მყოფ იყო...“ როგორც ტექსტიდან ირკვევა, ეს იყო სწორედ გადამწყვეტი მომენტი, რათა თამარს წინააღმდეგობა შეენწყვიტა და დაყაბულებულიყო.

ის, რაც მე მაინტერესებს, არის ის ვითარება, რომელიც ანუხებდა საქართველოს სამეფო კარს. ბაგრატიონებს მემკვიდრე აღარ ჰყავდათ და თამარს რომ შვილი არ გასჩენოდა, ბაგრატიონთა მეფობა დამთავრდებოდა. ეს არა მხოლოდ დინასტიურ ცვლილებას მოასწავებდა, არამედ იმ უღრმესი საფუძვლის მოშლასაც, რომელიც ბაგრატიონთა დავითისაგან ჩამომავლობასთან და ღვთაებრიობასთან იყო დაკავშირებული. ბაგრატიონები არ იყვნენ *განღმრთობილნი*, რადგან ეს შეუძლებელი იყო ქრისტიანულ ნყოფაში, მაგრამ სანაცვლოდ ისინი *ღვთაებრივი ჩამომავლობისად* ითვლებოდნენ, რის გამოც მათ ტახტს არავინ ეცილებოდა. თამარის კატეგორიული განწყობა „ქორწინების უნადინელობისა“ საშიშროებას ქმნიდა, რომ ის შეიძლება უშვილოდ დარჩენილიყო, რაც, როგორც ვთქვი, დიდ პრობლემებს ქმნიდა. რუს-ბერძენი უფლისწული სრულიად მისაღები იყო პოლიტიკურად, მით უმეტეს, რომ ფიზიკურადაც მშვენიერი იყო. ამგვარად, აქ იმდენად რუსეთის საკითხი არ იდგა, რამდენადაც ბიზანტიისა და მასთან ურთიერთობისა. ამიტომაც ექსორიაქმნილი ალექსი კონსტანტინოპოლში გააგზავნეს და არა იქ, საიდანაც ჩამოიყვანეს. მემკვიდრეობის და ბაგრატიონთა ხელმწიფების პრობლემა კვლავ გადაუჭრელი რჩებოდა და *„ნუხდეს და იურვოდეს შემჭირნენი უნაღმართობისა და შვილის უსმელობისანი. და ვითარ მოეცვა შვიდივე ესე სამეფო შეჭირვებასა ესევეითარისა საქმისასა, პოვეს ღონე განგებითა ღმრთისათა...“* და თამარი დააქორწინეს რუსუდან დედოფლის სახლში აღზრდილ ოვსთა უფლისწულზე, დედით ბაგრატიონ დავით სოსლანზე.

როგორც ჩანს, ზემოაღნიშნულმა პრობლემამ, რომელიც წარმოიშვა თამარის ქორწინებასთან და უმემკვიდრეობასთან დაკავშირებით, პირველად გააჩინა აზრი ბაგრატიონთა დინასტიის შეცვლის შესახებ. ვიდრე მეორედ დაქორწინებული თამარ მეფე შვილს გააჩენდა, „რუსი იგი ძნელბედი და სვეუსვეო წამოსრულა კონსტანტინეპოლით და მოსრულა ქუეყანად ეზინკისად, კარნუქალაქისად.“ აქ ხდება სწორედ ის, რაც ჩემი მოსაზრების საფუძველია: რუსთან მოდიან საქართველოს პატრონები, „რათა რუსი სასახლესა შეყვანილ ჰყონ“. ეს არის, ალბათ, ყველაზე დრამატული მომენტი საქართველოს ისტორიაში. აქ, ჩემი აზრით, თავად „რუსი“ არავითარ როლს არ თამაშობს, ის მხოლოდ „შუბის პირია“, რომელიც თავისი ბუნებისა გამო არავითარ საშიშროებას არ შექმნიდა ახალი სამეფო კარისათვის. აი, ვინ დადგა „რუსის“ უკან:

„პირველად მიერთო გუზან, პატრონი კლარჯეთისა და შავშეთისა, რომელი ძველთა მეფეთა ტაოელთა დიდებულთა ადგილსა ზედა შეენყალა პატრონსა. აქით ბოცო, სამცხისა სპასალარი და სისრულისაცა აღმატებით შენყალებული სხვითა ნესხითა დიდებულ-აზნაურიითურთ. თვინიერ ივანე ციხისჯვარელისა, რომელსა ყვარყვარეცა ეწოდების. ესე დამაგრდა თვისითურთ მოკიდულითურთ, ვითარ გვარ ეყოდაცა

მომგონებელსა სულასა ერთგულობისასა, რომელ ბაღეაშა ზედა უერთგულა ბაგრატს. ვარდან დადიანი, მსახურთუხუცესი, ლიხთ აქით პატრონი ორბეთისა და კაენისა, ლიხთ იქით ნიკოფსამდის უცილობელად ქონებისა, და თვით ქვეშისა ციხესა მყოფი, მაგარსა და მტერთაგან უვნებელსა. ესე მცირედსა რასმე წარვიდა და მივიდა გვეუთს. რეცა პატრონისა წადილითა შეყარა ყოველი სვანეთი და აფხაზეთი, სავგროი, გურია, სამოქალაქო, რაჭა, თაკვერი და არგვეთი. მომრთველმან სანიგთა და ქეშიგთამან აფიცა რუსისა გამეფებასა და მისის მეფეყოფისათვის დიდებულნი და ლაშქარნი ქვეყანისანი.”

მე ვფიქრობ, რომ გამარჯვების სასწორი თამარის ერთგულთა მხარეს გადაწონა არა მხოლოდ ერთგულთა თავგანწირვამ და შემართებამ, არამედ იმანაც, რომ ეს შეტევა ბაგრატიონთა დინასტიაზე მეტად მძიმე იყო შინაგნად და ფსიქოლოგიურად. ლეთითცხებულნი დინასტია ქრისტიანობის ბურჯი იყო და საქართველოს სახელმწიფოებრიობის სრულმყოფი. ამიტომ ეს აფეთქება და რუსის ირგვლივ შემოკრება არცთუ საფუძვლიანი იყო. შესაძლოა, როლი იმანაც ითამაშა, რომ რუსი ბიზანტიიდან მოდიოდა და, ალბათ, მის უკან ბიზანტია იდგა, თუმცა, ამ მომენტისათვის ბიზანტია საქართველოზე გაცილებით დასუსტებული იყო. შესაძლებელია, რომ ეს იყო ერთგვარი შურისძიება ყუთლუ-არსლანის გამო... ყოველ შემთხვევაში, საერთო ვითარების გათვალისწინებით და ყველა ექვტორის ანალიზით იხატება იმგვარი სურათი, რომ ეს გამოსვლა შინაგნად იყო შეფერხებული. მეორე მხრივ, თამარიც უკვე კარგად გრძნობდა იმ საშიშროებას, რომელიც მას, ბაგრატიონთა ხელმწიფებას, მთლიანად საქართველოს სახელმწიფოს და კავკასიის იმპერიას ელოდა მსგავს ვითარებაში. ამიტომ გამარჯვების შემდგომ ის შეინყალებს აჯანყებულებს: „შეინყალა ზაქარია ვარამის ძე და უბოძა გაგი ქურდვაჭრითა განძამდის მრავლითა საკუთარითა და მრავლითა სანახევროთა ქალაქებითა, ციხეებითა და სოფლებითა. შეინყალეს და უბოძეს სარგისის ძესა ივანეს პირველად მსახურთუხუცესობა, ხელი შინაური და საპატიო, და კაენი და კაინონი გელაქუნით და სხვითა მრავლითა სახარაჯოთა ქალაქითა და ციხითა. შეინყალნეს და დალოცნეს სხვანიცა დიდებულნი მრავალნი...” ზემოთქმულის ერთგვარ დადასტურებად მიმაჩნია ისიც, რომ რუსის უკანასკნელ ცდას, კვლავ შემოსულიყო ტახტის საძიებლად, არავითარი მხარდამჭერი არ უხილავს და რეაქცია არ მოჰყოლია. პირიქით, მარბევალ რუსს ხორნაბუჯის პატრონი საღირ მახტალის ძე „მიენია, ჩამოყარა და დახოცა“ ლაშქარი, ხოლო თავად რუსი უგზოუკვლოდ გარდაიხვეწა.

ამით მთავრდება დაძაბულობა ქვეყანაში და იწყება ის, რაც ქართული ცნობიერების მიერ მიჩნეულია „ოქროს ხანად“ და „ქართულ რენესანსად“: „და შეიქმნა მშვიდობა, სიხარული და ერთობა, რომელი არაოდეს სადა ვის უხილავს. და ერთბამად ძოვდეს ლომი და ხარი და იხა-

რებდეს ვეფხი თიკანთა თანა და მგელი ცხვართა თანა." განდიდნა სახელი თამარისი ყოველსა ზედა პირსა ქვეყანისასა. და ლაშქრობდა დავით ბრძანებითა და გამორჩევითა თამარ სვეალექსანდრიანისათა და იმარჯვებდა შენეენითა ზეგარდმოთა."

თამარის დაფორმულებული დახასიათება იპოვება ბასილი ეზოს-მოდღერის ტექსტში. აქ პირველად გამოდის საამკარაოზე ის ფარული ხატი, რომლის მიმართ ინერებოდა თამარის ისტორია და რომელიც მხოლოდ ათინათად ჩნდება „ისტორიანი და აზმანის“ ტექსტში – დავით აღმაშენებელი: თამარმა „...ურჩინ თვისნი დაამდაბლნა და მოყუარენი აღამაღლნა. არა იღუნიდა უმე ზობლობისასა, არცა „შერთვიდა სახლსა სახლსა ზედა, არცა აგარაკსა აგარაკსა ზედა უცხოსა“, არამედ თვისი მამული ძუელი კმა იყო, რათა არა უსამართლოდ ჰგონონ და მიმხუეჭულად, ვინათგან სამართალმანცა ზენამან უბჭო მართალსა. არა შინეებით უთქმიდა მე ზობელთა, არამედ უფროსლა სცვიდა მაშინებელთაგან, და მათ საშინელ ყოფდა მტერთა ზედა. შორს განიოტა ნურბლის მსგავსი ვერ-მადღრისობა, ვინ არა გესლოვან ყო ნაყოფი, და არც ბუგრიან ნაშრომი...“. დავით აღმაშენებელი ის კრიტიკერიუმია, რომელიც ქრისტიანული ხელმწიფების „კანონს“ და ქართული ქრისტიანული ხელმწიფების და სახელმწიფოს ხატს ქმნის. თამარი, ვფიქრობ, ამიტომ არის შეპირისპირებული დავითთან ბასილი ეზოსმოდღერის მიერ და სწორედ იმ ტექსტის მიმართ, რომელიც ქრისტიანული ხელმწიფების არსებას გადმოსცემს – „გალობანი სინანულისანის“ მიმართ.

თამარის მეხოტბეთა ტექსტის მიხედვით, თამარმა გამოასწორა ის, რასაც დავითი ცოფვად მიიჩნევდა და შეინანებდა. ბასილი ეზოსმოდღერის ტექსტი გაცილებით თანმიმდევრულია თამარის საქმეთა აღწერისას და მისი სახიერების გადმოცემისას. „ისტორიანი და აზმანი“ ამ თვალსაზრისით განსხვავებულია, რადგან თამარის ან თამარის მოხელეთა საქმენი ყოველთვის არ თანხვდება ტექსტის ეპითეტურ და მეტაფორულ ციალს. სამაგალითოა ამ მხრივ განუწყვეტელი მარბიელობა და ბრძოლები, რომელნიც თითქმის განუწყვეტლივ მიმდინარეობდა სხვადასხვა მიმართულებით – განსაკუთრებით მუსულმანურ გარემოცვასთან. ზოგჯერ ეს იყო სასტიკი და ბარბაროსული შურისმძივებელი და შემადრუნებელი რამ, რომლის მაგალითი „ისტორიანი და აზმანის“ ტექსტის ბოლო ნაკვეთშია. ლაშა-გიორგის დროინდელი მემბტიანე ძუნნად გადმოსცემს: „... დალენნეს სპარსეთისა ქალაქნი, და მარანდა ამოსწყვიდეს და ერანის ქუეყანა. ესოდენ სიშორესა შინა მივიდენ, რომელ არცა თუ სახელი ქართველობისა ისმოდა“ („ქართლის ცხოვრება“), ხოლო „ისტორიანი და აზმანი“ დანვრილებით აღწერს თუ რა სახეს იძენდა ზოგჯერ ეს „დალენვა“, „მორბევა“ და „ამონყვეტა“:

„შემოიქცეს გამარჯვებულნი და ძლევა-შემოსილნი ქართველნი. ქართველთა ნათესავი ვერავინ მინეწილ იყო ლაშქრად, არა მეფე, არა მთავარი, და ვერვინ წინააღუდგა სპარსეთს შესულთა, ვერ ხუარასნიასა სულტანი, ვერ ერავისა და ვერა რომელი თემი. ესრეთ უზომოთა და ურიცხვთა სიმდიდრითა შემოიქცეულნი მივიდეს კერძოთა ერავისათა. და ვითარ გურგანისა ქუეყანისა ამბავი, ქართველთა მიერ ქმნული, უცნაურ იყო ყოველთა და ერავის სულტანის მოსრვა, კაცი ვინმე მოსრულ იყო მიანას სულტანსა თანა, ესევეთარი ტყუვილი სიტყუა ეთუქუა, ვითა: „ვითარ მოვიდა თვით დიდი სულტანი და გილალელნი, ყოვლგნით გზა შეუკრეს ქართველთა და მოსრნეს და მოსწყვიდნეს, რომელ არცა ერთი კაცი განერა ეგოდენისა სიმრავლისაგან, არცა მთხრობელი მივა საქართველოთა“.

ხოლო ესე რა ესმა მალიქს მიანისასა და მიანელთა, განიხარნეს, ქართველთაგან დატყეებულნი მცველნი მიანისანი დახოცნეს და ძელსა ზედა ჩამოჰკიდეს. გარნა ერთი კაცი დაიძალა მცველთა მათგანი ქალაქსა შინა და ვითარცა მოვიდეს ქართველნი გამარჯვებულნი მიანას, წინამიეგება მიანისა სულტანი ცრუენითა, ნაქმრისა მათისა დაფარვა ეგონა. და იხილა ზაქარია, იკითხნა მცველნი მისგან დატყეებულნი: რქუეს მათ: „თავრეთს წარვიდეს მუნ დატყეებულთ მცველთა თანა“. მოვიდა დამალული იგი კაცი მცველთა და აუნყა ნაქმარი მიანელთ და მცველთა მონყუედა, ტყავის განხდა და ძელთა ზედა დაკიდება და შესნამა მალიქს პირის-პირ, და იგინი იდგეს უსიტყუელ.

და ვითარ ესმა ესე ზაქარიას და ივანეს, ძლიერად გამწარდეს და ბოროტად აღუჩნდა; და შვიპყრეს მალიქი და თვისნი მისნი, და ყოველნი სიკუდილად დასაჯეს; და მოაკუდინეს თვით იგი და შვილნი მისნი, და განხადეს ტყავები და საყვიარსა, რომელსა მენარა უწოდეს, ზედა ჩამოჰკიდეს, და ქალაქი მოაოხრეს, მონუეს, ტყუე-ყვეს, ხოლო სიმდიდრე რომელ წარმოიღეს შეუძლებელ არს სადამე აღრიცხვად...

... მოვიდეს ტფილისს მეფეს წინამე. მხიარულ იქმნა მეფე, მმადლობელი ღმრთისა, მხიარულითა პირითა გაეგება, ზემითა და დიდებითა. იყო ხმა ბუკთა და დუმბულოთა, რომელი არცა ძუელ ოდესმე ქმნულ იყო ესევეთარი გამარჯვება არცა მეფეთაგან, არცა მთავართაგან“. („ქართლის ცხოვრება“).

„ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი, მიუხედავად სახოტბო ტექსტის ეპთეტურ-მეტაფორული აზვავებისა, მაინც ვერ მალავს იმ ვითარებას, რომელიც დავეითის შემდეგ მეფდება ქვეყანაში. საქართველო კვლავ ნიკოფსით-დარუბანდამდეა გადაჭიმული (ამას უწოდებდნენ „ქართველი კავკასიის ქრისტიანულ იმპერიას“), მაგრამ ისეთი რამ დამართვია, რომ დავეითის მიერი აღმშენებლობა და განვითარება კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება. ბასილი ეზოსმოდერის ტექსტი რომ არა, ქვეყანა განუწყვეტელ ომებში და მარბეველობაში ჩაძირულად წარმოგვიდგება. მიზა-

ნი ამ ომებისა პოლიტიკურად ცხადი არ ჩანს. ეს უფრო *ნადავლისა* და *სიმდიდრისათვის* წარმოებული ომებია. ეს კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორის თვითმპყრობელურ იდეოლოგიას და ამ იდეოლოგიის ილუსტრირებას თავისი ტექსტით. ისეთი შთაბეჭდილება მექმნება, რომ ავტორი თავადაც გრძნობს იმ საშიშროებას, რომელიც ბუნებრივად მოდის დავითისა და გიორგი ჭყონდიდელის მიერი ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოებრივი აღმშენებლობის კონცეფციიდან, რომელსაც ის, ეჭვს გარეშეა, კარგად იცნობდა. ვფიქრობ, სწორედ ამიტომ „მაღაეს“ იგი ქართული სახელმწიფოებრიობის ბურჯებს და არსად არ იხსენიებს მათ, ან ათინათად და ან გაკერით. მაგრამ ის *საზოგადოება*, რომელსაც მიმართავს „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი, თავადაც კარგად იყო გარკვეული ყოველივეში და სრულიად ბუნებრივად უჭერდა თამარს მხარს სწორედ იმიტომ, რომ თამარმა, როგორც ეს ბასილი ეზოსმოდღერის ტექსტშია მოცემული, შეძლო შეერბილებინა თვითმპყრობელობა და არაპოლიტიკური ომები და მარბიელობა დაფუძნებული გიორგი III-ის მიერ.

პატრონყმობა თავისი ბუნებით არის *პატრონთა იერარქიაზე* აგებული წყობა, რომლის დროსაც პატრონისადმი ყმათა დამოკიდებულება არ ამცრობდა თავად პატრონებს და სახელმწიფოს აძლევდა სიმდგრადესა და განვითარების შესაძლებლობას. ამგვარი მრავალთ-ერთობა აიძულებდა თვით მაღალ პატრონსაც – მეფესა და ხელმწიფეს – ისე მოქცეულიყო, რომ არ განერისხებინა უმაღლესი პატრონი და მეფე – იესო ქრისტე ღმერთი, რომლის ყმადაც, მოხელედ, მინისტრად ხელმწიფე ითვლებოდა და აღიქმებოდა. თამარმა შეაჩერა სახელმწიფოს შესაძლო ნგრევა, დაწყებული გიორგი III-ის დროს, რადგან გიორგის დროს ქვეყანაში ძალმომრეობა იყო გამეფებული და აღმშენებლობა შეჩერებული – ამას ხატავს „ისტორიანი და აზმანის“ ტექსტი... და ამ თვალსაზრისით, თამარის სიდიადე და სახიერება ბასილი ეზოსმოდღერის ტექსტით დასტურდება და არა „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორის ეპითეტურ-მეტაფორული თვითმპყრობელურ-კლიენტელური სიტყვახვეულობით.

„*დღეთა შინა თამარისთა არცა-ვინ გამოჩნდა მიმძღაერებული მეცნიერებითა მისითა, არცა-ვინ დასჯილი, თვინიერ ძუელისა სჯულისა, რომელი ძეს ავაზაკთა ზედა ძელსა ზედა ჩამორჩობა. თვით არა-ვის ღირსსა სიკუდილისასა არცა პატიუისასა მიეხადა თანანადები, არცა-ვინ ბრძანებითა მისითა ასო-მოკუეთილ იქმნა, და არცა სიბრმავეთა დაისაჯა, თვინიერ გუზან, ღირსი სიკუდილისა, რომელი ორგულებით განდგა და კოლას სადმე მათათა შინა ავაზაკობდა მალვითა. ესე შეიპყრეს მთიბავთა თვისათა, და დავით მეფისა წინაშე მოიყვანეს. ხოლო მან იცოდა დიდი მონყალება თამარისი, ამისთვის მისსა შეკითხვამდის თვალნა დასწუნა, ნაცვლად მრავალთა სისხლთა ქრისტიანეთასა.*“

არა ოდენ თვისსა სამეფოსა შინა იყო კეთილიანობა, არამედ ყოველთა ქრისტიანეთათათვის. და რომელნი მძლავრობდეს ქრისტიანეთა, ყოველთა მიუმცნო, რათა აზადად იყვნენ და ფიცხლად დაპორჩილდენ შიშითა და სიყვარულითა...

ბჭედ ჯდა შორის თავისა თვისსა და მეზობელთა მეფეთა, არცა მიშვებად ბრძოლისა და არცა გარდადებად უღელისა მძლავრობისასა ურთიერათას, და სახედ თავსა თვისსა მისცემდა...

მღვდელ-მოდღვართა შეიმოსეს შიში; მღვდელთა დაცვეს ნესი თვისი; მონაზონთა მოიგეს ნესიერი მოქალაქობა; მთავარნი განისწავლნეს სინმიდით ცხოვრებად და სიმართლით სლვად; ერნი განემტკიცნეს შიშით მონებად ღმრთისა და ერთგულობითა უფალთა თვისთა; ყრმანი განიწურთნეს მოძაგებად უჯეროსა უსჯულოებისა, რამეთუ ბილნებამან უნესომან და ყრმებრივმან მბორგალებითმან ბორგნულობამან ვერცა თუ კუალი პოვა დღეთა თამარისათა. ვინა-ლა თვით გინებადცა შორს იყვნეს, რომელნიცა პალატასა შინა ღირს იყვნეს გინა კარსა ზედა მსახურებად.

თუ ბასილი ეზოსმოდღვრის მიერი თამარ მეფის პორტრეტის „ისტორიულობაში“ ვინმეს ეჭვი შეაქვს, ანუ იმაში, რომ ამგვარი პიროვნება და ამგვარი სახელმწიფო შეიძლებოდა რეალურად არსებულყო, სრულიად შეუძლებელია ეჭვის შეტანა თვით ტექსტის რეალობაში. ტექსტი ნამდვილია და ის ითხოვს ინტერპრეტაციას კონცეპტუალური თვალსაზრისით. როგორ შეიძლება გამოვთქვათ ის სახე, რომელიც ტექსტში „თამარის“ სახელით მოქმედებს და ის ნყოფა, რომელიც არის ტექსტში მოცემული? მე ვფიქრობ, რომ ბასილი ეზოსმოდღვრის მიერ შექმნილი ტექსტი ხატავს პატრონყმობას მის ყველაზე უფრო არსებით მახასიათებელში, რომელსაც მე ვუნოდე არისტოკრატიული ლიბერალიზმი. თავისთავად, „ლიბერალიზმი“ ხშირად გაიაზრება, როგორც ახალი დროისათვის დამახასიათებელი მოვლენა. იგი არისტოკრატის ნიაღში იღებს სათავეს, ჯერ, როგორც ბრძოლა ტოლერანტობისათვის, მომდევნოდ კი, როგორც ჩამოყალიბებული პროგრამა, რომლის საფუძვლები უკავშირდება ჯონ ლოკის, მონტესკიეს, ადამ სმიტის სახელსა და გაზეთ „ფედერალისტის“ გამოსვლას. ეს ეხება XVIII-XIX საუკუნეებს და ახალი ტალღით – XX საუკუნეს.²² მაგრამ დაკვირვებით განალიზებისას, ლიბერალიზმის თუ ჩამოყალიბებულ კონცეფციას არა, მის საფუძვლებს მე ვხედავ ქრისტიანობასა და მის პოლიტიკურ ფორმაში – პატრონყმობაში (ევროპაში – ფეოდალიზმის ზეობაში XI-XIII სს), რომლის ზეობა მოდის სწორედ იმ ეპოქაზე, რომლის სათავეში დგანან ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოს ფუძემდებელი მეფეები ბაგრატ III, ბაგრატ IV, დავით აღმაშენებელი და თამარ მეფე. ისტორიიდან ამოკითხვა (როდესაც უშუალოდ „საავტორო“ ტექსტები არ მოიპოვება) ხდება იმ ტექსტის მიხედვით, რომელსაც ისტორიკოსი, ან იმ ეპოქის

მემატიანე ქმნის. და ამოკითხვა ხდება იმ იდეური, პოლიტიკური და რელიგიური კონტექსტების მიხედვით, რომელიც მოცემულ ეპოქას ახასიათებს, ამ შემთხვევაში, ქრისტიანულით. არც ერთი სხვა თვალსაზრისი და იდეოლოგია, ან რელიგიური ხედვა (და, მით უმეტეს, „ათეისტური“) არ არის მართებული, რადგან იგი ახდენს ტექსტის მორგებას თანამედროვე (ობიექტურ თუ სუბიექტურ) ხედვაზე. სწორედ ამიტომ, ქართული სახელმწიფოებრივი წყობა, რომელიც გადის გზას სპარსული წყობიდან (ფარნავაზი), ქრისტიანული (მირიანი) წყობისაკენ, შემდგომ ქრისტიანული წყობის განვითარებას ხატავს ვახტანგ გორგასლიდან დავითამდე და თამარ მეფემდე, შეიძლება წაკითხულ იქნეს, როგორც *ქრისტიანული არისტოკრატიული ლიბერალიზმისაკენ მიმართული გზა*. ამ გზას ეწოდება *პატრონყმობა*. იგი წარმოადგენს პატრონებისა და ყმების სრულ იერარქიას იესო-ქრისტედან უკანასკნელ მდაბიომდე, რომელსაც ოჯახი ჰყავს საპატრონო. ამ თვალსაზრისით, *თამარ მეფის ხატი* არის არა მხოლოდ ქართული ისტორიული მეტაფორა, არამედ განზოგადებული გამოხატვა არისტოკრატიული ლიბერალიზმის – პატრონყმური წყობის ქრისტიანული საფუძვლის. თამარ მეფის სახე არის ის მოდელი, კრიტერიუმი, რომლის მიმართ არის შესაძლებელი და აუცილებელიც, შეფასდეს ყოველი ქართველი ხელმწიფე:

„სიმდაბლე უზომო, სიმალლე შეუსწორებელი, სიმშვიდე საქებელი, სიმქისე ჯეროვანი, ლმობიერება მონლე, მონყალემა თანა-ლმობილი, უმანკოება უზაკუელი, სინრფოება უსაცრუო, სახიერება ზოგადი, სიუხვე აღუზუავებელი...“ („ქართლის ცხოვრება“).

მე ვფიქრობ, არ მოიპოვება ქრისტიანული განცდის სიძლიერის, პატრონყმური სიმდაბლისა და სულიერი სიმალლის სხვა ისეთი მაგალითი, როგორიც აღწერილია ბასილი ეზოსმოდღერის მიერ. შამქორის ბრძოლის წინ თამარი მიმართავს მხდრობას:

„ – ძმანო ჩემო, ყოვლად ნუ შეძრწუნდებიან გულნი თქვენნი სიმრავლისა მათისათვის და სიმცირისა თქვენისა, რამეთუ ღმერთი ჩვენ თანა არს... მხოლოდ ღმერთსა ოდენ მიენდენით და გულნი თქვენნი სიმართლით იპყრენით წინაშე მისსა და სასოება ყოვლისა ჯვარისა მიმართ ქრისტესისა იყავნ. შეისწრაფეთ ქვეყანასდ მათდა შეწევნითა ყოვლად წმიდისა ღმრთისმშობელისათა და ძალითა უძლეველისა ჯვარისათა წარემართენით. ულოცა მათ და შეავედრა ღმერთსა, წარუძღვანა ძელი ცხოვრებისა და თანა წარატანა ანტონი ქყონდიდელი.“

ხოლო თვით წარისადნა სამოსელნი ფერხთანი და ფერხივ შიშვლითა ფერხითა მიიწია ტაძარსა ღმრთისმშობელისასა მეტეხთა. და წინაშე ხატსა მას წმიდასა მდებარე არა დასცხრებოდა ცრემლითა ვედრებად, ვიდრემდის სრულყო ღმერთმან სათხოველი მისი.“

ეს მაგალითი მიმართულია მომავალი თაობებისადმი, რაც ბასილი ეზოსმოდღერის ტექსტს კიდევ უფრო დიდ მნიშვნელობას სძენს ქარ-

თული ისტორიისა და სახელმწიფოებრივი წყობის განვითარებისათვის. ქრისტიანული *პატრონჟიმობისა* და *არისტოკრატიული ლიბერალიზმის* განვითარების სასრული სამართლებრივი ფორმა არის *კონსტიტუციური მონარქია*. ამ გზის სათავე ყუთლუ-არსლანისა და მისი დასის მიერ იყო შემოთავაზებული. მაგრამ გიორგი III-ის მიერი თვითმპყრობელური სისტემის შემდგომ, შესაძლოა, ჯერ კიდევ ადრე იყო ნაბიჯის გადადგმა კონსტიტუციური მონარქიის, ანუ კონსტიტუციური პატრონჟიმური თვითმპყრობელობის და ხელისუფლების განაწილების მიმართულებით. იმისათვის, რომ საქართველო და მასთან ერთად კავკასია და სამეზობლო, გამოსულიყო ახალ გზაზე, საჭირო იყო დრო. თამარმა შეასრულა ამ გზაზე გამომყვანის როლი, მაგრამ ვერ გადადგა საბოლოო ნაბიჯი, რომელიც დროში უსწრებდა მის ძალისხმევებს. თამარის ხელმწიფობის დასასრულს, სამუხაროდ, დრო უკვე საქართველოს საწინააღმდეგოდ მოქმედებდა. საქართველომ და ქართულმა ქრისტიანულმა წყობამ შეაჩერა განვითარება. XIX საუკუნის დასაწყისამდე არავითარი რეალური, ანუ შინაგანი განვითარების და საკუთარი ინიციატივის კვალი არ ჩანს. საქართველო იწვევით მიჰყვება ისტორიული ჩარხის ტრიალს, ვიდრე არ აღმოჩნდება რუსეთის იმპერიაში ჩართული. ყუთლუ-არსლანმა თითქმის მთელი საუკუნით დაასწრო საქართველოს მზადყოფნას კონსტიტუციური მონარქიისათვის და როდესაც თამარმა შეამზადა და მოამწიფა ამის ნიადაგი, ახალი ყუთლუ-არსლანი აღარ გამოჩნდა. მის ნაცვლად ჯერ ჯალალედინი და მის მომდევნოდ მონღოლები გამოჩნდებიან. ერთადერთი, რაც არ შეწყვეტილა მთელი ამ ხნის განმავლობაში, ეს იყო ქართული რელიგიური და საეკლესიო მოღვაწეობა. ამას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ექნება იმ ეპოქისათვის, რომელსაც *გიორგი ბრწყინვალის ეპოქა* ეწოდება და რომელიც აანთებს იმედის ნაპერწკალს, რომ შესაძლებელია კვლავ ფეხზე დადგომა და აღმშენებლობა. მაგრამ აქაც, ისტორიის ასპარეზი უკვე სრულიად სხვა მოვლენებით იყო შევსებული. პორიზონტზე თემურ ლენგის დრომა ფრიალებდა.

ვეფხისტყაოსანი

თამარის მეხოტბეთა შორის გამოირჩევა შოთა რუსთველი, რომლის „ვეფხისტყაოსანი“ მე მიმაჩნია არა „ხოტბად“, არამედ *წერთნად* და *სწავლებლად* იმ თავნებობის წინააღმდეგ, რომელმაც ხელმწიფურ წყობას დიდი საფრთხე შეუქმნა. მე ამ წიგნს „*მეფეთა აღზრდის*“ წიგნი ვუწოდებ და, ვფიქრობ, რომ თამარისათვის ეს წიგნი იმავე ღირებულებისა და მნიშვნელობისა იყო, როგორც დავით აღმაშენებლისათვის „ქართლის ცხოვრების“ კონცეპტუალური, გიორგი ჭყონდიდელისეული ტექ-

სტი. თამარის შემდგომ უკვე აღარც ეს ინერცია იარსებებს და ჯალალედინისა და მონღოლთა შემოსევები ბოლოს მოუღებს იმ უდიდეს ძალისხმევას და კავკასიის ერთიანობასაც, რომელიც განხორციელებილი იყო „ქართლის ცხოვრებაში“ გადმოცემული გიორგი ჭყონდიდელის ქრისტიანულ-სახელმწიფოებრივი აღმშენებლობის კონცეფციისაზე დაყრდნობით, დავით აღმაშენებლის მიერ დაწყებული და გასრულებული ბასილი ეზოსმოძღვრის ტექსტით დახატული თამარ მეფის მიერ.

მიუხედავად იმისა, რომ გიორგი ბრწყინვალემ შეძლო აღედგინა საქართველოს სახელმწიფო და, თითქოს, განეგრძო კიდევ ბაგრატიონთა ხელმწიფური აღმავლობის გზა, საქართველოს განვითარება უკვე ვეღარ დადგება იმ გზაზე, რომელიც აუცილებლობით მოითხოვდა კონსტიტუციური მონარქიის პრინციპების დადგენასა და დაფუძნებას. საქართველო დარჩა მარტო, ჯერ მონღოლთა, შემდეგ თემურ-ლენგის, თურქ ოსმანებისა და ყიზილბაშების წინაშე. გიორგი ბრწყინვალის ძალისხმევა, სამართლებრივად განესაზღვრა სახელმწიფოს შიგნითა ურთიერთობები და შეექმნა პირველი სამართლებრივი ტექსტი „ხელმწიფის კარის გარიგების“ სახით, არ წარმოადგენდა ნამდვილ „სამართლებრივ“ და კანონის დამდგენ ტექსტს. იგი იყო იმავე „მეფის ნების“ კანონის ფორმით ჩამოყალიბების ცდა, რაც, თავისთავად, ახალი მოვლენა იყო საქართველოს სახელმწიფოს განვითარებაში, მაგრამ, ჩემი აზრით, იყო უკანდახევა ყუთლუ-არსლანისა და მისი დასის მიერ შემოთავაზებული „ხელისუფლების განყოფის“ იდეისა და შესაძლებლობებიდან. საქართველო ჩამორჩა ქრისტიანული სახელმწიფოებრივი წყობის განვითარების მის მიერვე დადგენილ შესაძლებლობასა და პროცესს.

მთელი ეს ეპოქა ერთხმად არის მიჩნეული ქართული რენესანსისა და ოქროს ხანის ეპოქად. ქართული რენესანსულობის გვირგვინი კი არის შოთა რუსთველი და მისი „ვეფხისტყაოსანი“. გასაკვირი ის არის, რომ არც „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი, არც ბასილი ეზოსმოძღვარი არ ასახელებენ თამარის მეხოტბეთა შორის შოთა რუსთველს, მიუხედავად იმისა, რომ ბასილის ტექსტი მეტად ახლოს დგას თამარის რუსთველურ სახესთან, ხოლო „ისტორიანი და აზმანის“ უცნობი ავტორი დიდად ლექსთმოყვარე ჩანს. ვფიქრობ, მას ამკარად აქვს ნაკითხული „ვეფხისტყაოსანი“, იმ გამოთქმათა და მეტაფორათა თუ ეპითეტთა მიხედვით, რომლებიც მრავლადაა მიმოხილული ტექსტში (თუ, ცხადია, არ მივიღებთ მიხაკო წერეთლის და ივანე ლოლაშვილის მისწრაფებას, გააიგივონ რუსთველი და „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი). მის ტექსტში იპოვება არა მხოლოდ თამარის „იამბიკო ხუთეული ოცდახუთ ლექსად“, არამედ არსენ იყალთოელისა და იოანე ჭიმჭიმელის თამარისადმი მიძღვნილი ლექსებიც. იქვეა მოხსენიებული ფილოსოფოსი შავთელი, რომელიც ერთ-ერთი ეპიზოდის მთავარი პერსონაჟია.³³

რადგან „ვეფხისტყაოსანთან“ დაკავშირებულია არა მხოლოდ ქართული და აღმოსავლური რენესანსის, არამედ საერთოდ „რენესანსის“ ქართული გაგების საკითხი, ამიტომ, მომდევნო წიგნში საგანგებოდ იქნება განხილული „რენესანსის“ პრობლემები და ქართულ სინამდვილესთან მისი მიმართების საკითხი.

მითითებანი და განვრცობანი

წინარექრისტიანულ რელიგიურ ტექსტებად და რიტუალებად მე მივიჩნევ ქართული მითოლოგიის იმ ფრაგმენტებს, რომლებიც შემორჩენილია საქართველოს მთაში, თუნდაც რედუცირებული, „გახალხურებული“ სახით (?) – კოსმოლოგიური და სხვა ტექსტებისა და ზემორისტიციერების ფორმებში; არქეოლოგიურ მასალაში; და ეთნოგრაფიულ ფორმებში, აგრეთვე, სიმღერებში, რომლებსაც დღემდე მღერაინ და რომლებშიც გაცილებით მეტი ინფორმაცია დევს, ვიდრე მხოლოდ ესთეტიკური ტკობა და განწყობა. ეს საკითხი თავის ინტეგრალურობაში ჯერ არ არის დამუშავებული და ნაკლები ქართული კულტურის კვლევებში.

არსებისგამოთქმულობა, ანუ უკვე ქმნილ და დასრულებულ ფორმად არსებობა, ნებისმიერ კულტურას მარადიულობაში ათავსებს მაშინაც კი, როდესაც აღმოჩენილი და მხედველი არ არსებობს. ქმნილობა ტრანსცენდენტალური ყოფიერების ნიშნებს ანიჭებს ნაქმნს. ამიტომ ინარჩუნებს ის ნებისმიერ მომენტში გაცოცხლების შესაძლებლობას. სხვაფრთვ შეუძლებელი იქნებოდა ისტორიული და არქეოლოგიური ტექსტების არა მხოლოდ ახალ გაგებათა ველში შემოყვანა, არამედ ახალ ქმნადობათა ენერჯის გამომცემ სინამდვილედ დაარსება და ამეცხველება.

ამ ტექსტთა რიგს შეიძლება მივაკუთვნოთ სამართლებრივი ხასიათის ტექსტებიც, როგორებიცაა გიორგი ბრწყინვალის „ხელმწიფის კარის გარიგება“ და ვახტანგ VI-ის სამართალი, აგრეთვე დავით ბატონიშვილის სამართალი, მაგრამ ამ შემთხვევაში მე მინდა დაერჩე იმ სათავე-არქეტოპულ ტექსტებთან, რომლებიც გადმოგვცემენ ერთდროულად ქართული წყობის ჩამოყალიბების პროცესსაც და იმ ფორმასაც, რომელიც ამ პროცესში ყალიბდებოდა და კრისტალდებოდა კულტურის მატრიცად. სამწუხაროდ, ჩვენ არა გვაქვს სათანადო იურიდიული ტექსტები, ხოლო ის, რაც გვაქვს, წარმოადგენს კერძო „წყალობებს“, „შეთანხმებებს“, „გარიგებებს“ და „ბრძანებებს“, დაფუძნებულს ან ტრადიციაზე, ან ნებაზე. ყოველივე ამის უკან კი არ დგას სამართლებრივი საყოველთაობის პრინციპი. ეს არ გამოდგება რომელიმე წყობის იურიდიული საფუძვლების გასარკვევად. საუბარია წერილ კანონმდებლობით პრინციპებსა და ნორმებზე და არა პრაქტიკაზე, რაც უდევს საფუძვლად ტრადიციას და კერძო ურთიერთობრივ ნებას. ტრადიცია მეტად ძლიერი და მკაცრი განმსაზღვრელია ურთიერთობებისა, მაგრამ გამორიცხავს განვითარებას და მოითხოვს საზოგადოების უცვლელ მდგომარეობაში შენარჩუნებას. ამიტომ ტრადიცია ბუნებრივად ენინააღმდეგება განვითარებას და ვერ ასრულებს კანონის როლს, რომელიც გაცილებით უფრო მოქნილია და პრაქტიკისადმი გახსნილი. ინგლისური სამართალი მართალია, იყენებს პრეცედენტს, მაგრამ ამის იქით არსებობს პრინციპები და სამართლებრივი დადგენილი ნორმები, რომლებიც სავალდებულოა საყოველთაოდ. ამის მიზეზის გარკვევას ქვეით შევეცადები. ტრადიციად ეს დაკრისტალება შესანიშნავად გამოიკვეთა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში, რაც მაძლევს უფლებას ვაჟა-ფშაველა ქართული ცივილიზაციის არქეტოპის გამომხატველად მივიჩნიო. ეს თემა გაშლილი სახით იხ.: ჯანრი კაშია, „გველის-მჭამელი – გაგების ცდა“, ქართულ-ევროპული ინსტიტუტი, პარიზი, 1989/90.

Charles Petit-Dutaillis, *La Monarchie féodale en France et en Angleterre*“ (X-XIII siècle) Albin Michel, 1971. გვ. 9).

„ყმა“ ნიშნავდა ახალგაზრდას, ჭაბუკს, „ყრმას“. რუსთველთან ყველგან „ყმა“ ყრმის, ახალგაზრდის შინაარს ატარებს: „ნახეს უცხო მოყმე ვინმე...“; „პირველ, ყმა ხარ, ხორციელი არიხა გეყავს შენად სწორად...“ და ა. შ.; შდრ. ვაჟა-ფშაველას „კაი ყმა“), ხოლო როდესაც მნიშვნელობა იცვალა და შეიძინა სოციალური შინაარსი, ანუ შინაარსობრივად ჩაენაცვლა „მონას“, „ყმა“ თავისი ძველი შინაარსის გასარჩევად იმატებს „რავს“: *ყრმობა აღნიშნავს ახალგაზრდობას, ხოლო ყრმობა კი მსახურებას, ბატონისადმი დამოკიდებულებას, ანუ იმ ფორმას სოციალური ურთიერთობისა, რომელსაც აღნიშნავდა სიტყვა „მონობა“*. თუმცა, „მონობასაც“ პოლისემანტიკური ტოპოლოგია აქვს. აქსაინტერესო პარალელი შეიძლება გავაველოთ ქრისტეს მიმართებასთან მოციქულებისადმი: *ესაა ჩემი მცნება: რათა გიყვარდეთ ერთმანეთი, როგორც მე შეგიყვარეთ თქვენ. იმაზე მეტი სიყვარული არაყვის გააჩნია, ვიდრე ვინც თავის სულს დასდებს თავის მეგობრებისთვის. თქვენ ჩემი მეგობრები ხართ, თუ გააკეთებთ იმას, რასაც მცნებად გიღებთ. მე აღარ გინოდებთ მონებს, ვინაიდან მონამ არ იცის, რას აკეთებს მისი ბატონი, არამედ მეგობრები გინოდებთ, რადგან ყველაფერი გამცნეთ, რაც მამაჩემისაგან მოვისმინე.* (იოანე 15, 12-15).

ჟაკ ლე გოფი (Jacque le Goff) ერთ-ერთი პირველი იყო, რომელმაც „შუა საუკუნეების“ და „ფეოდალიზმის“ თემას სრულიად ახლებური თვალით შეხედა და ღრმა ცვლილებები შეიტანა ამ ეპოქის გაგებაში. მე, გარკვეულწილად, ვიზიარებ მის თვალსაზრისს ევროპული ისტორიისა და მისი კლასიციკაციის შესახებ, თუმცა, განსხვავებული თვალსაზრისი მაქვს აღმოსავლეთ საქრისტიანოსა და კავკასიის ისტორიულ განვითარებასა და სისტემაზე. ახალი სინთეზისა და ინტეგრალური კვლევების თვალსაზრისით განსაკუთრებით სინტერესოდ მეჩვენება ლე გოფის მიმდევრთა უახლესი კვლევები.

აქ ისევ უნდა მოეუხმოდ XIX და XX საუკუნეების ქართველ ნაციონალისტებსა და მწერლებს, რომელთა საზრუნავი სწორედ ამ ქართული ღირებულებების გადარჩენა და მით ქართველობის შენარჩუნება იყო: გრიგოლ ორბელიანი, ნიკოლოზ ბარათაშვილი, ალექსანდრე ჭავჭავაძე და სხვანი, რომლებიც „ოცდაათიანელებად“ შეიძლება იწოდონ, ანუ 1932 წლის არმემდგარი აჯანყების პათოსის მატარებლებად, შემდეგ ილია ჭავჭავაძე და მთელი „სამოციანელები“, რომელნიც „თერგდალეულები“ იწოდებიან. ეს თაობა რომ არა, შესაძლოა, ქართველობა, როგორც კულტურული მოვლენა, საერთოდ გამქრალიყო და შეზავებულიყო რუსულ ენობრივ და კულტურულ ტიპში. ვაჟა-ფშაველა ამ თაობის შინაგანი კაცობის არქეტის განასახიერებდა. მათი მომდევნო თაობიდან უკვე საბჭოთა დროს მოსწრებული გრიგოლ რობაქიძე, რომლის ნაციონალისტური პროვოკაციები ქართული კულტურის არსების წვდომისა, დიდად აღმგზნები იყო „რევოლუციური“ ანტინაციონალური ეპოქის დასაწყისში, გალაკტიონი, ნიკოლორთქიფანიძე, „ცისფერყანელები“, მიხეილ ჯავახიშვილი, თეიმ საბჭოთა მწერლებიც კი ინარჩუნებდნენ შეფერვით თუ გამოთქმულად (თუნდაც „გაპარებულ“ სტროფებში) ქართულისადმი და ქართველობისადმი ამ ღირებულებით დამოკიდებულებას, საკმარისია „ლინგვისტურ-ნაციონალისტური“ პათოსით გაუღწეოლი შემოქმედების გახსენება, რომ ადამიანი დარწმუნდეს, თუ რაოდენ დიდი ტვირთის ქვეშ იხლიჩებოდა ქართულის და ქართველობის გადასარჩენად ქართველთა პიროვნელობა. ამ იმპულსის გაცოცხლება დაიწყო 1970-იანი წლებიდან. საბჭოთა სისტემის გადაგვარების და, შემდგომ ნგრევის პროცესში ის გადაიქცა ეროვნულ მოძრაობაში, რომელმაც გაამთლიანა საუკუნენახევრიანი ბრძოლა ქართველობისათვის, რამაც დამოუკიდებლობის აღდგენა მოიტანა, მაგრამ უკანასკნელი

თხუთმეტი წლის განმავლობაში და დამოუკიდებლობის აღდგენიდან სულ რაღაც ათიოდ წელში განვითარებული მოვლენების შედეგად საბოლოოდ ჩაქრა. ილია ჭავჭავაძის საკრალური კითხვა – „ვართ-ლა ქართველები?“ კვლავაც იმავე ძალით უღერს და ითხოვს პასუხის გაცემას.

9. ფრანგულად ეს გამოითქმის, როგორც "long moyen age", რაც სიტყვასიტყვით ნიშნავს „გრძელ შუა საუკუნეებს“, მაგრამ, გადმოცემული ჩემი დინამიკური პროცესის კონცეფციის თვალსაზრისით, სიტყვა „ხანგრძლივი“ უფრო შესატყვისია იმ პიპოთეზისა, რომელიც ლე გოფმა წამოაყენა. ქვევით ზოგადი მონახაზის სახით წარმოვაჩენ ამ პიპოთეზას, რამდენადაც ევროპული შუა საუკუნეების (თუმც მე ამ ცნებასაც ვხმარობ მხოლოდ ტექნიკურ ტერმინად და ვცვლი მას „რწმენისა და იმედის“ ეპოქით),
10. „მსოფლიო ისტორიის“ ცნება სულ ახალი წარმონაქმნია და XX საუკუნის მოვლენებს შეესაბამება, თუმცა საკმაოდ ბუნდოვანი შინაარსი აქვს. ის, რომ XX საუკუნის პირველი დიდი ომი „მსოფლიო“ იყო, მიუთითებს იმაზე, რომ მსოფლიოს მთავარი იმპერიები იყვნენ ჩართულნი ამ ომში და მეტს არაფერს. მსოფლიო განავარძობდა თავისთვის ყოფნას. თვით ამერიკის შეერთებული შტატებიც კი ამ ომში საკმაოდ გვიან ჩაება. „მსოფლიურობას“ ისტორიას ანიჭებს არა რეალური მასშტაბი გეოგრაფიული არეების მოცვისა, არამედ დიდ სახელმწიფოთა ჩართულობა ამ პროცესში. II მსოფლიო ომი იმავე თვალსაზრისით უფრო ახლოს იყო „მსოფლიურობასთან“ მასშტაბებითაც და მონაწილე ქვეყნების რიცხვითაც. პროცესები განვითარებული XX საუკუნის მინურულს, რომელსაც „გლობალიზაცია“ ეწოდება, თითქოს ქმნის საფუძველს „მსოფლიო ისტორიაზე“ საუბრისათვის, მიუხედავად არათანაბარი განვითარებისა და აშკარად გამოხატული „დასავლური“ ტიპის ცივილიზაციის დომინირებისადმი „ნაციონალისტური“ წინააღმდეგობებისა, რადგან ეს წინააღმდეგობა გლობალიზაციაში ჩართულობის მოდალობა და მას პოზიტიური განსაზღვრულობა არა აქვს.
11. „რეკონკისტას“ პირდაპირი თარგმანი იქნება „გამოპყრობა“ – „გამოთავისუფლების“ ფორმის გამოყენებით“. შესაძლოა, ამ ნეოლოგიზმის შემოტანას აზრიც უქონდეს, მაგრამ ჩვეულებრივ მიღებული და შესანიშნავი „გათავისუფლება“ უფრო სრულად აღნიშნავს მთელს პროცესს, რომელიც ხუთი საუკუნის განმავლობაში მიმდინარეობდა ესპანეთში.
12. nb. Jérôme Baschet La Civilisation Féodale; De l'An Mille à la Colonisation de l'Amérique" - Flammarion, 2006.
13. იქვე, გვ. 13-45.
14. მას შემდეგ, რაც საქართველოში საბჭოთა ტოტალიტარული რეჟიმი გაბატონდა და საქართველო კვლავ იქნა ჩათრეული რუსულ პოლიტიკურ სისტემაში, საქართველო აღმოჩნდა თანამედროვე ისტორიული პროცესის დინებათა მორევეში, საიდანაც ის უფრო არ გამოსულა. ნავეი ანები კაპიტალიზმი, თანამედროვე ტექნოლოგიურ-ინფორმაციული მზამზარეული გზატკეცილები, გლობალიზაცია და სხვა ქართული არქტიკიპული მატრიცის დაშლის საფრთხეს შეიცავს იმის გამო, რომ საქართველო არ იღებდა შემოქმედებით მონაწილეობას ამ ისტორიულ პროცესში და ყოველივეს იღებდა „დახმარების“ სახით. ეს არის კოლონიალური ვითარების ერთგვარი გაგრძელება, რომელიც განსაკუთრებულ ფსიქიკურ წყობას აყალიბებს, ერთგვარ „აფრო-კავკასიურ“ ცნობიერებას, რომელიც თვითნგრევის საშიშროების წინაშე იმყოფება. ეს მორევი სულ უფრო და უფრო ძლიერდება,

ხოლო თავის დაღწევის არც გზა და არც საშუალება ჯერჯერობით ნაპოვნი არ არის.

15. გრიგოლ რობაქიძის მიერ გადმოცემული, ამგვარი არქეტიპული მიმართების მეტად საინტერესო მაგალითი არის გურიელთა ტრადიციული ნაახალწლენები (2 იანვარი), როდესაც გლეხები უსხდებოდნენ სუფრას, ხოლო გურიელები კი ემსახურებოდნენ მათ. თამადა იყო უხუცესი ყმა, რომელსაც უფლება ჰქონდა, დაესაჯა მომსახურე გურიელებიდან ნებისმიერი. ეს კარნაველური აბრუნდი მეტად მნიშვნელოვანია იმის გასაგებად, თუ როგორი არქეტიპები მუშაობდა ქართულ ბატონყმურ (მბრძანებლობით) ურთიერთობებში და რა ღრმა ფესვები ჰქონდა გამდგარი ქრისტიანულ წყობას, რომლის გამომხატველი სოციალური და პოლიტიკური ფორმა იყო პატრონყმობა. ჩემს ადრეულ ნაწერებში მე „ფეოდალიზმს“ ვუწოდებ ქრისტიანული წყობის სოციალურ-პოლიტიკურ ფორმას. მე ვფიქრობ, რომ ევროპული ისტორიული ფორმათგანეთარების თვალსაზრისით ეს საეხებით შესატყვისი ცნებაა, მაგრამ საკუთრივ ქრისტიანული პრინციპის თვალსაზრისით კი ის უნდა შეიცვალოს პატრონყმობით. ევროპულ სინამდვილეშიც არსებობს ამგვარი ინსტიტუტი, რომელიც ზე-სოციალურია თავისი არსებითა და შინაარსით. ამგვარია რაინდობის ინსტიტუტი, რომელიც არა მფლობელურ და არა შესაკუთრულ, ან მბრძანებლობით ურთიერთობებს განასახიერებდა, არამედ თავისუფალი ყმობისა და სამსახურის, მონვნებისა და ერთგულების, სიყვარულსა და არჩევანზე დაფუძნებული ფორმით ვლინდებოდა. ქართული ისტორიული სინამდვილისათვის, განსაკუთრებით ბოლო სტადიაზე, ალბათ, ფეოდალიზმიც შესატყვისია, მაგრამ პატრონყმობა გამოხატავს თვით არსებას ქართული სოციალური და პოლიტიკური წყობისა, რომელმაც ქრისტიანობაში შეიძინა დასრულებულობა და სახე. ეს სახე აქვს დახატული რუსთველს. იგი შეიძლება ჩაითვალოს ქართული ურთიერთობების არქეტიპად და „ფისირებულ განწყობად“, რომელიც თანამედროვეობასთან მიმართებაში განუწყვეტელ კონფლიქტურ ვითარებაში ამყოფებს ამ ურთიერთობებს.
16. „გალობანი სინანულისანის“ ტექსტი აღებულია ნიგინიდან „ქართული მწერლობა“ ტომი II, შემდგენელი: ა. ბაქრაძე და რ. თეარაძე. „ნაკადული“ თბილისი, 1987 წელი. მე არ მივხედავ ნიგინი მოცემულ დატაქებას, როგორც აუცილებელს (რადგან დატაქება პირობითია), ამასთანავე, მინდა გამოვყო ალსარებისა და მონანიების სტროფები.
17. ეს თემა საგანგებოდ არის გაშლილი ნიგინში „გველის-მჭამელი – გაგების ცდა. ნიგინი II – ინტეგრალური მითოლოგია.“ ქართულ-ევროპული ინსტიტუტი. მზადდება გამოსაცემად.
18. ეს თვალსაზრისი გავრცელებულია განსაკუთრებით ევროპულ მემარცხენე ისტორიოგრაფიაში, რომლის მწვერვალს მარქსისტულ-ათეისტური ეკონომიკო-ცენტრისტული იდეოლოგია წარმოადგენს. გამოსარიცხი არ არის, რომ სინამდვილე სრულიადაც არ იყო ერთმნიშვნელოვნად „ვარდისფერი“, მაგრამ იგი არც იმგვარად „ბნელი“ და „შავი“ იყო, როგორსაც დღესაც კი ასწავლიან ევროპულ საერო სკოლებში.
19. სამწუხარო ფაქტად რჩება, რომ დღემდე არ არის სერიოზული ნაკვლევი ქართულ მონასტერთა და სამონასტრო ცხოვრების შესახებ. გააფუფუნებული ათეისტურ-მარქსისტული იდეოლოგიის მიერ შეჩერებული და დაღდაპული ეს თემა აუცილებლად ითხოვს სათანადო კვლევებს და შეძლებისდაგვარად სრული სურა-

თის აღდგენას. საქართველო არა მხოლოდ თანადროული „ცოდნის კიდობანი“ იყო, არამედ სასულიერო ცხოვრებისაც. არქეოლოგიას თუ დავეყრდნობით, ეს მომდინარეობდა წინარექრისტიანული ხანიდან, ქართველური სამოსახლოს სოციალ-პოლიტიკური ფორმათვანავითარების შესატყვისად, ანუ დაახლოებით ძვ. წ. XX საუკუნიდან მაინც, თუ უფრო მეტი არა. ის ფაქტი, რომ უძველესი რელიგიური ცენტრები (ისევე არქეოლოგთა მადლით) გამოვლენილია თითქმის მთელს საქართველოში და ეს ცენტრები მოიცავენ წინა აზიის თითქმის ყველა რელიგიას, მე პირადად მარნმუნებს იმაში, რომ (როგორც მრავალგზის აღმინიშნავს) სხვადასხვა ეპოქაში ამიერკავკასია წარმოადგენდა მცირე აზიის რელიგიური ცენტრების, ერთგვარ „ღვთის კარს“, სადაც იკრიბებოდა სხვადასხვა რელიგიური ხედვის მქონე კულტურათა („ღვთის შვილთა“) საძმო. ქართული ენა (სევანურითა და მეგრულით საფუძველში), შესანიშნავად ადასტურებს ამ თვალსაზრისს, რადგან ქართულში შემორჩენილია *თითქმის ყველა მცირეაზიული ცივილიზაციისა და რელიგიის კვალი*. ეს თემა გაპილილი სახით წარმოდგენილი იქნება ნიგნში „გველის-მჭამელი – ინტეგრალური მითოლოგია“.

რაც შეეხება წმ. მაქსიმე აღმსარებლის გადასახლებას, აქ მეტად საინტერესო და მნიშვნელოვანი წყარო გვეხსნება იმდროინდელი საქართველოს სულიერი ვითარებისა და იმ გარემოსაკვლევად, რომელიც გარს ადგა წმ. მაქსიმეს. არც ერთ შემთხვევაში არ არის დასაშვები, რომ დიდი სასულიერო მოღვაწენი „ხელცარიელები“ დადიოდნენ და ვითარცა უდაბნოში, ისე ცხოვრობდნენ სოფელში. მაქსიმეს საფლავს უდიდესი რელიგიური და მისტიკური მნიშვნელობა აქვს მორწმუნე ქრისტიანთათვის: როგორც დასავლეთ (ევროპულ), ასევე აღმოსავლეთ საქრისტიანოში.

20. Cristopher DAWSON, *Les Origines de l'Europe*. ნიგნიდან Emil Bréhier, *La Philosophie du Moyen Age*. Albin Michel 1971. გვ. 10.
21. მე ვფიქრობ, რომ ის ნაწარმოებები, რომლებმაც საუკუნეებს გაუძღეს და „ეროვნულ-ენობრივი ყოფიერების არსებისგამომტენელ ნიგნებს“ წარმოადგენენ („გილგამეში“, „ჰომერო-ეუზი“, „მაჰაბჰარატა“, „ბუდას ცხოვრება“, „ილიადა“ და „ოდისეა“, „შაჰ-ნამე“, „ვეფხისტყაოსანი“, „ღვთაებრივი კომედია“, „გარგანტუა და პანტაგრული“, „დონ-კიხოტი“, შექსპირის დრამატურგია და სხვა და სხვა), სწორედ იმიტომ არიან გენიალურნი, რომ მათში, გარდა მხატვრული ფორმისა და ნედომათა სიღრმისა, მოცემულია *ცოდნის ის მარაგი*, რომელსაც თავისუფლად შეიძლება ეწოდოს „ღვთაებრივი“. ფორმის სრულყოფილება – ფორმა თვითვე მტვირთველი ყოფიერებისა – კოსმოლოგიური ხასიათის მოვლენაა და ამიტომ ამ ნიგნებს დროის მტვერი არ ეყრება. ისინი ისევე კრისტალურნი არიან, როგორც შექმნის დღეს.
22. იხ. „ქართული პროზა“, ნიგნი III, თბილისი, 1982; გვ. 161, შემდგომშიც, თუ მითითებული არ არის, ამ გამოცემის ტექსტია გამოყენებული.
23. მიხაკო ნერეთლის შეხედულებით, რუსთაველის ფრაზა: „ვთქვენი ხოტბანი ვისნი მე, არ ავად გამორჩეულნი“, სწორედ „ისტორიისა და აზმანს“ გულისხმობს. ეს ვისაზრება სრულიად უფლებამოსილია და ვისთვისაც მნიშვნელოვანია ავტორის ვინაობის საკითხი, შეუძლია მიიღოს, ან იკელიოს იგი. „ვეფხისტყაოსნისა“ და „ისტორიის და აზმანი შარავანდედთანის“ შედარება მე არ მაძლევს შესაძლებლობას, ამგვარი საავტორო იგივეობა დავადასტურო. ჩემი ხედვით, „ისტორიანი და აზმანი“ ტიპოლოგიურად იმავე რიგის ნაწარმოებია, როგორიც არის „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ თხზულება, მე კი აქ მაინტერესებს იმ თემათა გა-

მოკლენა, რომელიც უკავშირდება ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოს განვითარებას და ზნას, „რწმენისა და იმედის“ ეპოქას და თემატურად მლის პატრონყმობის ინსტიტუციონალურ ფორმას.

24. ეს არ იყო „ასატაცებელი“ იდეოლოგიური სიცხადე, არამედ ასოციაციური აზროვნებისათვის გახსნილი მხოლოდ. „ასატაცებელ“ ლოზუნგებსა და ყალიბებს იმ ტიპის ტექსტი და ავტორები ქმნიდნენ, როგორც იყო „ისტორიანი და აზმანის“ შემქმნელი და, უკვე XX საუკუნეში, საბჭოთა ისტორიკოსები, რომელთა ძალიანხვევით საქართველოს ისტორიის გონებაში ჩაბეჭდილი სურათი ძნელად ნასმული და შესაცვლელი გახდა.
25. სულხან-საბას განმარტების ნლითგან ვიდრე ოცამდე ვაჟსა ყრმა და ქალსა ყრმაი; ოცის ნლითგან ოცდაათამდე ვაჟსა ჭაბუკი და ქალსა – ჭაბუკა და შემდგომად სრული კაცი, ვიდრე ორმოცდაათამდე. და შემდგომად ენოდების ვაჟსა მოხუცებული და ქალსა მოხუცებულა, და შემდგომად ვაჟსა – ბერი და ქალსა – ბებერი, რომელ არს მამაბერი და დედაბერი, ხოლო შემდგომად მიხრნნილი ენოდების“. ამგვარად, თუ ეს სახელდება ძველდაც ამგვარი იყო, დემეტრე ორმოცდათხუთმეტი-სამოცი წლის უნდა ყოფილიყო. ბერისათვის ეს საშუალო ასაკად მიიჩნევა, მით უმეტეს, რომ არსად არ არის ნათქმინე დემეტრეს სისუსტის, ან ავადმყოფობის შესახებ.
26. ქართული ნელთარიცხვის ნულოვანი ნერტილი არის 5604 წელი ქრისტეს მობამდე. ქორონიკონი 532-წლიანი მზე-მთვარის მოქცევების შიგნით აითვლება. ამ ათელით აღწერილი ამბები XIII მოქცევის შიგნით ხდება. ტექსტის მიხედვით, ეს საკმაოდ ზუსტ დათარიღებას იძლევა: XIII მოქც. 374 = 1154; XIII მოქც. 375 = 1155. ხოლო დაითის „განდგომა“, რასაც ესოდენი რუღუნებით იცავს იდეოლოგი ავტორი „ისტორიანი და აზმანისა“ და საბჭოთა ისტორიოგრაფია, მოხდა 1150 წელს, რაც მეტად საეჭვოა, თანაც იმგვარი ხოცვა-ჟლეტისა და ექსორიების მოსაწყობად ცოცხალი და „სრული კაცის“ დემეტრე მეფის მეფობაშივე. დემეტრემ ამ „განდგომის“, „ლალატის“ და სხვა და სხვა შემდეგ კიდევ ოთხი ან ხუთი წელი მაინც იმეფა, ვიდრე ბერად აღიკვეცებოდა.
27. დავით აღმაშენებლის მიერ 16 წლის ასაკში ტახტზე მამის ჩანაცვლებამ და შემდეგ ჭაბუკა თამარის მეფედ დასმამ შექმნა უცნაური განწყობა, რომ „ასაკად მოწევა“ აუცილებლად ნიშნავს 16-17 წელს. მაგრამ სულხან-საბას მიხედვითაც და იმ კონტექსტებითაც, რომლებიც ამოიკითხება „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტიდან, „ასაკად მოწევა“ ნიშნავს „ზრდასრულ კაცობას“. მე ფიქრობ, რომ დემეტრე სადღაც 1145-1150 წლებში უნდა ყოფილიყო დაბადებული და აჯანყების დროს (1177 წელს) 27-30 წლის მაინც იქნებოდა. ხოლო გიორგის მიერ ტახტის მიტაცებისას კი, მართლაც, 5-10 წლის ბავშვი იქნებოდა, რაც ამართლებს გიორგის დანიშნვას მის პატრონ-ზედამხედველად.
28. რა თქმა უნდა, „ქურდი“ სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რა შინაარსითაც დღეს იხმარება. ქურდნი იყვნენ აბამთა ჩამომავალნი, რომლებიც ვახტანგ გორგასლის აბამთის აღმქრობაში ყოფნისას ვანყო ორად სპარსთა მეფემ და სხვადასხვა მხარეს დაასახლა. ქურთნი არიან მიდიის მეზობლად მოსახლე ხალხი. ქართული წყაროებით მხარგრძელნი ქურდნი იყვნენ. ზოგჯერ იხსენებიან ქურთებადაც. ხოლო სარწმუნოებით კი იყვნენ სომეხნი, ანუ მონოფიზიტები.
29. გიორგი მესამის შიომღვიმის მონასტრისადმი „მამულის მფლობელობისა და შეუვალობის განახლების სიგელი“ გაცემულია 1170 წელს ამ სიგელის ტონალობა

განსვავებულია იმ სიგელისაგან, რომელიც გიორგიმ საქართველოს ეკლესიას მისცა იმ წელს, როდესაც დემნასა და ქართველ დიდებულთა აჯანყებას სასტიკად გაუსწორდა 1178 წელს და მომდევნო წელს თამარი თანამოსაყდრედ დაისვა. გიორგი მესამე საქართველოს ეკლესიას აძლევს „შუვეალობის განახლების სიგელს“, რადგან „ჩუენგან ამისა კუალ მსგავესი სამადლობელი რაიმცა მიემადლებოდა ღმრთაებასა მისსა განსადიდებელად ღმრთაებისა მისისაჲ და კეთილად დაცვისათუის მეფობისა ჩუენისა, და სულიერად ხსნილისათუის სატანჯუელთა-სა, მოვიგონეთ ეკლესიათა სამეფოსა ჩუენისათა ყოვლისა ბეგარისა უსამართლოისათა და დაჭირებულისაგან ხსნაი და განათავისუფლება...“ სწორედ ამ სიგელშია ნახსენები გარკვევით ის ამბავი, რომელიც ესოდენ საყურადღებოდ მიმაჩნია: „წელსა მეფობისა ჩუენისა კა-სა, ოდეს ბირებითა და განძრახვითა ეშმაკისათა შეითქუმნეს ვიეთნიმე მეფობისა ჩუენისა დიდებულნი და აზნაურნი ორგულობისა ჩუენისათუის და ძმისწული ჩუენი გაგუიყენეს და მრავალი ჭირი და განსაცდელი აღგუიდგუინეს.

გარნა მრავალმონყალეზმან არ დაეიწყებულეზამან ქმნულეზისა მისისამან ცუდ ქმნა ამთა განძრახევი და შეთქმულეზაი მათი და დაჰხსნნა ყოველნი ღონენი მათნი და განაზნიენა ყოველნივე ზოგნი სა[...]-სა შინა სიკუდილითა და გარდახუენითა, და რომელნიმე ჩუენსა სამეფოსა შინა ფერხთა ქუევე ჩუენთა დასცნა...“ აქ ფაქტობრივად დაფორმულებულია ის „შეკვეთა“, რომლითაც „ისტორიანი და აზმანის“ იდეოლოგ ავტორს თითქმის უცვლელად გადააქვს ტექსტში. აქ განსაკუთრებით საყურადღებოა თარიღიც – 1178 წელი. *ღვთის განგების თემაც* აქ არის შეკვეთილი, რასაც ასევე პირნათლად ასრულებს „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი. საინტერესოა დავით აღმაშენებლის მიერ „შოიომღვიმისადმი“ მიცემული ანდერძისა და მისივე *ანდერძის* ტექსტების შედარებაც. დავითი არსად არ ასახელებს თავის ტიტულებს, მაშინ როდესაც გიორგის აუცილებლად ესაჭიროება ამ ტიტულების აღნიშვნა. ეს შეიძლება შეფასდეს, როგორც ნამდვილი მეფეთმეფის თავმდაბლობასა და უზურპატორი მეფის ტიტულებში ჩამალული არანამდვილობის გამოხატულება. გიორგის შემდგომ ამ ტიტულებს თამარიც გაიმეორებს...

30. შემთხვევითი არ არის, რომ „ისტორიანი და აზმანი“ ატაკებული იყო ქართული მარქსისტულ-კომუნისტური ისტორიოგრაფიის მიერ, რაცეზოლი ცენტრალიზმის დამამტკიცებელი ისტორიოგრაფიული წყარო და „ფეოდალური თავგასულობის“ მანყევარ-მაგინებელი იარაღი. ისტორიული ტექსტების ამგვარი „წმენდებისა“ და იდიოტური იდეოლოგიური ინტერპრეტაციის საფუძველზე წარმოდგენილი საქართველოს ისტორია და ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოს მშენებლობის პროცესი ბუნებით ტოტალიტარულიაქენ მისწრაფებული ძალისხმევების სახეს იძენს.

31. აღნიშნულ ცნობაში დასახელებული თარიღი „დასაბამითგან წელთა ექუსიათას ექუსას ოთხმოცდაექუსსა, ქორონიკონსა ოთხას და სამსა.“ (6686; XIII მოქ. 403 წელი) თუ მას ქართული დასაბამით ავითვლით, იძლევა 6686-5604=1082 წელს ქრ.შ.; XIII, 403=1485. ორივე თარიღი შეუსაბამოა. თუ მივიღებთ ბიზანტიურ დასაბამს 5500 წელს, იქნება: 6686-5500=1186 წ. ქრ. შ., რაც მეტ-ნაკლებად ესადაგება მოვლენათა მიმდევრობას. მაგრამ საკითხავია, რამ გამოიწვია ქართული დასაბამის (5604 ქრ. შობამდე) შეცვლა ბიზანტიურით (5500 ქრ. შობამდე)? რაც შეეხება ქორონიკონით აღნიშვნას, ის საერთოდ არ ესადაგება თამარის მეფობის წლებს. ეს ან შეცდომაა გადამწერისა, ან კიდევ, ითხოვს საგანგებო ინტერპრეტაციას, რაც სცილდება ჩემს თემას.

32. აქ მე არა მაქვს მიზნად ლიბერალიზმის განხილვა, ამიტომ დაინტერესებულ მკითხველს მიუთითებ სხვა მრავალრიცხოვან წყაროთა შორის პიერ მანენის კრებულიზე „ლიბერალები“ (Les Libéraux, vol. I-II ; Présanté par Pierre Manent : Pluriel | In-édit : Hachette, 1986).
33. არსენი იტყვის იყალთოელი:
 მეფე. მთავარი, სიონი და წყარონი;
 ჭაბუკი, ქალწული, ებგური საბგურო;
 ალვირი კიცუთა, თუალნი და ისრაელი,
 გოდოლი, მენაეე, სახლი და მამაცა,
 მეგვიპტელი ცხენი, ლაზარე, ქუდი.
 იოანე იტყვის ჭიმჭიმელი:
 თუ თალი მილისეველმან სფერო შესასა შამსისი,
 მან ისტრულაბსა დასცა და მიდგნა დაყიყა ჯამსისი,
 დავით, – ვთქუა, – ზესთა განდიდნეს, მით ხრმალი ხორცსა ჭამს მისი, და აქილე-
 ვისებრ ძალითა მპყრობ ელადეთსა ხამს ისი.
 დიდება ღმერთსა!
 შესაძლებელია, შოთა რუსთველის არხსენება გამონეულია „ვეფხისტყაოსნის“
 ლექსთწყობის უჩვეულობით და იმ საფარველით, რომელიც შოთამ თავის პოემას
 გადააფარა „სპარსული ამბავისცსახით. ქართული ლექსთწყობის განვითარების
 (ანუ ქართული ენის შესაძლებლობათა გახსნის) თვალსაზრისით, „ვეფხისტყაოს-
 ნი“ შეიძლება შეედაროს პირველ პოლიფონიურ მუსიკას ევროპაში – ანონ-
 იმების, პეროტინუს მაგნუსის და სხვათა მიერ შემოტანილს. ეს იყო ნამდვილი
 შოკი. ამ მუსიკის პირველმოსმენისას პარიზის ლეთისმშობლის ტაძრის გახსნის
 დღეს დამსწრეთა ნახევარი გულნასული ეგდო. „ვეფხისტყაოსნისა“ და ქართული
 ენის მიმართება ცალკე თემაა და მას სხვაგან დაუბრუნდები.

დანართეპი

პატრონყმობის ეპოქის ხელმწიფენი

სინქრონული თანამეფობა

საქართველო: ქრისტეანი მეფეები ქრის- ტიანობის მიღე- ბიდან	სასანიდეები და ხალიფები	ბიზანტია: იმ- პერატორები	მონღოლები	ევროპელი მეფეები და იმ- პერატორები
მირიან ხოს- როიანი შვილი პორმუზდ I 265-342 წწ.	პორმუზდ I შაპურის ძე 272-272 წწ. პორმუზდ II 303-310 წწ.	კონსტანტინე 324-337 წწ.		
ბაქარ I მირიანის ძე. 342-364 წწ.	შაპურ II სპარსე- თის მეფე 310-381 წწ.	კონსტანტინუსი 337-361 წწ. იულიანე 361-363 წწ. იოვიანე 363-364 წწ.		
მირდატ III ძე ბაქარისა 364-379 წწ.	არდეშირ II ან არტაქსერქსე II ქველი 381-385 წწ. (გა- დადგა)	ვალენსი 364-378 წწ.		
ვარაზ-ბაქარ II ძე მირდატისა 378-393 წწ.	შაპურ III 385-389 წწ.	თეოდოსიუს I 379-395 წწ.		
მითრიდატე (მირიანის შვილისშვილი) 393-405 წწ.	ვარანეს I (ბაქარაშ IV) ქერ- მანშაჰი 389-399 წწ.	არკადიუსი 395-408 წწ.		
ფარსმან IV ძე ვარაზ-ბაქ. 405-408 წწ.	იეზდიგერდ I ულათიმ (კოდ- ვილი) 399-420 წწ.			
მირდატ IV ძე ვარაზ-ბაქ. 408-410 წწ.		თეოდოსიუს II 408-450 წწ.		
არჩილ I ძე მირდატისა 410-434 წწ.	ვარანეს V (ბაქარაშ V) 420-440 წწ.			
მირდატ V ძე არჩილისა 434-446 წწ.	იეზდიგერდ II 440 - 456 წწ.			

ვახტანგ I გორ- ვასალი 446-502 წწ.	ქორმუზდ III 456-458 წწ. ქეროზი 458-484 წწ. ბალაში ან ეოლოგესი 484-488 წწ. კაეად I 488-497 წწ.; ჯამასპი 498-502 წწ.	მარციანე 450-457 წწ. ლეონ I 457-474 წწ. ლეონ II 474 წწ. ზენონი 474-475 წწ. ბასილიკუსი 475-476 წწ. ზენონი (მეორედ) 476-491 წწ.	ატილა უტუეს რომს (რომი ცნობს მას თანასწორ პარტ- ნიორად) 441-453 წწ. თეოდორიკ დიდი 493-526 წწ.
დაჩი ძე ვახტანგისა 502-514 წწ.	კაეად I 499-531 წწ.	ანასტასიუსი 491-518 წწ.	ფრანკები; მეროვინგთა დი- ნასტია: კლოვისი 482-511 წწ. მოინათლა 497 წ. ან 498 წ.
ბაკურ II ძე და- ჩისა 514-528 წწ.	ხოსრო I დიდი 531-579 წწ.	იუსტინე I 518-527 წწ.	
ფარსმან V ძე ბაკურისა 528-542 წწ.		იუსტინიანე I 527-565 წწ.	კლოთარ I 532-34 წწ. ჰილდებერტ I თეოდებერტ I 534-61 წწ.
ფარსმან VI 542-557 წწ.			
ბაკურ III ძე ფარსმანისა 557-560 წწ.			
გეარამ I ბაგრა- ტიონი კურა- პალატი 575-600 წწ.	ქორმუზდ IV 579-589 წწ. გარდ. 590 წ.	იუსტინე II 565-578 წწ. ტიბეროუს I კონ- სტანტინე 578-582 წწ. მავრიკიუსი 582-6002	
სტეფანოზ I გვარამის ძე 600-619 წწ.	ხოსრო II ფარეიზი 589-590 წწ. და 591-628 წწ. გა- დაღდა	ფოკასი 602-610 წწ. პერაკლე 610-641 წწ.	კლოთარ II 613-629 წწ.

ადარნასე ძე ბაკურიას, ერისთავი 619-639 წწ.	ხოხრო II 628-629 არდა-შირ III 629-630 წწ. შაქრბარაზ ფარ-როპანი 629-632 წწ. ბურანდოხტი სპარსეთის დედოფალი 629-630 აწწ. ზარმიდოხტი 631-632 წწ. ხოსრო V ფარ-ოხზადი 632 წ. აბუ-ბაქრი 632-634 წწ. იეზდიგერდ III 632-642 წწ.; გარდ. 651 წ.			დავობერტი I 629-639 წწ. მისი სიკვდილით დასრულდა მეროვინგთა დინასტია და სახელმწიფო. დაიწყო „მაჟორ-დომთა“ - სახლ-თუხუცესთა მეფობა
სტეფანოზ II, ერისთავი, ძე ადანასესი 639-663 წწ.	ომარ იბნ ალ-ხათაბი 634-644 წწ. უსმან იბნ აფანი 644-656 წწ. ალი იბნ აბუ ტალიბი 656-661 წწ.	პერაკლონასი, კონსტანტინე III და 641 კონსტანსი II 641-668 წწ.		
მირ ძე სტეფანოზისა ერისთავი 663-668 წწ.	ომეიადები დამ-ასკოდან მუავია I 661-680 წწ.			
არჩილ II ძე სტეფანოზისა, ერისთავი, 668-718 წწ.	იაზიდ I 680-683 წწ. მუავია II 683-684 წწ. მერვან I 684-685 წწ. აბდ ალ- მალიქი 685-705 წწ. ალ-ვალიდი I 705-715 წწ. სულეიმან იბნ აბდ-ალ- მალიქი 715-717 წწ.	კონსტანტინე IV 668-685 წწ. იუსტინიანე II 685-695 წწ. ლეონტიუს 695-698 წწ. ტიბერიუსი II 698-705 წწ. იუსტინიანე II (ხელმეორედ) 705-711 წწ. ფილიპიკუსი 711-713 წწ. ანასტასიუსი II 713-715 წწ. თეოდოსიუს III 715-717 წწ.		კაროლინგთა დინასტია; პიპინ II პერი-სტალი 679-714 წწ. მარლ მარტელი 714-41 წწ. მარლ მარტელმა დაამარცხა არაბები აბდულ რაკმანის მე-თაურობით 732 წ.

<p>იონანე ძე არჩი- ლისა 718-786 66.</p>	<p>ომარ იბნ აბდ ალ-აზიზი 717-720 66. იაზიდ II 720-724 66. ჰიშამი 724-743 66. ალ-ვალიდ II 743-744 66. იაზიდ III 744 66. იბრაჰიმ იბნ ვალიდ 744 66. შერვან II 744-750 66. აბასიდები (ბალ- დადში) აბუ ლ-აბას ალ- საფაჰი 750-754 66. ალ-მანსური 754-775 66. ალ-მაჰდი 775-785 66. ალ-ჰადი 785-786 66.</p>	<p>ლეო III 717-741 66. კონსტანტინე V 741-775 66. ლეო IV 775-780 66. კონსტანტინე VI 780-797 66.</p>		<p>კაროლინგები: 751-814 66. ჰიპინ II მოკლე 751-768 66. ჰიპინმა გაყო თავისი სამეფო ორად შარლსა და კარლემანს შო- რის. კარლემანი მოკედა ტახტზე ასელამდე. შარლემანი - 768-814- 66. 800 წლის დე- კემბერში რომის პაპმა ლეო III-მ შარლემანი აკურთხა იმ- პერატორად</p>
<p>ბაგრატიონები: I. ტაო-კლარჯე- თის მეფენი და კუროპალატები</p>				
<p>აშოტ I 786-836 66.</p>	<p>პარუნ ალ- რაჰიდი 786-809 66. ალ-ამინი 809-813 66. ალ-მამუნი 813-833 66. ალ-მუთასიმი 833-842</p>	<p>კონსტანტინე VI 780-797 66. ირენ 797-802 66. ნიკეფორუს I 802-811 66. სტაურაციუსი -811 66. მიხეილ I რანგაბ 811-813 66. ლეო V 813-820 66. მიქაელ II 820- 829 66. თეოფილუს 829-842 66.</p>		<p>ლუი ლეთისნ- იერი 814-840 66. ლოთარ I 843-855 66. ლუი II გარდ. 875 წ.) ლოთარ II (გარდ. 869 წ.)</p>

ბაგრატი II 836-876 წწ.	ალ-ეასიკი 842-847 წწ. ალ-მუთაეაქილი 847-861 წწ. ალ-მუნთასირი 861-862 წწ. ალ-მუსთანი 862-866 წწ. ალ-მუთაზი 866-869 წწ. ალ-მუჰთადი 869-870 წწ. ალ-მუთაშიდი 869-892 წწ.	მიხეილ III 842-867 წწ. ბასილ I 867-886 წწ.	შარლ II ეკურთხა იმპერატორად 872-882 წწ. ალმ. ფრანკთა სამეფო 843-911 წწ. ლუი გერმანელი 843-876 წწ. იმპერატორი შარლ III მსუქანი 887-899 წწ. დას. ფრანკთა სამეფო 843-887 წწ.
დავით I 876-881 წწ.			ოდო, პარიზის გრაფი არჩეუ- ლია პირველი ანტი-მეფედ 888-898 წწ. კაროლინგთა დინასტიის ფაქ- ტობრივი დასას- რული.
გურგენ I 881-891 წწ.		ლეო VI 886-912 წწ.	
ადარნასე II მეფე ქართველთა 888-923 წწ.	ალ-მუთადიდი 892-902 წწ. ალ-მუქთაფი 902-908 წწ. ალ-მუქდადირი 908-932 წწ.	ალექსანდრე 912-913 წწ. კონსტანტინე VII პორფიროგე- ნეტი 913-920 წწ.	კონრად I ფრანკონელი არ- ჩეულია მეფედ 911-918 წწ. საქსონელი იმ- პერატორები ჰენრი I 919-936 წწ.
დავით II მეფე ქართველთა, ადარნასეს ძე 923-937 წწ.	ალ-კაპირი 932-934 წწ. ალ-რადი 934-940 წწ.	რომანუს I ლეკაპენუსი 920-944 წწ.	
ბაგრატი I ადარნ- ასეს ძე 937-954 წწ.	ალ-მუთაქი 940-944 წწ. ალ-მუსთაქფი 944-946 წწ. ალ-მუტი 946-974 წწ.	კონსტანტინე VIII პორფიროგე- ნეტი 945-959 წწ.	ოტო I დიდი 936-973 წწ. 962 წელს ეკურთხა იმპერ- ატორად რომში
ამოტ კუროპა- ლატი 954 წ. ადარნასეს ძე სუმბატ კუროპალატი, ადარნასეს ძე 954-958 წწ.		რომანუს II პორ- ფიროგენეტი 959-963 წწ.	

<p>ბაგრატ II რეგვენი, ქართველთა მეფე, სუმბატის ძე 958-994 წწ.</p>	<p>ალ ტა'იი 974-991 წწ. ალ-კადირი 991-1031 წწ.</p>	<p>ნიკიფორე II ფოკასი 963-969 იოანე I ციმისკესი 969-976 წწ.</p>		
<p>ადარნასე III კუროპალატი, ბაგრატ I-ის ძე 958-961 წწ.</p>				
<p>გურგენ II მეფეთ-მეფე, 961-994 წწ. ბაგრატ II რეგვენის ძე 994-1008 წწ.</p>		<p>ბასილ II, ბულგარელთმკლელი 976-1025 წწ.</p>		<p>ოტო II 973-983 წწ. ოტო III 983-1002 წწ. (995 წლამდე იყო დედის ადელაიდის რეგენტობის-პატრონობის ქვეშ).</p>
<p>დავით III დიდი ტაოს მეფე და კუროპალატი, ადარნასე III-ის ძე 1001 წ.</p>				<p>ჟენრი II 1002-1024 წწ.</p>
<p>2.საქართველოს მეფენი</p>				
<p>ბაგრატ III, გურგენ II-ის ძე, 975-1014 წწ.</p>				<p>კაპეტინგების დინასტია ჰუგო კაპეტი 987-996 წწ. რობერტ ლეთისნიერი 996-1031 წწ.</p>
<p>გიორგი I, ბაგრატ III-ის ძე 1014-1027 წწ.</p>		<p>კონსტანტინე VIII, პორფიროგენეტი 1025-1028 წწ.</p>		

ბაგრატ IV, გიორგი I-ის ძე 1027-1072 66.	ალკა'იში 1031-1075 66.	ზოე, პორფირო- გენეტი 1028-1050 66. რომანოს III ზოე I-ის ქმარი 1028- 1034 66.; მიხეილ პაულაგონ., ზოეს II-ის ქმარი 1034-1041 66.; მიხეილ V, 1041- 1042 66. კონსტანტინე მონომახი, გლადიატორი, ზოეს III-ის ქმარი 1042-1055 66.; თეოდორა პორ- ფიროგენეტი 1055-1056 66. მიხეილ V 156-1057 66. ისააკ I კ 66. ნენი 1057-1596 66 კონსტანტინე X დუკას- 1059-1067 66. მიხეილ VII 1067-1078 66.		პენრი I 1031-1108 66.
გიორგი II 1072- 1089 66.	ალ-მუქთადი 1075-1094 66.	ნიკიფორე III 1078-1081 66. ალექსი I 1081-1118 66. კონსტანტინე დუკას, თანამებერა- ტორი 1081-1085 66.		
დავით IV აღ- მაშენებელი 1089-1125 66.	ალ-მუსთაჰირი 1094-1118 66. ალ-მუსთარშიდი 118-1135 66.	იოანე კომნენი ლაშაზი 118-1143 66.		I ჯეაროსნული ომი 1096-1099 66. იერუსალი- მის სამეფოს დაარსება 1100-1118 66. ლუი VI მსუქანი 1108-1137 66.
დემეტრე I 1125-1155 66.; ალიკვეცა ბერად;	არ-რაშიდი 1135-1136 ალ-მუქთაფი 1136-1160 66.	მანუელ I კომ- ნენი 1143-1180 66.		ლუი VII 1137-1180 66. II ჯეაროსნული ლაშქრობა 1147-1149 66.

დავით V 1155 †				
დემეტრე I დაბ- რუნდა ტახტზე 1156 † დეშნა-დემეტრე 1156... თანამესა- ყდრე დემეტრე პირველისა	ალ- მუსთანჯიდი 1160-1170 66. ალ- მუსთადი 1170-1180 66. ალ-ნასირი 1180-1225 66.		მონღოლთა გაერთიანება ჩინგიზ ხანის უმალესი მმართველობის ქვეშ 1167-1227 66.	
გიორგი III უზურპატორი, 1156-1184 66.		ალექსი II კომ- ნენი 1180-1183 66. ანდრონიკ I კომ- ნენი 1183-1185 66.		ფილიპე II ავ- გუსტი 1180-1223 66.

<p>თამარ მეფე 1184-1213 წწ.</p> <p>გიორგი IV ლაშა 1213-1223 წწ.</p> <p>რუსუდანი 1223-1245 წწ.</p> <p>დავით ულუ ლაშას ძე 1247-1270 წწ. დავით ნარინი რუსუდანის ძე 1245-1293 წწ.</p> <p>დემეტრე თავ- დადებული 1271-1289 წწ.</p> <p>დავით VIII 1293-1311 წწ. ვახტანგ III 1302-1308 წწ. გიორგი VI მცირე 1308-1313 წწ. გიორგი ბრწყინ- ვალე 1299 წ.; 1314-1346 წწ. დავით IX 1346-1360 წწ. ბაგრატ V 1360-1393 წწ. გიორგი VII 1393-1407 წწ. კონსტანტინე I 1407-1411 წწ. ალექსანდრე დიდი 1412-1442 წწ.</p>		<p>ისააკ II ანგე- ლოსი 1185-1195 წწ. ალექსი III 1195-1203 წწ. ისააკ II (ხელმ.) და ალექსი IV 1203-1204 წწ. თეოდორე I ლას- კარი 1204-1222 წწ. ნიკეაში; კონსტანტინოპ- ოლში</p> <p>ლათინთა იმ- პერია 1204-1237 წწ</p>	<p>ჩინგიზ ხანის იმ- პერიის განყოფა: ჯოტის, ჩალა- ტაის, ტულუსა და უგედის შორის.</p> <p>ჯალალედინის შემოსევა 1225-1230 წწ. ბათო ყაენი 1236-1255 წწ. „ოქროს ურდო“ პულაგუ ყაენმა დაიპყრო სპარ- სეთი და დაამ- კვიდრა ილხანთა იმპერია 1251-1265 წწ.</p> <p>თემურ ლენგი 1336-1405 წწ.</p> <p>ოსმან I 1500-1524 წწ. ხდება პირველი შაჰი შიიტთა ახ.სპარსული იმპერიისა (1502-1722 წწ.)</p>	<p>III ჯეაროსნული ლაშქრობა 1189-1192 წწ. IV ჯეაროსნული ლაშქრობა 1202-1204 წწ. პოპენ- შტაუფენების იმპერია: ფრიდრიხ I ბარ- ბაროსა 1152-1190 წწ. (გერმ. ერის წმ. რომის იმპერია) ჟენრი VI 1190-1197 წწ. ფრიდრიხ II დიდი 1210-1250 წწ. V ჯეაროსნული ლაშქრობა 1228-1229 წწ. ლუი IX (წმ. ლუი) საფრ. მეფე 1226-1270 წწ. VI ჯეაროსნული ლაშქრობა 1248-1254 წწ. VII ჯეაროსნული ლაშქრობა 1270 წ. (ლუი IX)</p>
--	--	---	---	---

სარჩევი

კარი VI

ქართული სახელმწიფოს წარმოშობის პირობები და სოციალ-პოლიტიკური ორგანიზაციის ფორმები.....	5
სახელმწიფოს წარმოშობის მეტათეორია.....	5
კოლხეთი და იბერია	43
აქემენიდური სატრაპიები.....	56
ფარნავაზი და ქუჯი მცხეთა-ვერისის სახელმწიფოს დაარსება.....	60

კარი VII

ქრისტიანული სახელმწიფოს და ხელმწიფოების ქართული კონცეფცია	92
არჩილი – პირველი ქრისტიანი ხელმწიფე.....	116
ბაგრატიონები	127
ბაღვაშები	132
ბაგრატებიდან დავითისაკენ.....	145
დავითი – „მესიის მახვილი“	150
გიორგი ჭყონდიდელი	160
„ლეონტი მროველი“	163

კარი VIII

ელინისტური სინთეზი და ქართული ქრისტიანული ცივილიზაცია.....	175
---	-----

კარი IX

კავკასიური ეკუმენა და ქართული უწყება. კავკასიის ქართული ქრისტიანული სახელმწიფო	193
(„ქართველი ერის კავკასიის იმპერია“)	193
რომაული ეთოსი.....	198
მაზდეანური (სასანიდური) ეთოსი.....	204
ქრისტიანული ეთოსი.....	208
მაჰმადიანური ეთოსი.....	217
ქართული უწყება	222

კარი X

„შუა საუკუნეები“ და ცოდნის გადაცემა.....	241
--	-----

კარი XI

ქართული ქრისტიანული ცივილიზაცია

XI–XIII საუკუნეებში	292
პატრონჟობა	292
„გალობანი სინანულისანი“	307
გელათის და იყალთოს აკადემიები – ცოდნის კიდობანი.....	311
ქრისტიანობა და ისლამი	314
„ისტორიანი და აზმანი შარაევანდედთანი“.....	319
ყუთლუ-არსლანი და კონსტიტუციური მონარქიის იდეა.....	340
ვეფხისტყაოსანი.....	361
დანართები	372
პატრონჟობის ეპოქის ხელმწიფენი	372
სინქრონული თანამეფობა	372