

BESIK V. KHURTSILAVA

**FOR GEORGIAN ALPHABET
AND
EARLY CHRISTIAN HISTORY
OF GEORGIA**

/ COLLECTED ARTICLES /

**TBILISI
2006**

ბესიკ ხურცილავა

ქართული დამწერლობისა

და

ადრექრისტიანული ხანის

საქართველოს ისტორიისათვის

(სტატიების კრებული)

თბილისი

2006

უაკ (UDC) 930. 2 (= 9. 463. 1)

ბ 948

წიგნი წარმოადგენს სამეცნიერო სტატიების კრებულს, სადაც ძირითადად მოცემულია ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი ხასიათის ძიებანი ძველი ქართული დამწერლობისა და ადრექრისტიანული ხანის საქართველოს ისტორიიდან, ახლებურად არის გაანალიზებული ზოგიერთი ძველი ქართული და უცხოური წერილობითი წყაროს მონაცემები, რომელთა შუქზეც ავტორი მკითხველს სთავაზობს არაერთ საგულისხმო მოსაზრებასა თუ დასკვნას მოცემული ეპოქის საქართველოს ისტორიის აქტუალურ პრობლემებთან დაკავშირებით.

კრებული განკუთვნილია როგორც სპეციალისტთათვის, ისე მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი: ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი,
დოც. ი. კვიციანი

ISBN 99940-62-44-1

© ბესიკ ხურცილავა, 2006 წ.

რედაქტორისაგან

ბ. ხურცილავას მიერ წარმოდგენილ კრებულში მოცემულია თორმეტი სამეცნიერო სტატია. ყველა მათგანი კვლევითი ხასიათისაა და ძირითადად წარმოადგენს ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობით მიეხება ქართული დამწერლობისა და ადრექრისტიანული ხანის საქართველოს ისტორიიდან. აღნიშნული წერილები თემატურად საკმაოდ ეკლექტურია, თუმცა, ავტორმა მაინც მოახერხა მათი ერთი ნაწილის საერთო პრინციპით დაჯგუფება. საერთო კი, აღნიშნულ წერილებს საკმაოდ ბევრი აქვთ. ამიტომაც არის, რომ კრებულში, ზოგჯერ, კვლევის შედეგად ერთგან მიღებული დასკვნებიდან მეორეგან მოცემული დასკვნები გამომდინარეობს და ა.შ. შედეგად ვიღებთ ადრექრისტიანული ხანის საქართველოს (უპირატესად IV-V სს. ქართლის სამეფოს) ისტორიის საკვანძო პრობლემების კვლევის მეტად საინტერესო სურათს.

კრებულში შეტანილი სტატიების ნაწილს ჩვენ აქამდეც ვიცნობდით, ვინაიდან ავტორმა ისინი თავის დროზე გამოაქვეყნა სხვადასხვა პერიოდულ გამოცემებში. მათი კრებულში განთავსების ფაქტი გამართლებულად მიგვაჩნია, რადგან ავტორი თავის ახალ წერილებში მათზე საკმაოდ ხშირად უთითებს და პრინციპში, მკითხველისთვისაც მოსახერხებელია, რომ უშუალოდ იხილოს ისინი მოცემულ წიგნში. კრებულში შეტანილი ყველა გამოკვლევა სათანადო აკადემიურ დონეზეა შესრულებული. ისინი ერთმნიშვნელოვნად მოწმობენ იმას, რომ ბ. ხურცილავას სახით საქმე გვაქვს სერიოზულ, ანგარიშგასაწევ მკვლევარ-ისტორიკოსსთან, რომლის ინტერესთა დიაპაზონი საკმაოდ ფართოა და რომელსაც შესწევს უნარი საქართველოს ისტორიის მთელი რიგი პრობლემური საკითხების კვლევისა და ორიგინალური ხედვის ნიადაგზე ბევრი ახალი, საგულისხმო მასალა გამოავლინოს. ბ. ხურცილავას მიერ ამჟამად წარმოდგენილ გამოკვლევებში იმდენი სიახლე, სხვადასხვა ისტორიული მოვლენებისა და ფაქტების ორიგინალური, მაგრამ ამასთანავე, მეცნიერულად გამართული ახსნაა მოცემული, რომ მათი აქ სრულად ჩამოთვლა შორს წავიყვანდა. თუმცა, ჩვენ მაინც განსაკუთრებულად გამოვყოფდით ქართული ეროვნული დამწერლობის შექმნის ეპოქის, გარემოებებისა და ავტორთა ვინაობის დადგენისაკენ მიმართულ მის მიერ უკანასკნელი წლების მანძილზე ინტენსიურად წარმოებულ კვლევა-ძიებებს. ქართველოლოგიის ამ ურთულესი პრობლემის კვლევას ბ. ხურცილავამ 2002-2005 წლების პერიოდში ერთბაშად სამი მონოგრაფია (მათგან უკანასკნელი ორი ნაშრომის რედაქტორი და რეცენზენტი ჩვენ გახლდით – ი. კ.) მიუძღვნა, სადაც ჩამოაყალიბა მეცნიერულად გამართული თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ქართული ანბანი შეიქმნა 380-იანი წლების ბოლოს «წმინდა მიწაზე» ორი ისტორიული პიროვნების – ბაკურისა და გრი-ორმიზდის ინტელექტუალური ძალისხმევის შედეგად. წინამდებარე კრებულის საწყის ნაწილში მკვლევარი აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით გვთავაზობს მის მიერ გამოვლენილ ახალ საგულისხმო მასალებს, რომლებიც, ჩვენი აზრით, კიდევ ერთხელ გვარწმუნებენ მისი ადრინდელი თვალსაზრისის სისწორეში. ამჯერად ბ. ხურცილავა, მართალია, ჯერჯერობით საკითხის დასმის წესით, მაგრამ მაინც უკვე დაჯერებულად უთითებს იმ კონკრეტულ წერილობით წყაროებზე, რომელთა ცნობების საფუძველზეც

შესაძლებელი ხდება ქართულ ასომთავრულ დამწერლობასთან დაკავშირებული თექვსმეტსაუკუნოვანი «საიდუმლოს» არსში გარკვევა.

აღნიშვნის ღირსია მკვლევარის გარჯა ქართული ანბანის შემქმნელთა მსოფლმხედველობის რაობის, მათი მოღვაწეობის ეპოქის საზოგადო სულისკვეთების წარმოჩენის მიზნით. შეიძლება ითქვას, რომ ბ. ხურცილავა თავისი შრომებით ამ მიმართულებით სერიოზულ კვლევა-ძიებებს უყრის საფუძველს. აღნიშნული თვალსაზრისით მკითხველისათვის სრული სურათის წარმოდგენა, ცხადია, საკმაოდ რთულია. მაგრამ მკვლევარის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ მან მოცემული ეპოქის მოაზროვნე ადამიანთა (ფილოსოფოსთა, თეოლოგ-ეგზეგეტთა...) შრომებიდან, სხვადასხვა წერილობითი წყაროებიდან სკრუპულოზურად ამოკრეფილი მრავალფეროვანი მასალის საფუძველზე მაინც შეძლო დასახული ამოცანისათვის თავის წარმატებით გართმევა.

ხაზგასასმელია ის ფაქტიც, რომ კრებულის ავტორმა დამოუკიდებლად მოიძია რუფინუსის «საეკლესიო ისტორიიდან» ის ცნობა, რომელიც 394 წელს ბაკურ იბერიელის მიერ ფრიგიდუსსთან გამართულ ბრძოლაში გამოჩენილ მხედრულ ვაჟკაცობაზე მოგვითხრობს. მართალია, თვითონ ეს ცნობა ორიგინალური არ არის, რამდენადაც გელასი კესარიელის ცნობის თითქმის ზუსტ ლათინურ თარგმანს წარმოადგენს, მაგრამ ის ფაქტი, რომ რუფინუსის აღნიშნული ცნობის ლათინური ტექსტი ქართულ ლიტერატურაში ამჟამად პირველად ქვეყნდება და ჩვენს ისტორიკოსებსაც საჭიროების შემთხვევაში ამიერიდან უკვე საშუალება ეძლევათ მოახდინონ მისით ციტირება, უდავოდ მისასალმებელია.

ვფიქრობთ, სპეციალისტებს გულგრილს არ დატოვებს «შუშანიკის წამების», როგორც საისტორიო წყაროს, კვლევის ის შედეგები, რასაც ბ. ხურცილავა გვთავაზობს წინამდებარე კრებულში. ლ.-ნ. ჯანაშიას შემდეგ ისტორიკოსთა მხრიდან აღნიშნულ წერილობით ძეგლთან დაკავშირებული პრობლემატიკის აგრერიგად საინტერესო კვლევის ფაქტი, პირადად ჩვენ, ძნელად თუ გვახსენდება.

წინამდებარე კრებულში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სპეციალისტები (ისტორიკოსები, წყაროთმცოდნეები, ფილოლოგები) სხვადასხვა საკითხთან დაკავშირებით უამრავ სიახლეს იხილავენ; ვაღიარებთ, რომ ზოგჯერ საკამათოსაც. მაგრამ ეს ხომ საზოგადოდ კვლევა-ძიებების თანამდევნი მოვლენა გახლავთ!? იმედს გამოვთქვამთ, რომ ბ. ხურცილავას მიერ წარმოდგენილი ამჟამინდელი გამოკვლევები ერთის მხრივ, და მეორეს მხრივ, აქტუალური და პრობლემური საკითხების ხედვისა და კვლევის ავტორისეული თვითმყოფადი მანერა, სათანადო ყურადღებას დაიმსახურებს როგორც სპეციალისტების, ისე უბრალო მკითხველის მხრიდან.

იოსებ კვიციანი

წინათქმა

წინამდებარე კრებულში თავმოყრილია ჩვენი, როგორც აქამდე გამოუქვეყნებელი, ისე უკანასკნელი წლების (2001-2005 წწ.) მანძილზე პერიოდულ გამოცემებში უკვე გამოქვეყნებული, თემატურად განსხვავებული კვლევითი ხასიათის ის სტატიები, რომელთა შინაარსი შესასწავლად არჩეულ ეპოქასთან მიმართებაში აქტუალურად გამოიყურება და რომლებიც, ჩვენგან დამოუკიდებელ მიზეზთა გამო, დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისათვის პრაქტიკულად დღემდე უცნობი დარჩა.

თუმცა, კრებულში წარმოდგენილი სტატიების ერთი ნაწილი (მაგალითად, ქართული დამწერლობის და «შუმანიკის წამების» კვლევასთან დაკავშირებით), რამდენადაც ეს შესაძლებელი იყო, მაინც დავალაგეთ თემატურად. მიუხედავად თემატური არაერთგვაროვნებისა, წიგნში განხილულ საკითხთა აბსოლუტურ უმრავლესობას აერთიანებს ეპოქა; მათში უმთავრესად საქართველოს (ქართლის სამეფოს) IV-V სს-ის პერიოდის ისტორიის ეპიზოდების, ღირსშესანიშნავი მოვლენებისა და მათთან დაკავშირებული ისტორიული პირების ბიოგრაფიული პორტრეტების გაშუქების ცდებია მოცემული.

კრებულში წარმოდგენილ სტატიებში ამა თუ იმ საკითხთან დაკავშირებით მკითხველი იხილავს საკმაოდ ბევრ სიახლესა და სპეციალურ ლიტერატურაში აქამდე დამკვიდრებულისაგან პრინციპულად განსხვავებულ მოსაზრებებსა და დასკვნებს. შეიძლება ვინმეს ისეთი აზრიც კი გაუჩნდეს, რომ ჩვენი გარჯა ამ მიმართულებით მიზნად ისახავს სპეციალისტთა მიერ წარსულში წარმოებული კვლევა-ძიებების შედეგად მიღებული დასკვნების რევიზიას. რეალურად კი, ის დასკვნები, რომლებსაც მკითხველი იხილავს წინამდებარე კრებულში, მხოლოდ ამა თუ იმ პრობლემური საკითხის მიმართ ჩვენს პირად დამოკიდებულებასა და თვალსაზრისს გამოხატავს, რომლის ავკარგიანობის ხარისხს, ვიმედოვნებთ, რომ მომავლის კვლევა-ძიებები დაადგენენ. თუმცა, აქვე უნდა ითქვას ისიც, რომ ზოგიერთი საკითხის ახლებურად დასმის, ძველი და კარგად ნაცნობი წერილობითი წყაროების მონაცემების მიმართ სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე ადაპტირებულისგან განსხვავებული მიდგომის ნიადაგზე ჩნდება იმის რეალური პერსპექტივა, რომ უახლოეს მომავალში წარმატებით გადაიჭრას ქართული ისტორიოგრაფიის მიერ დღემდე დაუძლეველი იმ პრობლემების მთელი რიგი, რომელსაც არამხოლოდ და კერძოდ მეცნიერებისათვის, არამედ ზოგადად ქართული საზოგადოებისათვის დიდი კულტურულ-ისტორიული ღირებულება გააჩნია. იმედი გვაქვს, რომ მკითხველი ჩვენს შრომას, პირველყოვლისა, სწორედ აღნიშნული მიზნისაკენ გადადგმულ ნაბიჯად შეაფასებს.

წინამდებარე ნაშრომში სპეციალისტებმა და აგრეთვე, დაინტერესებულმა მკითხველებმა, შესაძლოა, ბევრი მოულოდნელი, საკამათო და ზოგ შემთხვევაში გარკვეულწილად მათთვის მიუღებელი მოსაზრება ან დასკვნა იხილონ. ჩვენის მხრივ მზად ვართ ყურადღებით მივიღოთ და სამომავლოდ გავითვალისწინოთ მათ მიერ გამოთქმული ყველა სასარგებლო რჩევა, სათანადოდ არგუმენტირებული კრიტიკა, შენიშვნა თუ მოსაზრება.

დასასრულ, დიდი მადლობა გვსურს მოვახსენოთ წინამდებარე წიგნის რედაქტორს, ბ-ნ იოსებ კვიციანს ჩვენს მიმართ უკვე მერამდენედ გამოჩენილი ყურადღებისა და თანადგომისათვის.

ქართული ეროვნული მწიგნობრობის სათავეებთან

Quidquid latet, apparebit

«რაც დაფარულია, გამოაშკარავდება».

საკმაოდ ხანგრძლივი და ინტენსიური მეცნიერული კვლევა-ძიებების შედეგად ჩვენ მიერ ჩამოყალიბებულ იქნა კონცეფცია იმის შესახებ, რომ ქართული ასომთავრული ანბანი შეიქმნა ახ. წ. 380-იანი წლების მეორე ნახევარში, «წმინდა მიწაზე» (პალესტინა-ისრაელი), იმჟამად იქ მყოფი ორი ისტორიული პიროვნების – იბერიელი მეფისწულის, ბაკურისა (შემდგომში ქართლის მეფე – დიდი ბაკური) და მისი მეგობრის, გრი-ორმიზდის ღვაწლის შედეგად. აღნიშნულ პირთა წყვილი მოხსენიებულია პალესტინის ქართული ნამონასტრევის (წმ. თეოდორე ტირონის სახელობისა) ადგილზე გასული საუკუნის 40-იანი წლების ბოლოს ვირჯილიო კორბოს მიერ აღმოჩენილ ერთ-ერთ წარწერაში, რომელიც სპეციალისტთაგან 430/40-იანი წლებითაა დათარიღებული და მიღებული აზრით, დღემდე ჩვენთვის ცნობილ ქართულ წარწერათა შორის უძველესია. აღნიშნული თვალსაზრისის მართებულობის დამადასტურებელი სხვადასხვა ხასიათის მასალები მოცემულია ჩვენს მონოგრაფიულ გამოკვლევებში (იხ. 20; 21; 22).

უკანასკნელ დრომდე სპეციალისტთა შორის გავრცელებული იყო ის თვალსაზრისი, რომ ადგილობრივ ძველ წერილობით წყაროებში ქართული დამწერლობის ქრისტიანობის ეპოქაში შექმნის შესახებ არავითარი ცნობა არ მოიპოვება, და რომ ერთადერთი ამგვარი ცნობა, დაკავშირებული XI ს-ის მემატეანის - ლეონტი მროველის სახელთან, ქართული ანბანის შექმნას ქართლის სამეფოს ლეგენდარულ დამაარსებელს - მეფე ფარნავაზ I-ს მიაწერს. ჩვენს მიერ გამოვლენილი ახალი, საგულისხმო რეალიების შუქზე აღნიშნული თვალსაზრისი ერთხელ და სამუდამოდ უნდა იქნას უკუგდებული. კერძოდ, ამჟამად ჩვენ თავს ნებას ვაძლევთ და ვასახელებთ ორ ძველ, საზოგადოდ ცნობილ ადგილობრივ წერილობით წყაროს, სადაც, ჩვენი ღრმა რწმენით, ქართული ასომთავრული ანბანის რეალური ავტორების ვინაობაა გამჟღავნებული. ეს ძეგლებია: «ქება და დიდება ქართულისა ენისაჲ» და «ცხოვრება ფარნავაზისი». აქვე უნდა შევნიშნოთ ის გარემოება, რომ ჩვენთვის საინტერესო ინფორმაციის ამოკითხვა აღნიშნულ წერილობით ძეგლებში შესაძლებელია მოცემული ტექსტების არა იმდენად პირდაპირი აღქმის გზით, არამედ უფრო მეტად ძველთაგანვე ცნობილი და ადრექრისტიანულ ხანაში ფრიად პოპულარული ე.წ. ენიგმურ-სიმბოლიკური «ენის» მეშვეობით.

ჩვენს ბოლო ნაშრომში (იხ. 22) ნათლად ვუჩვენეთ ის, რომ ქართული ანბანის შემქმნელებმა თავის დროზე შეიმუშავეს საიდუმლოდამწერლობის ისეთი სისტემა, რომელიც დაეფუძნა თვითონ ანბანის ასო-ნიშანთა რიცხვითი მნიშვნელობებისა და სახელების ერთობლიობას და ამრიგად გარკვეული ინფორმაციის დაფარულად გადმოცემის საშუალებას იძლეოდა.

ცნობილია, რომ მსგავსი პრაქტიკა ძველთაგან არსებობდა ელინურ სამყაროში. კერძოდ, იქ ბერძნული ანბანის ასო-ნიშნების რიგითი და რიცხვითი მნიშვნელობების სისტემების გამოყენებით ხორციელდებოდა სიტყვათა გაიგივებისა და მათი მისტიკური ინტერპრეტაციის პრაქტიკა ცალკეული შემადგენელი ასო-ნიშნების რიცხვით მნიშვნელობათა ჯამის იგივეობის საფუძველზე. ძველ ბერძნებს მიაჩნდათ, რომ სიტყვის არსი, მნიშვნელობა მის ბგერაშია. ანბანური დამწერლობის შემთხვევაში, როგორც ვიცით, ბგერას ასო-ნიშანი შეესაბამება, ასო-ნიშანს კი – რიცხვი (ანუ მისთვის მინიჭებული რიცხვითი მნიშვნელობა). სიტყვის რიცხვითი მნიშვნელობების შეჯამებით ელინები ავლედნენ ე.წ. **«სახელის რიცხვს»**, რომლის მეშვეობით ისინი მსჯელობდნენ სიტყვის მნიშვნელობაზე.

ანბანი, მოგეხსენებათ, წყობის მქონე სისტემაა; იგი, როგორც წყობა, წარმოადგენს ასო-ნიშანთა და მათი რიცხვითი მნიშვნელობების თანმიმდევრობის ერთიან სისტემას, შეერთებულს ანბანში ასო-ნიშანთა რიგით ნომრებთან (იგივე რიცხვებთან). ანბანური წყობა კი, - როგორც ასო-ნიშანთა თანმიმდევრობა, განუყოფელი მათი რიცხვითი მნიშვნელობებისაგან, - ეს არის სიტყვის რიცხვითი მნიშვნელობის განსაზღვრის საფუძველი, რომელთანაც დაკავშირებულია მოცემული სიტყვით აღნიშნული ცნების ან საგნის არსის ამსახველი აზრი თვითონ სიტყვისა (28, გვ. 9-11, 18).

ზემოთ აღნიშნულთან დაკავშირებით ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომლის შესახებაც თავის დროზე მიუთითა ჩვენი დროის გამოჩენილმა ენათმეცნიერმა და ძველი ქართული დამწერლობის მკვლევარმა აკად. თ. გამყრელიძემ და რომლის თანახმადაც რიცხვით მნიშვნელობათა აღნიშვნის სისტემა ქართულში მთლიანად ბერძნული ანბანის რიცხვ-ნიშანთა სისტემას მისდევს; სახელდობრ, ქართული ანბანის პირველი 27 ასო-ნიშანი, რომლებიც სათანადო ბერძნულ სიმბოლოებს შეესაბამება, გამოხატავენ თანმიმდევრულად «ერთეულებს», «ათეულებს» და «ასეულებს» (6, გვ. 149). უფრო ადრე აკად. ა. შანიძეც ამახვილებდა ყურადღებას იმ საინტერესო ფაქტზე, რომ რიცხვ-ნიშანთა «ათობითი» სისტემა, რომელიც ქართულში წერილობით გამოიხატება, არსებითად არ შეესაბამება ქართულ ენაში გამოხატულ თვლის «ოცობით» სისტემას, რაც ამ შემთხვევაში რიცხვ-ნიშანთა სისტემის აშკარად უცხოურ, კონკრეტულად კი - ბერძნულ წარმომავლობას მოწმობს (17, გვ. 302-311).

როგორც ვიცით, ქართული ანბანის ასო-ნიშნების სახელები შედგენილია ძირითად ბგერებზე «-ა-, -ე-, -ი-, -ო-» ხმოვნებისა და «-ლ-, -ნ-, -რ-, -ს-» თანხმოვნების დართვით (მაგ., ქ-ან, ზ-ენ, შ-ინ, დ-ონ, ძ-ილ, ჭ-არ, ლ-ას, რ-აე, დ-ე და სხვ.). აღნიშნულის ფონზე ჩვენი ყურადღება მიიქცია იმ გარემოებამ, რომ ქართული ანბანის ასო-ნიშანთა სახელებში არცერთ ძირითად ბგერაზე თანდართული ბგერათაგანი, - ხმოვანი იქნება ეს თუ თანხმოვანი, - არ გადის ბერძნული ანბანის რიცხვ-ნიშანთა სისტემის ფარგლებს გარეთ, ანუ მათი მეშვეობით მხოლოდ ერთეული, ათეული და ასეული რიცხვების გამოხატვაა

შესაძლებელი. სწორედ ამ უცნაურმა გარემოებამ მიგვიყვანა ჩვენ თავის დროზე იმ დასკვნამდე, რომ ქართული ანბანის ასო-ნიშნების ტრადიციული სახელები რეალურად რიცხვებს უნდა განასახიერებდნენ. კერძოდ, მათი სახით ასომთავრულში თვითონ ასო-ნიშნებს აქვთ საკუთარი, ე.წ. **«სახელის რიცხვი»**, რომლის მეშვეობით თავის მხრივ ამა თუ იმ სიტყვას (სახელს, ცნებას, საგანს) უდგინდება ერთბაშად ოთხი საკუთარი «სახელის რიცხვი»: ორი თვალსაჩინო (ბგერის აღმნიშვნელი ასო-ნიშნების რიგითი და რიცხვითი ანბანური მნიშვნელობების მიხედვით) და ორიც დაფარული (იმავე პრინციპით, ოღონდ ანბანურ ასო-ნიშნათა სახელდებების გათვალისწინებით). როდესაც ჩვენ ვამტკიცებთ იმას, რომ ასო-ნიშნების ტრადიციული სახელები დაფარულ რიცხვებს გადმოსცემენ, იმავდროულად არც იმ თვალსაზრისის რეზონულობას ვუარყოფთ, რომლის თანახმადაც იგივე სახელები საკუთრივ ასოთა (ბგერათა) დახსომების ხელშემწყობი პირობა უნდა ყოფილიყო (6, გვ. 158). ძველი საბერძნეთის სკოლების მაგალითით თუ ვიხელმძღვანელებთ, იქ ყმაწვილები პირველყოვლისა ითვისებდნენ სწორედ ასოების სახელებს, შემდეგ თვით ასოებს და მათ ფონეტიკურ მნიშვნელობებს, ბოლოს მარცვლებს და მათ წაკითხვას (იხ. *ალ. წერეთელი*. სკოლა და სახალხო განათლება ძველ საბერძნეთში. «ჩვენი მეცნიერება», №6-7, ტფ., 1923, გვ. 43). ზოგიერთი მკვლევარის ვარაუდი ქართული ასომთავრული ანბანის ასო-ნიშნათა ტრადიციული რიგის გვიანდლობის შესახებ (იხ. *მარიამ ნინიძე*. «ასომთავრულიდან პირველსახისაკენ», თბ., 2005, გვ. 42-43), ცხადია, საფუძველს არის მოკლებული. ნებისმიერი ანბანური დამწერლობა და მათ შორის ქართული ანბანიც ასო-ნიშნათა დადგენილი რიგის მქონე მყარ სისტემას წარმოადგენს. ასოთა რიგის არსებობა ანბანში ერთ-ერთ აუცილებელ პირობას წარმოადგენს საკუთრივ ასო-ნიშნათა დახსომებისათვის. წერა-კითხვის შესწავლის მსურველები, როგორც წმ. იოანე ოქროპირი ბრძანებს, «პირველყოვლისა დაისწავლიან ასოთა მოხაზულობას, შემდეგ ცდილობენ მათ გამოცნობას **მწკრივში**, და ბოლოს ამ გზით მიდიან წაკითხვამდეც» (იხ. შრომათა სრული კრებული, ტ. VIII, წ. I, გვ. 120).

საიდუმლოდამწერლობის ზემოთ აღნიშნული სისტემა რომ საკუთრივ ქართული ასომთავრული ანბანის შემქმნელების ნახელავია, ეს ჩვენგან წარმოებული კვლევის საწყის ეტაპზევე გამოჩნდა მიღებული საგულისხმო შედეგების სახით (იხ. 22). ამ შედეგებმა დამატებით ჩვენი იმ თვალსაზრისის მართებულობაც ცხადყვეს, რომლის თანახმად ქართული ასომთავრული ანბანი ორი ისტორიული პიროვნების - ბაკურისა და გრი-ორმიზდის ერთობლივი შემოქმედების ნაყოფია. წინამდებარე წერილში სხვასთან ერთად აღნიშნული თვალსაზრისის დამადასტურებელ კიდევ ერთ საგულისხმო საბუთს ვთავაზობთ მკითხველს.

ენიგმური მინიშნებების იმ ნუსხიდან, რომელიც ჩვენ თავის დროზე «ქება და დიდება ქართულისა ენისაჲ»-ს მონაცემების საფუძველზე შევადგინეთ, ერთ-ერთი უმთავრესი გახლავთ შემდეგი: **«და მეგობრობაჲ ამისთვის თქუა, ვითარმედ ყოველი საიდუმლოჲ ამას ენასა შინა დამარხულ არს»** (9, გვ. 212).

როგორც ეს არაერთხელ აღნიშნულა «ქებაჲ»-ს მკვლევართაგან, მოცემულ ნაწარმოებში ქართულ ენასა და ანბანს შორის ტოლობის ნიშანია დასმული. ეს გარემოება, პრინციპში, თვითონ «ქებაჲ»-ს ფინალური მონაკვეთიდანაც ჩანს, სადაც

ძეგლის ავტორი წერს: «და ესე ყოველი რომელი წერილ არს, მოწამედ წარმოგითხრას ესე წილი ანბანისად» (9, გვ. 213). როგორც ვხედავთ, აღნიშნულ მონაკვეთში ძეგლის უცნობი ავტორი მკითხველს მოუწოდებს ნაწარმოების შინაარსის ამოცნობისაკენ, რისი მოსალოდნელი შედეგი მდგომარეობს იმაში, რომ იგივე მკითხველს შესაძლებლობა მიეცემა შეიტყოს სარწმუნო ინფორმაცია ქართული ანბანის ხვედრზე. ამ და მასთან დაკავშირებულ სხვა მნიშვნელოვან საკითხებს ჩვენ საკმაოდ ვრცლად შევეხეთ ბოლო მონოგრაფიაში (იხ. 22); განვიხილეთ იქ «მეგობრობის» ცნებით დაფარული («დამარხული»), ქართული ანბანის («ენის») «ყოველი საიდუმლოს» საკითხიც (იხ. 22, გვ. 39-43, 69). თუმცა, ახალი მონაცემების შუქზე საჭიროდ ვთვლით კიდევ ერთხელ ამ თემასთან დაბრუნებას.

«ქება»-ს ავტორს ჩვენთვის საინტერესო ციტატაში არა აქვს აღნიშნული ის, თუ კონკრეტულად ვინ სთქვა «მეგობრობა», რომლის მეშვეობითაც ქართულ «ენაში» (//ანბანში), მისი მტკიცებით, «დამარხულ არს» «ყოველი საიდუმლო». ამდენად, მოცემულ კონტექსტში რეალურად რომც იყოს ნაგულისხმები «მახარებელი», მისი ხელოვნურად ტექსტში ჩამატების მცდელობა (როგორც ამას თავის დროზე აკეთებდა პავლე ინგოროყვა. – იხ. 9, გვ. 212) მაინც გაუმართლებლად მიგვაჩნია.

ცხადია, «ქება»-ს ავტორს ცნება - «მეგობრობა» შემთხვევით არ უხსენებია მოცემულ კონტექსტში. საქმე იმაშია, რომ ეს ცნება (ბერძნ. Φιλια) საკმაოდ ადრე ხდება სპეციალური მსჯელობის საგანი ბერძნულ ფილოსოფიაში. ადრეფილოსოფიური წარმოდგენები მეგობრობის შესახებ საკმაოდ ფართოა და ფაქტიურად მოიცავს ყოველგვარ პოზიტიურ, ნებაყოფლობით დაწესებულ ურთიერთობებს. «მეგობრობის» ცნების ანალიზი ძველად ბევრ ფილოსოფოსს აინტერესებდა. მის შესახებ მსჯელობდნენ პითაგორა, სოკრატე, პლატონი, არისტოტელე, ქსენოფონტე, თეოფრასტე, პლუტარქე, ეპიკურე, სენეკა, ციცერონი და ანტიკური ხანის მრავალი სხვა მეტ-ნაკლებად ცნობილი მოაზროვნე. მათი შეხედულებების სრულად კონსტატირება წინამდებარე წერილში საკმაოდ დიდ ადგილს დაიკავებდა, ამიტომ ვარჩიეთ მხოლოდ ზოგად ხაზებში გადმოგვეცა აღნიშნულ ცნებასთან დაკავშირებული ის ძირითადი ფილოსოფიურ-ეთიკური პოსტულატები, რომლებსაც, როგორც ამას ოდნავ მოგვიანებით ვიხილავთ, გარკვეული მნიშვნელობა გააჩნიათ ჩვენი საკვლევი თემისთვის.

ჯერ კიდევ პითაგორა (ძვ. წ. 570-500 წწ.) ბრძანებდა, რომ *«მეგობრობა (φιλοτες) – ეს არის თანასწორობა, ტოლობა (ισοτες)»*. მისივე ორიგინალური განმარტებით, მეგობარი მეგობრისათვის არის იგივე *«მეორე მე»*, როგორც არიან ერთმანეთისთვის რიცხვები «220» და «284» (//«მეგობარი რიცხვების» პითაგორასეული წყვილი). ასეთი შედარება უჩვეულო სრულიადაც არ გახლავთ იქედან გამომდინარე, რომ პითაგორასა და მისი მიმდევრების რწმენით, რიცხვი მისტიკური ფენომენია: *«ყოველივე არის რიცხვი»*, *«რიცხვი არის კეშმარიტი რაობა»*, *«რიცხვში ცხადდება არსის საიდუმლო»* და ა.შ.

სოკრატეს (ძვ. წ. 470-399 წწ.) წარმოდგენით, მეგობრობა არის ერთნაირად თავისუფალი და თანასწორი ადამიანების კავშირი (24, გვ. 288). სოკრატისეული ტიპის მეგობრობას არისტოტელე თავის მხრივ უწოდებდა *«სრულყოფილ მეგობრობას»*. საერთოდ, მეგობრობის კლასიკურ ანალიზს იძლევა სწორედ არისტოტელე (ძვ. წ. 384-

322 წწ.) მისეულ «ნიკომაქეს ეტიკის» VIII-IX წიგნებში. მან იქ შეძლო განვეითარებინა პლატონისაზე უფრო ფუნდამენტალური და სრული კონცეპცია მეგობრობის საკითხზე. არისტოტელემ გაიზიარა პითაგორას შეხედულება მასზედ, რომ მეგობრობა დაფუძნებულია **თანასწორობა-ტოლობაზე** და რომ მეგობარი – ეს არის «**მეორე მე**». მისივე შეხედულებით, **ქვემარტი მეგობრობის უნარი (ნიჭი) მხოლოდ ბრძენ ადამიანებს გააჩნიათ** (27, გვ. 63-64). არისტოტელესთან ალტრუისტული კომპონენტი უფრო ძლიერ არის გამოხატული, ვიდრე პლატონთან. ამ ტენდენციამ შემდგომში განვითარება ჰპოვა გვიანდელ სტოიციზმსა და ქრისტიანობაში. აზროვნების შემდგომ ისტორიაში პლატონისა და არისტოტელეს მიერ მეგობრობაზე გამოთქმულ იდეებს ბევრი აღარაფერი შეჰმატებია.

სულ მალე ჩვენ ცხადად დავრწმუნდებით იმაში, რომ «მეგობრობის» ზემოთ დამოწმებული ფილოსოფიურ-ეთიკური განმარტება უცნობი არ ყოფილა ქართული ანბანის შემქმნელთათვისაც და რომ ეს ცოდნა მათ გენიალურად მარტივად და მახვილგონივრულად აქვთ გააზრებულ-გამჭდავებული საკუთარი ქმნილების – ქართული ასომთავრული ანბანის ასო-ნიშანთა სახელებისა და რიცხვ-ნიშანთა ერთობლიობის ბაზაზე.

ჩვენს ბოლო ნაშრომში ქართული ასომთავრული ანბანის შემქმნელთა მხრიდან ანალოგიური პრაქტიკის ცოდნის არაერთი საგულისხმო ფაქტი მოვიყვანეთ (იხ. 22). მათ შორის უმთავრესი მაინც «ქართლის ცხოვრებაში» (კონკრეტულად, «ფარნავაზის ცხოვრების» ტექსტში) მოცემული ის ცნობა გახლავთ, რომელიც XI ს-დან მოყოლებული ვიდრე ჩვენს დრომდე ქართული საზოგადოების ყურადღების ცენტრშია და ფაქტიურად, მთელი ამ ხნის მანძილზე კვებავდა იმ ილუზიურ მოლოდინს, რომ ოდესმე სადღაც აღმოჩენილი იქნებოდა იმის დამადასტურებელი რაიმე მტკიცებულება, რომელიც ქართული ასომთავრული ანბანის წინაქრისტიანულ ხანაში არსებობის ფაქტზე ილაღადებდა. ეს ცნობა ჩვენში საზოგადოდ ცნობილი გახლავთ:

«ამან განავრცო ენად ქართული და არღარა იზრახებოდა სხუად ენად ქართლსა შინა თვნიერ ქართულისა. და ამან შექმნა მწიგნობრობად ქართული» (15, გვ. 26).

მართალია, უფრო ადრე ტექსტში მეფე ფარნავაზზეა საუბარი, მაგრამ თავის დროზე ქართული ანბანის ერთ-ერთი მკვლევრის - თ. ჩხენკელისაგან შემჩნეული იქნა ის გარემოება, რომ *«თვითონ ამ მონაკვეთის შიგნით თანდათან იკვეთება ორი მეტად ექსპრესიული სინტაგმა: ამან განავრცო, ამან შექმნა. ... უცნაური ეჭვიც კი იბადება: რატომ «ამან» და არა «ამან ფარნავაზ?»-ო, სამართლიანად სვამდა ბოლოს კითხვას მკვლევარი* (19, გვ. 145).

თ. ჩხენკელის აღნიშნულ ეჭვს რომ ნამდვილად გააჩნია საფუძველი, ეს უკვე ცნობილია ჩვენი ბოლო მონოგრაფიის მკითხველისათვის. კერძოდ, იქ ვაჩვენეთ, რომ «ფარნავაზის ცხოვრების» აღნიშნული ცნობა წარმოადგენს ენიგმური მეტყველების მაგალითს; მივუთითეთ იმაზეც, რომ «ფარნავაზ»-სახელის იზოფსეფია გვიძხელს ქართული ანბანის ორიდან ერთ-ერთი ავტორის – ბაკურ დიდის (//დიდი ბაკურის) სახელს. რაც შეეხება ასომთავრულის მეორე ავტორს - «გრი ორმიზდ»-ს, მინიშნებას მის შესახებ თავდაპირველად ვხედავდით დასახელებული წყაროს იმ ცნობაში, რომლის თანახმად ფარნავაზს *«სპარსულად არმაზ ერქუა»* («სპარსული არმაზი» იგივე მკ.

სპარსული «აჰურამაზდაა», რომელიც საშ. სპარსულში «ორმიზდს» შეესაბამება). მაგრამ, მას შემდეგ, რაც აღმოვაჩინეთ ის ფაქტი, რომ ამ სახელის იზოფსეფია («344») ზუსტად ემთხვეოდა «ამან»-ნაცვალსახელის ოთხიდან ერთ-ერთ, თანაც დაფარულ, რიცხვით მნიშვნელობას, ჩვენ უკვე დაბეჯითებით განვაცხადეთ იმის შესახებ, რომ «ცხოვრება ფარნავაზისი»-ს ტექსტში გვაქვს ენიგმურ-სიმბოლიკური ენით გამოთქმული ინფორმაცია ქართული ანბანის ნამდვილ ავტორებზე. სანამ აღნიშნული მოსაზრების ჭეშმარიტების დამადასტურებელ მორიგ არგუმენტს ვიხილავდეთ, ურიგო არ იქნება, თუ კი «ამან» სიტყვის რიცხვით მნიშვნელობებს (იგივე «სახელის რიცხვებს») გადავავლებთ თვალს:

ხილული რიცხვები:

«ამან» > ქართული ანბანის ასოთა რიგითი რიცხვების მიხედვით:

$$ა(1) მ(13) ა(1) ნ(14) > 1+13+1+14 = 29.$$

«ამან» > ქართული ანბანის ასოთა სათვალავადი რიცხვების მიხედვით:

$$ა(1) მ(40) ა(1) ნ(50) > 1+40+1+50 = 92.$$

დაფარული რიცხვები:

«ამან» > ქართული ანბანის ასოთა რიგითი რიცხვების მიხედვით:

$$ან(1+14=15) მან(13+1+14=28) ან(1+14=15) ნარ(14+1+19=34) > 15+28+15+34 = 92.$$

«ამან» > ქართული ანბანის ასოთა სათვალავადი რიცხვების მიხედვით: ან(1+50=51)

$$მან(40+1+50=91) ან(1+50=51) ნარ(50+1+100=151) > 51+91+51+151 = 344.$$

იმის და მიუხედავად, თუ რამდენად მიესადაგებოდა აღნიშნულ კონტექსტს ჩვენებითი ნაცვალსახელი «ამან», ჩვენი ღრმა რწმენით, განსახილველ ცნობაში იგი თავის დროზე სრულიად შეგნებულად იქნა განთავსებული, ვინაიდან იდეალურად იძლეოდა იმის შესაძლებლობას, რომ შენიღბული ფორმით გადმოცემულიყო ის, საყურადღებო ინფორმაცია, რომელსაც სულ მალე ქვემოთ მკითხველი საკუთარი თვალის იხილავს.

«ამან» სიტყვის ორიდან ერთ-ერთი დაფარული რიცხვი, როგორც ვნახეთ, არის «92». ვიხილეთ ისიც, რომ იგივე რიცხვი მიიღება აღნიშნული სიტყვის იზოფსეფიითაც. გარდა ამისა, მინიშნებას ამ რიცხვზე «ფარნავაზის ცხოვრების» ტექსტში სხვა ადგილზეც ვპოულობთ. კერძოდ, იქ, სადაც ნათქვამია, რომ ფარნავაზი «*ოცდამუდისა წლისა მეფე იქმნა, და სამეოცდახუთ წელ მეფობდა*» (15, გვ. 25), ე.ი. ფარნავაზის სიცოცხლის წლების ხანგრძლივობა დასახელებულ წერილობით წყაროში ნაგულისხმევია რიცხვით «92» (< 27+65). ეს რიცხვი პირდაპირ კავშირშია ერთის მხრივ, «ქებაჲ»-ს ტექსტში ნახსენები «მეგობრობის» ცნებასთან (რომლის შესახებაც ანტიკურ ფილოსოფიურ სამყაროში არსებულ შეხედულებებს ჩვენ ზოგად ხაზებში ზემოთ უკვე გავეცანით) და მეორეს მხრივ, იმავე «ამან»-სიტყვის მეორე დაფარული რიცხვის «344» რეალურ შინაარსთან.

რიცხვი «92», ქართული ანბანის ასო-ნიშანთა რიგითი რიცხვების (ე.წ. ინდექსების) მიხედვით თუ ვიხელმძღვანელებთ, გვიმჟღავნებს ჩვენთვის კარგად ნაცნობ სიტყვასა და ცნებას:

«მეგობრობა» > მ(13) ე(5) გ(3) ო(16) ბ(2) რ(19) ო(16) ბ(2) ა(1) ე(15) >
 $13+5+3+16+2+19+16+2+1+15 = 92.$

რომ აქ სწორედ და მხოლოდ აღნიშნული სიტყვაა ნაგულისხმები და არა სხვა რომელიმე მსგავსი ე.წ. «სახელის რიცხვის» მქონე ტერმინი, ამაში დარწმუნების საშუალება სულ მალე მოგვეცემა.

ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ ქართული ანბანი შექმნა ორმა მეგობარმა – ბაკურმა და გრი ორმიზდმა. მათ ორთავეს, ცხადია, თავისი საკუთარი «სახელის რიცხვები» აქვთ, რომლებიც ქართული ასო-ნიშნების ანბანური რიგის გათვალისწინების შემთხვევაში გვაძლევს შემდეგ სურათს:

«ბაკოზრ» > ბ(2) ა(1) კ(11) ო(16) ჯ(22) რ(19) > $2+1+11+16+22+19 = 71.$

«გრი ორმიზდ» > გ(3) რ(19) ი(10) ო(16) რ(19) მ(13) ი(10) ზ(7) დ(4) >
 $3+19+10 + 16+19+13+10+7+4 = 101.$

როგორც ვხედავთ, მოცემული რიცხვები ერთმანეთისგან სხვაობენ. მაგრამ, რადგან ვიცით, რომ ბრძენ ელინთა განმარტებით, მეგობარი – ეს არის იგივე «მეორე მე», აქედან გამომდინარე, დასახელებული ორი მეგობრის საერთო «სახელის რიცხვს» რეალურად მათივე ცალ-ცალკე აღებული «სახელის რიცხვთა» ჯამი ჰქმნის:

«ბაკოზრ» და «გრი ორმიზდ» > $71 + 101 = 172.$

ერთი შეხედვით, მიღებული რიცხვი არაფრით არის გამორჩეული. რეალური სურათი კი ფრიად საინტერესო გახლავთ. ცნობილია, რომ წერილობითი თვლის გარდა არსებობს კიდევ ზეპირი თვლაც. ქართულმა ზეპირმა თვლამ, რომელიც ძალიან განსხვავდება წერილობითისაგან, შეინახა რაღაც უფრო ძველი ნუმერაციის კვალი. ჩვენი ზეპირმეტყველება გვიჩვენებს, რომ უძველეს ხანაში სარგებლობდნენ არაპოზიციური ნუმერაციით. რაც შეეხება ქართულ წერილობით ნუმერაციას, ის თანმიმდევრულად ქართულ ანბანზეა აგებული, ანუ საკუთარ ნიადაგზეა აგებული და დამოუკიდებელი შემოქმედების ნაყოფს წარმოადგენს, თუმცა ზეპირი თვლის ათობით-ოცობითობა წერაში გადმოტანილი არ არის. თუკი ჩვენ მოცემულ რიცხვს («172») წარმოვადგენთ ზეპირსიტყვიერი ფორმით («ასსამმოცდაათორმეტი») და ცალ-ცალკე გამოვყოფთ მის შემადგენელ თითოეულ წევრ-რიცხვს, შემდეგ კი შევუსაბამებთ მათ ქართული ანბანის შესატყვის ასოებს: **ას-სამ-(მე)ოც-(და)-ათ-ორ-(მეტი)** > 100 (რ-აე), 3 (გ-ან), 20 (კ-ან), 10 (ი-ნ), 2 (ბ-ან), სახეზე გვექნება ხუთი ასო-ნიშანი, რომელთა დაფარული რიცხვითი მნიშვნელობების (ანბანური სათვალავების მიხედვით) ჯამი მოგვცემს ჩვენთვის უკვე კარგად ნაცნობ რიცხვს:

რაე (106), გან (54), კან (71), ინ (60), ბან (53) > $106+54+71+60+53 = 344.$

მკითხველს შევახსენებთ, რომ ჯამში მიღებული რიცხვი იმ «ამან»-სიტყვის (ჩვენებითი ნაცვალსახელის) ერთ-ერთი დაფარული რიცხვითი მნიშვნელობაა (ანუ «სახელის რიცხვი»), რომელიც, «ფარნავაზის ცხოვრებაში» მოცემული ცნობის თანახმად, მიემართება ქართული დამწერლობის შემქმნელ პიროვნებებს (შემთხვევით როდია, რომ მოცემულ კონტექსტში ნაცვალსახელი «ამან» ორგზის არის ნახსენები! - ბ.ხ.). მაშასადამე,

ქართულ ასომთავრულ ანბანშივე ჩაკირული კრიპტოსისტემის არსებობის ფაქტი აღნიშნულითაც დასტურდება და კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს იმაში, რომ «ფარნავაზის ცხოვრების» ჩვენთვის საინტერესო კონტექსტში ნახსენები «ამან»-სიტყვით დაშიფრულია ქართული დამწერლობის ორივე ავტორის - ბაკურისა და გრი ორმიზდის სახელები.

არის კიდევ ერთი და ჩვენი აზრით, უმთავრესი ნიუანსი, რომელიც ზემოთ აღნიშნული თვალსაზრისის ჭეშმარიტებას დაგვიმოწმებს. კერძოდ, არ შეიძლება თვალში არ მოგვხვდეს ის საგულისხმო ფაქტი, რომ რიცხვი «344» შედგება ზუსტად ორი ტოლი ნაწილისგან: $172 + 172 = 344$. რაკილა ჩვენ ვიცით, რომ ძველი დროის ფილოსოფოსთა განმარტებით, მეგობრობის ჭეშმარიტი არსი მდგომარეობს ტოლობა-თანასწორობაში, შესაბამისად ამისა, პირვანდელი სრული ჰარმონიის (ანუ ტოლობის, თანასწორობის, იგივე «მეგობრობის») აღსადგენად ამოსახსნელი რჩება მხოლოდ ერთი თავსატეხი: ვინ შეიძლება ეგულისხმათ მეორე «172»-ის მიღმა ქართული ანბანის განბრძნობილ შემქმნელებს, ისე რომ არ დარღვეულიყო მეგობრობის ფილოსოფიური ჰარმონია? სანამ ამ კითხვაზე პასუხს გავცემდეთ, მკითხველს შევახსენებთ იმ ფაქტს, რომ დიდი ბაკური და გრი ორმიზდი ღრმადმორწმუნე ქრისტიანი ადამიანები გახლდნენ; ბაკურთან დაკავშირებით კიდევ გვაქვს მისი თანამედროვე რამოდენიმე ცნობილი უცხოელი მწერლის პირდაპირი მითითებები იმის შესახებ, რომ იგი თავისი ქცევით, სიტყვითა და საქმით, სხვადასხვა ქრისტიანული სათნოებებით მუდმივად ჰბამავდა თავის მაცხოვარს, უფალ იესუ ქრისტეს. პირდაპირი მითითებების არარსებობის მიუხედავად, შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ ღვთისმომშიშობითა და ქრისტიანული სათნოებებით ბაკურს მისი ერთგული მეგობარი - გრი ორმიზდიც არ ჩამოუვარდებოდა; ის ხომ ბაკურისთვის იგივე «მეორე მე» გახლდათ, ანუ მისი «ტოლი» და «თანასწორი», ორივე ერთად კი - ქრისტეს მეგობრის სახელის მამიებელნი!? სწორედ ამ გარემოებამ გვიბიძგა იმ ლოგიკური აზრისკენ, რომ ზემოხსენებული ტოლობის საძიებელი მეორე წევრი - რიცხვი «172» მაცხოვრის - იესუ ქრისტეს სახელთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. ჩვენი მოლოდინი ამჯერადაც გამართლდა:

$$\text{იესოჯ ქრისტე} > \text{ი}(10) \text{ ე}(5) \text{ ს}(20) \text{ ო}(16) \text{ ჯ}(22) \text{ ქ}(24) \text{ რ}(19) \text{ ი}(10) \text{ ს}(20) \text{ ტ}(21) \text{ ე}(5) > (10+5+20+16+22=73) + (24+19+10+20+21+5=99) = 73 + 99 = 172.$$

აი, ახლა ჩვენ გვეძლევა შესაძლებლობა, ვიხილოთ «სახელის რიცხვებში» გამოხატული პირვანდელი სახით აღდგენილი ტოლობის ანუ «მეგობრობის» მართლაც რომ შთამბეჭდავი ნიმუში:

$$[\text{ბაკოჯრ, გრი ორმიზდ}] \text{ და } [\text{იესოჯ ქრისტე}] > (71 + 101) + (73 + 99) = 172 + 172 = 344.$$

მოკლედ იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა გავიაზროთ მიღებული შედეგი. პირველყოვლისა, ეს არის მკაფიო და სრულიად გამჭვირვალე პასუხი კითხვაზე, თუ ვინ შექმნა ქართული ეროვნული დამწერლობა: ერთის მხრივ, ეს არის ორი ღმერთშემოსილი ქართველი გენიოსის ერთობლივი შემოქმედების ნაყოფი და მეორეს მხრივ, თვითონ ასომთავრული ანბანის ავტორთა რწმენიდან გამომდინარე, იგი წარმოადგენს უფალი იესუ ქრისტეს ქმნილებასაც, რამეთუ ქართული დამწერლობის მიწიერმა შემოქმედმა პირებმა ფაქტიურად ზეციური შემოქმედის (ღმერთის) ნება აღასრულეს.

ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში ნების თავისუფლების საკითხს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. წმ. ბასილი დიდის სიტყვით: *«ღმერთმა ადამიანი შექმნა არსებად, რომელსაც ნაბრძანები აქვს გახდეს ღმერთი»*. თვითონ ადამიანი მხოლოდ ღვთის ნებით შეიქმნა, მაგრამ ამ ერთი ნებით მისი განდმრთობა არ ხდება, ამისთვის საჭიროა ადამიანის ნებაც, ანუ ერთი ნებით ხდება ღვთის «ხატის» შექმნა, ხოლო ორი ნებაა საჭირო იმისათვის, რომ ღვთის «ხატი» ღვთის «მსგავსად» იქცეს. ადამიანის ცხოვნება და განდმრთობა სინერგიზმით, ანუ ადამიანურ და ღვთაებრივ ნებათა თანხმობით და თანამოქმედებით მიიღწევა, რადგან ღმერთს ყველა ადამიანის ცხოვნება ნებავს. გადამწყვეტი სიტყვა ამ დროს ადამიანს, როგორც თავისუფალი ნების მქონე არსებას ეკუთვნის. ღვთის ხატად ყოფნა, პირველ რიგში პიროვნულ არსებად ყოფნას, თავისუფალ და საკუთარ ქმედებაზე პასუხისმგებელ ზნეობრივ არსებად ყოფნას ნიშნავს. ასეთი შექმნა ის ღმერთმა, რადგან სურდა მოეხმო ის უდიდეს ჯილდოსთან – განდმრთობასთან, რათა ადამიანს შესაძლებლობა ჰქონოდა, მადლით ქცეულიყო იმად, რაც თავად ღმერთია თავისი ბუნებით, არსით. მაგრამ ეს ძახილი, მოხმობა თავისუფალ პასუხს მოითხოვს. ღმერთს სურს, რომ ადამიანის სწრაფვა უფლისაკენ სიყვარულით იყოს განმსჭვალული, რადგან უსიყვარულოდ ღვთისა და კაცის ერთობა მექანიკური იქნებოდა (7, გვ. 125). ადამიანის, როგორც თავისუფალი ნების მქონე არსების შესახებ სწავლებას საზოგადოდ ცენტრალური ადგილი უჭირავს ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში.

საინტერესოა, რომ ელადში, მეგობრობის კლასიკურ ქვეყანაში მეგობრობის აღმნიშვნელი სპეციალური ტერმინი არ არსებობდა. სიყვარულსა და მეგობრობას იქ ერთნაირად აღნიშნავდა სიტყვა Φιλία. «მეგობრობა» სიყვარულად, მეგობარი კი მოყვარედ განიმარტებოდა ძველ ქართულშიც (იხ. 1, გვ. 228). ცნობილია ისიც, რომ მეგობრობის არისტოტელესეული გაგება ერთნაირად თავისუფალი ადამიანების თავისუფალ ურთიერთობას გულისხმობს.

ჩვენს მიერ გამოვლენილი მასალები მოწმობენ იმას, რომ ქართული ანბანის ავტორთა მთელი ძალისხმევა ფაქტიურად მიმართული იყო ანტიკური სამყაროს ფილოსოფიური მიღწევებისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ერთმანეთთან ჰარმონიულ თანხმობაში მოყვანისაკენ. მათი უკვდავი ქმნილება – ქართული ასომთავრული, პირველყოფლისა, მათივე სინკრეტული მსოფლგაგების მკაფიო გამოხატულებაა. ახლა უკვე სრულიად გასაგები ხდება ტირანიუს რუფინუსის (345-410 წწ.) თავის დროზე ბაკურის მისამართით ნათქვამი იმ სიტყვების, - რომ იგი *«უაღრესად ზრუნავდა როგორც მორწმუნეობაზე ისე ჭეშმარიტებაზე»* (14, გვ. 207), - რეალური შინაარსი; უკეთ ვწვდებით ცნობილი სირიელი სოფისტის – ლიბანიოსის (314-393 წწ.) იმ სიტყვების მნიშვნელობასაც, რომ ბაკურს უყვარს *«ლოგოსები»* და ყველა ისინი, ვინც ამ *«ლოგოსებს»* მისდევენ. ფრიად საცნაურია იმავე ლიბანიოსის მიერ ბაკურისათვის მიწერილი შემდეგი სიტყვებიც: *«შენი წერილი შეიცავდა ისეთ აზრებს შენს შესახებ, როგორსაც, ჩვეულებრივ, მეგობრების წრეში გამოვთქვამთ ხოლმე»*-ო (11, გვ. 63). და ბოლოს, სრულიად გასაგები ხდება ის გარემოებაც, თუ რატომ დამალეს (დაფარეს, შენიღბეს) ქართულ ასომთავრულში საკუთარი ღვაწლი და ვინაობა მისმა ბრძენმა ავტორებმა. მათ უთუოდ კარგად უწყოდნენ ის, რომ *«ყოველმხრივ გაშუქება ავლენს*

დეფექტებს საგნებში, იმ დროს როდესაც შესაძლებელია მრავალი მნიშვნელობის დანახვა იმაში, რაც ნათქვამია დაფარული აზრით» (კლიმენტი ალექსანდრიელი); იცოდნენ ისიც, რომ «სიმბოლური მეტყველების უნარი არის ბრძენთა ნიშან-თვისება, ისევე როგორც უნარი იმის განმარტებისა, თუ რა იმალება ამ სიმბოლოთა მიღმა» (დიდიმ ალექსანდრიელი). თავის დროზე სოკრატე ამბობდა, რომ «ჭეშმარიტი მეგობრობის უნარი (ნიჭი) მხოლოდ ბრძენ ადამიანებს გააჩნიათ»-ო. დიდი ბაკურისა და გრი ორმიზდის მეგობრობის მაგალითი აღნიშნული სიტყვების ჭეშმარიტებაში კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს.

როდესაც ქართული ასომთავრულის გენიალური ავტორები თვით ანბანშივე ასე საგულდაგულოდ და მახვილგონივრულად ფარავდნენ საკუთარ ღვაწლსა და სახელებს, ალბათ, მნელად თუ წარმოიდგენდნენ იმას, რომ მათ მიერ მეგობრობის იდეით «დამარხული» საიდუმლო ამოუხსნელობის მიზეზით მთელი თექვსმეტი საუკუნის მანძილზე ამყოფებდა საგონებელში იბერიელთა მოდგმის თაობებს. თუმცა, ამ ღმერთშემოსილ, ბრძენ და ასკეტურად თავმდაბალ ადამიანებს უეჭველად ექნებოდათ იმის რწმენა და იმედი, რომ ოდესმე მაინც ვინმე მათი ნაფიქრალ-ნაღვაწის არსს ჩაწვდებოდა და სამზეოზე გამოიტანდა, რადგან ერთის მხრივ, უწყოდნენ, რომ «ყოველთათვის ჟამი არს და ჟამი ჩანს ყოვლისა საქმისა ცასა ქუეშე» (ეკლესიასტე - 3, 1) და მეორეს მხრივ კი, რა აზრი ექნებოდა მათ მიერ საკუთარი ვინაობის ასომთავრულ ანბანშივე შეფარულად აღბეჭდვას, თუ იმთავითვე არ ეიმედებოდათ, რომ დაფარული სამომავლოდ აუცილებლად გამჟღავნდებოდა?! თამამად შეიძლება იმის თქმა, რომ ქართული ანბანის («ენის») საიდუმლო, რომლის არსებობის შესახებაც გვამცნობს «ქებად»-ს უცნობი ავტორი, ბრძენი და მორწმუნე ადამიანების მიერ ხელოვნურად მოფიქრებულ საიდუმლოებათა რიცხვს განეკუთვნება.

ქართული ასომთავრული ანბანის შექმნის დრო, ძირითადი გარემოებები და ავტორთა ვინაობა აწ უკვე გამორკვეულია. დღეს ჩვენ თავს ნებას ვაძლევთ განვაცხადოთ, რომ აღნიშნულის მოწმობად ხელთ გვიპყრია უშუალოდ ქართული ასომთავრული ანბანის ავტორთა წრეში შექმნილი ორი სანდო წერილობითი წყარო: «ქებად და დიდებად ქართულისა ენისაჲ» და «ცხოვრებაჲ ფარნავაზისი». რა თქმა უნდა, ჩვენ შორს ვართ იმ აზრისგან, რომ აღნიშნულ ძეგლთა ამჟამად ცნობილ რედაქციებს მოგვიანებით არ განუცდიათ საგრძნობი ცვლილებები და გადაკეთება. «ქებად»-ს ჩვენამდე მოღწეული ნუსხების მაგალითით თუ ვიხელმძღვანელებთ, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ასეთ ცვლილებებს V-IX საუკუნეთა მანძილზე ადგილი რეალურად რამოდენიმეგზის ჰქონდა. მაგრამ, როგორც ეს ჩვენ თავის დროზე სხვადასხვა მასალებზე დაყრდნობით ვუჩვენეთ, ამ წერილობითი ძეგლის შექმნის დრო 396 წელს არ გადმოცილდება. იოანე-ზოსიმე საბაწმიდელის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ის, რომ ამ უმნიშვნელოვანესმა ნაწარმოებმა, რომელიც უშუალოდ ქართული ასომთავრული ანბანისადრე მიძღვნილი, საერთოდ მოაღწია ჩვენამდე. ამ ძეგლის ღირებულება იმაზე უფრო დიდია, ვიდრე ეს ჩვენ წარმოგვიდგენია. იგი ასრულებს გასაღების როლს ქართული ანბანის «საიდუმლოს» ამოხსნის საქმეში. ასეთი ფუნქციის მატარებელი წერილობითი ძეგლი კი, ჩვენის ღრმა რწმენით, მხოლოდ და უშუალოდ ქართული ანბანის ავტორთა წრეში შეიძლება რომ შექმნილიყო. ნაკლებად საეჭვოა ის

ფაქტი, რომ იოანე-ზოსიმეს ხელთ არსებული ნუსხა აღნიშნული ძეგლისა სინას მთის ქართულ სავანეში მოხვედრამდე «წმინდა მიწაზე» არსებულ რომელიღაც სამონასტრო წიგნთსაცავში ინახებოდა. «წმინდა მიწა» კი, ჩვენი აზრით, სწორედ ის ადგილია, სადაც ქართულ ანბანს ჩაეყარა საფუძველი.

«ქებად»-ს შესახებ საკმაოდ ბევრი ვისაუბრეთ ჩვენს ადრინდელ შრომებში (იხ. 20; 21 და 22). ახლა მკითხველის ყურადღების გამახვილება გვსურს «ფარნავაზის ცხოვრების» ტექსტზე. პირველყოვლისა, ზემოთ ნაჩვენები შედეგების ფონზე აუცილებლად უნდა გაეცეს პასუხი იმ კითხვას, თუ რამდენად მისაღებია «ფარნავაზის ცხოვრებისა» და «ქებად»-ს, - ერთი შეხედვით, ამ ორი განსხვავებული შინაარსის მქონე წერილობითი ძეგლის, - მონაცემების ერთობლიობაში განხილვის გზით რაიმე სარწმუნო დასკვნის გაკეთება ქართული დამწერლობასთან მიმართებაში. იდეურად ამ ძეგლებს აახლოვებს ის გარემოება, რომ ორივე მათგანი, თუმცა კი თვისობრივად განსხვავებულად, მაგრამ მაინც მოგვითხრობენ ერთი და იმავე მოვლენის – ქართული ანბანის შექმნის შესახებ. ამასთანავე, თუკი «ქებად»-ს ტექსტის ქრისტიანული მისტიკურ-სიმბოლიკური ენა სრულიად თვალსაჩინოა და მასში მოცემული ქვეტექსტებიც ამ თვალსაზრისით ამოკითხვას ექვემდებარება (იხ. 13, გვ. 151-167), «ფარნავაზის ცხოვრების» ტექსტზე მსგავსი დაკვირვებები, მცირეოდენ მცდელობებს (ზ. კიკნაძე, თ. ჩხენკელი, ზ. ალექსიძე, რ. ბარამიძე...) თუ არ ჩავთვლით, სპეციალისტებს პრაქტიკულად არ უწარმოებიათ.

უკვე პირველადი დაკვირვების შემდეგ გამოიკვეთა ის ფაქტი, რომ «ფარნავაზის ცხოვრება» შეიცავს გარკვეულ ქვეტექსტებს. ამთავითვე გვსურს შევნიშნოთ ის, რომ ჩვენ ამ ეტაპზე მიზნად არ ვისახავთ აღნიშნულ ჭრილში თხზულების მთლიანობაში განხილვას, არამედ შევეცდებით მხოლოდ ზოგიერთი საგულისხმო ნიუანსის გამოვლენას, რაც, ვფიქრობთ, რომ სრულიად საკმარისი უნდა იყოს იმ აზრის ნათელსაყოფად, რომ თხზულებაში ჩვენთვის საინტერესო (ანუ ქართულ ანბანთან დაკავშირებული) ინფორმაცია მოცემულია ენიგმურად. პირველი მკვლევარი, ვინც აღნიშნული მიმართულებით კვლევა-ძიება აწარმოვა და შედეგად საგულისხმო დასკვნებიც გააკეთა, თ. ჩხენკელი იყო. მისი აზრით, ცნობაში, სადაც ქართული ანბანის შექმნაზეა საუბარი, გამოყენებულია სიმბოლიკური ენა, რომელიც თუმცა კი ნიღბავს მთავარ აზრს, მაგრამ ნართაულად მაინც მიგვანიშნებს მასზე. ეს ენა გათვალისწინებული იყო აღქმის მრავალნიშნადობაზე, რათა ნამდვილი და ერთადერთი მნიშვნელობა იმას გაეგო, ვინც ჭეშმარიტ შემეცნებას მიელტვის (9, გვ. 148). ძველი სამყაროს ბრძენი ადამიანები დაუფლებული იყვნენ იგავურ ენას, რომელიც აჩვენებს რა ერთს, იმავდროულად გვთავაზობს დავინახოთ სხვა. იგავურ ფორმას უნდა შეენარჩუნებინა მკვლევრისთვის შემეცნებისადმი სწრაფვა და გონების სიფხიზლე, ვინაიდან მამინ სწამდათ, რომ ჭეშმარიტება მხოლოდ ენიგმების, სიმბოლიკური ალეგორიების, მეტაფორებისა და სხვა მსგავსი სახეების (ბერძნ. τροποι, მხ. რ. τροποις) მეშვეობით შეიძლება ყოფილიყო გადმოცემული (23, გვ. 185). შუა საუკუნეების ალეგორისტები არ ერიდებოდნენ კლასიკურ მითოლოგიას, რათა მასში იგავური აზრი შეეტანათ (26, გვ. 61, შენ. 69). ღმერთები, გმირები, მათთან დაკავშირებული მოვლენები აღიქმებოდა არა პირდაპირ, არამედ ალეგორიული და სიმბოლიკური აზრით (იქვე, გვ. 64, შენ. 138). ნეოპლატონიკოსებმა ანტიკურ ალეგორიზმს შესძინეს შუა საუკუნეების

თეოლოგიათვის აუცილებელი იერი: მათი სწავლების მიხედვით, ძველი მითების მისტიკური, ღვთაებრივი წარმომავლობა ავალბდა განბრძნობილებს შეელწიათ მათ გრძნობით გარსში და ამოეხსნათ დაფარული ღვთაებრივი აზრი. ვ. ბიჩკოვის შრომაში «გვიანი ანტიკურობის ესთეტიკა» მოყვანილია ქრისტიანი აპოლოგეტების (იუსტინე მოწამე, კლიმენტი და ნიკიტა რომაელები, კლიმენტი ალექსანდრიელი, არნობიუსი, ორიგენი, ლაკტანციუსი...) არაერთი გამონათქვამი წარმართ ავტორთა თხზულებების სიმბოლიკური ქვეტექსტის შესახებ (23, გვ. 185, 274-279), რომლებიც იმეორებენ ნეოპლატონიკოსთა იდეურ დებულებებს. ძველი ტექსტების სიმბოლიკურ-ალეგორიულად აღქმის ტრადიციას შემდგომში ანვითარებს და ქრისტიანულ დოქტრინას არგებს პატრისტიკული ლიტერატურა. პირველყოვლისა, ეს ჩანს «დიდი კაპადოკიელებისა» (ბასილი დიდი, გრიგოლ ნოსელი, გრიგოლ ნაზიანზელი) და ნეტარი ავგუსტინეს შრომებში. ლიტერატურათმცოდნეებს, საკუთარ მდიდარ მასალაზე დაყრდნობით, მიაჩნიათ, რომ წარმართული სახეები ქრისტიანულ ეპოქაში სიმბოლიურად გაიაზრებოდა ქრისტიანულად მორალიზირებულ და დიდაქტიკურ ჭრილში (25, გვ. 32-33). ქრისტიანობაში ანტიკური ღმერთები და გმირები გამოდიან ახალ ხარისხში, ხოლო მითები, რომლებშიც მოთხრობილია მათზე და მათი საქმეების შესახებ, იმეინ ქრისტიანულ იერ-სახეს, მათ ენიჭება ახალი აზრობრივი ქვეტექსტი. ზოგიერთი წარმართული ღვთაება და გმირი აწ უკვე აღიქმებოდნენ როგორც ქრისტიანული პერსონაჟები, ხოლო ზოგიერთი მათგანი გაიაზრებოდა როგორც თვით ქრისტეს პროტოტიპი (ასე მაგალითად, ქრისტიანი თეოლოგები სიმბოლიურ პარალელებს ჰპოულობდნენ ქრისტესა და ალექსანდრე მაკედონელის სახეებს შორის და სხვ. – იხ. 26, გვ. 45, 52, 62).

ახლა ჩვენ შევეცდებით ვაჩვენოთ, თუ რამდენად არის მისასადაგებელი ზემოთქმულთან საკუთრივ «ფარნავაზის ცხოვრების» ტექსტი. მკითხველის ყურადღებას შევაჩერებთ იმ ეპიზოდებზე, რომლებიც ფარნავაზის არაჩვეულებრივ სიზმარზე და სანადიროდ გასვლაზე მოგვითხრობს. ორივე ეს ეპიზოდი, მკვლევართა უმეტესობის აზრით, ფოლკლორული წარმოშობისაა და ქართული ხალხური ეპოსის გავლენით არის დამუშავებული. შენიშნულია ის ფაქტიც, რომ აღნიშნულ სიუჟეტებს პარალელები მსოფლიო ფოლკლორშიც ეძებნება (2, გვ. 78; 3, გვ. 35-40; 8, გვ. 135; 10, გვ. 116; 18, გვ. 125).

ნადირობა ჯერ კიდევ ძველ დროში განიხილებოდა როგორც ზნეობრივი აქტი. ის იყო სიმამაცის სკოლა, სიქველისა და ძლიერების განვითარება. ნადირობის სცენები ალეგორიული ფორმით გამოხატავდნენ სიკეთის გამარჯვებას ბოროტებაზე, განსაცდელზე, ცოდვებზე, სიკვდილზე (თანაც სულიერ სიკვდილზე, რომელიც ფიზიკურზე უფრო საშინელი იყო) ტრიუმფს. ამიტომ ასეთ სცენებს უნდა ემეტყველათ გმირის სათნოებებზე, გამოეხატათ გარდაცვლილის გმირთან გაიგივების სურვილი, სხვა სიტყვებით – ჰქონოდა უკვდავების იმედი (26, გვ. 53; 25, გვ. 25). აღნიშნული მოტივის ამგვარი აღქმა ეხმიანებოდა ქრისტიანულ წარმოდგენებს, ამდენად მისი გამოჩენის ფაქტი ადრექრისტიანული ხანის ხელოვნების ძეგლებსა თუ წერილობით ნაწარმოებებში იმდენად შემთხვევითი არ არის, რამდენადაც კანონზომიერი (25, გვ. 26).

ცნობილი ფაქტია ის, რომ ნადირობის მოტივს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს როგორც ქართულ სასულიერო, ისე საერო ლიტერატურის ძეგლებში.

ფარნავაზის სიზმართან დაკავშირებით თავის დროზე საყურადღებო დასკვნა გააკეთა მკვლევარმა მ. ქერქაძემ. კერძოდ, მან სავსებით სწორად აღნიშნა ის გარემოება, რომ *«ჩვენებს, ხილვას, სასწაულს, სიზმარს ყველანაირ მწერლობაში უდიდესი სემანტიკური და ესთეტიკური მნიშვნელობა აკისრია. იგი თავისთავად არის სახე, ხატი და მიგვანიშნებს ისტორიულად (საისტორიო მწერლობაში) ფასეულ მოვლენაზე, ... იგი გარკვეულ პირველსახეზე, ქვეტექსტზე მიუთითებს»*. *«ამდენად, ვფიქრობთ, უნდა შეიძლებოდეს ... ფარნავაზის სიზმარს, მთლიანობაში, ვუწოდოთ სახე, ხატი ან ტროპი»*-ო, რეზონულად დასძენდა ბოლოს აღნიშნული მკვლევარი (16, გვ. 159). თავის მხრივ ე. ვირსალაძეც აღნიშნავდა იმას, რომ *«ნადირობის დროს გამოცხადებული ირემი, - რომელიც შეიტყუებს გმირს და მას დაფარულ საიდუმლოებასთან მიიყვანს, მას იღბალს, ბედს მისცემს, - თავისი წარმოშობით წმინდა მითოლოგიური სახეა»* (8, გვ. 135). გ. ახვლედიანის სიტყვით, *«ფარნავაზი ირემმა მიიყვანა განძით სავსე გამოქვაბულამდე, სადაც ინახებოდა მისი მეფური დიდება»* (3, გვ. 37). ფრიად საინტერესოა ფარნავაზის სიზმარში ის ეპიზოდი, როდესაც სარკმლიდან შემოსული მზის შუქი ფარნავაზს წელზე შემოერთყა, *«განიზიდა და განიყვანა სარკუმელსა მას. და ვითარ განვიდა ველად, იხილა მზე ქუე-მდაბლად, მიჰყო კელი მისი, მოჰკოცა ცუარი პირსა მზისასა და იცხო პირსა მისასა»* (15, გვ. 21). ეს მოტივი, რომელიც დამახასიათებელია ქართული ზეპირსიტყვიერებისათვის, ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, მიუთითებს გმირის მკვდრეთით აღდგინებაზე, მის მომავალ მეფობაზე, მის წმინდანობაზე (იხ. 3, გვ. 36-37; 10, გვ. 116).

საყურადღებოა წყაროს ცნობა გამოქვაბულიდან განძის ხუთი ღამის მანძილზე «გამოკრების» შესახებ. საქმე იმაშია, რომ «ფარნავაზის ცხოვრების» მიხედვით ამ ხუთ ღამეს შორის ოთხი დღეა ნაგულისხმები და გარდაცვლილი ლაზარეც ხომ ოთხი დღისწინანდელი დასაფლავებული დაუხვდა იესუ ქრისტეს ბეთანიაში მისვლისას?! ამ ნიუანსზე ყურადღება შეიძლება არც შეგვეჩერებინა, რომ არა «ქებად»-ს ავტორის ის პოზიცია, რომლითაც ქართულ «ენას» «სახარებასა შინა» ლაზარე შეესაბამება. გავიხსენოთ «ქებად»-ს მითითება იმის თაობაზე, რომ ქართული ენა ლაზარეს მსგავსად ოთხი დღის მანძილზე იყო «მკუდარი» და წმ. იოანე ოქროპირის ის შეხედულება, რომ ქრისტე განკაცდა სამყაროს სრული დროის შემადგენელი «მეოთხე დღის» დასრულების შემდეგ; მისი სიტყვით, *«მეხუთე დღე არის აწმყო დრო ქრისტეს მოსვლის შემდეგ»* (იხ. მისი სიტყვა: «აღდგომაზედ მე-5»). ჩვენი აზრით, «ხუთი ღამის» ცნება ტექსტში აშკარად სიმბოლურ დატვირთვას ატარებს (მსგავსი დატვირთვა აქვს თხზულებაში, როგორც უკვე ვიხილეთ ზემოთ, ფარნავაზის ზეობისა და სიცოცხლის ხანგრძლივობის აღმნიშვნელ რიცხვებსაც. იგივე შეიძლება ითქვას წყაროში ნახსენები «ჰრომნი ათასნი მხედარნი»-ს ან «ათასი მხედარი რჩეული ჰრომთა»-ს შემთხვევაშიც, რადგან ჯერ კიდევ წმ. გრიგოლ ღმრთისმეტყველი და ნეტარი ავგუსტინე საუბრობდნენ რიცხვი 1000-ის სიმბოლურ გაგებაზე, როგორც სრულყოფილებისა და სისრულის აღმნიშვნელ ბიბლიურ რიცხვით სიმბოლოზე – ბ.ხ.).

როგორც ვხედავთ, გარკვეული პარალელების გავლება «ფარნავაზის ცხოვრებისა» და «ქებად»-ს მონაცემებს შორის, რაგინდ მოულოდნელადაც არ უნდა მოეჩვენოს ვინმეს ეს, სრულიად დასაშვებია.

ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს ის გარემოებაც, რომ ყოველივე ამოუცნობისა და საიდუმლოს მფარველად მიჩნეულ ჰერმესს, რომელიც კლასიკურ მითოლოგიაში დაკავშირებული იყო **საიქიო სამყაროსთან**, ადრექრისტიანულ ხანაში ხშირად უდარებდნენ ბიბლიურ პერსონაჟს - იოსებ მშვენიერს (26, გვ. 45), რომლის ერთ-ერთ სიზმართან, სხვათა შორის, ფარნავაზის სიზმარი გასაოცარ მსგავსებას ამჟღავნებს. ეს კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს იმაში, რომ «ფარნავაზის ცხოვრების» ავტორი ქრისტიანი, თანაც, ბიბლიურად მოაზროვნე ადამიანი იყო.

ზემოთ აღნიშნული ნიუანსი ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს სახელებს «ჰერმეს»-სა და «არმაზ»-ს შორის ასოციაციური პარალელის გავლების შემთხვევაშიც, მით უფრო, რომ «ფარნავაზის ცხოვრების» მიხედვით ფარნავაზი დაიმარხა «წინაშე არმაზისა კერპისა». ფარნავაზის მითიურ სახესთან ბაკურ დიდის დაკავშირების თვალსაზრისით, ვფიქრობთ, ინტერესმოკლებული არც ის ფაქტი უნდა იყოს, რომ «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს ქრონიკაში ქართლის გაქრისტიანების შემდგომი პერიოდისათვის არმაზის სახელი პირველად მაინცდამაინც ბაკურ თრდატის ძის (// ბაკურ დიდი) ზეობასთან დაკავშირებით არის ნახსენები (წყაროს ცნობით, ბაკურმა «არმაზნი განაახლა»).

გამოქვაბულს სიმბოლური დატვირთვა ჰქონდა ანტიკური სამყაროს მოაზროვნეთა წრეშიც. კერძოდ, პლატონის ალეგორიას გამოქვაბულზე (ჩივიტას VII, 514-518), როგორც წესი, მიიჩნევენ მითითებად განათლების (შემეცნების) მნიშვნელობის შესახებ. *«ვინც ფოფხვით გამოვიდა სიბნელიდან და თანდათანობით გაიგნო, თუ როგორია ქვეყანა, ის ბრუნდება გამოქვაბულში იმ სურვილით, რომ იქიდან გამოიყვანოს თავისი ამხანაგები»*, – ასეთია პლატონის ხსენებული ალეგორიის არსი (იხ. ალ. წერეთელი. სკოლა და სახალხო განათლება ძველ საბერძნეთში. «ჩვენი მეცნიერება», №6-7, ტფილისი, 1923 წ., გვ. 43). ამ თვალსაზრისით განძით სავსე გამოქვაბულის პოვნის და შემდგომ აღნიშნული განძის ქვეყნის (ქართლის) საკეთილდღეოდ გამოყენების მოტივის არსებობა «ფარნავაზის ცხოვრება»-ში მიგვანიშნებს იმ «დაფარულ საიდუმლოზე» (ე. ვირსალაძე), რომელიც, ჩვენი ღრმა რწმენით, ქართული ენის «განვრცობისა» და ქართული დამწერლობის («მწიგნობრობის») «შექმნის» იმავე თხზულებაში აღნიშნულ ფაქტს უკავშირდება: ფარნავაზი ღვთის ნებით ეზიარა სიბრძნეს, განათლებას, შემეცნებას და ამ საქმეში თანაზიარად (თანამოაზრედ) აქცია ეგრისელი ქუჯიც. დავიხსომოთ ეს მომენტი!

თავის დროზე რ. ბარამიძემ შენიშნა ის ფაქტი, რომ «ფარნავაზის ცხოვრების» ტექსტში არსად არ არის ნახსენები ღმერთი, მის ნაცვლად ყველგან სვე-ბედი ფიგურირებს (5, გვ. 26). მკვლევრის აზრით, *«შემდეგი დროის ქრისტიანმა რედაქტორმა შეუძლებლად მიიჩნია რომ ფარნავაზის წარმატებები და იმდროინდელი მოქალაქის იმედები წარმართი ღმერთისათვის დაეკავშირებინა და ამიტომაც საერთოდ ამოიღო ადრეული «ღმერთის» ცნება და მის ნაცვლად დაამკვიდრა სვე-ბედი»* (5, გვ. 27). ცხადია, «ქრისტიანი რედაქტორი» აქ არაფერ შუაშია. «ფარნავაზის ცხოვრების» ავტორი აღმსარებლობით უდავოდ ქრისტიანია და სწორედ ეს გახლავთ იმის მიზეზი, რომ იგი

თავს ნებას არ აძლევს ფარნავაზის ეპოქის მოქალაქეთა იმედები დაუკავშიროს წარმართ ღმერთს და მის ნაცვლად ტექსტში ამკვიდრებს კონტექსტში მისაღებ სვე-ბედის ცნებას.

ზემოთ აღნიშნული თუნდაც ეს მცირე მასალა გვარწმუნებს იმაში, რომ «ფარნავაზის ცხოვრების» ტექსტი გაჯერებულია ალეგორიებითა და ენიგმა-სიმბოლოებით. ფავსტოს ბუზანდაცის (IV ს.) თხზულებიდან ჩვენთვის ცნობილია, რომ ფარნავაზი ადგილობრივი სამეფო დინასტიის (ფარნავაზიანთა) მამამთავრად იყო მიჩნეული იბერიაში. იმავდროულად, როგორც ჩვენ ვფიქრობთ, «ცხოვრება ფარნავაზისი»-ს ტექსტში ეს ლეგენდარული პიროვნება ბაკურ დიდის ალეგორიულ სახეს წარმოადგენს. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ ძეგლის უცნობი ავტორი ერთგან ფარნავაზის თეოფორიულ სახელზე – სპარსულ არმაზზე საუბრობს. არმაზი, როგორც ვიცით, მიჩნეული იყო წარმართ ქართველთა უზენაეს კულტად, ქართლის სამეფოს წარმართული პანთეონის მთავარ ღვთაებად. IV ს-ში წმ. ნინოს მოციქულებრივი მოღვაწეობის შედეგად ახალ რელიგიას ნაზიარები ქართველობა გადადის მონოთეისტურ აღმსარებლობაზე და წარმართული პანთეონის უზენაესი ღმერთის – არმაზის კულტი ამიერიდან ადგილს უთმობს მხოლოდშობილი ძე ღმერთისას (იესუ ქრისტეს) თაყვანისცემას. ჩვენ კი ვიცით, რომ სწორედ იესუ ქრისტეს ერთ-ერთი სახელით იყო შემკული ბაკურ დიდი, ვინაიდან სახელი «ბაკურ» სპარსულიდან ქართულად «ღმერთის ძე» (//ძე ღმერთისა)-დ გადმოითარგმნება.

და ბოლოს, მკითხველის ყურადღება გვსურს მივაპყროთ ქართლელი ფარნავაზისა და ეგრისელი ქუჯის მეგობრობის (თანამოაზრეობის) თხზულებაში მოცემულ ფაქტზე, რომელიც ბაკურისა და გრი-ორმიზდის მეგობრობის ფაქტის ალეგორიზებულ ასოციაციად ან, თუ გნებავთ, რემინისცენციად გვესახება. *«ვიყვნეთ ჩუენ ძმა და ვიხმაროთ ჩუენ ხუასტაგი იგი ორთავე»*-ო, ასე უთვლის ფარნავაზი ქუჯის. *«ესე არიან ორნი დანი, ვითარცა მარიამ და მართად»*, გვამცნობს, მეორე მხრივ, «ქებად»-ს უცნობი ავტორი. ვინ იცის, იქნებ ქუჯი გრი-ორმიზდის ალეგორიზებული სახეც კი იყოს და ამ უკანასკნელის სადღეისოდ ბუნდოვან წარმომავლობაზე მიგვანიშნებდეს?! აქ არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს შ. ნუცუბიძის მიერ თავის დროზე გამოთქმული მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ ბაკურის ფილოსოფიური განათლების წყაროს კოლხეთის (იგივე ფაზისის) აკადემია წარმოადგენდა (იხ. III. Нуцубидзе. История грузинской философии, Тб., 1960, გვ. 73-76, 146, 155-156). ყოველ შემთხვევაში, ძალიან სიმპტომურად გვეჩვენება ის გარემოება, რომ განსახილველი წერილობითი ძეგლების ტექსტებს ლაიტმოტივად გასდევს ორი კონკრეტულ-ისტორიული პიროვნების «მეგობრობის» იდეა. ამ მეგობრობის საიდუმლო, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ალეგორიულად გამოქვაბულში დავანებულ განძთან არის კავშირში, ეს უკანასკნელი კი თავის მხრივ - სიბრძნესთან, შემეცნებასთან, განათლებასთან, რომლის საფუძველს ქართული «ენა» და «მწიგნობრობა» წარმოადგენს. გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ «ფარნავაზის ცხოვრების» ქუჯისა და მეფე ფარნავაზის სახეების მიღმა რეალურად გრი ორმიზდისა და მეფე ბაკურ დიდის ალეგორიზებული სახეები იმალება.

რამოდენიმე სიტყვით გვსურს შევეხოთ «ფარნავაზის ცხოვრების» შექმნის თარიღის საკითხსაც. ზ. ალექსიძე მიიჩნევს, რომ «ფარნავაზის ცხოვრება» დაწერილია XI ს-ზე ბევრად უფრო ადრე (ზოგიერთი ნიშნით, ის, როგორც დამოუკიდებელი თხზულება,

შექმნილია VI ს-ის შუა ხანებზე ადრე) და იგი არ შეიძლება ეკუთვნოდეს ლეონტი მროველის კალამს (იხ. მისი: «ცხოვრება ფარნავაზისი», ჟურნ. «მნათობი», №12, 1984, გვ. 152-157). იგივე აზრს ანვითარებს ზ. კიკნაძეც (იხ. 10). განსხვავებული პოზიცია უკავია რ. ბარამიძეს, რომლის ჰიპოთეზითაც «ცხოვრება ფარნავაზისი» «არის უძველესი დამოუკიდებელი ქართული ნაწარმოები, შექმნილი დაახლოებით II საუკუნეში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე» (5, გვ. 34). მისივე აზრით, «ფარნავაზიანის» თავდაპირველი რედაქცია ჩვენამდე ჯერჯერობით მოღწეული არ არის; ჩვენს ხელთაა მხოლოდ ლეონტისეული გადამუშავებული რედაქცია» (4, გვ. 83). ამ თვალსაზრისს მხარს უჭერს გ. ახვლედიანიც (3, გვ. 41).

ჩვენი აზრით, ყურადღება უნდა მიექცეს თხზულებაში «ჰრომთა» (რომაელთა) ფარნავაზის მოკავშირეებად ყოფნის ფაქტს. მაშინ, როდესაც ძვ. წ. III ს-ისათვის რომაელთა წინა აზიის პოლიტიკურ არენაზე გამოჩენის ფაქტი ანაქრონიზმად მოჩანს, ბაკურის მოღვაწეობის პერიოდისათვის იგივე ფაქტი ბუნებრივად გამოიყურება. გარდა ამისა, ბაკური ხომ თვითონ გახლდათ თითქმის მეოთხედი საუკუნის მანძილზე რომის იმპერიის სამხედრო სამსახურში მყოფი პიროვნება, თეოდოსი I დიდის ჯარის ერთ-ერთი თვალსაჩინო სარდალი!? ჩვენ ადრე უკვე გვქონდა გამოთქმული ვარაუდი იმის შესახებ, რომ 395 წელს ბაკურს იბერიის სამეფო ტახტზე აღზევებაში წარსული დამსახურებისათვის, შესაძლოა, რომაელები სამხედრო ძალით დახმარებოდნენ. რომაელთა, ქართველთა, სომეხთა და ასურთა (სირიელთა) ბერძნულ სამყაროსთან დაპირისპირებულ ერთიან ბანაკში ყოფნის ფაქტიც არ უნდა იყოს ინტერესმოკლებული. ყოველ შემთხვევაში, თხზულების ავტორის მხრიდან ბერძნული სამყაროს მიმართ არაკეთილმოსურნე დამოკიდებულება თვალნათლივ იკითხება თხზულებაში და ამ გარემოებას, ჩვენი აზრით, გარკვეული ქვეტექსტებიც (ვფიქრობთ, რომ პოლიტიკურზე უფრო მეტად იდეოლოგიურ-რელიგიური) უნდა გააჩნდეს.

ბევრი მკვლევარი სრულიად საფუძვლიანად ფიქრობს, რომ ლეონტი მროველის თხზულებებში ფრაგმენტების სახით შემორჩენილია ადრეული ძეგლების ექცერპტები. ეს თვალსაზრისი ვრცელდება «ფარნავაზის ცხოვრების» ტექსტზეც. სპეციალისტთა უმრავლესობა თვლის, რომ ეს არის მწიგნობრული ძეგლი, რომელიც შეიცავს ფოლკლორულ ელემენტებს. როგორც რ. ბარამიძე აღნიშნავს: «მწიგნობრულობის უტყუარი ნიშანი ადევს «ფარნავაზიანში» დაცულ იმ ცნობებს, რომლებიც საქართველოს ისტორიულ გეოგრაფიას ეხება ... შეუძლებელია, რომ ასეთი მეცნიერული სიზუსტით წარმოდგენილ აღწერას ფარნავაზის დროიდან ლეონტი მროველამდე ზეპირი გადმოცემის გზით მიეღწია » (4, გვ. 89). გ. მელიქიშვილის საინტერესო დაკვირვებით კი, ქვეყნის ადმინისტრაციული დაყოფის ის სქემა, რომელიც «ფარნავაზის ცხოვრება»-შია მოცემული, ანალოგიურია «ვახტანგ გორგასლის ცხოვრება»-ში წარმოდგენილი სქემისა, იმ განსხვავებით, რომ ჯუანშერთან პერსონალურად არის ჩამოთვლილი ერისთავები. «ეს გარემოება ბადებს ეჭვს, ხომ არ არის «ქართლის ცხოვრების» ფარნავაზისეული დაყოფა ქვეყნისა საერისთავოებად ანარეკლი სწორედ ამ ვახტანგ გორგასლისდროინდელი ვითარებისა» - ო, დასძენდა ბოლოს მეცნიერი (იხ. 12, გვ. 651). ეს ფრიად საგულისხმო დაკვირვება ჩვენ გვაძლევს იმგვარი დასკვნის გამოტანის საშუალებას, რომ «ფარნავაზის ცხოვრების» დედანი სწორედ V ს-ში უნდა შექმნილიყო და არც ის არის გამორიცხული,

რომ ამ ნაწარმოების დედანი ქრისტიანული ხანის ქართული საერო მწერლობის საერთოდაც უძველეს ნიმუშს წარმოადგენდეს. ლეონტი მროველმა, საფიქრებელია, რომ მანამდე არსებული ძველი თხზულება საკუთარი შეხედულებისამებრ რედაქტირება-ტრანსფორმირების შემდგომ ჩართო «ქართლის ცხოვრების» კრებულში (გავიხსენოთ ის ფაქტი, რომ ანალოგიურად მოექცა იგი თავის კრებულში შესატანად გამიზნულ «ნინოს ცხოვრების» ტექსტსაც - ბ.ხ.). მან, XI ს-ის მემატიაანემ, ჩვენი აზრით, არაფერი უწყოდა აღნიშნული, ანონიმური ნაწარმოების ენიგმატიური შინაარსის შესახებ. მიუხედავად ამისა, როგორც ეს ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ჩვენ უსაზღვროდ მადლიერი უნდა ვიყოთ იოანე-ზოსიმესი და ლეონტი მროველისა თუნდაც იმ მიზეზით, რომ მათი მწიგნობრული საქმიანობის შედეგად ჟამთა სიავეს გადაურჩა ორი უძველესი ავთენტური წერილობითი წყარო, რომელთა მონაცემები დღეს ქართული ეროვნული დამწერლობის შექმნის რეალური ისტორიისა და მის საოცრად ბრძენ, აქამდე უჩინარ გამირთა ვინაობის შესახებ გაბედულად საუბრის საშუალებას გვაძლევს.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. *აბულაძე ილ.* ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბილისი, 1973 წ.
2. *ალასანია გ.* ჰაგიოგრაფიისა და საისტორიო მწერლობის შედარებითი შესწავლისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის «მაცნე», ენისა და ლიტერატურის სერია, 1983 წ., №4
3. *ახვლედიანი გ.* «ქართლის ცხოვრების» ფოლკლორული წყაროები, თბილისი, 1990 წ.
4. *ბარამიძე რ.* ქართული საისტორიო პროზა. თბილისი, 1971 წ.
5. *ბარამიძე რ.* ქართული მწერლობის შესწავლისათვის, თბილისი, 1986 წ.
6. *გამყრელიძე თ.* წერის ანბანური სისტემა და ძველი ქართული დამწერლობა. ანბანური წერის ტიპოლოგია და წარმომავლობა, თბილისი, 1989 წ.
7. *ეკალაძე ზ.* აპოლოგეტიკური წერილები, თბ.ილისი, 2001 წ.
8. *ვირსალაძე ე.* ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბილისი, 1964 წ.
9. *ინგოროყვა კ.* თხზულებათა კრებული, ტ. 3, თბილისი, 1965 წ.
10. *კიკნაძე ზ.* ფარნავაზის სიზმარი. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის «მაცნე», ენისა და ლიტერატურის სერია, 1984 წ., №1
11. *ლიბანიოსი.* «გეორგიკა», ტ. 1, თბილისი, 1961 წ.
12. *მელიქიშვილი გ.* საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტ. 1, თბილისი, 1970 წ.
13. *ნარსიძე გ.* უძველესი ქართული თხზულება. ჟურნალი «მნათობი», 1985 წ., №9
14. *რუფინუსი.* «გეორგიკა», ტ. 1, თბილისი, 1961 წ.
15. *ქართლის ცხოვრება*, ტ. 1, ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, 1955 წ.
16. *ქერქაძე მ.* ნათლის ესთეტიკისათვის ქართულ საისტორიო მწერლობაში. ჟურნალი «მნათობი», 1988 წ., №4

17. *შანიძე ა.* ოცობითი თვლის გავლენა ძველ ათობითს წერაზე ქართულში. «ქართული ენის სტრუქტურის და ისტორიის საკითხები», I, თბილისი, 1957 წ.
18. *ჩიქოვანი მ.* ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბილისი, 1971 წ.
19. *ჩხენკელი თ.* ქართული ანბანი და «მეფეთა ცხოვრება». ჟურნალი «ცისკარი», 1985 წ., №8
20. *ხურცილავა ბ.* ქართული ასომთავრული ანბანის შექმნის ეპოქის, გარემოებებისა და ავტორთა ვინაობის საკითხისათვის, თბილისი, 2002 წ.
21. *ხურცილავა ბ.* დიდი ბაკური – ქართული ასომთავრული დამწერლობის ფუძემდებელი, თბილისი, 2003 წ.
22. *ხურცილავა ბ.* ძველი ქართული დამწერლობის ისტორიისათვის, თბილისი, 2005 წ.
23. *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности II-III века, Москва, 1981 г.
24. *Давыдов Ю. Н.* Античность как предмет исторической социологии // Античная культура и современная наука . Сборник статей, посвященных А. Ф. Лосеву, Москва, 1985 г.
25. *Залеская В. Н.* Символика античных образов в ранневизантийском искусстве. «Восточное Средиземноморье и Кавказ 4 – 16 вв. Сборник статей. «Искусство», Ленинградское отделение, 1988 г.
26. *Каковкин А. Я.* Изображения на коптских тканях: украшения или символы? – «Восточное Средиземноморье и Кавказ 4 -16 вв.», Сборник статей. «Искусство», Ленинградское отделение, 1988 г.
27. *Кон И. С.* Дружба: этико-психологический очерк, Москва, 1987 г.
28. *Сотникова Л.* Истинная азбука русского языка, Москва-Элиста, 1997 г.

ეპოქა, რომელშიც იშვა ქართული ანბანი

ქრისტეს დაბადებიდან მე-4 ასწლეული ქართველი ხალხის მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში თვისობრივად გამორჩეულ ქრონოლოგიურ ნიშანსვეტს წარმოადგენს. 325-337 წლებს შორის ქართლში ქრისტიანობა ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადდა, საფუძველი ჩაეყარა ადგილობრივ ეკლესიას, ქვეყნის მთელი მასშტაბით გაჩაღდა ქრისტიანული სამლოცველოების მშენებლობა. თავდაპირველად ქართლის ახალშობილ ეკლესიაში ლიტურგია ბერძნულ ენაზე წარმოებდა, პირველი მღვდელმსახურებიც, ქართული საისტორიო წყაროების ცნობათა თანახმად, «საბერძნეთიდან» (ანუ მერმინდელი «ბიზანტიიდან») მოუწვევიათ. ბერძნული ენა და მწიგნობრობა ადგილობრივი არისტოკრატიისათვის კარგად იყო ცნობილი, თუ უფრო ადრე არა, უკვე ელინისტური ხანიდან მაინც; იმ დროს იგი არამეულთან ერთად წინააზიის ცივილიზებულ სამყაროში ე.წ. «მსოფლიო ენის» როლს ასრულებდა. არამეულ დამწერლობას სპარსეთის, სირია-პალესტინის, სომხეთისა და ხსენებული რეგიონის სხვა ქვეყნების მსგავსად ქართლის სამეფოში ორიგინალური კურსივი (ეგრეთწოდებული «არმაზული» არამეული) ჰქონდა გამომუშავებული, რომლითაც, როგორც ადგილზე მოპოვებული დოკუმენტური მასალები ამას ცხადყოფენ,

სარგებლობდნენ წარმართული კულტების მსახურთა და საერო არისტოკრატის წრეში; მისით იქმნებოდა იბერიაში წინაქრისტიანული ეპოქის წერილობითი ძეგლები.

ძველ სამყაროში დამწერლობას (ანბანს) მის ძირითად ფუნქციასთან ერთად რელიგიური დატვირთვაც ჰქონდა. ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე მოქცეულ ზოგიერთ ხალხს (ბერძნებს, ლათინებს, ეგვიპტელებს, ასურელებს და ა.შ.) ძველთაგანვე გააჩნდა საკუთარი მწიგნობრობა. მაგრამ იმის გამო, რომ ახალი სარწმუნოების მიღებას ლოგიკურად სდევდა თან ძველ სარწმუნოებასთან განშორება-გამიჯვნის გარდაუვალი პროცესი, ქრისტეს რჯულს ნაზიარები ხალხების დიდმა ნაწილმა შეგნებულად აიღო ხელი თავის ძველ წარმართულ მწიგნობრულ ტრადიციებზე და «საღმრთო წერილის» მშობლიურ ენაზე სათარგმნელად დამწერლობის ახალ, ანუ ძველისაგან რამდენადმე განსხვავებულ სისტემებს ჩაუყარა საფუძველი. ასე, მაგალითად, ბერძნული უნიცალური დამწერლობის საფუძველზე IV ს-ის შუაგულში შემუშავებულმა გოთურმა ქრისტიანულმა ანბანმა ფაქტობრივად ხმარებიდან განდევნა მანამდე პრაქტიკაში არსებული რუნული დამწერლობა. მსგავს ვითარებას ჰქონდა ადგილი ქრისტიანი კობტების, სომხების, სხვადასხვა კონფესიის სირიელების (იაკობიტების, მელქიტების, ნესტორიანების), სლავებისა და ზოგიერთი სხვა ქრისტიანი ხალხის ანბანური დამწერლობების დაფუძნების შემთხვევებშიც. მიზანი ყველა შემთხვევაში მსგავსი იყო: «საღმრთო წერილის», ანუ «უფლის სიტყვის» საკუთარ ენაზე გადმოცემის სურვილი, რომლითაც ადვილი იყო ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე მოქცეული ეროვნული თვითშეგნების მეტნაკლებად მქონე ყველა ხალხი. შემთხვევით როდი უთითებდა ცნობილი საეკლესიო მწერალი ტურანიუს რუფინუსი (345-410 წწ.) იმის შესახებ, რომ ქრისტეს სარწმუნოებასთან ახალნაზიარები კავკასიის იბერიის მოსახლეობა *«დიდი სიმბურვალით იყო მოწყურებული ღვთის რწმენას»* (2, გვ. 206). თუკი ეროვნული დამწერლობის შექმნის სურვილს ძირითადი ქრისტიანული ლიტერატურის (ძველი და ახალი აღთქმა, მოციქულთა საქმენი და ა.შ.) ქართულ ენაზე გადმოღების საჭიროება ჰბადებდა, ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, ეკლესიის მიერ დადგენილი კანონიკური საეკლესიო მღვდელმსახურების (წირვა-ლოცვის) მშობლიურ ენაზე დაფუძნების პერსპექტივას ჰქმნიდა, რომლის გარეშეც მნიშვნელოვნად ბრკოლდებოდა ქვეყნის მოსახლეობის ფართო ფენების საყოველთაო ქრისტიანიზაციის პროცესში ჩაბმა. თუმცა, იმ მიზეზით, რომ «საბერძნეთიდან» იბერიაში (ქართლში) მოწვეულ მღვდელმსახურთა ინტერესებში არ შედიოდა ქართველთათვის ეროვნული დამწერლობის შექმნა და შემდგომ მისი საეკლესიო პრაქტიკაში დანერგვა, ადგილობრივმა ეკლესიამ IV ს-ის მიწურულამდე ფაქტიურად ვერ მოახერხა აღნიშნული საქმის ინიციატორის როლში გამოსვლა. ღვთის განგებით ამ საპატიო და რთული მისიის შესრულება უცხოობაში მყოფ ორ კონკრეტულ პიროვნებას – იბერიელ მეფისწულ ბაკურსა და მის მეგობარსა და უახლოეს თანამოაზრეს - გრი-ორმიზდს ხვდა წილად. მათივე დამსახურებაა ქრისტიანული წელთაღრიცხვის ორიგინალური სისტემის - «ქორონიკონის» და უპირველეს ყოვლისა, «საღმრთო წერილის» პირველი ქართული რედაქციის ჩამოყალიბებაც. ყოველივე ამას, როგორც ახლა ეს ირკვევა, ადგილი ჰქონდა 380-იან წლების II ნახევარში (იხ. 3; 4; 5). 395 წლიდან, რა დროსაც ბიზანტიიდან სამშობლოში დაბრუნებული მეფისწული ბაკური ქართლის სამეფო ტახტზე აღზევდა, იწყება

ქართული ასომთავრული ანბანის საეკლესიო დანიშნულებისამებრ პრაქტიკაში ფართოდ დანერგვა (საგულისხმოდ გვეჩვენება ის ფაქტი, რომ «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს ქრონიკა მეფე ბაკურ თრდატის ძის თანამედროვე მღვდელმთავარ ელიას სადაურობას, წინამორბედი სამი მთავარეპისკოპოსისაგან განსხვავებით, უკვე აღარ აღნიშნავს - ბ.ხ.). ოდნავ მოგვიანებით, V ს-ის პირველ წლებში საკუთარი ორიგინალური დამწერლობები გაიჩინეს მეზობელმა ქრისტიანმა ხალხებმაც - სომხებმა (406 წლის ახლოს) და ალბანელებმა (408-414 წწ-ს შორის), რაშიც დიდი როლი ითამაშა ცნობილმა სომეხმა განმანათლებელმა მესროპ მაშტოცმა.

თვითონ ეპოქის საერთო სულისკვეთებაც, რომელიც ასახულია იმ დროის ცნობილ საეკლესიო მოღვაწეთა შრომებში, ხელს უწყობდა აღნიშნული საქმის წარმატებით განხორციელებას. მაგალითისათვის მოვიყვანთ შესაბამის ციტატებს ნეტარი იერონიმე სტრიდონელისა (340-419 წწ.) და წმინდა იოანე ოქროპირის (347-407 წწ.) ნაწერებიდან. კერძოდ, ნეტარი იერონიმე 396 წლით დათარიღებულ ერთ თავის წერილში წერს შემდეგს: *«ქრისტეს აღდგომამდე ღმერთი მხოლოდ იუდეაში და მისი დიადი სახელი კი მხოლოდ ისრაელში იყო ცნობილი...ახლა კი, ყველა ხალხის სიტყვა და დამწერლობა ქადაგებს ქრისტეს ტანჯვისა და აღდგომის შესახებ. აღარ ვლაპარაკობ ებრაელებზე, ბერძნებსა და რომაელებზე, რომლებიც უფალმა თავის რჯულს მიაკუთვნა ჯვარცმისეულ წარწერაში,...სულის უკვდავების შესახებ ახლა სიბრძნისმეტყველებს ინდოელი, სპარსელი, გოთი, ეგვიპტელი. ველურმა ჭინკებმა და ნადირის ტყავებით შემოსილმა ხალხთა სიმრავლემ, რომლებიც ერთდროს გარდაცვლილთათვის ადამიანთა მსხვერპლად შეწირვას ეწეოდნენ, თავისი უხეში ხმები ამჟამად შეცვალეს წყნარი ლოცვებით, და მთელი სამყარო აღიარებს ერთხმად ქრისტეს»* (6, გვ. 40, 244-245). 386 წლიდან ბეთლემში დავანებული იგივე იერონიმე სხვაგან წერს: *«ყოველდღიურად მოედინება ჩვენთან ბერ-მონაზონთა სიმრავლე ინდოეთიდან, სპარსეთიდან, ეთიოპიიდან,...ჰუნები სწავლობენ ფსალმუნს, სარწმუნოების ცეცხლის ალით გამთბარა სკვითური ყინვები; მწითური და ქერათმიანი გეტების ჯარი ლაშქრობებში ყველგან თან დაატარებს კარვებს, რომლებიც ეკლესიების მოვალეობას ასრულებენ...»* (6, გვ. 40, 304); *«ვინ დაიჯერებდა იმას, - განაგრძობს იერონიმე, - რომ გეტების ბარბაროსული ენა დაიწყებდა ებრაული ტექსტების შესწავლას, და თვით გერმანია, მაშინ როცა ბერძნებს სძინავთ ან აბუჩად იგდებენ მას, დაიწყებდა სულიწმინდის მიერ გამოთქმულის გამოკვლევას. ხელი, არც ისე დიდი ხნის წინ დაკოჟრილი ხმლის ვადისაგან, და თითები, უფრო ისრების ტყორცნაში გაწაფული, დარბილდა სტილოსისა და საწერი კალმისათვის. მეომარმა გულებმა შეიძინეს ქრისტიანული თვინიერება»* (6, გვ. 41). უკანასკნელი სიტყვები საყურადღებოა ქრისტიანობის წმინდა ცივილიზატორულ როლზე ირიბი მოწმობის თვალსაზრისით: ქრისტიანობას ყველგან თან მიჰქონდა დამწერლობა იმ ხალხებისათვის, ვინც მას აღიარებდა.

ქრისტეს რჯულს ნაზიარები სხვადასხვა ხალხების იმ მისწრაფებას, რომ საკუთარ ენაზე წერილობით ჰქონოდათ გაფორმებული «საღმრთო წერილი » და სხვა ძირითადი ქრისტიანული ლიტერატურა, გამოეხმაურა წმ. იოანე ოქროპირიც, რომელმაც, მას შემდგომ, რაც 398 წელს კონსტანტინეპოლის წმ. პავლე მოციქულის ეკლესიაში საკუთარი ყურით მოისმინა გოთურ ენაზე ნათარგმნი ერთი თავი სახარებიდან,

მორწმუნე მრევლის წინაშე წარმოსთქვა სიტყვა: *«არა მარტო ურიასტანში, არამედ ენასა ზედა უცხოთა ვითარცა გესმა თქვენ დღეს, ის ბრწყინავს უაღრეს მზისა: სკვითნი, თრაკიელნი, სავრომატნი და სხუანი, კიდეთა ქვეყნისათა დამკვიდრებული, - ყველანი სიბრძნისმეტყველებენ, სთარგმნეს რა თვისთა ენითა იგივე სიტყვანი»*. სხვაგან კიდევ იოანეს სახარების კომენტარებისას წმინდა მამა აღნიშნავდა, რომ *«ასურელებმა და ეგვიპტელებმა, ინდოელებმა და სპარსელებმა, ეთიოპელებმა და უმეცრებაში მყოფმა მრავალმა სხვა ხალხმა ისწავლეს სიბრძნისმეტყველება, როდესაც საკუთარ ენაზე სთარგმნეს მის (ე. ი. იოანე ღვთისმეტყველის) მიერ გადმოცემული სწავლება»*-ო (9, გვ. 15). მართალია, ნეტარი იერონიმესა და წმ. იოანე ოქროპირის დამოწმებულ სიტყვებში არ ჩანს კონკრეტული მითითება კავკასიის იბერიელებზე (ქართველებზე), მაგრამ ადვილი შესაძლებელია, რომ ისინი იმ «ბარბაროს», უმეცრებაში მყოფ და «კიდეთა ქვეყნისათა დამკვიდრებულ» ხალხთა სიმრავლეში იყვნენ ზოგადად ნაგულისხმები, რომლებსაც ასევე ასახელებენ აღნიშნული ავტორები თავიანთ სიტყვებში. ნიშანდობლივია, რომ წმ. იოანე ოქროპირის ჩვენამდე მოღწეულ შრომებში არსად არ გვხვდება გეოგრაფიული სახელი «იბერია» (ქართლი) ან ეთნონიმი «იბერიელი» (ქართველი), რის ფაქტსაც, ცხადია, უგანათლებულესი საეკლესიო მოღვაწის უცოდინრობას ვერ მივაწერთ. საგულებელია, რომ აღმოსავლეთის იბერია და მისი მკვიდრნი ნაგულისხმები არიან სხვა სახელწოდების ქვეშ; თუ კონკრეტულად რომელი სახელისა, ამ კითხვაზე პასუხი შეგვიძლია მოვიძიოთ როგორც ანტიკური, ისე ქრისტიანული ხანის ბერძნულ-რომაულ წერილობით წყაროებში. ასე, მაგალითად, გელასი კესარიელი (+395 წ.) იბერიელებს *«პონტოს გასწვრივ მდებარე მიწა-წყალზე მცხოვრებ»* ხალხად იცნობს; ტურანიუს რუფინუსის (345-410 წწ.) ცნობით, იბერთა ტომი *«ცხოვრობს პონტოს მხარეში»*; სოკრატე სქოლასტიკოსის (380-440 წწ.) მიხედვით, იბერია *«ევქსინის პონტოსთან»* მდებარეობდა; ერმია სოზომენეს (V ს.) ცნობით, იბერიელებს ბინადრობა ჰქონდათ *«ეგრეთწოდებულ ევქსინის პონტოს სანაპიროზე»*; ნიკიფორე კალისტეს (XIII-XIV სს.) მიხედვით, იბერიელები *«ევქსინის პონტოს მიდამოებში ცხოვრობენ»*; იგივე აზრისაა პალადი ჰელენოპოლეელიც (367-430 წწ.); XII ს-ის ავტორის ევსტათის მითითებით, კასპიისა და *«ევქსინის პონტოს»* შორის არსებულ ფართო ყელზე *«მდებარეობს გახმაურებული პრომეთეს კავკასია და იბერების აღმოსავლეთის ქვეყანა»*. ამას გარდა, სომეხი მემატიანე მოვსეს ხორენაცი (V ს.) მარ-აბას-კატინას (ძვ. წ. I ს.) ცნობაზე დაყრდნობით მოგვითხრობს მეფე ნაბუქოდონოსორის მიერ ევროპის დასავლეთიდან იბერიელთა გადმოსახლებისა და *«პონტოს ზღვის მარჯვენა ნაპირზე დამკვიდრების ლეგენდას და სხვ. ერთი სიტყვით, ანტიკური, ადრექრისტიანული და აგრეთვე, შემდგომი ხანის უცხოელი მწერლების წარმოდგენით აღმოსავლეთის იბერია დასავლეთის იბერიისაგან განსხვავებით «ევქსინის პონტოს» მიდამოებში მდებარე ქვეყანაა*. შემთხვევითი არ არის ის ფაქტი, რომ ევაგრე პონტოელს (346-399 წ.) ნეტარი იერონიმე (340-419 წწ), ნიკიფორე კალისტე (XIII-XIV სს.) და ბევრი სხვა საეკლესიო მწერალი იბერიელადაც მოიხსენიებდნენ. წმ. იოანე ოქროპირის ანომეების წინააღმდეგ მიმართულ II სიტყვაში (დაწერილია დაახლ. 386/87 წ.) მოცემულია იმდროინდელ სამყაროში ცნობილი თუ უცნობი ხალხების ჩამონათვალი, სადაც სხვებთან ერთად იხსენიებიან «ევქსინის პონტოს» მცხოვრებნიც: *«ჩამოთვალე ყველა ხალხი, ასურელები,*

კილიკიელნი, კაპადოკიელები, ბითვინიელნი, ევქსინის პონტოში, თრაკიაში, მაკედონიაში, სრულიად საბერძნეთში, კუნძულებზე, იტალიაში, ჩვენი მხარის მიღმა, ბრიტანეთის კუნძულებზე მცხოვრებნი, სავრომატები, ჰინდონი, სპარსეთის მიწა-წყალზე მოსახლენი, და სხვა ურიცხვი ხალხები და ტომები, რომლებსაც ჩვენ სახელებითაც კი არ ვიცნობთ...» (7, გვ. 508). ის ფაქტი, რომ ასეთ ვრცელ სიაში კვლავ არ ჩანს იბერიელთა ტომი, გვარწმუნებს იმ აზრის ჭეშმარიტებაში, რომ ის წმინდა მამას სწორედ ევქსინის პონტოს მხარეში მცხოვრებ ხალხთა რიგებში ჰყავს ნაგულისხმები.

აღნიშნულის შემდეგ განსაკუთრებულ ღირებულებას იძენს ჩვენს თვალში წმინდა წერილის შესახებ იოანე ოქროპირის ერთ-ერთი საუბრიდან შემდეგი ფრაგმენტი: «ჭეშმარიტად, საღმრთო წერილის კითხვა არის სულიერი მდებარეობა და ნეტარების სამოთხე... ეს სამოთხე ღმერთმა გააშენა არა დედამიწაზე, არამედ მორწმუნეთა სულებში; ეს სამოთხე მან... გაავრცელა მთელს სამყაროში და განავრცო ქვეყნიერების კიდებამდე. რომ მან გაავრცელა წმინდა წერილი მთელს სამყაროში, ამის შესახებ მოუსმინე წინასწარმეტყველს, რომელიც ამბობს: ყოველსა ქუეყანასა განხდა ხმაი მათი და კიდეთა სოფლისათა სიტყუანი მათნი /ვსალმ. 18, 5/. გინდაც რომ გაემგზავრო ინდოელებთან, რომელთაც სხვებზე უწინარეს ანათებს ამომავალი მზე, გინდაც რომ მიაშურო ოკეანეს ან ბრიტანულ კუნძულებს, გინდაც რომ მისცურო ევქსინის პონტოში, გინდაც რომ მიაღწიო ჩრდილოეთის ქვეყნებს, ყველგან გაიგონებ, როგორ სიბრძნისმეტყველებენ უცხო ენით, მაგრამ არა უცხო სარწმუნოებით, განსხვავებული კილოებით, მაგრამ ერთნაირი აზროვნებით იმის შესახებ, თუ რას შეიცავს წერილი. თუმცა ბგერები განსხვავებულია, მაგრამ ღვთისმოსაობის წესია განურჩეველი; თუმცა ისინი ბარბაროსებად რჩებიან ენის მიხედვით, მაგრამ სიბრძნისმეტყველებენ გონებით; მართალია, ისინი უცნაურნი არიან კილოთა მიხედვით, მაგრამ ღვთისმოსავნი გახლავან ცხოვრებით» (8, გვ. 74). მაშასადამე, წმ. იოანე ოქროპირის დასახელებული ცნობის მიხედვით, IV-V სს-ის მიჯნაზე ეგრეთწოდებული «ევქსინის პონტოს» მცხოვრებნი უკვე ფლობდნენ საკუთარ ენაზე ნათარგმნ საღმრთო წერილს და მისით სიბრძნისმეტყველებდნენ კიდევ. ვინაიდან განსახილველ პერიოდში ევქსინის პონტოს მხარეში მცხოვრებ ჩვენთვის ცნობილ არცერთ ხალხს (ბითვინიელები, ონორიატები, პაფლაგონიელები და სხვ.) რეალურად არ გააჩნდა საკუთარი ეროვნული დამწერლობა (ისინი ბერძნული ანბანით სარგებლობდნენ - ბ.ბ.), რომელიც მათ საშუალებას მისცემდა მშობლიურ ენაზე ეთარგმნათ «საღმრთო წერილი», ჩვენ თამამად შეგვიძლია გავაკეთოთ იმგვარი დასკვნა, რომ წმ. იოანე ოქროპირის ზემოდასახელებულ ცნობაში საუბარი რეალურად აღმოსავლეთის იბერიელებზე, ანუ ქართველებზეა. აღნიშნული კი, თავის მხრივ იმის ირიბ მოწმობას წარმოადგენს, რომ ქართული ასომთავრული ანბანი იმ დროს უკვე რეალურად არსებობდა. მაშასადამე, თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ქართულ დამწერლობას საფუძველი IV ს-ის უკანასკნელ ოცწლეულში ჩაეყარა, ზემოთ მოყვანილი მასალების საფუძველზე კიდევ უფრო მტკიცდება და სრულიად ცხადი ხდება ის ობიექტური ჭეშმარიტებაც, რომ ქრისტეს დაბადებიდან მე-4 ასწლეული - ეს არის ეპოქა, რომელშიც იბერიის გაქრისტიანების მოვლენასთან ერთად იშვა ქართული ეროვნული დამწერლობა და «საღმრთო წერილის» პირველი ქართული რედაქცია.

სამწუხაროდ, აღნიშნული მოვლენების ხსოვნა ქართულმა საეკლესიო ტრადიციამ მიზეზთა რიგის გამო ვერ შემოგვინახა (იხ. 4). ზოგიერთი მონაცემის საფუძველზე შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ დიდი ბაკურის ღვაწლი თავის დროზე მშობლიურ ენაზე ჰქონდა აღწერილი მის სახელოვან შვილიშვილს - პეტრე იბერს (409-488 წწ.), რომლის «ცხოვრებაშიც» (ავტორი: იოანე რუფუსი, იგივე ბეთ-რუფინი) შეიძლება დაცული იყოს ექსცერპტები ნავარაუდები და აწ დაკარგული თხზულებიდან. სწორედ აღნიშნულ თხზულებაში გვაქვს ცნობა, რომელიც დიდი ბაკურს ქართული ანბანისა და მისი მიდევნებით «სადმრთო წერილის» პირველი ქართული რედაქციის ფუძემდებლად გვაგულებინებს. აბა, სხვას რას უნდა ნიშნავდეს იოანე რუფუსის აღნიშნული ცნობა, რომლის თანახმად ბაკური იყო იბერიის მმართველთაგან ის პირველი ქრისტიანი მეფე, ვინც ქვეყნის მთელი მოსახლეობა ღვთისმომიშობამდე მიყვანა შეძლო?! სწორედ საკუთარი ეროვნული დამწერლობის გაჩენისა და მისი მეშვეობით «წმინდა წერილის» ქართულ ენაზე ამეტყველების ფაქტი ჰქმნიდა მყარ საფუძველსა და საწინდარს კავკასიის იბერიის (ქართლის სამეფოს) მკვიდრი მოსახლეობის საყოველთაო ქრისტიანიზაციისათვის.

ქართული ასომთავრული ანბანის შექმნის ეპოქაში აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიაში მოღვაწეობდა ღვთისმეტყველთა რჩეული პლეადა ბასილი კესარიელის, კირილე იერუსალიმელის, ეფრემ ასურის, გრიგოლ ნაზიანზელის, გრიგოლ ნოსელის, ეპიფანე კვიპრელის, იოანე ოქროპირის, ამბროსი მედიოლანელის, აგუსტინეს და სხვა რჩეულ «ღვთის ჭურჭელთა» სახით. იმ დროის მსოფლიო მნიშვნელობის საეკლესიო მოღვაწეთა რიგებში ვხედავთ ქართველ ქრისტიან ღვთისმეტყველსაც - «პონტოელად» წოდებულ ევაგრე იბერიელს (346-399 წწ.), - ქრისტიანული ფილოსოფიური მისტიკის ერთ-ერთ ფუძემდებელს, რომლის ბერძნულ ენაზე დაწერილი შრომები, მისი თანამედროვე საეკლესიო მოღვაწის - ნეტარი იერონიმეს (340-419 წწ.) ცნობით, V ს-ის დასაწყისისათვის უკვე ნათარგმნი ყოფილა ჩვენთვის ნაცნობი ტურანიუს რუფინუსის მიერ ლათინურ ენაზე და მათ ფრიად მრავალი თაყვანისმცემელიც ჰყოლია ქრისტიანულ აღმოსავლეთსა თუ დასავლეთში (იხ. 6, გვ. 357-358). ევაგრე ახლოს იცნობდა ცნობილ სირიელ სოფისტ ლიბანიოსს, მსმენელ ფილოსოფოს ანდარაგაფიას, წმ. იოანე ოქროპირს, სახელოვან კაპადოკიელ წმ. მამებს: ბასილი დიდს, გრიგოლ ღვთისმეტყველს, გრიგოლ ნოსელს და სხვ. ევაგრემ ორიგენეს (185-253 წწ.) ნაწერებზე დაყრდნობით სათავე დაუდო ე.წ. ქრისტიანულ ფილოსოფიურ მისტიკას. მოგვიანებით ევაგრეს ასკეტიკურ-მისტიკური მოძღვრება ორთოდოქსულმა ეკლესიამ არ შეიწყნარა და 553 წელს V მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე იგი ორიგენესა და დიდიმოს ალექსანდრიელთან ერთად მხილებული იქნა, როგორც თანამონაწილე და შემქმნელი «გნოსტიკური პრობლემებისა». მაგრამ IV-V სს-ში ევაგრეს ზემოდასახელებულ პირებთან ერთად ფრიად აფასებდნენ ქრისტიან ასკეტთა წრეში, რადგან, როგორც ნიკიფორე ქსანთოპულოსი აღნიშნავს, მეტი წილი თავიანთ სიტყვათა ისრებისა მათ გასროლილი ჰქონდათ ჭეშმარიტების მტრების წინააღმდეგ (1, გვ. 106-107).

ევაგრეს მხრიდან ქრისტიანული ასკეტიკურ-მისტიკური მსოფლმხედველობის მიმდევრობის ფაქტი საინტერესო პარალელს ჰპოულობს ქართული ანბანის შემქმნელთა ანალოგიურ მსოფლმხედველობასთან, რისი ნიშნებიც თვალსაჩინოდ გამოვლინდა

სვადასხვა საკითხების კვლევის ნიადაგზე (იხ. 5). მართალია, იმის უტყუარი საბუთი, გადაიკვეთა თუ არა ოდესმე ბიზანტიაში მყოფი ამ ორი გამოჩენილი ქართველი მოაზროვნის ცხოვრებისეული გზები, ჯერ-ჯერობით ხელთ არ გაგვაჩნია, მაგრამ ის კი ფაქტია, რომ მათ ჰყავდათ საერთო ნაცნობების (ლიბანიოსი, ტურანიუს რუფინუსი და სხვ.) წრე და რაც უფრო საგულისხმოდ გვესახება, მათ ორივეს ერთიდაიმავე ხანებში (ევაგრეს - 379-382 წწ-ში, ბაკურს - 378-394 წწ-ში) მოუწია ცხოვრება-მოღვაწეობა კონსტანტინეპოლსა და იერუსალიმში. ასევე საინტერესოდ მოჩანს ის ფაქტიც, რომ იერუსალიმში მყოფი ბაკურისაგან ქართლის მოქცევის ისტორია სხვასთან ერთად ჩაიწერა და დასავლეთის საქრისტიანო სამყაროში გაახმოვანა სწორედ ევაგრეს ერთ-ერთმა მოწაფეთაგანმა - ტურანიუს რუფინუსმა. ნეტარი იერონიმე კტესიფონტესადმი წერილში (415 წ.), როდესაც ის საუბრობს ევაგრე იბერიელ-პონტოელის შესახებ, სხვასთან ერთად აღნიშნავს ამ უკანასკნელის მიერ ისეთი შრომების შექმნის ფაქტსაც, სადაც საუბარი ყოფილა პითაგორელებსა და მათ მოძღვრებაზე (იხ. 6, გვ. 358). საგულისხმოა, რომ პითაგორული მათემატიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრების გავლენა შეინიშნება ქართულ ასომთავრული ანბანის რიგ-სათვალავის ბაზაზე დაფუძნებულ ქრისტიანულ ქრონოლოგიურ სისტემაშიც. IV ს-ის ცნობილ რიტორიკულ-ფილოსოფიურ სკოლებში ნეოპითაგორეიზმი ნეოპლატონიზმთან შერწყმული სახით ისწავლებოდა. ლოგიკური იქნება ვიფიქროთ, რომ უცხოეთში მყოფი ორი დიდი ქართველი მოაზროვნე - ბაკური და ევაგრე ერთმანეთს ახლოს იცნობდნენ; მათი ასკეტიკურ-მისტიკური მსოფლმხედველობაც შეიძლება საერთო წყაროდან მომდინარეობდეს. ამ და მასთან დაკავშირებულ სხვა მნიშველოვან საკითხთა გარშემო ჩვენ, ალბათ, შეუდარებლად მეტი გვეცოდინებოდა, რომ ჟამთა სიავეს არ წარეხოცა პალესტინის ქართველთა მონასტრის იატაკზე დაგებულ მოზაიკურ წარწერაში იმ პირთა სახელები, ვისი ძუძულებიც (ე.ი. მოწაფენი) ყოფილან ქართული ასომთავრული ანბანის შემქმნელები - ბაკური და გრი-ორმიზდი. სავარაუდოდ, გარკვეული საგულისხმო ინფორმაციის მოწოდება შეეძლო ჩვენთვის საინტერესო საკითხის ირგვლივ ევაგრეს აწ განადგურებულ შრომებსაც...

კვლევის შედეგად უკვე ამ დროისთვის გამოვლენილი მასალებიც თვალნათლივ გვარწმუნებენ იმ თვალსაზრისის სისწორეში, რომ ქართული ანბანის შემქმნელები მიეკუთვნებოდნენ ადამიანთა იმ კატეგორიას, რომელიც ანტიკური ხანის მეცნიერულ-ფილოსოფიურ მიღწევებს ახალნერგი ქრისტიანული სარწმუნოების განსამტკიცებლად იყენებდა. აქ არავითარ შემთხვევაში არ უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან ის გარემოებაც, რომ ადრექრისტიანულ ხანაში კულტურათშორისი ურთიერთობისა და სინთეზის იდეა ფრიად პოპულარული იყო. ქართული ანბანის შემქმნელებმა, როგორც აღნიშნული ეპოქის ტიპიურმა წარმომადგენლებმა, ეტყობა, ინტუიტიურად იგრძნეს ის ახალი შესაძლებლობები, რომლებიც ქრისტიანული ტრადიციის წინაშე გადაიშლებოდა იმ შემთხვევაში, თუკი ის თავს ნებას მისცემდა შესულიყო კავშირში უფრო განვითარებულ ელინურ კულტურასთან. მათი უკვდავი ქმნილება - «ქართული ასომთავრული» სწორედ აღნიშნული მღელვარე ეპოქის სულისკვეთებით არის გამსჭვალული.



ევაგრე პონტოელი (იბერიელი)

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ნიკიფორე ქსანთოპულოსი. «გეორგიკა», ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. VII, თბილისი, 1967 წ.
2. რუფინუსი. «გეორგიკა», ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. I, თბილისი, 1961 წ.
3. ხურცილავა ბ. ქართული ასომთავრული ანბანის შექმნის ეპოქის, გარემოებებისა და ავტორთა ვინაობის საკითხისათვის, თბილისი, 2002 წ.
4. ხურცილავა ბ. დიდი ბაკური – ქართული ასომთავრული დამწერლობის ფუძემდებელი, თბილისი, 2003 წ.
5. ხურცილავა ბ. ძველი ქართული დამწერლობის ისტორიისათვის, თბილისი, 2005 წ.
6. Диесперов А. Блаженный Иероним и его век, Москва, 2002 г.
7. Иоанн Златоуст. Польное собрание творений Св. Иоанна Златоуста в 12 томах, т. 1-й, кн. 2-й, Москва, 1991 г.
8. Иоанн Златоуст. Польное собрание творений Св. Иоанна Златоуста в 12 томах, т. 3-й, кн. 1-й, Москва, 1994 г.
9. Иоанн Златоуст. Польное собрание творений Св. Иоанна Златоуста в 12 томах, т. 8-й, кн. 1-2, Москва, 2002 г.

ნეკრესის ნაქალაქარის ქართული ასომთავრული წარწერების შესახებ*

ნეკრესის ნაქალაქარზე ს.ჯანაშიას სახ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მიერ პროფ. ლევან ჭილაშვილის საერთო ხელმძღვანელობით 1984 წლიდან წარმოებულმა არქეოლოგიურმა გათხრებმა საყურადღებო ხუროთმოძღვრულ ნაგებობათა ნაშთებთან (წარმართული სამლოცველო, ციხე-დარბაზი, სასახლე-დარბაზი, მარანი, ქალაქის ზღუდე და სხვ.) ერთად გამოავლინა ასომთავრული დამწერლობით შესრულებული ლაპიდარული წარწერების ფრაგმენტებიც (იხ. [11]; [12]; [13]; [14]; [15]).

ნეკრესის ნაქალაქარზე ძველი ქართული ლაპიდარული წარწერების აღმოჩენის ფაქტს მოკლე ხანში მოჰყვა სპეციალურ ლიტერატურასა და პრესაში სხვადასხვა მეცნიერთა მხრივ გამოხმაურება (ო.კახაძე, შ.ლომსაძე, ზ.ჭუმბურიძე, რ.პატარიძე...), რაც სავსებით ბუნებრივი გახლავთ იმ გარემოების ფონზე, რომ აღნიშნულ წარწერებს, აკად. ლ.ჭილაშვილის აზრს თუ ვერწმუნებით, დღემდე მიკვლეულ ეპიგრაფიკულ ძეგლებთან შედარებით უძველესად აღიარების პრეტენზია გააჩნიათ. ცხადია, თუკი მოსაზრება ნეკრესის ნაქალაქარის ასომთავრული წარწერების წინაქრისტიანულ ხანაში შექმნის შესახებ ეჭვშეუვალი საბუთიანობით გამართლდებოდა, ის იმავდროულად შეიქნებოდა მყარი არგუმენტი იმ თვალსაზრისის მართებულობის აღიარებისათვისაც, რომ ქართული ასომთავრული ანბანის შექმნას წინაქრისტიანულ ეპოქაში, ე.ი. IV ს-მდე პერიოდში ჰქონდა რეალურად ადგილი.

ჩვენ ერთხელ უკვე გვქონდა საშუალება, რომ გამოგვეთქვა აზრი ნეკრესში აღმოჩენილი ასომთავრული წარწერების გარშემო (იხ. [17]). მაგრამ საკითხის დიდი აქტუალობისა და მნიშვნელობის გამო საჭიროდ მივიჩნიეთ კიდევ ერთხელ გამოგვეხატა მის მიმართ საკუთარი პოზიცია წინამდებარე სტატიის სახით.

I. ზოგადი ინფორმაცია ნეკრესის წარწერების შესახებ

სპეციალურ ლიტერატურასა და პრესაში გამოქვეყნებული მასალების მიხედვით ნეკრესის ნაქალაქარზე დღევანდლამდე აღმოჩენილია სულ 9 წარწერა. აქედან ექვსი (ლ.ჭილაშვილისეული ნუმერაციით: №№ 1-6) - ნაგებების უბანზე განათხარი ძველი მარნის ადგილას, ორი წარწერა (№№ 7, 8) კი შემთხვევით აღმოჩენას მიეკუთვნება, რის გამოც უცნობია მათი თავდაპირველი ადგილსამყოფელი და ფუნქციური დანიშნულება; ასომთავრულით შესრულებული კიდევ ერთი წარწერა (№ 9), ლ.ჭილაშვილის ცნობით, ნაქალაქარის ტერიტორიაზე განათხარი ადრექრისტიანული ხანის ტაძრის სვეტში ყოფილა ჩაშენებული. ლ. ჭილაშვილის პუბლიკაციების მეშვეობითვე ჩვენ შესაძლებლობა მოგვეცა გავცნობოდით ცხრა დასახელებულიდან შვიდი წარწერის ფოტოსურათსა და ჩანახატს, წარწერათა ტექსტებს; დანარჩენი ორი წარწერა (№ 8, 9) კი ჩვენთვის ვიზუალურად ჯერჯერობით უცნობია. თუმცა, აღნიშნული მკვლევარის საგაზეთო პუბლიკაციის მეშვეობით ჩვენ შესაძლებლობა მოგვეცა გავცნობოდით ერთ-ერთის (№ 8) ტექსტს, მეორე წარწერისას (№ 9) კი - მხოლოდ ზოგად შინაარსს. აღნიშნული გარემოების გამო ჩვენი ყურადღების საგანს ძირითადად სწორედ ის 7

წარწერა წარმოადგენს, რომელთა შესახებ პუბლიკაციები ახლო წარსულში უკვე გამოქვეყნდა სპეციალურ ლიტერატურაში და ამრიგად გახდა ჩვენთვის ისინი ცნობილი.

* სტატია დაიბეჭდა აკად. თ. გამყრელიძის წარდგინებით «გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალში» (№5, მაისი, 2003 წ.); მისი მოკლე ვარიანტი გამოქვეყნდა გაზეთ «ჯორჯიან თაიმსის» ლიტერატურულ დამატება «ხომლში» (№046, 048, 2002 წ.).

ზემოაღნიშნული 7 წარწერიდან ექვსი (№№ 1-6), როგორც ითქვა, ნამარნალის ადგილზეა აღმოჩენილი. მათგან ხუთი (№№ 1-5) ამოკაწრულია ქვებზე (სტელებზე), ერთიც (№ 6) - ქვევრის პირზეა თიხის გამოწვამდე დატანილი. წარწერების უმრავლესობა დაზიანებულია: ქვის ფილებს ჩამოტეხილი აქვს თავი ან ბოლო, ორი წარწერა (№№ 4, 5) კი - გადამლილია და შინაარსობრივ ამოკითხვას პრაქტიკულად აღარ ექვემდებარება. ხუთი (№№ 1-5) წარწერიანი ქვა, ლ. ჭილაშვილის მტკიცებით, მაზდეანთა საფლავის ქვებს წარმოადგენს, რომლებიც თითქოსდა მეორადი გამოყენებით, ანუ როგორც სამშენებლო მასალა, ჩაუყოლებიათ მარნის ადგილზე ადრე არსებული სასახლის კედლების წყობაში. პატივცემული მეცნიერი აღნიშნულ წარწერების ქართველ მაზდეანთა, ანუ ცეცხლთაყვანისმცემელთა კუთვნილად აღიარებისათვის გვთავაზობს შემდეგ არგუმენტებს: 1. ნეკრესის ნაქალაქარის ე.წ. **საკირეების უბანზე** განათხარი მონუმენტური ნაგებობის ნაშთები წარმოადგენს II-IV სს-ში მოქმედ ცეცხლის ტაძარს; 2. ნეკრესის ნაქალაქარის ე.წ. **ნაგებების უბანზე** (და აგრეთვე, სხვა ადგილას შემთხვევით ნაპოვნი წარწერიანი ქვები) თავდაპირველი ფუნქციური დანიშნულებით წარმოადგენს მაზდეანთა საფლავის ქვებს; 3. ნეკრესის ასომთავრულ წარწერებზე არ ჩანს ჯვრის ნიშანი და ტრაფარეტული ქრისტიანული ფორმულირებები - «ქრისტე», «უფალო», «ღმერთო», «ამენ», «იყავნ, იყავნ» და ა.შ.; 5. ქვევრის პირზე დაქარაგმებული ასო-ნიშნები - «მბ» ნიშნავს სპარსულ «მითრა-ბაგას», ანუ «მზე ღმერთს», რომელსაც უძღვნის ოსტატი თავის ნახელავს და ა.შ.

ლ. ჭილაშვილი ხსენებული წარწერების წინაქრისტიანულ ხანაში შექმნის ვარაუდის საფუძვლად ასახელებს შემდეგ გარემოებებს: 1. მარნის ადგილზე მდგარი სასახლე-დარბაზი არქეოლოგიური მასალის მიხედვით აგებული ყოფილა I-II სს-ში და განადგურებულა IV ს-ში (იგივე მკვლევარის უფრო ადრინდელი მოსაზრებით, სასახლე აშენდა IV ს-ის II ნახევარში, განადგურებას კი ადგილი V-VI სს-ის მიჯნაზე ჰქონდა - იხ. [12], 133-135). მოგვიანებით მის ადგილზე მოუწყვიათ მარანი ცისტერნა-საწნახელებით; წარწერიანი ქვები აღნიშნული სასახლის კედლებში იყო ჩაშენებული, როგორც მეორადი გამოყენების მასალა. ისინი თავდაპირველი დანიშნულებით საფლავის ქვებს წარმოადგენდნენ. ამდენად, წარწერიანი ქვები სასახლე-დარბაზზე ძველია; 2. ნეკრესის წარწერების პალეოგრაფიული (№№ 1, 3, 7 წარწერებში «ბან» და «ვე» ასო-ნიშნების თავშეკრულობის ფაქტები; მარცხნივ განზიდული ხაზის, ქარაგმის, განკვეთილობისა და სასვენი ნიშნების არარსებობის ფაქტები) და ენობრივი (№ 7 წარწერის ხანმეტობის ფაქტი) ნიშნები მათ არქაულობაზე მეტყველებენ.

ლ. ჭილაშვილის თვალსაზრისის დამატებითი საბუთიანობით გამყარებას შეეცადა პროფ. ზ. ჭუმბურიძე, რომლის დაკვირვებით «ნეკრესის წარწერებში მოხსენიებულ

პიროვნულ სახელთა შორის არ ურევია არც ერთი ქრისტიანული სახელი, ყველა წარმართულია» (იხ. [16], 127). თუმცა მისივე სამართლიანი შენიშვნით, ნეკრესის წარწერებში აღნუსხული არქაული ენობრივ-პალეოგრაფიული ნიშნები ქართულს VIII ს-მდე ახასიათებდა და ამიტომ ისინი ვერ გამოდგება ადრეული პერიოდის ძეგლების ზედმიწევნით დასათარიღებლად. მისი სიტყვით, აღნიშნული ნიშნები მხოლოდ «ამჟამად მეტყველებენ ნეკრესის წარწერების დიდი სიძველისა და არქაულობის სასარგებლოდ, მაგრამ მათი თარიღის განსაზღვრა ერთი ან თუნდაც ორი საუკუნის ფარგლებში ენობრივი ნიშნების მიხედვით შეუძლებელია» ([16], 127-128). ზ. ჭუმბურიძეს მიაჩნია, რომ № 7 წარწერის «აზატი», რომელსაც ლ. ჭილაშვილი სოციალურ ტერმინად თვლის, უფრო საკუთარი სახელია, რადგან საზოგადო სახელი რომ ყოფილიყო, ის სხვა ფორმით იქნებოდა წარმოდგენილი, ანუ გვექნებოდა «აზატისაჲ» და არა ამჟამინდელი «აზატისი» ([16], 127).

ზემოაღნიშნულ დასკვნებს ბევრი სუსტი ადგილი აქვს, ზოგიერთ შემთხვევაში კი დამაჯერებლობასაც არის მოკლებული, რის საილუსტრაციოდ ჩვენ ქვემოთ წარმოვადგენთ სათანადო არგუმენტებს.

II. ნეკრესის წარწერები პალეოგრაფიული მონაცემების შუქზე

წარწერათა შექმნის დროის ზოგადად განსაზღვრისათვის პალეოგრაფიულ მონაცემებს არაუკანასკნელი როლი ენიჭებათ. ნეკრესის №№ 1,3,7 წარწერები პალეოგრაფიული ნიშნებით საკმაოდ არქაული ჩანს, რასაც უნდა მოწმობდეს თუნდაც № 1 წარწერის «ბან» ასო-ნიშნის, № 3 წარწერის «ბან» და «ვე» ასო-ნიშნებისა და № 7 წარწერის «ვე» ასო-ნიშნის თავშეკრულობის ფაქტები. №3 წარწერის «თან» ასო-ნიშანიც არქაული მოხაზულობით არის წარმოდგენილი: ვერტიკალურ ტარს მარცხნივ მიდგმული აქვს ნახევარწრეზე ოდნავ მეტი მოყვანილობის დიდი ზომის რკალი, რაც დამახასიათებელია V-VIII სს-ის წარწერების ასომთავრულისათვის.

№ 4 და № 5 წარწერების ტექსტი ქვებზე თითქმის სრულიად გადაშლილია და რამოდენიმე ასო-ნიშნის გადარჩენილი ფრაგმენტის გარდა იქ ამჟამად აღარაფერი იკითხება (№5 წარწერის ასო-ნიშანთა კუთხოვანი მოხაზულობისა და «დონ»-ის მაღალყელიანობის ფაქტები აღნიშნულ წარწერის შექმნას უფრო IX-X სს-თან ახლოს გვაგულელებინებს - ბ.ხ.).

№ 2 წარწერა, სადაც ერთადერთი სიტყვა «ლევაკი»-ა (პიროვნული სახელი?) მოცემული, ასოთა კუთხოვანი მოხაზულობით ხასიათდება, შეინიშნება ასო-ნიშნების მიდრეკილება განუსხურებისაკენ, ანუ წარწერა შესრულებულია ასომთავრულიდან ნუსხურისაკენ გარდამავალი ხელით. ეს ნიშნები კი, ლაპიდარული წარწერებს, სპეციალისტთა უმრავლესობის (ვ. კეკელიძე, ი. ჯავახიშვილი, ილ. აბულაძე, ლ. ხევსურიანი, ჟ. გართი, ბ. უტიე, ა. შანიძე და სხვ.) შეხედულებით, ახ. წ. IX ს-ზე ადრინდელი დროით არ ათარიღებს ([3], 7). ნეკრესის №2 წარწერის ასო-ნიშნები პალეოგრაფიულად დიდ მსგავსებას ჰპოულობს IX-X სს-ით დათარიღებულ ჭილ-ეტრატის იადგარის ხელნაწერის ასო-ნიშნებთან. აღნიშნული წარწერის შექმნაც, ჩვენი აზრით, იმავე ხანებშია საგულელებელი.

№ 6 წარწერა, რომელიც ქვევრის პირზეა ამოკაწრული, ყველა ნიშნით ახ. წ. VI ს-ზე გვიანდელი ჩანს. აქ უკვე გვხვდება (თანაც, ორგზის!) ქარაგმის ნიშანი და ასოთა მოყვანილობაც («ბან»-ი თავგახსნილია, «ჭარ»-ის ქვედა რკალიც ღიაა, «რაე»-ს მარჯვენა კაუჭი ტარის შუა ნაწილზე დაბლა აქვს მიდგმული და ა.შ.) ნათლად მეტყველებს იმაზე, რომ აღნიშნული წარწერა ახ. წ. VII ს-ზე ადრინდელი არ გახლავთ. უფრო კი საფიქრებელია, რომ ის ახ. წ. IX-X სს-ის დროინდელია.

საინტერესოა, რომ ყველა ნეკრესული წარწერა ამოღარვით არის შესრულებული, რის ფაქტსაც ქართული ლაპიდარული წარწერების შემთხვევაში, როგორც წესი, VII ს-დან ვადასტურებთ (იხ. [10], 31). როგორც ცნობილია, უძველესი, V-VI სს-ის ლაპიდარული წარწერები მხოლოდ რელიეფური დამწერლობითაა შესრულებული (იხ. [3], 6). ამასთანავე, უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ ნეკრესის წარწერებს შორის არ გვხვდება კიდურწერტილოვანი ან კიდურწაისრული დამწერლობის ნიმუშები, რომელთაც უკვე X ს-დან ვადასტურებთ ქართულ ლაპიდარულ წარწერებში.

წერის დროს სიტყვათა დაუწერელი ინტერვლებით გამიჯვნა, გამოცალკეება ჩვენში დაწყებულია IX ს-დან და ეს წესი XI ს-დან უკვე მტკიცედ არის დამკვიდრებული (X ს-ისათვის ეს პროცესი ჯერ კიდევ არ არის დასრულებული). V-VII სს-ის ქართულ ეპიგრაფიკულ ძეგლებში არ ჩანს პუნქტუაციის ნიშნებიც. აღნიშნულის ფონზე საგულისხმოდ გვეჩვენება ის ფაქტი, რომ ნეკრესის № 3, 7 წარწერების ტექსტი გაბმულად, მიჯრითთაა ნაწერი და მათში არ ჩანს პუნქტუაციური ნიშნების ხმარების კვალი. სამაგიეროდ, წინადადებაში შემავალი სიტყვების დაუწერელი ინტერვლებით გამიჯვნის ფაქტს უკვე ვხედავთ № 6 წარწერის მაგალითზე, რაც ამ უკანასკნელს IX ს-ზე ადრინდელი დროით არ ათარიღებს.

მამასადამე, პალეოგრაფიული ნიშნებით ნეკრესის წარწერების ერთი ჯგუფის (№№ 1, 3, 7) შექმნა ზოგადად ახ. წ. V-VIII სს-ის პერიოდში იგულება, ხოლო № 2 და № 6 წარწერები იმავე ნიშნებით ახ. წ. IX-X სს-ით შეიძლება რომ დათარიღდეს.

III. ნეკრესის წარწერები ენობრივი მონაცემების თვალსაზრისით

მწირი მონაცემების ფონზე წარწერების ენობრივი თავისებურებების შესახებ მხოლოდ პირობითად თუ შეიძლება საუბარი.

№№ 4, 5 წარწერების ტექსტი, როგორც უკვე ითქვა, გადაშლილია და აღარ იკითხება.

№ 1 წარწერის შინაარსი: «აზაგაიგ(?)», - სრულიად გაუგებარია და ლამდენადმე რეზონულ ახსნას არ ექვემდებარება.

№ 3 წარწერაში ორ სტრიქონზე მიჯრით იკითხება: «თობულ(ა?)სამნი». ლევან ჭილაშვილმა თავდაპირველად მიიჩნია, რომ წარწერაში მიჯნის აღმნიშვნელი სიტყვა «სამანი» იკითხება, სულ უკანასკნელად კი დაბეჯითებით განაცხადა, რომ წარწერიანი სტელა საფლავის ქვაა, რომელიც მან მიაკუთვნა ნაქალაქარის ტერიტორიაზე ერთ-ერთ სამარხში დაკრძალულ სამ ჩვილ ბავშვს; მკვლევარის აზრით, წარწერაში ნახსენები «თობულ(ა?)» საკუთარი სახელია, «სამნი» კი თითქოს მრავლობით რიცხვში მდგომი რიცხვითი სახელი «სამი»(3). ჩვენ არ გამოვრიცხავთ იმ შესაძლებლობას, რომ წარწერაში იკითხებოდეს ცნობილი ქრისტიანული ფორმულირება: «ამ(ე)ნი» ან «ამ(ე)ნ, ი(ყავნ)»,

რომელიც მიემართება ვინმე «თობულ(ა?)»-ს. თუმცა, მოცემული წარწერის შინაარსის განმარტების ყველა ცდა, ჩვენი აზრით, ნებისმიერი იქნება და უმჯობესია, თუ მისგან თავს საერთოდ შევიკავებთ.

№ 2 წარწერა თითქოს პიროვნულ სახელ «ლევაკი»-ს უნდა გადმოსცემდეს.

№ 8 წარწერა, რომლის პალეოგრაფიულ სურათს ჩვენ, სამწუხაროდ, ჯერჯერობით არ ვიცნობთ, თავნაკლული, მაგრამ ზემოთ განხილულ წარწერებთან შედარებით ვრცელი და ენობრივი თვალსაზრისითაც უფრო საინტერესო გახლავთ: *«ვიჟ [- - -] ავანისი და ნუმცავინ წალუერთვეს»*. ლ. ჭილაშვილის ცნობით, წარწერა 1972 წელს შემთხვევით აღმოჩნდა ნაქალაქარის ტერიტორიაზე და მისი აზრით, მასში *«ლაპარაკია ავანის საკუთრებაზე, რომლის წართმევასაც კრძალავენ»; «ნეკრესთან ახლოს მდებარეობდა ქალაქი ავანი და, შესაძლოა, მასზე იყოს ლაპარაკი»*-ო, დასძენს იგი საგაზეთო პუბლიკაციაში (იხ. [15]). მეცნიერის აღნიშნული მოსაზრებები, ჩვენი აზრით, ნაწილობრივ დაზუსტებას მოითხოვს. ჯერ ერთი, ადგილსახელი «ავანი» მდინარე «ავანის წყლის» სახელწოდების სახით დასტურდება ნეკრესის სანახებიდან არცთუ ისე ახლოს, მისგან აღმოსავლეთით 15-იოდე კმ-ის დაშორებით (ახლ. სოფ. ახალსოფელთან, იგივე ძველ გავაზთან); მეორეც ის, რომ წარწერის **«წალუერთვეს»** არ უნდა გულისხმობდეს «წართმევა»-ზმნას. კერძოდ, ბიბლიის ერთ-ერთი წიგნის - «II მეფეთას» ძველქართულ ტექსტში გვხვდება ტერმინი **«ლუერთი»** (18, 17), რომლის პარალელური ფორმაა ძველი აღთქმის ისუ ნავეს წიგნში (8, 29) დამოწმებული **«ლუერთფი»**, რაც ილ. აბულაძის მიერ განმარტებულია, როგორც ქვაყრილი, კონცხი ქვათა (იხ. [1], 464). 978 წლით დათარიღებული ოშკის (ათონის) ბიბლიის ესაია წინასწარმეტყველის წიგნის ხელნაწერში დასტურდება ტერმინი **«შელუერთფება»**: *«და ვითარცა ქარქუეტი (=ფიჩხი, ნაფოტი), შელუერთფოს მშვილდები იგი მათი»* (41, 2). ბაქარისეულ ბიბლიაში (1743 წ.) ეს ადგილი სხვაგვარად იკითხება: *«და ვითარცა ქარქუეტნი - გაყრილნი მშვილდნი მათნი»*. ილ. აბულაძე აღნიშნულ სიტყვას განმარტავს, როგორც «გაყრას» («ყრა»-ზმნიდან) (იხ. [1], 493). სულხან-საბა ორბელიანის ცნობილ ლექსიკონში იგივე ტერმინი **«ლუერთფი»** განმარტებულია, როგორც *«უსულო შეგროვებული»* ([6], 258). ამდენად, ცნება **«ნუმცავინ წალუერთვეს»** რეალურად რაიმეს წართმევის აკრძალვას კი არ გამოხატავს, არამედ მითითებულ ადგილზე ქვების (კენჭების, ქვიშის და სხვ.) გროვად დაყრას, დახვავებას თუ ზედ წაყრას უკრძალავს მავანთ. საინტერესოა თვითონ ტერმინი **«წალუერთვეს»**, სადაც ფუძედ საგულელებელია ზმნა **«ლუერთება/ლუერთფება»** (შდრ. **«შე-ლუერთფ-ებ-ა»**), რომლის ძირია **«ლუერთ/ლუერთფ»**. **«წა»** ზმნისწინის ხმარების პირველ ნიმუშს სინურ მრავალთავში (863 წ.) ვადასტურებთ. საერთოდ კი, IX-X სს-ის ქართულ წერილობით ძეგლებში იგი ხშირად ფიგურირებს; უფრო ადრინდელი პერიოდის ტექსტებში, როგორც წესი, **«წარ»**-ზმნისწინი ასრულებს აღნიშნულ ფუნქციას. თავდაპირველი **«წარ»**-პრევერბის **«წა»**-ს სახით გამარტივების ფაქტი, ამ ხშირად ხმარებული მორფემის გაცვეთის შედეგად არის მიჩნეული სპეციალურ ლიტერატურაში (იხ. [7], 478). რაც შეეხება ტერმინს **«წალუერთვეს»**, იგი პრევერბიან ერთპირიან ზმნას წარმოადგენს. 18 წარწერის დათარიღებისაგან მისი პალეოგრაფიული მახასიათებლების გაცნობამდე ჩვენ თავს მაინც შევიკავებდით. თუმცა, ნაკლებსავარაუდოა, რომ წარწერა ახ. წ. IX ს-ზე ადრინდელი იყოს.

№6 წარწერა პალეოგრაფიული ნიშნების მიხედვით, როგორც ითქვა, IX-X სს-ის თანადროული ჩანს. იგი იკითხება ამრიგად: «*მბ ესე ჭ(უ)რი დავრგე*». «მბ»-ს სახით, შეიძლება, დაქარაგმებულია საკუთარი სახელი, რომლის საწყისი ზგერაა «მ», ბოლო კი - «ბ» (მაგ. «მერაბ» და სხვ.). სხვა შემთხვევაში დაქარაგმებული ნიშნებით შეიძლება რიცხვი (ან რიგითი სახელი) იყოს გადმოცემული. ჩვენი აზრით, მოცემული ქარაგმის «მითრა-ბაგას» სახით წაკითხვა მყარ საფუძველსაა მოკლებული და შეიძლება ითქვას, რომ ფრიად არადადამაჯერებელიც.

სპეციალისტთა განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს №7 წარწერის ტექსტი. იგი თავნაკლულია და იკითხება ამრიგად: «... *ანაზატ(ი)სი არს ნუმცავინ ხრევს*». უკანასკნელი სიტყვა, ლ. ჭილაშვილის აზრით, ზმნის ხანმეტურ ფორმას წარმოადგენს. მისი ეს მოსაზრება გაიზიარა პროფ. ზ. ჭუმბურიძემაც. პირველის განმარტებით, წარწერიანი სტელა აზატის, ანუ მაღალი სოციალური ფენის წარმომადგენლის (აზნაურის) საფლავის ქვას წარმოადგენს, რომლის არევასა თუ შეხებას კრძალავს წარწერა. მსგავსძირიანი ტერმინი გვხვდება «დაბადების» X-XI სს-ით დათარიღებულ ხელნაწერში: «*ნუუკუე მრევდეს მამაჲ ჩემი...*» (27, 14), რომლის პარალელურ ვარიანტში ტექსტი იკითხება ამრიგად: «*ნუუკუე ხელი შემახოს მამამან ჩემმან*». ამავე დროს სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში მოეძებნება სიტყვები «*ახრევს*», «*ახრევენ*», «*ახრევდნენ*», რომლებიც იქ განმარტებულია როგორც «*ხელს იქნევს*», «*ხელს იქნევენ*», «*ხელს იქნევდნენ*» ([5], 85). იქვე ილ. აბულაძე «*ხრა*, *მოხრა*, *წახრა*» და სხვა მსგავს ტერმინთა ფუძედ «*ხრევ*»-ს უთითებს ([6], 416). წარწერაში მოცემული ფრაზა «*ნუმცავინ ხრევს*» დასახელებული მაგალითების საფუძველზე შეგვიძლია განვმარტოთ, როგორც «*ნურავინ შეახებს ხელს*», «*ხელს ნურავინ ახლებს*» ან კიდევ «*ნურავინ გაატოკებს, დაძრავს (ხელით)*», «*ნურავინ მოხრის, გადახრის*» და ა.შ. ტერმინი «*ხრევს*» ხანმეტი ფორმაც რომ იყოს, ეს გარემოება მხოლოდ იმის შესახებ იმეტყველებდა, რომ №7 წარწერა VIII ს-ზე გვიანდელი არ არის, რასაც, პრინციპში, არც წარწერის პალეოგრაფიული მონაცემები ეწინააღმდეგებიან.

უაღრესად საყურადღებოა აღნიშნულ წარწერაში ტერმინ «*ანაზატის*» დამოწმების ფაქტი. ეს უკანასკნელი ქართული სოციალური ტერმინის «*უაზნო*» (=მდაბიოს, არაკეთილშობილს) შესატყვისია სომხურში («*ან-*» უარყოფითის აღმნიშვნელი სომხური პრეფიქსით). ის ფაქტი, რომ «*შუმანიკის მარტვილობის*» მოკლე სომხური რედაქციის ძველქართულ თარგმანში (IX-X სს.) «*ანაზატის*» შესატყვისად ტერმინი «*უაზნო*»-ა დამოწმებული, შეიძლება მეტყველებდეს იმაზე, რომ ადრექრისტიანულ ხანაშივე ტერმინის - «*ანაზატი*» მნიშვნელობა ქართულ სამყაროში ცნობილი იყო. ის არათავისუფალს, არაკეთილშობილს, იგივე უჩინოს, შეურაცხი სოციალურ წრეს აღნიშნავდა, რომელშიც გაერთიანებული იყო ქალაქის პლებსი და სოფლის დაბალი მოსახლეობა: თავისუფალი და დამოკიდებული გლეხები, ვაჭრები და ხელოსნები, რომლებიც გადასახადებს უხდიდნენ მეფეს, ფეოდალს, ეკლესიას (იხ. [2], 123; [18], 85 და სხვ.). სოციალური ხასიათის სომხური წარმოშობის ტერმინების ძველ ქართულ ლაპიდარულ წარწერებში დამოწმების ფაქტებს ვხვდებით ისტორიული საქართველოს სხვა კუთხეებშიც; მაგალითად, ქვემო ქართლში (ბოლნისის სიონზე - «*ნახპეტი*») და ტაოში («*ტანუტერი*»), რაც ახსნილია აღნიშნულ მხარეებში ქართულ-სომხური ნარევი

მოსახლეობის არსებობით. ქალაქ ნეკრესში, ისევე, როგორც იმდროინდელი აღმოსავლეთ საქართველოს (იბერიის სამეფოს) ზოგიერთ სხვა ქალაქსა თუ დაბაში ადგილობრივ მკვიდრთა (ე.ი. ქართველთა) გვერდით სომხური დიასპორაც შეიძლებოდა ყოფილიყო რაღაც სახით წარმოდგენილი, მითუმეტეს, რომ სპეციალურ ლიტერატურაში არსებობს თვალსაზრისი (მ. ბროსე, ე. პახომოვი და სხვ.) XI ს-მდე «კახეთის ქვეყანაზე» სომხური ეთნო-პოლიტიკური სამყაროს გარკვეული გავლენის არსებობის თაობაზე. ეს გავლენა განსაკუთრებით საგრძნობი უნდა ყოფილიყო IV-VI სს-ის მანძილზე, რა დროსაც ქართლისა და სომხეთის ეკლესიებს, მთლიანად ორ მეზობელ ხალხს შორის სარწმუნოებრივი ერთობა და სიახლოვე სუფევდა.

ზ. ჭუმბურიძე, როგორც ითქვა, არ დაეთანხმა ლ. ჭილაშვილის იმ აზრს, რომ წარწერაში სოციალური ტერმინი «აზატი»-ა ნახსენები. მისი აზრით, წარწერის «აზატი» საკუთარი სახელია, წინააღმდეგ შემთხვევაში იქ გვექნებოდა «აზატისაჲ» და არა ფაქტობრივად არსებული «აზატისი». აღნიშნულით მკვლევარმა ფაქტიურად ხაზი გაუსვა ენობრივი ნორმებიდან გადახვევის ნაკლებსაკამათო და თვალსაჩინო ფაქტს, რომლის ლოგიკური ახსნა წარწერაში ჩვენს მიერ «ანაზატის» ამოკითხვის შემდეგ დიდ სიძნელეს აღარ უნდა წარმოადგენდეს. შეგვიძლია თამამად განვაცხადოთ, რომ ნეკრესის ნაქალაქარზე მოპოვებული ქართული წარწერები არ მიეკუთვნება ადგილობრივ დიდგვაროვანთა ან სასულიერო პირთა წარწერებს, ანუ მათი სახით საქმე გვაქვს არა საეკლესიო დანიშნულების წარწერებთან, არამედ ნეკრესელ მდაბიოთა (უაზნონი, ქალაქის პლებსი), - შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ უფრო ადგილობრივ ხელოსანთა (ქვითხუროები, მშენებელი მუშები, მეთუნეები...) წრეში შექმნილ წარწერებთან. სწორედ ამით უნდა იყოს განპირობებული ის, რომ ხსენებულ წარწერებში გვხვდება ენობრივი ნორმების დარღვევის ფაქტებიც.

IV. ნეკრესის წარწერების კუთვნილების, ფუნქციური დანიშნულებისა და დათარიღების საკითხი არქეოლოგიური და ისტორიულ-წყარეთმცოდნეობითი მასალების შუქზე

როგორც თავშივე აღინიშნა, ნეკრესის წარწერიანი სტელების აბსოლუტური უმრავლესობა (№№ 6, 8, 9 წარწერების გამოკლებით) ლ. ჭილაშვილის მიერ ადგილობრივ ცეცხლთაყვანისმცემელთა (მაზდეანთა) საფლავის ქვებად იქნა აღიარებული. იგივე მეცნიერი ხსენებული წარწერების შექმნას წინაქრისტიანულ ხანაში, ახ. წ. I-II სს-ში ვარაუდობს (იხ. [13]; [15]). უფრო ადრე პატივცემული მეცნიერი ერთგვარ სიფრთხილეს ამჟღავნებდა წარწერათა დათარიღების საკითხში, 1990 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში წერდა: *«ქვებზე მოთავსებული წარწერების თარიღი ჯერჯერობით IV საუკუნის პირველი ნახევრით უნდა განისაზღვროს ... რაც შეეხება ქვევრის პირზე მოთავსებულ წარწერას, ის მარნის ფუნქციონირების დროისაა და თარიღად VI საუკუნე შეიძლება მივიღოთ»*-ო ([12], 134-135). მკვლევარი 1991 წელს გამოქვეყნებულ საგაზეთო წერილშიც მიუთითებს იგივეს: *«წარწერების თარიღს აღვნიშნავ პირობითად IV საუკუნის I ნახევრით, რაც არ არის მტკიცე და აქვს დაძველების ტენდენციები ... ვიტოვებ უფლებას, მასალის შემდგომი დამუშავების და*

მომავალი გათხრების იმედით, ხსენებული თარიღის დასაზუსტებლად, რაც უახლოეს მომავალში მოხდება» (იხ. [11]). მკვლევარმა აღნიშნული დაპირება, შეიძლება ითქვას, რომ პირნათლად შეასრულა და თავის შემდგომ პუბლიკაციებში ნეკრესის წარწერები (მათი მიდევნებით კი ქართული ასომთავრული ანბანიც) უკვე თამამად გადაანაცვლა ადრექრისტიანული ხანიდან წინაქრისტიანულ ეპოქაში. როგორც ზემოთ ავლენიშნეთ, ჩვენ ერთხელ უკვე გვქონდა შესაძლებლობა საგაზეთო პუბლიკაციის სახით საკუთარი პოზიცია დაგვეფიქსირებინა ნეკრესის წარწერების მიმართ (იხ. [17]). მაშინ მივუთითეთ იმ საგულისხმო ფაქტის შესახებაც, რომ წარწერიანი საფლავის ქვები სრულიად უცხოა ზოროასტრული (იგივე მაზდეანთა, ცეცხლთაყვანისმცემელთა) სამყაროსათვის, რომ ასეთი ძეგლები დღემდე არ არის ნაპოვნი თვით ზოროასტრიზმის სამშობლოში - ირანსა და ცენტრალურ აზიაში (ძვ. ბაქტრია, პართია, სოგდიანა, ხორეზმი...), რომ ზოროასტრული რელიგიის მიმდევრები პრაქტიკაში ტრადიციულად იყენებდნენ არამეული გრაფიკის სპეციფიკურ სახეობას - საშუალოსპარსულ, ე.წ. ფეჰლევის (ფალაურ) დამწერლობას (იხ. [20], 72-73, 158, 167). აქედან გამომდინარე, ნეკრესში აღმოჩენილი წარწერიანი სტელები უბრალოდ შეუძლებელია, რომ მაზდეანთა საფლავის ქვებს წარმოადგენდნენ. ამასთანავე, ჯერჯერობით ჩვენთვის ცნობილი არცერთი ნეკრესული წარწერის შინაარსი არ იძლევა იმის აღიარების შესაძლებლობას, რომ აღნიშნული წარწერები საერთოდაც ცეცხლთაყვანისმცემლობის მიმდევარ პირთა კუთვნილია. საგაზეთო პუბლიკაციაში ლ. ჭილაშვილმა მიუთითა მის მიერ IV ს-ით (?) დათარიღებული ქრისტიანული ტაძრის სვეტში მშენებლობის დროს ჩატანებული ასომთავრულწარწერიანი ფიქალის ნატეხზე (№ 9), რომელსაც ის ახ. წ. 80-იანი (?) წლებით ათარიღებს და წარმართის მიერ დაწერილად მიიჩნევს. აღნიშნული წარწერის რვიდან ორი სტრიქონის წაკითხვის შედეგად მკვლევარი გვამცნობს, რომ მასში ქრისტიანების მისამართით წყევლაა მოცემული (იხ. [15]). სამწუხაროდ, ჩვენთვის ჯერჯერობით უცნობია აღნიშნული წარწერის პალეოგრაფიული და ენობრივი თავისებურებანი, რომ მასზე მათი მეშვეობით სრულფასოვანი წარმოდგენა შევიქმნათ. მაგრამ თუკი აღნიშნულ წარწერაში ნამდვილად არის საუბარი ქრისტიანთა მისამართით წყევლაზე, ეს გარემოება კიდევ ერთი ნათელი მოწმობა იქნება იმისა, რომ ნეკრესში აღმოჩენილი წარწერები, უკლებლივ ყველა, ქრისტიანულ ხანაშია შექმნილი. (შენიშვნა: ამჟამად ჩვენ უკვე გაცნობილი ვართ ლ. ჭილაშვილის 2004 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომს: «ნეკრესის უძველესი ქართული წარწერები და ქართული დამწერლობის ისტორიის საკითხები». №9 წარწერაში ტრადიციული საეკლესიო სახელები ნამდვილად იკითხება, მაგრამ წყევლის ფორმულის იქ არსებობის ფაქტი ვერ დავიდასტურეთ. წარწერაში პირველ პირშია საუბარია «კვირაცხოვლის ეკლესიის» «შეკაზმვის», «მოხატვის», მისთვის რაღაცის «შემატების» შესახებ; გაჭირვებით იკითხება იქ სახელი «აბიბოზ»-იც).

ჩვენ, რასაკვირველია, სადავოდ არ ვხდით იმ აზრს, რომ ნეკრესში არათუ წარმართულ, თვით ადრექრისტიანულ ხანაშიაც (IV-VI სს.) კი ცეცხლთაყვანისმცემელთა საკმაოდ მძლავრი კერა არსებობდა, რომ მაზდეანები ერთხანს ადგილობრივ ქრისტიანულ მოსახლეობასთან გვერდიგვერდ თანაცხოვრებას ეწეოდნენ და ა.შ.

ქართული საისტორიო ტრადიცია მაზდეანთა მძლავრობის ხანად მიიჩნევს V-VI სს-ს. «ქართლის ცხოვრებაში» დაცული ერთი ცნობის თანახმად, V ს-ის 20-იანი წლების დასაწყისში, მეფე მირდატის ზეობის ბოლოს სპარსელთა ექსპანსიის შედეგად ქართლის სამეფოში (იბერიაში) ბევრ ქრისტიანულ ტაძარს მაზდეანები დაეუფლნენ და შიგ ცეცხლის სამლოცველოები მოაწყვეს. უკვე არჩილ მეფის ზეობისას (423-438 წწ.), იმავე წყაროს ცნობით, ცეცხლის მსახურნი მცხეთაში ერთ ცალკე უბანსაც - «მოგუთას» ჰფლობდნენ, ხოლო 450 წლისათვის, ძველი ქართული და სომხური წერილობითი წყაროების (ლაზარ ფარპეცისა, ელიშესი, იაკობ ცურტაველისა, ჯუანშერისა) ცნობათა თანახმად, მათი კოლონიები აქ უფრო გაზრდილა. კიდევ უფრო დამძიმდა მდგომარეობა ამ მხრივ ვახტანგ გორგასლის ზეობის საწყის პერიოდში, რა დროსაც *«წურილი ერი მიიქცა მრავალი ცეცხლისმსახურებასა. და შეერია ქართლს წურილსა ერსა ცეცხლის-მსახურება»* ([8], 145). V ს-ის უკანასკნელ ოცწლეულში ქრისტიანი ქართველები და სომხები იარაღით ხელში დაუპირისპირდნენ სპარსელთა პოლიტიკურ და რელიგიურ ძალმომრეობას. VI ს-ის სირიელი ავტორის - იეშუ სტილიტის ცნობით, ამ დროს აჯანყებულმა სომხებმა მათ ქვეყანაში მოკალათებულ მოგვებს მუსრი გაავლეს, ხოლო სპარსელთა ხელშეწყობით ნაშენები ცეცხლის ტაძრები დაანგრიეს. ჯუანშერის ცნობითაც *«მაშინ შეაგდო საპყრობილესა შინა ბინქარან მაცთური, ეპისკოპოსი ცეცხლის მსახურთა, და მოსრნა და განასხნა ყოველნი ცეცხლის მსახურნი საზღვართაგან ქართლისათა»* ([8], 178). მემატიანეს იქვე მოჰყავს ვახტანგის შემდეგი სიტყვები: *«...სადაცა მიპოვნის სახლი ცეცხლისა, დამივსია ფსლითა. და მოგუნი და მზირნი მათნი მიმიცემიან სატანჯველსა ბოროტს, და მაცთური ბინქარან მივეც საპყრობილესა, და სიკუდილისაგან გარდაიხუეწა»* ([8], 179). იმავე მემატიანის სხვა ცნობით, ვახტანგ გორგასალს ნიქოზში მანამდე მოქმედი ცეცხლის სამლოცველოს ადგილას საეპისკოპოსო ტაძარი აუგია. ეს იყო ცეცხლთაყვანისმცემლებზე განხორციელებული პირველი სერიოზული შეტევა ქრისტიანულ ქართლში. ძველმა ქართულმა საისტორიო ტრადიციამ არ იცის მანამდე მაზდეანთა ისეთი მასშტაბური დარბევის ფაქტის შესახებ, რა დროსაც ქრისტიანთა მხრიდან მათი საკულტო ნაგებობების დანგრევას ჰქონდა ადგილი, რომელსაც აკად. ლ.ჭილაშვილი ქართლში ქრისტიანობის დანერგვის პერიოდშივე ვარაუდობს. VI საუკუნე აღმ. საქართველოში მაზდეანების განსაკუთრებული მძლავრობის პერიოდი იყო, რისი ნათელი მოწმობაა თუნდაც ის ფაქტი, რომ სტეფანოზ ერისმთავარის სახელზე მოჭრილ ფულზე ერთხანს ზოროასტრული სიმბოლიკაც კი იყო გამოსახული. მანამდე (523 წ.) სპარსელებმა იბერიის მეფე გურგენი სამშობლოდან სწორედ მაზდეანობის მიღებაზე უარის თქმის გამო გააძევეს და ქვეყანაში მეფობა საერთოდაც გააუქმეს. მაზდეანთა პარპაში იბერიაში საბოლოოდ VII ს-ის I ნახევარში აღიკვეთა, რა დროსაც ქართლში მოსულმა ბიზანტიის კეისარმა ჰერაკლემ (610-641 წწ.) «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს მატიანეს ცნობით: *«განავლინა ქადაგნი, რაითა ყოველნი ქრისტიანენი ქალაქთა შინა შემოკრბენ და ყოველნი მოგუნი და ცეცხლის მსახურნი ანუ მოინათლნენ ანუ მოისრნენ; ხოლო მათ ნათლისღებაჲ არა ინებეს, ზაკუით თანა აღერინეს ქრისტიანეთა ვიდრემდის ყოველთა ზედა წარჰმართა მახვილი და ეკლესიათა შინა მდინარენი სისხლისანი დიოდეს; ხოლო ჰერაკლე განწმინდა შჯული ქრისტესი და წარვიდა»* ([4], 95). მამასადამე, გვაქვს საფუძველი

ვიფიქროთ, რომ ნეკრესის ცეცხლის ტაძარიც ზემოდასახელებულ პერიოდში დაინგრა, ანუ არაუადრეს V ს-ის მიწურულისა ან სულაც VII ს-ის I ნახევრისა. აღნიშნულ პერიოდში, როგორც ითქვა, ქრისტიან წვრილ ერს ანუ მდაბიოთა ფენას ჭარბად შეერია მაზდეანობის ღვარძლი. ნეკრესული №9 წარწერა სწორედ აღნიშნული გარემოების დასამოწმებლად თუ გამოდგება და არა იმ, რბილად რომ ვთქვათ, უნიადაგო ვარაუდისა, რომლის თანახმად ქართული ასომთავრული ანბანი თითქოსდა წინაქრისტიანულ ხანაში და ადგილობრივ მაზდეანთა წრეში იყოს გამოგონებული ავესტას წიგნების სათარგმნელად. საყოველთაოდ არის ცნობილი ის ჭეშმარიტება, რომ ავესტას წმინდა წიგნების **კანონიკური ტექსტის** შექმნას ადგილი ჰქონდა სასანიანთა სამეფო დინასტიის ირანში მმართველობის ეპოქაში (III-VII სს.). ძველი ჰიმნები ღვთაებებსა და გმირებზე, სხვადასხვა ხალხური თქმულებების კრებული, რომელიც შემდგომში ავესტის წმინდა წიგნში იქნა შეტანილი, საუკუნეთა მანძილზე არსებობდა მხოლოდ ზეპირსიტყვიერ ტრადიციაში და გადაეცემოდა თაობიდან თაობას როგორც ზეპირი ხალხური შემოქმედების ნაწარმოები. «ავესტის» კანონიკურად აღიარებული საბოლოო ტექსტის დასრულება სპეციალისტთაგან ნავარაუდევია შაბურ II-ის (309-379 წწ.) ზეობისას, ხოლო მისი საშუალო სპარსულ ენაზე სპეციალური 50-ნიშნისანი ავესტური დამწერლობით ჩაწერას ადგილი ჰქონდა VI ს-ში, ხოსრო I-ის (531-579 წწ.) მმართველობის პერიოდში (იხ. [9], 120; [19], 12; [20], 69-75). ყოველივე აღნიშნულის ფონზე შეუძლებლად გვესახება იმ მოსაზრების გაზიარება, რომ ქართული ასომთავრული ანბანი თითქოსდა ადგილობრივ ცეცხლთაყვანისმცემელთა წრეში ავესტის წმინდა წიგნის ქართულ ენაზე გადმოსაღებად შექმნილ დამწერლობას წარმოადგენდეს. არანაკლებ საგულისხმოდ გვეჩვენება ის ფაქტიც, რომ წარწერების უმრავლესობა ლ. ჭილაშვილის მიერ ცეცხლის ტაძრად მიჩნეული განათხარი მონუმენტური ნაგებობის ადგილიდან საკმაო მანძილის (დაახლ. 1 კმ.) დაშორებით, ნაგებების უბანზე, ნამარნალის ადგილასაა აღმოჩენილი. სასახლე-დარბაზის მშენებლობას პატივცემული მეცნიერი თავდაპირველად IV ს-ის II ნახევარში ათავსებდა და როგორც მაშინ ის ამის შესახებ მიუთითებდა: «ეს **კარგად დგინდება** არქეოლოგიური მონაპოვრებით» (იხ. [12], 133). თავდაპირველად სასახლე-დარბაზის მწყობრიდან გამოსვლის დროდ მკვლევარი V-VI სს-თა მიჯნას მიიჩნევდა. მოგვიანებით არქეოლოგიური მასალის გათვალისწინებით პროფ. ლ. ჭილაშვილისაგან ასე «კარგად დადგენილი» თარიღი და მასთან დაკავშირებული დასკვნები უცნაურ მეტამორფოზას განიცდიან: სასახლე-დარბაზის არსებობის დრო I-II ს-დან IV ს-მდე არსებული პერიოდით ისაზღვრება, ხოლო მარნის აგების დრო ახ. წ. IV ს-ით. წარწერების ასეთი დათარიღება რომ სრულიად უსაფუძვლოა, ამაში ადვილად შეგვიძლია დავრწმუნდეთ თავად ლ. ჭილაშვილის მიერ პირველ წერილში ნათქვამიდანაც: *«...მშენებლობის სამი ფენის შესახებ მქონდა საუბარი. სამწუხაროდ, თხრისას დადასტურებული არქეოლოგიური მასალების - ძირითადად კერამიკის, ცალკეულ შრეებად წარმოდგენა ვერ ხერხდება და დათარიღება ანალოგიების მიხედვით მოგვიწევს...აქ არის IV და V სს-ით დათარიღებული ნაწარმის ანალოგიები»*-ო (იხ. [12], 122-123).

ვფიქრობთ, ახსნას არ უნდა საჭიროებდეს ის, თუ რატომ არის მიუღებელი ჩვენს შემთხვევაში წარწერების შექმნის დროის გამორკვევისას იმ კერამიკული მასალის

ნდობა, რომლის «თარიღის განსაზღვრაში, - როგორც თავად ლ. ჭილაშვილი ბრძანებს, - ერთიანი აზრი არ არსებობს, თანაც მცდარობა რამდენიმე საუკუნეს მოიცავს» ([12], 134).

ის ფაქტი, რომ წარწერათა დიდი ნაწილი სამშენებლოდ იქნა გამოყენებული, სრულიადაც არ ნიშნავს მეორადი დანიშნულებით მათი გამოყენების შესახებ თვალსაზრისის უცილობლობას; წარწერები ხომ ნეკრესელ ანაზატებს - ხელოსან-მუშაკებს ეკუთვნით და ბუნებრივია, რომ ისინი სწორედ მშენებლობის პროცესში ყოფილიყო შექმნილი. ამდენად, ლევაკი, თობულა, დაქარაგმებული «მზ»-სახელის ქვეშ ნაგულისხმები პირი და უცნობი ანაზატი მშენებლობაზე დასაქმებულ ქვითხუროებად და ხელოსნებად უნდა მივიჩნიოთ. მსგავსი მაგალითები არაერთ ხუროთმოძღვრულ ძეგლზე გვხვდება.

ძნელია ანგარიშგასაწევ არგუმენტად მივიჩნიოთ პროფ. ზ. ჭუმბურიძისაგან შენიშნული ის გარემოება, რომ ნეკრესის წარწერებში ქრისტიანული სახელები არ ჩანან, ყველა თითქოსდა წარმართულია. ჩვენ არაერთი მაგალითი ვიცით როგორც ადრექრისტიანული, ისე შემდგომი პერიოდის საქართველოს ისტორიიდან, როდესაც ადგილობრივი ქრისტიანი მეფე-მთავრები, დიდებულები და მათი ოჯახის წევრები (მაგ. ბაკური, არჩილი, ვაჩე, არშუშა, ჯუანშერი, გუარამი, გუბაზი, ადარნასე, გურანდუხტი, ხუარანძე და სხვ.), თვით სასულიერო პირებიც კი (მაგ., ფარანუსესი, ტიკასი, პაპრიუპასი, ისდიგერდესი IV-V სს-ის წილკნის აკლდამის წარწერაში და ა. შ.), ეკლესიაში ტრადიციულად მიღებულ სახელებს არ ატარებდნენ. ბოლნისის სიონსა და სხვა ქრისტიანულ ძეგლებზეც გვხვდება მსგავსი «წარმართული» სახელები: განდი, თაიბაი, ძნელაი, თათვარაზი, ფარნევანი, აზარუხტი და სხვ. ნეკრესის წარწერები, როგორც ითქვა, არ წარმოადგენენ საეკლესიო დანიშნულების წერილობით ძეგლებს და ამდენად, სავალდებულო სულაც არ გახლდათ ის, რომ მათში ადამიანის ტრადიციული ქრისტიანული სახელები ყოფილიყო ნახსენები.

ამრიგად, პალეოგრაფიული, ენობრივი, არქეოლოგიური თუ ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი მასალების როგორც ცალ-ცალკე, ისე კომპლექსური ანალიზის საფუძველზე მიღებული შედეგების მიხედვით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ნეკრესის წარწერების წინაქრისტიანული ხანის ეპიგრაფიკულ ძეგლებად გამოცხადებისათვის რაიმე მყარი მტკიცებულება რეალურად არ არსებობს. ნაქალაქარის ტერიტორიაზე დღემდე აღმოჩენილი წარწერების ერთი ნაწილი უკეთეს შემთხვევაში ადრექრისტიანული ხანით, V-VIII სს-ის პერიოდით თარიღდება, მეორე ნაწილი კი - უფრო გვიანდელი დროით, IX-X საუკუნეებით..

ნეკრესის ნაქალაქარზე არქეოლოგიური გათხრების შედეგად ქრისტიანული ხანის ქართული ლაპიდარული წარწერების გამოვლენის ფაქტი, პრინციპში, კანონზომიერიცაა და ლოგიკურიც იმ ისტორიული რეალობიდან გამომდინარე, რომ ასომთავრული ანბანი წარმოადგენს ადგილობრივი ქრისტიანული ეკლესიის მოთხოვნა-საჭიროებისათვის IV საუკუნის 80-იან_90-იანი წლების მიჯნაზე შექმნილი დამწერლობის ორიგინალურ სისტემას.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. აბულაძე ილ. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები). თბ., 1973 წ.
2. ბოგვერაძე ა. ქართლის ადრეფეოდალური საზოგადოებრივი ურთიერთობის ისტორიიდან. თბ., 1961 წ.
3. დანელია კ., სარჯველაძე ზ. ქართული პალეოგრაფია. თდუ., 1997 წ.
4. მოქცევაი ქართლისაი. «ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები», წ. I, ილ. აბულაძის საერთო რედაქციით, თბ., 1963 წ.
5. ორბელიანი სულხან-საბა. ლექსიკონი ქართული, I, თბ., 1991 წ.
6. ორბელიანი სულხან-საბა. ლექსიკონი ქართული, II, თბ., 1993 წ.
7. სარჯველაძე ზ. ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი. თბ., 1984 წ.
8. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს.ყაუხჩიშვილის მიერ, I, თბ., 1955 წ.
9. ქსე, ტ. I, თბ., 1975 წ.
10. შოშიაშვილი ნ. ქართული წარწერების კორპუსი I, აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველო (V-X სს.), თბ., 1980 წ.
11. ჭილაშვილი ლ. ნეკრესიკ ალაპარაკდა. გაზ. «ლიტერატურული საქართველო», №26, 28.06.1991 წ.
12. ჭილაშვილი ლ. ნეკრესის არქეოლოგიის დასაწყისი. «დავით აღმაშენებელი» - საქ. მეცნ. აკადემიის საზ. მეცნიერებათა გან-ბის შრომათა კრებული. თბ., 1990 წ.
13. ჭილაშვილი ლ. წინაქრისტიანული ხანის ქართული წარწერა ნეკრესიდან. აღმანახი «მწიგნობარი 01», თბ., 2001 წ.
14. ჭილაშვილი ლ. ნეკრესის წარმართული სამლოცველოები. თბ., 2000 წ.
15. ჭილაშვილი ლ. ჩვენი წარმართი წინაპრების ფასდაუდებელი სახსოვარი. გაზ. «საქართველოს რესპუბლიკა», №290, 30.11.2002 წ.
16. ჭუმბურიძე ზ. ნეკრესის წარწერების გამო. აღმანახი «მწიგნობარი 01», თბ., 2001 წ.
17. ხურცილავა ბ. ნეკრესის ქართული წარწერების შესახებ. გაზეთი «ჯორჯიან თაიმსი» (ლიტ. დამატება «ხომლი»), №46, 48 – 2002 წ.
18. ჯანაშია ლ.-ნ. ლაზარ ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ. თბ., 1962 წ.
19. Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990 г.
20. Оранский И.М. Введение в иранскую филологию, под редакцией профю А.А. Фреймана, М., 1960 г.
21. Пигулевская Н.В. Месопотамия на рубеже V-VI вв. р.э. Сирийская хроника Иешу Стилита как исторический источник., М.-Л., 1940 г.

იბერიის უცნობი მეფე - უსტამოსი «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს ქრონიკის მეფეთა სიის მონაცემების შუქზე

2001 წლის ზაფხულში მცხეთის სვეტიცხოვლის საკათედრო ტაძრის აღმოსავლეთ ფასადთან, უშუალოდ კედლის მომიჯნავედ მიგნებულ იქნა ქვიშაქვის ფილებით ნაგები

სამარხი (ე.წ. ქვაყუთი), რომელიც არქეოლოგთა მიერ III-IV სს-ის მიჯნით დათარიღდა. თუმცა აღნიშნულ სამარხში ნაპოვნი უნიკალური საწერი მოწყობილობა ბერძნულ ენაზე შესრულებული ზედწერილების თანხლებით სპეციალისტთაგან შედარებით ადრინდელი ხანით, კერძოდ კი, II-III საუკუნეებით იქნა დათარიღებული (იხ. 1; 2). სამარხში აღმოჩენილმა ერთ-ერთ-ერთმა ბერძნულმა წარწერამ - «Βασίλειος Ουσταμιος του και Ευγενιου» - ბევრ სხვა საგულისხმო ინფორმაციასთან (თუნდაც ის, რომ IV ს-მდე ქართლის სამეფო კარის მწიგნობართუხუცესი წერდა ბერძნულად და არა ქართულად, რაც ამ დრომდე ქართული ასომთავრული დამწერლობის ბუნებაში არარსებობის კიდევ ერთი სრულიად აშკარა მოწმობა გახლავთ - ბ.ხ.) ერთად გაგვიძილა ანტიკური ხანის იბერიის ერთი აქამდე უცნობი მეფის სახელიც: Ουσταμιος - «უსტამოს»-ი. ეს ინფორმაცია იმდენად არის საყურადღებო, რამდენადაც ძველი ქართული («მოქცევაჲ ქართლისაჲ», «ქართლის ცხოვრება») და უცხოური წერილობითი წყაროებისათვის უცნობი გახლავთ აღნიშნული სახელის მქონე მონარქის არსებობის ფაქტი ანტიკური ხანის იბერიაში. აღნიშნული გარემოება კი, გარკვეულ სკეპტიციზმს ჰზადებს სპეციალისტთა წრეში ადგილობრივი წერილობითი ძეგლების, მათ შორის, «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს მატთანეში დაცული ქართლის წარმართი მეფეების სიის, ავთენტურობის მიმართ. როგორც ცნობილია, აღნიშნული სია მოიცავს რამოდენიმე ათეული ადგილობრივი წარმართი მეფის სახელების ჩამონათვალს და რაც უფრო ხაზგასასმელია, მკვლევართა ერთი ნაწილი უკანასკნელ პერიოდში ახლადგამოვლენილი ისტორიული რეალებების შუქზე მას სულ უფრო და უფრო მეტ ნდობას უცხადებს.

ქართლის წარმართი მეფეების სია, რომელიც «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს გარდა ჩართულია «ქართლის ცხოვრების» მატთანეშიც, ჩვენამდე ძლიერ დაზიანებული სახით არის მოღწეული. სპეციალურ ლიტერატურაში არსებობს მისი მთლიანი ან ნაწილობრივი რეკონსტრუირების ცდები (3, გვ. 505-562; 4, გვ. 47-62; 5, გვ. 55-63; 6, გვ. 91-149; 7, გვ. 10-15; 8, გვ. 109-153; 9, გვ. 114-125 და სხვ). მაგრამ მკვლევრები, როგორც წესი, სიის ამა თუ იმ ხარვეზს საკუთარი შეხედულებისამებრ ასწორებენ და ნაკლებ ანგარიშს უწევენ იმ არსებით გარემოებას, რომ «მეფეთა სიამ» მისი შედგენის დღიდან (IV-V სს-თა მიჯნასთან ახლოს. იხ. 10, გვ. 25-32) მოყოლებული მთელი ხუთი საუკუნის მანძილზე უეჭველად არაერთგზის განიცადა მნიშვნელოვანი რედაქტირება, რომლის პროცესში ტექსტუალურთან ერთად მოხდა ზოგიერთი სახელის ცვლილებაც გრაფიკულ ნიადაგზე; ვგულისხმობთ იმ გარემოებას, რომ სიის პროტოგრაფი შედგენილი იყო ბერძნული დამწერლობით (შესაძლოა, არამეულითაც - იხ. 11, გვ. 65), შემდეგ ჩაიწერა ქართული ასომთავრული შრიფტით, მოგვიანებით კი - ნუსხა-ხუცურით.

ზედაპირული დაკვირვებაც კმარა იმის ნათელსაყოფად, თუ ამა თუ იმ სახელის შემადგენელმა რომელმა ასო-ნიშანმა რედაქტირების რომელ ეტაპზე რა სახის ცვლილება განიცადა. ამის საილუსტრაციოდ გამოდგება «მეფეთა სიაში» დადასტურებული «ქარძამ»-სახელის შესატყვისი ფორმა «ქართამ» «ქართლის ცხოვრების» ტექსტიდან. თავის დროზე პ. ინგოროყვა მიიჩნევდა, რომ აღნიშნული განსხვავებული დაწერილობანი პალეოგრაფიულ ნიადაგზე წარმოიშვა, როდესაც ქართული ასომთავრული ანბანის «თ»-ანის ასო-ნიშანი გვიანი ხანის გადამწერელს თითქოსდა «ძ»-

ილის ასო-ნიშანში აერია (3, გვ. 511). პ. ინგოროყვას აღნიშნული მოსაზრება სრული ჭეშმარიტება გახლავთ იმ კორექტივით, რომ თავდაპირველი «ძ»-ილ ნიშნის «თ»-ანის სახით დაზიანების ფაქტს ადგილი უნდა ჰქონოდა არა ასომთავრულის, არამედ ნუსხა-ხუცური შრიფტით შესრულებული ტექსტის გადაწერის შემთხვევაში. აქედან გამომდინარე, ცხადია, დასახელებული საკუთარი სახელის ტრანსფორმირების ფაქტს (ქარძამ > ქართამ) IX საუკუნის წინარე პერიოდისათვის ვერ ვივარაუდებთ. ქართული ასომთავრული დამწერლობა IV ს-ის 80-იანი წლების მიწურულამდე ბუნებაში არ არსებობდა (იხ. 12 და 13), ამიტომ «მეფეთა სიის» პროტოგრაფი, როგორც უკვე აღინიშნა ზემოთ, თავდაპირველად შედგენილი უნდა ყოფილიყო უცხო ენაზე, სავარაუდოდ, ბერძნული ანბანით. სახელთა დაზიანების ზოგიერთი სავარაუდო ფაქტიც თითქოს ამ ნიადაგზე აიხსნება. ასე, მაგალითად, «მეფეთა სიაში » არ ჩანს პომპეუსის თანამედროვე იბერიელი მეფის სახელი: «არტოკ»-ი (*Ἀρτοκης*). სამაგიეროდ, იქ სამგზის არის ნახსენები «არსოკ»-ი (ვარიანტებით: არსუკ, არიკ < არტკ; არშაკ და არზოკ/აზორკ «ქართლის ცხოვრებაში»), რომელიც არის კიდევ სახელ «არტოკ»-ის შესატყვისი იმის გათვალისწინებით, რომ ბერძნული დამწერლობის კურსივული სახეობის τ «ტაუ» ნიშნის ნაწილობრივ გადარეცხილ მდგომარეობაში ყოფნის გამო სიის ქართული შრიფტით ტექსტის ჩამწერი პირის მიერ ის შეცდომით σ «სიგმად» იქნა ამოკითხული უკვე პროტოგრაფშივე. «მეფეთა სიაში» რიგით მეორე «არსოკ»-ი (ვარიანტებით: არსუკ, არშაკ), ჩვენი აზრით, უნდა შეესაბამებოდეს კიდევ პომპეუსის თანამედროვე იბერიელ ხელმწიფეს, «არტოკს». ნიშანდობლივია, რომ ბერძნული დამწერლობის კურსივული სახეობის პრაქტიკაში შემოსვლის დროდ III საუკუნეა აღიარებული. ეს გარემოება კი, ჩვენთვის საინტერესო წერილობითი ძეგლის IV ს-ში შექმნას გვავარაუდებინებს. ნაკლებად საეჭვოა ის, რომ «მეფეთა სიის» სახით ჩვენ საქმე გვაქვს უძველეს და სანდო წერილობით ძეგლთან. ცხადია, თუკი აღნიშნულ ძეგლში «უსტამ» მეფის სახელსაც დავიდასტურებდით, ეს ფაქტი მისი ავთენტურობის კიდევ ერთი უტყუარი მოწმობა იქნებოდა.

არქეოლოგიური მონაცემების გათვალისწინებით, როგორც ითქვა, მეფე უსტამის ზეობის ხანა II-III სს-თა მიჯნასთან ახლოს არის საგულებელი. ამდენად, ჩვენ გვეძლევა საშუალება, რომ «მეფეთა სიაში» მივუთითოთ გარკვეულ ორიენტირებზე. კერძოდ, საზოგადოდ ცნობილია, რომ II ს-ის მეორე და მესამე მეოთხედების მანძილზე ერთმანეთის მიყოლებით ქართლის სამეფო ტახტს ფლობდნენ ფარსმანი და ქსე-ფარნუგი. პირველი გაიგივებულია «მეფეთა სიის» ფარსმან ქველთან, ხოლო მეორე - სიაში მის მომდევნოდ დასახელებულ «როკ» მეფესთან. ამ უკანასკნელს გ. მელიქიშვილი აღადგენდა, როგორც «[ფა]რ[ნ]ოკ»-ს (4, გვ. 57-58). ხელის შემშლელ ფაქტორად არ გამოდგება ის ფაქტი, რომ ქართულ წყაროში აღნიშნული სახელის წინ გვაკლია სიტყვა «ქსე». ეს უკანასკნელი მეფის აღმნიშვნელი ირანული ტერმინის «ხმე» გრეციზებულ ფორმას წარმოადგენს (14, გვ. 27) და ამდენად, «ქსე-ფარნუგ»-სა (< «ხმე-ფარნულ») და «მეფე ფარნოკ»-ს შორის თამამად შეიძლება ტოლობის ნიშნის დასმა.

მეფე უსტამის ზეობის ზედა ქრონოლოგიური მიჯნის გამორკვევისათვის ერთგვარი ორიენტირის მოვალეობას ასრულებს ის ფაქტი, რომ «მეფეთა სიის» პირვანდელი მონაცემებით ქართლის ქრისტიანობაზე მოქცევის თანამედროვე მეფის - მირიანის (//

«რევ მართალი» - იხ. 10, გვ. 25-32) წინამორბედი ხელისუფალი იყო ამაზასპი, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში ზოგიერთი მკვლევრის მიერ სამართლიანად არის გაიგივებული სასანიანთა მეფე შაბურ I-ის (242-272 წწ.) ბრძანებით 262 წელს ე.წ. «ზოროასტრის ქვაზე» ამოკვეთილ წარწერაში ნახსენებ იბერიის მეფე ამაზასპთან (4, გვ. 394; 6, გვ. 138-148 და სხვ.; განსხვავებული თვალსაზრისისათვის იხ. 15, გვ. 38-39; 16, გვ. 74-76). იგივე პირი მოხსენიებულია ბაგინეთში უკანასკნელ ხანს აღმოჩენილ ერთ-ერთ ეპიგრაფიკულ წარწერაშიც (იხ. 17, გვ. 35). «მეფეთა სიაში» ჩვენგან უკვე ნახსენებ მეფე «[ფა]რ[ნ]ოკ»-სა (//ქსე-ფარნუგი) და ამაზასპს შორის დასახელებულია ორად ორი ხელისუფალი - ლადამი და ფარსმანი:

«და მეფობდა იმიერ **როკ** და ამიერ **მირდატ**. და ამისა-ზე მოაკლდა არმაზი სამეუფეოდ და მცხეთას ოდენ იყო მეფობაჲ.

და მეფობდა **ლადამი** და დღე ოც...

და ფარსმან.

და ამაზასპ.

და რევ მართალი» (18, გვ. 84).

ჩვენთვის საინტერესო ფარსმან მეფის ზეობის პერიოდი, ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე, უფრო მეტად სავარაუდოა, რომ ძირითადად III ს-ის I მეოთხედზე მოდიოდეს (მკვლევარი მ. სანაძე დაახლოებით ასევე საზღვრავს მისი ზეობის ხანას - იხ. 6). რაც შეეხება ლადამს, რომელსაც «ქართლის ცხოვრებაში» ადამი ეწოდება სახელად, უკვე აღნიშნულიდან გამომდინარე ქართლის სამეფო ტახტი II-III სს-ების მიჯნასთან ახლოს უნდა სჭეროდა. ჩვენის ღრმა რწმენით, სწორედ ლადამს შეესატყვისება საძიებელი «უსტამ» მეფე, და არა მხოლოდ ქრონოლოგიური თანხვედრის მიზეზით. ქვემოთ ჩვენ თვალნათლივ დავრწმუნდებით იმაში, რომ სახელი «ლადამი» და მისი პარალელური ფორმა «ადამი» თავდაპირველი «უსტამ»-ის დაზიანების ნიადაგზეა აღმოცენებული. მოცემული სახელის ლეონტი მროველის მიერ ხმარებული ფორმის («ადამი») წარმოქმნას სხვა მიზეზებთან ერთად ხელი შეიძლება იმანაც შეუწყოს, რომ ლეონტი მროველს, როგორც საეკლესიო პირს, წყაროში უკვე მანამდე დაზიანებულმა სახელმა კაცობრიობის ბიბლიური მამამთავრის სახელთან (ადამი) მსგავსების ასოციაცია გაუჩინა. ასეთი დასკვნის გაკეთების საფუძველს იძლევა ის გარემოება, რომ «ქართლის ცხოვრებაში» ადამის დედა (//ფარსმან ქველის მეუღლე) «ლადანა»-დ არის სახელდებული. ეს უკანასკნელი კი, როგორც მკვლევრები ფიქრობენ, «ლადამ»-სახელის დამახინჯებულ ფორმას თუ არ წარმოადგენს, მისი ასოციაციით მაინც უნდა იყოს შეთხზული (იხ. 6, გვ. 124 და 132; 19, გვ. 160). მაშასადამე, ლეონტი მროველი დასახელებული მეფის სახელს იცნობდა იმ ფორმით, როგორითაც ის «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს მატიაზეში წარმოდგენილ «მეფეთა სიაშია» მოცემული. გარდა ამისა, ჩვენ გაგვაჩნია სანდო მაკონტროლებელი მასალაც, რომელიც ასევე ცხადყოფს იმ ფაქტს, რომ ფარსმან ქველის მეუღლე ლადანად არ იწოდებოდა. ეს არის ახ. წ. 141 წლით დათარიღებული ლათინური ეპიგრაფიკული წარწერა ოსტიიდან (რომის მახლობლად იტალიაში), სადაც ფარსმანთან ერთად მოხსენიებულია მისი მეუღლეც. მართალია, ამ უკანასკნელის სახელიდან ჩვენამდე მხოლოდ საწყისი ფრაგმენტი «ფრ[...]»-ა მოღწეული (19, გვ. 148), მაგრამ ეს მცირედი ფრაგმენტიც კმარა იმ დასკვნის გასაკეთებლად, რომ

ხსენებული ფარსმან მეფის თანამეცხედრეს სახელად «ლადანა» არ ეწოდებოდა სინამდვილეში, და რომ ეს სახელი ხელოვნურად არის ქართლის დედოფლისათვის მემატიანისაგან მიკუთვნებული (მსგავსი «ინიციატივები» საზოგადოდ დამახასიათებელი გახლავთ ლეონტი მროველისათვის - ბ.ხ.).

«ლადამის» ნაცვლად «მეფეთა სიაში» რომ თავდაპირველად «უსტამი» ეწერა, ეს ჩანს შემდეგიდან. ცნობილია, რომ V-VIII საუკუნეთა ქართული ხელნაწერების უმრავლესობა დაწერილია გაბმულად, სიტყვებს შორის დაუწერელი ინტერვალების გარეშე. ასეთი ვითარებაა, მაგალითად, ხანმეტ პალიმფსესტებში. მხოლოდ ეგრეთწოდებულ ხანმეტ ლექციონარში (VII ს.) შეინიშნება წერაში სიტყვათა დაცილების არასისტემური ცდა. სიტყვების დაუწერელი ინტერვალებით გამიჯვნის პროცესი X საუკუნისათვისაც არ იყო ჯერ კიდევ დასრულებული (იხ. 20, გვ. 318-328). უინტერვალო წერა კი, ცხადია, კითხვას აძნელებდა. «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს ქრონიკა უკანასკნელი გამოკვლევების მიხედვით, V საუკუნეშია შექმნილი (10, გვ. 25-32; 21, გვ. 63-89) და ამდენად, სავარაუდოა, რომ ეს ძეგლიც მსგავსი წესით ყოფილიყო ნაწერი. სწორედ ასეთ პირობებში იყო მოსალოდნელი ტექსტის გადამწერლის მხრიდან ისეთი ლაფსუსის დაშვების ფაქტი, როგორსაც ჩვენ ვაფიქსირებთ ქრონიკაში და რომელიც აქამდე შეუნიშნავი დარჩათ მკვლევარებს. კერძოდ, უცნობი ავტორი, როდესაც წერდა იმას, რომ ორმეფობის გაუქმების შემდეგ «მცხეთას ოდენ იყო მეფობაჲ», «ოდენ»-სიტყვას კონტექსტში «მხოლოდ»-სიტყვის მნიშვნელობით მოიაზრებდა, ანუ მისი ცნობით, არმაზში მეფობის მოსპობის შემდეგ სამეფო ხელისუფლებამ არსებობა მხოლოდ მცხეთაში გააგრძელა. აღნიშნულის ფონზე ლოგიკური იქნება ვიფიქროთ, რომ მომდევნო წინადადებაში დასახელებულ მეფის სახელს საწყის მარცვლად შეზრდილი აქვს წინამავალი სიტყვის ბოლოზე ოდესღაც თანდართული «-ღა» ნაწილაკი, რომლის ერთ-ერთ ფუნქციას, როგორც ცნობილია, წარმოადგენს «ოდენ», «ხოლო» (ე.ი. «მხოლოდ, მარტო» - ბერძნ. οἷον, μόνος) ტერმინების იდენტური შინაარსის გადმოცემა (22, გვ. 563). ამდენად, ფრაზის - «და მეფობდა ლადამი და დღე ოც» - ნაცვლად ტექსტში კანონზომიერად უნდა აღდგეს ფრაზა - «და მეფობდა-ღა [...]დამი და დღე ოც».

«-ღა» ნაწილაკიანი მსგავსი კონსტრუქციები საკმაოდ ხშირად გვხვდება ძველ წერილობით ძეგლებში, მათ შორის, ოთხთავის უძველეს ქართულ რედაქციებშიც: «იტყოდა-ღა» (მათეს სახარება - 17, 5), «ეტყოდა-ღა» (მათეს სახარება - 12, 46), «იყო-ღა» (ლუკას სახარება - 24, 6) და სხვ.

თუ რა იგულისხმება კონკრეტულად სიტყვებში - «დღე ოც», ეს საკმაოდ ბუნდოვანია და ამჯერად მის მნიშვნელობაზე საუბარი გვიჭირს. თუმცა, ნაკლებად სავარაუდოა, რომ მათი მეშვეობით მეფის ზეობის ხანგრძლივობა ყოფილიყო განსაზღვრული, როგორც ამას თავის დროზე ექვთიმე თაყაიშვილი ფიქრობდა (იხ. 23, გვ. 61-62 შენ. 16). რაც შეეხება დასახელებული ფრაზის საწყის ნაწილს, მისი შინაარსი წინ წამდღვარებული ინფორმაციის ფონზე სავსებით ნათელი და გასაგებია: არმაზში მეფობის მოსპობის შემდეგ, მხოლოდ მცხეთაში დარჩა სამეფო ხელისუფლება (ჩვენი საისტორიო წყაროების ცნობათა მიხედვით მანამდე ქართლში თითქოს ორმეფობას ჰქონია ადგილი და ე.წ. თანა-მეფეები მსხდარან ცალ-ცალკე მცხეთასა და არმაზში - ბ.ხ.) და «[...]დამი» უკვე ერთპიროვნულად განაგებდა ქართლის სამეფოს. «[...]დამი» კი, ჩვენი რწმენით, არის

კიდევ სამიხელო მეფის სრული სახელის («უსტამ» // გრეციზებული ფორმით: «უსტამოს») ნაშთი, ანუ მისი სასრული ნაწილი. ტექსტში იგი უნდა აღდგეს, როგორც «[უს]დამი». ძველ წერილობით წყაროებში იდენტურ სახელებთან დაკავშირებით «ტ» და «დ» ბგერების ურთიერთშენაცვლების არაერთ მაგალითს ვხვდებით; მაგალითად: პარტავი // ბარდავი, ატრნერსე // ადარნერსე, ატრპატაკანი // ადარბადაგანი, იზიტ ბოზიტი // იზიდ ბოზიდი, იაზკერტი // იეზდიგერდი, კავატი // კავადი, უტიები // უდიები და სხვ. სხვათა შორის, სპეციალისტები სხვადასხვა წარმომავლობის არამეული წერილობითი ძეგლების მაგალითებზე მიუთითებენ თანხმოდანთა, განსაკუთრებით კი დენტალებთან (დ, ტ, ნ) დაკავშირებით, ასიმილაციის ფართოდ გავრცელების ფაქტზე არამეულის ყველა დიალექტში (24, გვ. 43-44). «მეფეთა სიის» შედგენის პროცესში კი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ ზემოთ, ბერძნულთან ერთად არამეულ ენაზე შესრულებული წერილობითი მასალების გამოყენების ფაქტსაც უნდა ჰქონოდა ადგილი. ასეთი ვარაუდის დამტკიცება უსაფუძვლო არ უნდა იყოს თუნდაც არმაზის ბილინგვის არსებობის ფონზე. ამდენად, «უსტამსა» და «უსდამს» შორის ტოლობის ნიშნის დასმის შესაძლებლობას წინ არანაირი ფილოლოგიური ან ლინგვისტური დაბრკოლება არ ელოდება.

საგულისხმოდ გვესახება ის ფაქტი, რომ ძველი ქართული საისტორიო ტრადიციის მონაცემებით წინაქრისტიანული ხანის იბერიის მეფეთა ონომასტიკონში გვხვდება ორიოდე ისეთი საკუთარი სახელიც (მაგ., «ბარტამ», «ქარძამ»), რომლის დაბოლოებაც იდენტურია «უსტამ»-სახელის დაბოლოებისა; ხოლო წმ. ევსტათი მცხეთელის «მარტვილობის» (VI ს.) მიხედვით, VI ს-ის 40-იანი წლების დამდეგს მცხეთის ციხისთავად მყოფ პიროვნებას სახელად «უსტამ»-ი ჰქმევია.

«მეფეთა სიაში» «უსდამ» (// უსტამ)-სახელის დადასტურების ფაქტი აღნიშნული წერილობითი ძეგლის ავთენტურობისა და არქაულობის კიდევ ერთი მკაფიო მოწმობაა. გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ «მეფეთა სია» ერთ-ერთი იმ საბუთთაგანია, რომელიც სანდო მასალებზე (სამეფო არქივში დაცულ ანალებზე?) დაყრდნობით ბერძნულ ენაზე შეადგინა უცნობმა ავტორმა ქვეყანაში ქრისტიანობის გავრცელების გარიჟრაჟზე. ქართული ასომთავრული ანბანის პრაქტიკაში შემოღების შემდგომ, IV-V საუკუნეების მიჯნაზე აღნიშნული სია უკვე ქართულად იქნა ჩაწერილი და «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს მატთანის შემადგენლობაში შესავალი ნაწილის სახით შეტანილი. ამ უკანასკნელმა გარემოებამ განაპირობა კიდევ აღნიშნული წერილობითი ძეგლის დაღუპვისაგან გადარჩენისა და ჩვენს დრომდე მოღწევის ფაქტი.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ა. ავაქიძე. დიდი აღმოჩენა მცხეთაში. ჟურნ. «მუდმივი კავშირის სამყარო », №4 (16), 2002 წ.
2. ა. ავაქიძე. საუკუნის აღმოჩენა. გაზ. «მწერლის გაზეთი», №36 (44), 2002 წ.

3. *პ. ინგოროყვა*. ძველი ქართული მატთანე «მოქცევაჲ ქართლისაჲ» და ანტიკური ხანის იბერიის მეფეთა სია (IV საუკუნიდან ძველი წელთაღრიცხვისა - 310-იან წლებამდე ახალი წელთაღრიცხვისა). თბილისი, 1978 წ.
4. *Г. А. Меликишвили*. К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959 г.
5. *გ. მელიქიშვილი*. ქართლის (იბერიის) მეფეთა სიებში არსებული ხარვეზის შესახებ. საქ. მეცნ. აკადემიის «მაცნე» (ისტორიის...სერია), 13, 1978 წ.
6. *მ. სანაძე*. «ქართლის ცხოვრება» და საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდი (ქართლოსიდან მირიანამდე). თბილისი, 2001 წ.
7. *C. Toumanoff*. Chronology of early Kings of Iberia. Traditio, V-XXV, 1969.
8. *A. Gugushvili*. The Chronological-Genealogical Table of the Kings of Georgia. «Georgica», I, 2-3, 1936.
9. *С. С. Какабадзе*. Некоторые вопросы хронологии древней Картли по грузинским источникам. «Палестинский сборник», 13 (76), 1965 г.
10. *ბ. ხურცილავა*. «მოქცევაჲ ქართლისაჲს » ერთი ფრაგმენტის აღდგენისათვის. საქ. მეცნ. აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის საისტორიო აღმანახი «კლიო 13 », თბილისი, 2001 წ.
11. *G. Deeters*. Das Alter der georgischen Schrift: Oriens Christianus, 39, Wiesbaden, 1955 y.
12. *ბ. ხურცილავა*. ქართული ასომთავრული ანბანის შექმნის ეპოქის, გარემოებებისა და ავტორთა ვინაობის საკითხისათვის. თბილისი, 2002 წ.
13. *ბ. ხურცილავა*. დიდი ბაკური - ქართული ასომთავრული დამწერლობის ფუძემდებელი. თბილისი, 2003 წ.
14. *კ. წერეთელი*. შენიშვნები არმაზის ბილინგვის არამეულ ტექსტზე. თბილისი, 1992 წ..
15. *ნ. ლომოური*. ნარკვევები ქართლის (იბერიის) სამეფოს ისტორიიდან (III საუკუნეში და IV ს. დასაწყისში). თბილისი, 1975 წ.
16. *ვ. გოილაძე*. ფარნავაზიანთა სახლის ქრისტიან მეფეთა ქრონოლოგია. თბილისი, 1990 წ.
17. *თ. ყაუხჩიშვილი*. ახალი ბერძნული წარწერები მცხეთა-არმაზიდან. რევაზ კიკნაძის ხსოვნისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო სესიის მასალები, თბილისი, 1998 წ.
18. *მოქცევაჲ ქართლისაჲ*. «ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები », წ. I, ილ. აბულაძის საერთო რედაქციით, თბილისი, 1963 წ.
19. *ა. გამყრელიძე*. ახლად აღმოჩენილი ლათინური წარწერა ფარსმან მეფისა. «წერილები», თბილისი, 1982 წ.
20. *კ. დანელია, ზ. სარჯველაძე*. ქართული პალეოგრაფია. თბილისი, 1997 წ.
21. *მ. ჩხარტიშვილი*. ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები. «ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოჲსი». თბილისი, 1987 წ.
22. *ი. აბულაძე*. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბილისი, 1973 წ.
23. *Обращение Грузии. Перевод с древнегрузинского Е. С. Такаишвили. Редакционная обработка, исследование и комментарии М. С. Чхартишвили. Тбилиси, 1989 г.*
24. *კ. წერეთელი*. არამეული ენა. თბილისი, 1982 წ.

«მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს ერთი ფრაგმენტის აღდგენისათვის*

«მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს მატიაზე მრავალმხრივ საინტერესო წერილობითი წყაროა საქართველოს ძველი ისტორიის შესწავლისათვის. წინამდებარე წერილი ეძღვნება აღნიშნული მატიაზის ერთი ფრაგმენტის რეკონსტრუქციას. სპეციალურ ლიტერატურაში საზოგადოდ მიღებული აზრის თანახმად, «მოქცევაჲ ქართლისაჲ» მრავალრედაქციანახული ძეგლია (5; 7; 10; 17). ეს ვითარება განსაკუთრებით თვალსაჩინოდ ვლინდება იმ ე.წ. «მეფეთა სიის» მაგალითზე, რომელიც მატიაზის ძირითად ტექსტს უძღვის წინ და ქრონიკის ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს. «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს მატიაზით უსარგებლია XI ს-ის მწერალ ლეონტი მროველსაც, რომლის თხზულებაში მოყვანილი ფარნავაზიანი მეფეების სია ზოგ შემთხვევაში სხვაობს «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს შატბერდულ რედაქციაში დაცული მასალებისაგან (5; 19). ქართლის წარმართ მეფეთა აღნიშნული სიის ავთენტურობა დღეს საეჭვო აღარ არის (იხ. 19). თუმცა, მთელ რიგ შემთხვევაში ის ჯერ კიდევ მოითხოვს გარკვეულ კორექტირებასა და პირვანდელი სახით რეკონსტრუქციას. ქართლში ქრისტიანობის დამკვიდრებამდე, ეროვნული დამწერლობის არარსებობის პირობებში (იხ. 2), აღნიშნული სია სავარაუდოდ რომელიმე უცხოური (ბერძნული ან არმაზული არამეული) ანბანით უნდა ყოფილიყო გაფორმებული და ქვეყნის ქრისტიანიზაციის კვალად შემოდებული ასომთავრული ანბანის მეშვეობით IV-V საუკუნეთა მიჯნაზე ქართულად გადმოთარგმნილი. ამ დასკვნის გაკეთების საფუძველს თავად «მეფეთა სიის» ბოლო მონაკვეთის რეკონსტრუქცია იძლევა.

«მეფეთა სიაში» ორიოდე იშვიათი მაგალითი გვაქვს იმისა, როდესაც მეფის სახელს ეპითეტიც ახლავს თან: 1. ფარსმან ქველი, 2. რევ მართალი. რევის წოდებულება «მართალი» რომ ქრისტიანული ლექსიკიდანაა აღებული, ეს სადავო არ გახლავთ. ამ სიტყვის ქრისტიანული ბუნება, ცხადია, აშკარა უნდა ყოფილიყო ლეონტი მროველისთვისაც. მაგრამ ის ფაქტი, რომ ეს ტერმინი მიმართებაში იყო ქართლის გაქრისტიანებამდე საკმაო ხნით ადრე ნავარაუდევნი წარმართი მეფის სახელთან, აუცილებელ განმარტებას ითხოვდა მემატიაზისაგან და ისიც შეეცადა დაეკმაყოფილებინა მკითხველის ცნობისწადილი, შესთავაზა რა მას საკუთარი ვერსია: მეფე რევს თურმე მცირედი რამ სმენოდა სახარების შესახებ; იგი მფარველობდა გაჭირვებულ ხალხს; მან აკრძალა კერპებისადმი ყრმათა მსხვერპლად შეწირვის საზარელი ჩვეულება. ყოველივე ამისთვის მეფე რევს ქრისტიანებმა უწოდეს «მართალი».

«მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს მატიაზის შემადგენელი «ნინოს ცხოვრების» ვრცელ რედაქციაში დაცული ცნობით, ადამიანთა კერპებისადმი მსხვერპლშეწირვის ტრადიციას ქართლში ადგილი ჰქონია წმ. ნინოს აქ შემოსვლის დროსაც. ამდენად, ლეონტი მროველისეულ ვერსიაში, საეჭვოა, რომ სიმართლის მარცვალი მოიძვებოდეს. თუმცა ჩვენს მემატიაზეს, შესაძლოა, ჰქონდა რაღაც ბუნდოვანი გადმოცემა რევ

* სტატია დაიბეჭდა ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის საისტორიო ალმანახ «კლიო 13»-ში (2001 წ.).

მართლის შესახებ, რომელიც მან მცდარად გაიაზრა. კერძოდ, როგორც ჩვენ ამაში ქვემოთ დავრწმუნდებით, რევ მართალი და ქართლის მოქცევის თანამედროვე მეფე მირიანი ერთი და იგივე პიროვნებას უნდა განასახიერებდნენ. ლეონტი მროველთან დაცული საისტორიო ტრადიციის თანახმად, ამათ ორთავეს ცოლი «საბერძნეთიდან» მოუყვანიათ: რევ მართალს «ასული ლოლოთეთისა», მირიანს კი - «ასული ოლილოტოსისი» (16, გვ. 58, 66). დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ «ლოლოთეთიც» და «ოლილოტოსიც» ერთიდაიგივე მაღალი სახელმწიფო თანამდებობის აღმნიშვნელი ბიზანტიური ტერმინის - «ლოგოთეტის» დამახინჯებულად გადმოცემის ნიმუშებია, რომლებსაც, სხვათა შორის, ლეონტი მროველის თხზულებაში სხვაგან ვერ ვხვდებით. ის, რომ აქ უბრალო დამთხვევასთან არ უნდა გვქონდეს საქმე, ამაში სხვა ნიშნებითაც ვრწმუნდებით.

«მეფეთა სიაში» მეფე რევ მართლის წინამორბედ ხელისუფლად ამაზასპია დასახელებული. თუ კი, როგორც ამას ჩვენ ვფიქრობთ, რევ მართალი სინამდვილეში ქართლის პირველ ქრისტიან მეფეს - მირიანს განასახიერებს, მაშინ სიაში მისი წინამორბედი ამაზასპ მეფე უეჭველად სასანიანი ხელმწიფის - შაპურ I-ის ბრძანებით 262 წელს გაკეთებულ «ზოროასტრის ქვის» წარწერაში მოხსენიებულ იბერიის მეფე ამაზასპს უნდა შეესაბამებოდეს. მართალია, წმ. ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის თანამედროვე მეფის ზეობის ქრონოლოგიური პერიოდის ზუსტად განსაზღვრა ჯერჯერობით არ ხერხდება, მაგრამ სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებული თვალსაზრისით, მირიანი ნიზიზის ზავამდე (298 წ.) უნდა გამეფებულიყო (15, გვ. 62). მირიანის სპარსული წარმომავლობის ვერსია («ქართლის ცხოვრების» მიხედვით) აღნიშნულის ფონზე რეალურობის ელფერს იძენს. ის შეიძლება ანარეკლი იყოს იმ ისტორიული ფაქტისა, რომ ამაზასპ იბერთა მეფე სასანიანთა სამეფო კარზე ერთ-ერთი დიდი წარჩინებულთაგანი გახლდათ; «ზოროასტრის ქვის» წარწერა გვამცნობს, რომ იბერთა მეფეს სპარსელ დიდებულთა იერარქიაში რიგით მეოთხე ადგილი ეჭირა (19, გვ. 393-394). ამდენად, მკვლევართა ნაწილის სკეპტიციზმი მირიანის «სპარსულ» წარმომავლობასთან დაკავშირებით (იხ. 8, გვ. 38-43; 11, გვ. 162; 15, გვ. 62-63), მხოლოდ ნაწილობრივ შეიძლება იქნას გაზიარებული. «მეფეთა სიის» მონაცემები გვარწმუნებენ იმაშიც, რომ სახელი «რევ» (რომელიც დამოუკიდებლად სამუალო სპარსულში «მდიდარს» ნიშნავს - 18, გვ. 70) თავდაპირველი, საწყისი «მირვან»-სახელისგან გადარჩენილ ნაშთს უნდა წარმოადგენდეს (მაგალითისათვის შეადარეთ იმავე სიაში ერთიდაიგივე სახელის ნაირსახოვანი ფორმები: «ადეროკ», «ადერკი», «დერუკ», «დეროკ», «როკ»).

საინტერესოა, რომ წერილობით საისტორიო ტრადიციას ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფის სახელი სხვადასხვა ვარიანტების სახით აქვს დაცული: მირვან, მირვან, მირიან, მიჰრან. სპეციალისტების ყურადღებას იპყრობს IV ს-ის რომაელი ავტორის - ამიანე მარცელინეს მიერ 361 წლის მოვლენებთან დაკავშირებით იბერიის მეფედ «მერიბანის» დასახელების ფაქტი. ამიანესეული მერიბანი რომ იგივე მირვანია, ეს არავითარ ეჭვს არ შეიძლება ჰბადებდეს. ჩვენი აზრით, ხსენებული «მერიბანი» ქართული წყაროების რევ მირიანის ძეს უნდა შეესაბამებოდეს. მაშასადამე, ქართლის სამეფო ტახტზე IV ს-ში ერთიმეორეს მიყოლებით მსხდარან სეხნია მეფეები. ამ

მიზეზითაც შეიძლება ჩვენს წყაროებში «რევ»-სახელის წარმოქმნა გვევარაუდა, რადგან ერთნაირი სახელის მქონე ორი მეფის «მეფეთა სიაში» ერთმანეთის მიყოლებით დასახელების ფაქტს გარკვეულ უხერხულობის შექმნა შეეძლო ქართლის მოქცევის თანამედროვე მეფის იდენტიფიკაციის საკითხში. თავდაპირველი «მირვან»-იდან «მირეან»-ისა და «მირიან»-ის მომდინარეობა საკამათო არ შეიძლება იყოს. მოცემული სახელის ტრანსფორმაციის მიზეზი ასომთავრული «ვ»-ინ ასო-ნიშნის ეტაპობრივად დაზიანების სავარაუდო ფაქტში უნდა ვეძიოთ: ვ > ე > ი. «მეფეთა სიის» პროტოგრაფში დასაშვებია, რომ სახელი «მირვან» დაქარაგმებულიც (მრვან ?) ყოფილიყო, რომლის ნაშთისგან (...რვ...) შეიძლება წარმომდგარიყო შემდგომში სახელი «რევ». ერთი სიტყვით, ჩვენი რწმენით, რევ მართალი ქართლის პირველ ქრისტიან მეფეს, იგივე მირიანს უნდა განასახიერებდეს. ასეთ შემთხვევაში კი, «მეფეთა სიაში» დასახელებული ის პირები, რომლებიც რევ მართალსა და მირიანს შორის არიან ჩამოთვლილნი, რეალურად ქრისტიანობის ხანის მეფეები გამოდიან და არა წინაქრისტიანობის პერიოდის ხელისუფალნი, როგორც «მოქცევა ქართლისაჲ» და მისი მიდევნებით «ქართლის ცხოვრება» გვამცნობს ამას. აქედან იმ დასკვნის გაკეთებაც შეიძლება, რომ დასახელებულ წყაროებში ფაქტიურად გამეორებულია ამ პირთა სახელები. შედარებისთვის ქვემოთ მოგვყავს ჩვენთვის საინტერესო მონაკვეთების ცხრილი:

«მოქცევა ქართლისაჲ»	«ქართლის ცხოვრება»	გამეორებული ფრაგმენტი
მირეან	მირიან	რევ მართალი
რევ	რევ	ვაჩე
ბაკურ	ბაქარ	ბაკურ
თრდატ	მირდატ	მირდატ
ვარაზ-ბაკურ	ვარაზ-ბაქარ	ასფაგურ
–	თრდატ	ლევ

«გამეორებულ ფრაგმენტად» ჩვენგან სახელდებული მონაკვეთი ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფის - მირიანის «წინამორბედ» ხელისუფალთა მწკრივს ასახავს. იგი იდენტურია როგორც «მოქცევა ქართლისაჲ»-ს შატბერდულ ნუსხაში, ისე «ქართლის ცხოვრება»-ში, ოღონდ ეს უკანასკნელი არ იცნობს «ლევ»-ს. ადვილი შესამჩნევია, რომ ზემომოყვანილი ფრაგმენტები მსგავსებასთან ერთად ნიუანსობრივ სხვაობასაც ავლენენ ურთიერთშედარებისას. განვიხილოთ ისინი დაწვრილებით:

რევ მართლის შემდგომი მეფის სახელი «ვაჩე» ერთი შეხედვით არანაირ მსგავსებას არ ავლენს სახელთან «რევ». მაგრამ ეს უკანასკნელი, როგორც ჩვენ ვივარაუდეთ, თავდაპირველი «მირვან»-სახელის ნაშთი უნდა იყოს. იგივე ითქმის «ვაჩე»-ს შესახებაც. კერძოდ, ის «მირვან»-სახელის ბოლო ნაწილისგან უნდა წარმომდგარიყო: ვაჩ-ე < * [...] ვაჩ < * [...] ვან < * [მირ] ვან < მირვან. როგორც ჩანს, ამ კონკრეტულ შემთხვევაშიც თავდაპირველი სახელი უძველეს წყაროში ძლიერ დაზიანებულად ყოფილა მოცემული, მისი საწყისი ნაწილი «მირ-» სრულებით აღარ იკითხებოდა, ხოლო გადარჩენილ

სასრულ «[...] ვან» ნაწილში ქართული ასომთავრულის «ნ»-არ ასო-ნიშანს ზედა ჰორიზონტალური ხაზი წარხოცილი ჰქონდა და ამრიგად უკვე ასომთავრულისვე «ჩ»-ინ ასო-ნიშანს მიაგავდა. მეგლის გადამწერმა, საფიქრებელია, რომ ხსენებული სახელის ეს დაზიანებული ნაშთი («...ვაჩ») მისთვის ცნობილ დამოუკიდებელ სახელ «ვაჩე»-დ გაიაზრა. სწორედ ეს მეორე მირვანი (იგივე ჩვენი წყაროების რეგ მირვანის ძე და იგივე ვაჩე) უნდა იგულისხმებოდეს ამიანე მარცელინეს მიერ 361 წლის ამბებთან ნახსენები იბერთა მეფე «მერიზან»-ში. მისი შემდგომი ხელისუფლის სახელი «ბაკურ» სამივე ფრაგმენტში იდენტურია, მხოლოდ «ქართლის ცხოვრება»-ში იგი ოდნავ სტილიზებული გახლავთ. მომდევნო «მირდატისა» და «თრდატის» იგივეობის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებობს თვალსაზრისი (4, გვ. 34; 6, გვ. 141-142; 13, გვ. 41-43), რომელიც ზოგიერთი მკვლევრის მიერ არ არის გაზიარებული (3, გვ. 33; 11, გვ. 170). ჩვენი აზრით, მოსაზრება ამ ორი სახელის იგივეობის შესახებ (ოღონდ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში) მისაღები უნდა იყოს. «მირდატ»-ი ხომ იგივე «მითრიდატ»-ია და ამ უკანასკნელის საწყისი ნაწილის ხელნაწერში გადარეცხვის შედეგად «თრდატის» ფორმის მიღებაც იყო შესაძლებელი. თუ პირვანდელი სახელი ქარაგმით იქნებოდა მოცემული ტექსტში, მაშინ შეგვეძლო გვევარაუდა ნუსხა-ხუცური «მ»-ან ასო-ნიშნის «თ»-ანად დაზიანების ფაქტიც. უმრავლესობა მკვლევარებისა მიიჩნევს, რომ აღნიშნული პირი ამიანე მარცელინეს მიერ 368/69 წწ-ის მოვლენებთან დაკავშირებით ნახსენები იბერიის მეფე სავრომაკს (< საურმაგ) განასახიერებს, რომელიც რომაელი ავტორის ცნობით, ჯერ მთლიანი ქართლის სამეფოს გამგებელი იყო, 369 წლიდან 70-იანი წლების დასასრულამდე კი მხოლოდ სამეფოს ერთი ნაწილისა (1, გვ. 125, 130). ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ის ფაქტი, რომ თუ კი «მოქცევაჲ ქართლისაჲ» თრდატს ვარაზ-ბაკურის წინამორბედ ხელისუფლად ასახელებს, «ქართლის ცხოვრების» მიხედვით ის ვარაზ-ბაქარის მომდევნო მეფეა. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს არის ანარეკლი იმ ისტორიული რეალობისა, რომლითაც ამიანე მარცელინესთან ნახსენები «სავრომაკი» (< საურმაგი, იგივე მირდატ/თრდატი) ორჯერ ავიდა სამეფო ტახტზე, - ერთხელ, როგორც «ყოველი ქართლის» ხელმწიფე, მეორედ კი - მისი მხოლოდ ერთი ნაწილის გამგებელი.

ჩვენი ზემოთ მოყვანილი მსჯელობის მართებულობის ნათელი დადასტურებაა ე.წ. «გამეორებულ ფრაგმენტში» მირდატის (// სავრომაკი < საურმაგი) მომდევნო მეფედ «ასფაგურის» დასახელების ფაქტი. ქართულ ისტორიოგრაფიაში ფაქტიურად გაზიარებულია ის მოსაზრება, რომ მირიანის შთამომავალთა შორის დასახელებული მეფე ვარაზ-ბაკური (// ვარაზ-ბაქარი) არის ამიანე მარცელინესთან ნახსენები «ასპაკური», რომელიც ქართლის სამეფოს იმ ნაწილს განაგებდა, რომელიც ირანელებს მორჩილებდა. თუმცა ზოგიერთი მეცნიერი ამ მართებული თვალსაზრისის კრიტიკითაც გამოდის (9, გვ. 11). საინტერესოა, რომ «გამეორებულ ფრაგმენტში» მოყვანილია სახელის სწორედ ის ფორმა, რომელიც რომაელ ისტორიკოსს აქვს დასახელებული (ასფაგურ > ასპაკურ), რაც ამ ფრაგმენტის სიძველესა და ავთენტურობას მოწმობს. სრულიად აშკარაა, რომ ქართლის წარმართ მეფეთა ჩამონათვალში რაღაც მიზეზის გამო შეცდომით არიან მოხვედრილი ქართლის მოქცევის თანამედროვე მეფე და მისი მომდევნო ოთხი ხელისუფალი. ამ აზრს ვერ გააბათილებს ასფაგურის შემდეგ «მეფეთა

სიაში» «ლევ»-ის დასახელების ფაქტი. მკვლევართა ერთი ნაწილი თვლის, რომ «ლევ» არის სახელის «რევ» დამახინჯებული გადმოცემა, რაც ნაკლებად სარწმუნო გახლავთ. ქართული ანბანის განვითარების ვერცერთ სტადიაზე ასო-ნიშანი «რ»-ე ვერასგზით ვერ დამახინჯდებოდა «ლ»-ასის სახით. ამის საფუძველს ვერც არამეული, ბერძნული თუ ლათინური ალფაბეტების ნიადაგზე ვპოულობთ. აღსანიშნავია, რომ «ლევ»-ის, როგორც ქართლის მეფის, არსებობის შესახებ არაფერი უწყის «ქართლის ცხოვრების» მატეანემატ. «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ში წარმოდგენილი წარმართი მეფეების სია სრულდება ფრაზით: «*ლევ, მამაჲ მირეანისი*», რომელიც თვალშისაცემად არაბუნებრივად გამოიყურება იმის ფონზე, რომ მანამდე არცერთი სხვა მეფის შემთხვევაში ქრონიკაში არ გვაქვს მითითება კერძო გენეალოგიაზე. უფრო მეტიც, შემდგომშიც, არც ქართლის მოქცევის ისტორიის თხრობისას და არც წმ. ნინოს ცხოვრების ტექსტში, არსად არც ერთხელ არ გვხვდება მითითება ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფის – მირიანის მამის ვინაობაზე. ამიტომაც ვფიქრობთ, რომ «ლევ»-ი არ არის ანთროპონიმი, არამედ მასში რეალურად «მეფეთა სიის» სათვალავის აღმნიშვნელი ასო-ნიშნები უნდა იქნას დანახული. კერძოდ, ჩვენი აზრით, იგი კავშირში უნდა იყოს წმ. ნინოს ცხოვრების ტექსტში დაცულ იმ ცნობასთან, რომელსაც მირიანის სიტყვებით გადმოგვცემს ავტორი: «*ვარ მე ოცმეათეჲსმეტე მეფე, ვინაითგან მამანი ჩუენნი აჲა მოიწინეს ვიდრე დღეთა ჩემთამდეს*» (12, გვ. 157). ეს ცნობა საინტერესოა იმდხრივაც, რომ თვით «მეფეთა სიის» მონაცემების მიხედვით მირიანი რიგით 33-ე მეფეა (თუ ექვს ე.წ. თანამეფეს გამოვაკლებთ, მაშინ ის რიგით 27-ე იქნება). თავის დროზე პ. ინგოროყვა ფიქრობდა, რომ სიას აკლდა სამი მეფე (5, გვ. 516-517). მაგრამ თუ ჩვენ დავუშვებთ იმგვარ ვარაუდს, რომ «ლევ»-ი სათვალავი რიცხვის «ლევ»//35 ნიადაგზე ხელოვნურად აღმოცენებული სახელია, მაშინ ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ წმ. ნინოს «ცხოვრების» ავტორმა ის მექანიკურად გადაიღო და მირიანიც ამის საფუძველზე რიგით 36-ე მეფედ გამოაცხადა. ყოველივე აღნიშნული ჩვენ გვამღევეს იმის თქმის საფუძველს, რომ ფრაზა – «ლევ, მამაჲ მირეანისი» რეალურად უნდა მიუთითებდეს მირიანის წინამორბედ მეფეთა (ანუ მისი წინაპრების) სათვალავ რიცხვზე. სხვა საკითხია ის, თუ რამდენად ზუსტი იყო ეს სათვალავი ჩვენება. თუ კი «ნინოს ცხოვრების» ავტორს მასში სათვალავი ცნობა დაუნახავს, მოგვიანებით ძეგლის სხვა რედაქტორს რიცხვითი მაჩვენებელი «ლევ»//35 გაუაზრებია როგორც მისთვის ნაცნობი ბიბლიური ანთროპონიმი «ლევ», რის შედეგად «მეფეთა სიის» ბოლოში ჩნდება უკვე ახალი სათვალავი ჩვენება: «ესე ოცდარვაანი მეფენი ქართლს შინა წარმართნი» იყვენო. საინტერესოა, რომ ექვსი თანამეფის გაუთვალისწინებლად მირიანამდე სიაში რეალურად მხოლოდ 26 მეფეა დასახელებული. მაშ, საიდან გაჩნდა რიცხვი «28»? უნდა ვივარაუდოთ, რომ რიცხვი ტექსტში თავდაპირველად ასო-ნიშნებით იყო მოცემული – «კვ» ანუ 26., საიდანაც ასომთავრული «ვინ»-ის «წწ»-დ დაზიანების გზით გაჩნდა «კწ»-ანი ანუ 28, რაც თავის მხრივ სიტყვიერად გაფორმდა კიდევ ტექსტში.

ცხადია, არცერთი ზემოთ აღნიშნული სათვალავი ჩვენება არ ასახავს თავდაპირველ სინამდვილეს. ეს ჩვენებები ტექსტში გვიანდელი ჩანართებია და ჩვენთვის საინტერესო წერილობითი ძეგლის რედაქტირების სხვადასხვა სტადიაზე შეიძლება მიუთითებდეს. «ლევ» ანთროპონიმის ნაცვლად თავდაპირველ «ლევ»//35 რიცხვს თუ ვივარაუდებთ,

შეგვეძლო დაგვეშვა ის აზრიც, რომ საწყის ვარიანტში გვექონდა მითითება 25 მეფეზე (ექვსი თანამეფის გაუთვალისწინებლად), რაც ტექსტში ასომთავრულის «კე» ასო-ნიშნებით იქნებოდა გამოსახული (წყაროს შატბერდულ ნუსხაში, რომლის ფრაგმენტიც 1918 წელს გამოქვეყნებული აქვს ი. ყიფშიძეს, მეფეები დანომრილია და ასფაგურის რიგითი ნომერი იქ სწორედ «კე»-ს(=25) სახით არის წარმოდგენილი. – იხ. რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994, გვ. 760). მოგვიანებით «კ»-ანის «ლ»-ასად დაზიანებისა თუ ძეგლის რომელიმე გადამწერის მხრივ მისი შეცდომით ამოკითხვის მიზეზით ტექსტში გაჩნდა «ლე»//35, რომელიც თავის მხრივ უფრო გვიანდელი რედაქტორის ხელში «ლევ» ანთროპონიმად გადაიქცა და შეცდომით მირიან მეფის მამად იქნა მოაზრებული. ძეგლის რედაქტირების შემდგომ ეტაპზე ჩნდება ახალი სათვალავი ჩვენება, რომლის მიხედვითაც რევ მართალი და მისი მომდევნო რამდენიმე მეფე წარმართ ხელმწიფეთა რიგებში აღმოჩნდა გაერთიანებული. ამ უკანასკნელი ჩვენების ავტორს, უეჭველია, რომ სათვალავში არ მიუღია ექვსი წარმართი თანამეფე და სიის უკანასკნელ წარმომადგენლად მირიანის ფსევდო-წინაპარი «ლევ»-ი მიუჩნევია. ეს უკანასკნელი კი, ხსენებული თანამეფეების გაუთვალისწინებლად, სიაში რიგით 26-ეა. სათვალავ ჩვენებაშიც შესაბამისად ასო-ნიშნებით იგივე რიცხვი იქნებოდა დაფიქსირებული, რომელიც ასომთავრული «ვ»-ინის (=6) «წ»-ედ (=8) დამახინჯების ნიადაგზე სულ ბოლოს მოგვეცმდა რიცხვს «28», რაც სიტყვიერად ჩაიწერა კიდევ ტექსტში ძეგლის ერთ-ერთი ბოლო რედაქციის დროს.

ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფეების (ზეობის პერიოდი: III ს-ის ბოლოდან V ს-ის დასაწყისამდე) თანმიმდევრობას რაც შეეხება, იგი რეკონსტრუქციის შემდეგ ასეთ სახეს მიიღებს (რიგითი ნუმერაცია პირობითია, თუმცა «მეფეთა სიის» მონაცემებიდან გამომდინარე):

1. **მირვან III მართალი** (> მირვან / მირიან / რევ მართალი)
2. **მირვან IV** (> რევ მირიანის ძე / ვაჩე / «მერიზან»)
3. **ბაკურ I** (> ბაქარ მირიანის ძე / ბაკურ რევის ძე)
4. **საურმაგ II** (> მირდატ / თრდატ / «სავრომაკ»)
5. **ასფაგურ I** (> ვარაზ-ბაკურ / ვარაზ-ბაქარ / «ასპაკურ»)
6. **ბაკურ II დიდი** (> ბაკურ თრდატის ძე)

ყოველივე აღნიშნული ნათელი დადასტურებაა იმისა, რომ «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს ქრონიკამ თავისი არსებობის მანძილზე მრავალჯერ განიცადა რედაქტირება. ძნელი სათქმელია, თუ როდის იქნა ერთმანეთს მიბმული ქრონიკისა და «წმ. ნინოს ცხოვრების» ტექსტები. მაგრამ, როგორც ვიხილეთ, ამ მოვლენის დროს «მეფეთა სია» უკვე წარმოდგენდა ქრონიკის შემადგენელ ნაწილს. თუმცა, ჩვენ მიერ დაზუსტებული ფრაგმენტი ერთი საგულისხმო დასკვნის გაკეთების საშუალებას მაინც იძლევა. კერძოდ, «მეფეთა სია» თავდაპირველად სრულიად დამოუკიდებელი სახით უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი და «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს მატრიანეში მოგვიანებით არის ჩართული (უფრო სწორედ, მატრიანისათვის ის წინ მიუბამთ). აღნიშნული სია იმ დროს სრულდებოდა ასფაგურის დასახელებით, რაც იმის უტყუარი მოწმობაა, რომ ეს სია სწორედ ასფაგურის სიკვდილის შემდეგ, მისი მომდევნო მეფის ზეობის ხანაში იქნა შედგენილი. ასფაგურის (იგივე ვარაზ-ბაკურ / ვარაზ-ბაქარ) მომდევნო მეფედ «მოქცევაჲ

ქართლისაჲ» სხვა ადგილას ასახელებს ბაკურ თრდატის (ანუ სავრომაცის, საურმაგის) ძეს, რომელსაც ქართლის სამეფო ტახტი, რუფინუსის, კორიუნის, მოვსეს ხორენაცისა და იოანე რუფუსის ცნობების თანახმად, ეპყრა უკვე V ს-ის დასაწყისისათვის. ეს გახლავთ სახელოვანი პეტრე იბერის პაპა – «დიდი ბაკური», რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა ქართულ ეროვნულ მწიგნობრობას.

ყოველივე აღნიშნული გვიმტკიცებს აზრს იმის შესახებ, რომ «მეფეთა სია» უძველეს ქართულ წერილობით ძეგლს წარმოადგენს და V ს-ის დასაწყისში უნდა იყოს ძველი მასალების საფუძველზე შედგენილი (ან ახლადშექმნილი ასომთავრულის გამოყენებით გადმოქართულებული). ფრაგმენტი, რომელიც ჩვენს მიერ იქნა განხილული წინამდებარე წერილში, აღნიშნული თვალსაზრისის მართებულობას გვიდასტურებს, თუმცა, იმავდროულად უამრავ შეკითხვასაც ჰბადებს «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს, როგორც უნიკალური წერილობითი ძეგლის, ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობით პრობლემატიკასთან მიმართებაში (აღსანიშნავია, რომ ზემოთ აღნიშნული ფრაგმენტის საისტორიო წყაროებში გამეორების ფაქტი, ჩვენგან დამოუკიდებლად და ჩვენი სტატიის გამოქვეყნების პარალელურად, ოლონდ რამდენადმე განსხვავებული ნიუანსობრივი ინტერპრეტაციით, ივარაუდა ისტორიკოსმა მ. სანაძემაც – იხ. 14, გვ. 88-89).

დამოწმებული ლიტერატურა

1. *ამიანე მარცელინე*. «გეორგიკა», I, თბილისი, 1961 წ.
2. *გამყრელიძე თ.* წერის ანბანური სისტემა და ძველი ქართული დამწერლობა. ანბანური წერის ტიპოლოგია და წარმომავლობა., ა. შანიძის რედაქციით და წინასიტყვაობით, თბილისი, 1989/90 წ.
3. *გოილაძე ვ.* ფარნავაზიანთა სახლის ქრისტიან მეფეთა ქრონოლოგია, თბილისი, 1990 წ.
4. *გორგაძე ს.* საქართველოს ეკლესია და მისი დასაწყისი. გაზეთი «მოამბე», 1905 წ., №3.
5. *ინგოროყვა პ.* ძველი ქართული მატთანე «მოქცევაჲ ქართლისაჲ» და ანტიკური ხანის იბერიის მეფეთა სია. - თხზულებათა კრებული, ტ. 4, თბილისი, 1978 წ.
6. *კეკელიძე კ.* ქართული კულტურის ორი დღესასწაული, ჟურნალი «მნათობი», 1929 წ., 15, 6, 7.
7. *კეკელიძე კ.* «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები. – ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბილისი, 1956 წ.
8. *ლომოური ნ.* ნარკვევები ქართლის (იბერიის) სამეფოს ისტორიიდან (III საუკუნეში და IV ს. დასაწყისში), თბილისი, 1975 წ.
9. *ლომოური ნ.* საქართველოსა და ბიზანტიის ურთიერთობა V საუკუნეში, თბილისი, 1989 წ.
10. *ლორთქიფანიძე მ.* ადრეფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა, თბილისი, 1966 წ.

11. *მელიქიშვილი გ.* ქართლის (იბერიის) სამეფოს ისტორიის ქრონოლოგიის საკითხისათვის. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. IV, ნაკვეთი I, 1958 წ.
12. *მოქცევაჲ ქართლისაჲ.* ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბილისი, 1963 წ.
13. *ჟორდანიას თ.* ქრონიკები, I, ტფილისი, 1892 წ.
14. *სანაძე მ., ბერაძე თ.* შუა საუკუნეების ქართული ისტორიოგრაფიის ერთი ტიპიური ხარვეზის შესახებ. - ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის სამეცნიერო სესია: «ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი 60 წლისაა» (მოხსენებების მოკლე შინაარსი), თბილისი, 2001 წ.
15. *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, ტ. II, თბილისი, 1973 წ.
16. *ქართლის ცხოვრება*, ტ. I, ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, 1955 წ.
17. *ჩხარტიშვილი მ.* ქართული ისტორიული აზრის განვითარების ისტორიიდან («მოქცევაჲ ქართლისაჲ»). - საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის «მაცნე», ისტორიის...სერია, თბილისი, 1985 წ., №3
18. *ჩხეიძე თ.* ნარკვევები ირანული ონომასტიკიდან, თბილისი, 1984 წ.
19. *Меликишвили Г. А.* К истории древней Грузии, Тбилиси, 1959 г.

პეტრე იბერის საერო სახელის შესახებ

პეტრე იბერის, როგორც V ს-ის ცნობილი საეკლესიო მოღვაწის, პიროვნება საყოველთაოდ არის ცნობილი ჩვენშიც და გარე სამყაროშიც. პეტრეს, იბერიელ მეფეთა გვარიშვილის, დაბადების ზუსტი დროის შესახებ სპეციალისტთა შორის ერთიანი აზრი არ არსებობს; იგი მერყეობს 408-412 წლებს შორის. თუმცა, აქედან მაინც ირკვევა ის, რომ პეტრე იბერი მისი სახელოვანი პაპის (დედის ხაზით) - დიდი ბაკურის (395-417 წწ.) იბერიაში ზეობისას დაბადებულა. როგორც მისი ბიოგრაფის იოანე რუფუსის ცნობებიდან ვგებულობთ, თორმეტი წლის ასაკში იბერიელი უფლისწული პეტრე მამამისმა, იმ დროისათვის იბერიის სამეფო ტახტზე მყოფმა ბუზმირმა, მძევლად გაუგზავნა კონსტანტინეპოლში ბიზანტიის იმპერატორ თეოდოსი II მცირეს (408-450 წწ.), საიდანაც ის მოგვიანებით იოანე-მითრიდატე ლაზთან ერთად იერუსალიმში გაიქცა და ოცი წლის ასაკში სამუდამოდ ბერ-მონაზვნური ცხოვრების გზა აირჩია (1; 2). V ს-ის 20-30-იანი წლების მიჯნაზე ქართველი უფლისწული პეტრე საერო ცხოვრებას ერთხელ და სამარადისოდ ჩამოშორდა, ქრისტიანული წესისამებრ ერისკაცობის დროინდელი სახელი გამოიცვალა და «პეტრე»-დ იწოდა. პეტრე იბერის პირვანდელ სახელს გვიმხელს იგივე იოანე რუფუსი, რომლის სიტყვით, იბერიელთა «ქვეყნის ენაზე მას თავდაპირველად ერქვა ნაბარნუგიოსი» (1, გვ. 80; 2, გვ. 248).

პეტრე იბერის მოწაფის, იოანე რუფუსის (იგივე ბეით-რუფინის) თხზულებამ ჩვენამდე VI ს-ში ბერძნულიდან შესრულებული ასურული თარგმანის სახით მოაღწია. მასში ბერძნული დედნიდან თითქმის უცვლელად არის გადმოტანილი პირთა ადგილობრივი

(«იბერიული») საკუთარი სახელები, გაფორმებული «-ოს», «-ეს» (- ოც, - ოც) ჩვეული ბერძნული სუფიქსებით. თავის მხრივ, თხზულების ბერძნულ ტექსტში საკუთარ სახელებს შენარჩუნებული ჰქონიათ ქართულისათვის დამახასიათებელი «ი»-ხმოვნიანი ბოლოსართები; მაგალითად: ბოზმარ-დ-ოს, ბაკურ-დ-ოს, ფარსმან-დ-ოს, არსილ-დ-ოს, ბარდალ-დ-ოს, ქურენ-დ-ოს, ნაბარნუგ-დ-ოს და სხვ. აქედან გამომდინარე, ჭაბუკობაში პეტრე იბერის სახელი თითქოს «ნაბარნუგი» ყოფილა. მაგრამ მისი «ცხოვრების» ქართულ რედაქციაში, რომელიც XIII ს-ში ასურულად დაწერილი ტექსტიდან მაკარი მესხს გაუკეთებია, აღნიშნული სახელის ხსენებაც კი არ არის. იქ პეტრეს ერისკაცობის დროინდელ სახელად «მურვანოს»-ია დასახელებული (იხ. 3, გვ. 117-146). პეტრე იბერის საერო სახელად არის მიჩნეული მკვლევართა რიგის მიერ «მარუან»-იც, რომელიც პალესტინაში წმ. თეოდორე ტირონის სახელობაზე ქართველთაგან აგებული მონასტრის ასომთავრული ანბანით შესრულებულ მოზაიკურ წარწერაშია ნახსენები (4, გვ. 19-26; 5, გვ. 75; 6, გვ. 558-559; 7, გვ. 342 და სხვ.). თუმცა, სამართლიანობა მოითხოვს იმის აღნიშვნას, რომ ამ უკანასკნელ თვალსაზრისს ყველა მკვლევარი არ იზიარებს (8, გვ. 583; 9, გვ. 77; 10, გვ. 17 შენ. 46).

თავდაპირველად სახელ «ნაბარნუგ»-ის შესახებ. IV-V სს-ის ქართლის (იბერიის) მეფე-დიდებულთა ონომასტიკონი, როგორც ეს ადგილობრივი და უცხოური წერილობითი წყაროების ცნობების მიხედვით ირკვევა, ლამის პირწმინდად ირანულია. მათ რიგშია ხსენებული სახელი «ნაბარნუგიც», - ორწევრიანი კომპოზიტი, - რომელშიც საწყისი სიტყვა «ნაბა » ნიშნავს გვარს ან მოდგმას, ხოლო «ნუგ»-ი ირანული «ნიაკ»-ას შესატყვისი ჩანს პაპის ან წინაპრის მნიშვნელობით (იხ. 11, გვ. 53). მთლიანობაში კომპოზიტური სახელი «ნაბა(რ)ნუგ»-ი, ჩვენი აზრით, ირანულიდან ქართულად უნდა ითარგმნებოდეს «წინაპრის (პაპის) გვარ-მოდგმისა»-ს მნიშვნელობით. პეტრე იბერი ფარნავაზიანთა სამეფო საგვარეულოს ეკუთვნოდა და შესაბამისად, მისი სახელოვანი წინაპრების რიგებში ირიცხებოდა, როგორც თვითონ სამეფო დინასტიის ლეგენდარული ფუძემდებელი «ფარნავაზი», ისე ქართლის პირველი ქრისტიანი ხელმწიფე «მირიანი» და რაღა თქმა უნდა, «დიდი ბაკური» - პეტრეს სახელგანთქმული პაპა დედის ხაზით. პეტრე, როგორც ითქვა, იბერიაში დიდი ბაკურის ზეობისას დაიბადა და ამდენად, არ არის გამორიცხული ის, რომ «ნაბარნუგი» სწორედ პაპამ უწოდა მოფერებით სახელად მის ნანატრ შთამომავალსა (შვილიშვილს) და სამეფო ტახტის მემკვიდრეს. დიდი ბაკურის ასულის მხოლოდშობილი ძის დაბადება რომ ფრიად ნანატრი მოვლენა გახლდათ სამეფო ოჯახში, ამის შესახებ, სხვათა შორის, პეტრე იბერის ბიოგრაფიც მოგვითხრობს. კერძოდ, იოანე რუფუსი გვამცნობს, რომ მას შემდეგ, რაც ბიზანტიაში გამძევლებული ჭაბუკი ნაბარნუგი საერო ცხოვრებას განუდგა, ქვეყნის დიდებულებმა მეფე არჩილს, დიდი ბაკურის იმჟამად უკვე მხცოვან ასაკში მყოფ ძმას, «მუდარით სთხოვეს შვილების გაჩენისა და სამეფო გვარის განგრძობის გულისათვის ექორწინა და მას ამ მიზნით მოჰგვარეს ერთი ქალი სამეფო გვარისა» (1, გვ. 84; 2, გვ. 251). იმავე ავტორის სხვა ცნობებით ირკვევა ისიც, რომ იბერიის სამეფო ტახტის კანონიერ მემკვიდრედ, როგორც ადგილობრივ, ისე ბიზანტიის საიმპერატორო კარზე (აგრეთვე სპარსეთის შაჰის კარზეც), ყმაწვილ ნაბარნუგს მიიჩნევდნენ (1, გვ. 93-95; 2, გვ. 258-260). ამ უკანასკნელის ბერად აღკვეცამ სამეფო გვარეულობის ე.წ. რევიანთა შტო, ჩანს, რომ

ტახტის სრულუფლებიანი მემკვიდრის გარეშე დატოვა და ეს გარემოება გახდა კიდევ იმის მიზეზი, რომ ქვეყნის დიდებულებმა ხანდაზმულ მეფე არჩილს იძულებით შერთეს ცოლი მომავალი ტახტის მემკვიდრის გაჩენის მიზნით. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ჩვენ შეგვიძლია ნათლად წარმოვიდგინოთ ის, თუ რარიგ დიდ სიხარულსა და იმედებს ჩაუსახავდა თავის დროზე «რევიანთა» სამეფო სახლის წევრებს პეტრე იბერის დაბადების ფაქტი. ამიტომ, ვფიქრობთ, რომ შემთხვევითი არ უნდა ყოფილიყო მისთვის სახელად «ნაბარნუგის», ანუ «წინაპრის (პაპის) გვარ-მოდგმისა»-ს წოდების ფაქტი (შდრ. საკუთარი სახელი «პაპისიმედი» და ა.შ.); ცხადია, ეს იმ შემთხვევაში, თუკი აღნიშნული ანთროპონიმის ზემოთ წარმოდგენილი ეტიმოლოგიის ვარიანტს გავიზიარებთ.

წარსულში ზოგიერთი მკვლევარი აღნიშნავდა «ნაბარნუგი»-სახელის მსგავსების ფაქტს არმაზის ბილინგვაში ნახსენები ქართლის მეფე ქსე-ფარნუგისა (II ს-ის II ნახ.) და ბიზანტიურ წერილობით წყაროებში მოხსენიებული ლაზიკის პატრიკიოს ლებარნუკიოსის (ბარნუკიოსის) სახელებთან (9, გვ. 77, 78). ჩვენი აზრით, ნაბარნუკის მათთან იდენტობა აღნიშნულ სახელთა მხოლოდ გარეგნული მსგავსების საფუძველზე უცილობელი არ არის, რადგან, თუკი «ქსე»-სიტყვის ეტიმოლოგია (ქსე < ხშე = ირან. «მეფე, ხელმწიფე») სარწმუნოდ არის ახსნილი, იგივეს ვერ ვიტყვით სავარაუდოდ «ნა» და «ლე» ტერმინების მიმართ.

პეტრე იბერს, როგორც ირკვევა, ჰქონდა სხვა საერო სახელიც. მისი «ცხოვრების» ქართულ რედაქციაში ეს სახელი «მურვანოს»-ის ფორმით არის მოცემული. პეტრე იბერის «ცხოვრების» ქართული რედაქცია, როგორც თვითონ მისი ავტორი მაკარი მესხი გვამცნობს ამას, გადმოთარგმნილია ასურულიდან. ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, თხზულების ბერძნულ დედანზე ჩანს დამოკიდებული; ამას, სხვათა შორის, მოწმობს თუნდაც ის ფაქტი, რომ ჩვენთვის საინტერესო სახელს («მურვანოს») ჩვეული ბერძნული ბოლოსართი «-ოს» (- ος) აქვს გადმოყოლილი თარგმნილ ტექსტში (იხ. 9, გვ. 77). «მურვან»-სახელში მოცემულ «უ»-ხმოვან ბგერას რაც შეეხება, ის, სავარაუდოდ, «ცხოვრების» ბერძნულ დედანში მოცემული ὕ ნიშნის სპეციფიურობის ნიადაგზე უნდა იყოს აღმოცენებული. დადგენილია, რომ ბერძნული ὕ-სთვის ქართულში სამი შესატყვისი გვაქვს: ჯ, ი, უ (12, გვ. 49). ენათმეცნიერთაგან შენიშნულია ის გარემოება, რომ დელაბიალიზაცია და პალატალიზაცია იწვევს გამოთქმაში ὕ-ს გათანაბრებას ἰ-სთან («ი»-სთან). ქართულში ბერძნული ὕ-ს ფარდად «ი» იშვიათად, მაგრამ მაინც უკვე გვხვდება ადრეული (XI ს-მდეელი) პერიოდის ტექსტებში; მაგალითად შეგვიძლია დავასახელოთ: ქლამდნი – χλαμυδνις (მათეს სახარება - 27, 28-31) და ბდსონი – βδσσις (ლუკას სახარება - 16, 19), მოგვიანო ხანისათვის კი, მდრონი – μδριον, იპატიოსი – ἰπατιος, დაკინთოდ – δακινθις და სხვ. ამასთანავე, ბერძნული ὕ-ს ფარდად ქართულ ანბანში შემოღებული «ჟ»-ე ნიშანი ძველ ქართულში გადმოსცემდა «ი»-სკენ გადახრილ დავიწროებულ «უ»-საც (იხ. 13, გვ. 236). როგორც ცნობილია, იოანე რუფუსის მიერ თავდაპირველად ბერძნულ ენაზე შედგენილმა თხზულებამაც («პეტრე იბერის ცხოვრება») ასევე ასურული თარგმანის სახით მოაღწია ჩვენამდე და უთუოდ საგულისხმოდ გამოიყურება ის ფაქტი, რომ პეტრეს ძუძუსმტის - «მურგაკესის» სახელის შემადგენლობაში მოსალოდნელი «მირ-» (< მიჰრ < მითრ) ძირის ნაცვლად გვაქვს იგივე «მურ-» ძირი, რომელსაც «მურვანოსის» საწყის ნაწილად ვაფიქსირებთ. ამასთანავე, ის

ფაქტი, რომ პეტრეს «ცხოვრების» ქართულ რედაქციაში დასახელებული საკუთარი სახელის (მურვანოს) შემადგენელი მეორე სიტყვის («-ვან») საწყისი ბგერა «ვ»-ინით არის წარმოდგენილი ნაცვლად მოსალოდნელი «ბ»-ანისა (ცნობილია, რომ ბერძნულ ანბანიდან «ვ» ფონემის ძველ დროშივე ამოვარდნის გამო უცხო სახელების «ვ»-ბგერას ბერძენი მწერლები ხშირად გადმოცემდნენ «β»-ეტას ან «ισ»-ს მეშვეობით; მაგალითად, Φαρναβაციος // ფარნავაზი, Καβადιος // კავადი, Ἀρταβασδος // არტავაზდი, Ἀβαραγ // ავარები (ტომი), Βλαχερνα // ვლახერნა, Βαρασβατζε // ვარაზვაჯე; Ὀσαραჯης // ვარაზი, Ὀσαλεντινος // ვალენტინე, Ὀσαλαρσαπατ ვალარშაპატი და ა.შ. - ბ.ბ.), გვარწმუნებს იმაში, რომ ჩვენთვის საინტერესო საკუთარი სახელი ბერძნულ ტექსტში წარმოდგენილი იყო Μυρσιανος-ის ფორმით. ბერძნულ ტექსტში რომ ყოფილიყო Μυρβανος, ის, ვფიქრობთ, რომ უცვლელად გადავიდოდა ჯერ ასურულ თარგმანში და ამ უკანასკნელზე დაყრდნობით შემდეგ უკვე თხზულების ქართულ რედაქციაშიც. ხოლო, თუ ქართველი მთარგმნელი ხვდებოდა იმას, რომ ასურულ ტექსტში მოცემული სახელი ადგილობრივ მიღებულ ტრადიციულ «მირვანს» შეესატყვისებოდა, მაშინ მას სწორედ ამ ადგილობრივი ფორმით უნდა დაეფიქსირებინა აღნიშნული სახელი ნაცვლად მის მიერ ტექსტში დამოწმებული «მურვანოს»-ისა. რაკილა რეალურად ეს ასე არ არის, ჩვენ ვიტოვებთ იმის უფლებას, რომ ძველის დედანში ჩვენთვის საინტერესო სახელის Μυρσιανος-ის ფორმით არსებობის ფაქტი ვივარაუდოთ. ეს უკანასკნელი კი, თითქმის ემთხვევა პალესტინის ქართული მონასტრის წარწერაში მოცემულ «მარუან»-ს, რომლის საწყისი ნაწილის მოსალოდნელი «მირ»-ის ნაცვლად «მარ»-ით გაჟღერების ფაქტს თავისი რეზონული ახსნა მოეძებნება. კერძოდ, ჩვენი აზრით, ის გამოწვეული უნდა იყოს «მარ»-სიტყვის ასურული (სირიული) სემანტიკის გავლენით; ასურულში ტერმინი «მარ» ნიშნავს «უფალს», «ბატონს» (პატრონს) (14, გვ. 93), რაც ბერძნული *Κυρ*-ის (შდრ. *Κυριος* - უფალი) ზუსტი შესატყვისია (იხ. 15, გვ. 125-126; 16, გვ. 254-255). «მარ»-სიტყვის საკუთარი სახელების წინ დასმის პრაქტიკას (შდრ. მარ აბას კატინა, მარ იჰაბ, მარ საბა, მარ აფრემ, მარ შიმუნ, მარ იაბალახა და სხვ.), როგორც ფიქრობენ, ასურელებში ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ ჩაეყარა საფუძველი (17, გვ. 248 შენ. 36); ასურელი კათალიკოსების სახელებს შორისაც საკმაოდ ჭარბად გვხვდება «მარ»-ძირიდან ნაწარმოები საკუთარი სახელები (15, გვ. 125-126). საინტერესოა, რომ პეტრე იბერის «ცხოვრების» ქართულ რედაქციაში დაცული ერთი ცნობის თანახმად, იბერიელ მეფისწულს იერუსალიმში მისვლისთანავე შეუსწავლია ასურული ენა (3, გვ. 122-123), რომელიც განსახილველ პერიოდში საზოგადოდ დომინირებდა პალესტინა-სირიის ქრისტიან მოსახლეობაში. ამიტომ, არ შევცდებით, თუ პალესტინის ქართული მონასტრის წარწერაში ნახსენები «მარუან»-ის შემთხვევაში «მირვან»-სახელის ასურულის ზეგავლენით გადმოცემის ფაქტს დავინახავთ, მით უფრო, რომ, როგორც სპეციალისტები ფიქრობენ, დასახელებული წარწერა 430-იან_440-იანი წლების მახლობელ ხანებში უშუალოდ პეტრე იბერის დაკვეთით არის შექმნილი (იხ. 4, გვ. 28-29). რომ სახელებს «მარუან» და «მურვან(ოს)» შორის ტოლობის ნიშანია დასასმელი, ამაში იოანე რუფუსის თხზულების ასურულ თარგმანში პეტრეს მამა-პაპის სახელის «ბოზმარიოსის» (// ბუზმარიოს) ფორმით გადმოცემის ფაქტითაც შეგვიძლია დამატებით დავრწმუნდეთ. ნაკლებად თუ ეეჭვება

ვინმეს ის, რომ სახელი «ბოზმარი(-ოს)» ბორის პინაკზე ამოკაწრულ «არმაზულ» (არამეულ) წარწერაში ნახსენებ «ბუზმიჰრ»-სახელის გრეციზებულ ფორმას წარმოადგენს (შდრ. ბოზმარის ასულს ერქვა «ბუზმიროფურია», რაც ნიშნავს ბუზმიროს ასულს - იხ. 4, გვ. 20). ამ მაგალითიდანაც ჩანს ის, რომ «მირ»-ძირის «მარ»-ით შენაცვლების პრაქტიკა უცხო არ იყო ასურული (არამეული) მწიგნობრული გარემოსთვის. ეჭვგარეშედ იგივე ვითარებაა საგულელებელი ჩვენთვის საინტერესო სახელის («მარუან ») შემთხვევაშიც. სავსებით სამართლიანად შენიშნავდა თავის დროზე გ. წერეთელი იმას, რომ პალესტინის ქართული «წარწერის მარუან, პეტრე იბერის ცხოვრების ქართული ტექსტის მურვანოს ... ირანული წარმოშობისაა და ... ეტიმოლოგიურად დაკავშირებულია იმავ მიჰრ (მითრა) სიტყვასთან, რომელიც პეტრეს მამისა და პაპის სახელის შემადგენელ ელემენტს წარმოადგენს» (4, გვ. 23 შენ. 2).

ჩვენ არაფერი გვითქვამს იმის შესახებ, თუ რატომ გვაქვს «მარუან»-სახელში ერთი შეხედვით მოსალოდნელი «ვ» (v)-ს ნაცვლად «ოჯ»-დიგრაფით გამოხატული «უ » (u). საქმე იმაშია, რომ ძველ ქართულში უმარცვლო და მარცვლიანი «უ » (შესაბამისად, w და u) ორივე ერთნაირად გამოიხატებოდა ქართული ანბანის «ოჯ» ნიშანთკომბინაციით (ე.წ. დიგრაფით), თუმცა, ბგერობრივად ისინი განსხვავებული იყვნენ და თავთავისი დისტრიბუცია ჰქონდათ (იხ. 18, გვ. 147-148). ამასთანავე, უმარცვლო «ა» (უ-ბრჯგუ = ^ უ/ w) ძველად არ ფუნქციონირებდა სიტყვის დასაწყის და ხმოვნის მომდევნო პოზიციაში, მაგრამ რეალიზდებოდა: ა) თანხმოვნის შემდეგ ფუძის ბოლოკიდურ პოზიციაში, ბ) თანხმოვნებს შორის, გ) თანხმოვანსა და ხმოვანს შორის; მაგალითად, გ[^]ურდი, გ[^]უელი, ძ[^]უელი, ტ[^]უინი, ძ[^]უირი, თ[^]უალი და ა.შ., ისე, როგორც რეალურად ამას ვხედავთ «მარუან»-ის შემთხვევაში. სპეციალისტები არ გამორიცხავენ იმგვარ შესაძლებლობას, რომ ისტორიულად ქართული ენის გარკვეულ დიალექტებში არც ყოფილიყო ფონემური ხასიათის დაპირისპირება უმარცვლო ნახევარხმოვან «[^]უ»-სა და «ვ»-თანხმოვანს შორის (19, გვ. 40-46). ენათმეცნიერთაგან შენიშნულია ისიც, რომ უკვე X ს-ის წერილობით ძეგლებში ეს სეგმენტები ურთიერთმონაცვლეობენ, XI ს-დან კი, როცა უმარცვლო «უ»-ს ოპოზიცია «ვ»-სთან მოშლილი იყო და თითქმის ემთხვეოდა «ვ» თანხმოვნის არტიკულაციას, ზემოაღნიშნული შეუსაბამობა წერასა და გამოთქმას შორის აშკარა გახდა. მაგრამ ხანგრძლივი წერილობითი ტრადიცია ამის შემდგომაც ერთხანს გადაულახავი რჩებოდა: წერდნენ მარცვლიანი «უ»-ს გამოხატველ გრაფემას, მაგრამ გამოთქვამდნენ დაახლოებით თანხმოვან «ვ»-ს დარად, ტრადიციის საწინააღმდეგოდ ვერ წერდნენ «ვ» გრაფემას. ამ დროისათვის გვაქვს არა ორი ფონემა, არამედ ერთი ფონემის ორი ალოფონი. მოგვიანებით «ვ» თანხმოვანი უკვე კანონზომიერად შეენაცვლა «[^]უ»-ს (იხ. 20, გვ. 291-294; 13, გვ. 232, 238, 256-58).

«[^]უ» და «ვ» ფონემათა დისტრიბუციის დადგენის საკითხს თავის დროზე არაერთმა მეცნიერმა მიუძღვნა გამოკვლევა (იხ. 20, გვ. 291-294). შეიძლება ითქვას, რომ წარმოთქმაში ეს ორი ბგერა იდენტური არ იყო და ამ მიზეზმა განაპირობა კიდევ ის ფაქტი, რომ განსხვავებული დაწერილობა მათ დიდხანს შეინარჩუნეს. კერძოდ, ძველად «[^]უ» ფონემას დაწერილობაში «უ» გრაფემა («ოჯ» დიგრაფი) შეესატყვისებოდა, ანუ უმარცვლო «უ»-ს ქართულ ანბანში თავისი საკუთარი ნიშანი არ ჰქონდა და ის მარცვლიანი «უ»-ს გრაფემას იყენებდა.

ყოველივე ზემოაღნიშნული გვაძლევს იმგვარი დასკვნის გაკეთების უფლებას, რომ «მარუან»-ის და «მურვან(ოს)»-ის შემთხვევაში სახელის ამოსავალ ფორმად უმარცვლო ნახევარხმოვანი «[^]უ» (w)-ბგერის შემცველი «მირ[^]უან » (Myrwan) მივიჩნიოთ.

საყურადღებოა, რომ «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს ქრონიკისეულ «მეფეთა სიაში » ჩვენთვის საინტერესო საკუთარი სახელი მოხსენიებულია «მირვან» (ერთი წარმართი მეფის სახელად) და «მირეან » (ერთი წარმართი მეფისა და პირველი ქრისტიანი მეფის სახელად) ფორმებით, რომელთა შესატყვისად «ქართლის ცხოვრებაში» გვაქვს «მირვან» (ორი წარმართი მეფის სახელად) და «მირიან » (პირველი ქრისტიანი მეფის სახელად). ეჭვგარეშეა, რომ სამივე შემთხვევაში პირველწყაროში თავდაპირველად «მირვან» ეწერა და მისგან განსხვავებული ორივე ფორმა (მირეან, მირიან) ასომთავრული «ვ»-ინ ნიშნის ეტაპობრივი გრაფიკული დაზიანების ნიადაგზე აღმოცენდა: ვ > ე > ი; მირ-ვ-ან > მირ-ე-ან > მირ-ი-ან. სხვათა შორის, ვახუშტი ბატონიშვილს ხელთ ჰქონია «ქართლის ცხოვრების» ისეთი ხელნაწერი, სადაც ზემოთ აღნიშნულ სამივე კონკრეტულ შემთხვევაში მეფეთა სახელებად ერთიდაიგივე «მირვან»-ი ყოფილა დაფიქსირებული. კერძოდ, მის მიერ შედგენილ მატიაზეში ქართლის პირველ ქრისტიან მეფესთან დაკავშირებით ვახუშტი ბატონიშვილი ერთგან პირდაპირ მიუთითებს: **«ხოლო გამეფდა მირვან, რომელსა უწოდეს მირიან»**-იო (21, გვ. 71). როგორც ჩანს, ვახუშტი მის ხელთ არსებული ძველი წერილობითი წყაროს მონაცემების საფუძველზე ფლობდა ინფორმაციას იმის შესახებ, რომ ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფის თავდაპირველი სახელი იყო «მირვან »-ი, მაგრამ იმის გამო, რომ მისი დროის ქართულ მწერლობასა და ზეპირსიტყვიერებაში ჩვენთვის საინტერესო პიროვნების სახელის უალტერნატივო, ტრადიციულ ფორმად უკვე დიდი ხნის დამკვიდრებული (გაბატონებული) გახლდათ «მირიან»-ი, იგი შეეცადა ერთმანეთთან მოერიგებინა მისთვის ცნობილი ისტორიული ტრადიციის განსხვავებული მონაცემები.

როგორც უკვე ეს დადგენილი გვაქვს, «მირვან»-სახელის უკიდურესად დაზიანებულ ფორმას ან უკეთ, მის ნაშთს წარმოადგენს «რევ»-იც, ხოლო IV ს-ის რომაელი ისტორიკოსის - ამიანე მარცელინეს თხზულებაში 361 წლის მოვლენებთან დაკავშირებით მოხსენიებული იბერიის მეფის სახელი «მერიბანესი» იმავე «მირვან»-სახელის გრეციზებულ ფორმად უნდა მივიჩნიოთ (იხ. 22, გვ. 27; 23, გვ. 15-16). სხვათა შორის, ძველი ხელნაწერი ტექსტების მრავალჯერადი გადაწერის პროცესში საკუთარ სახელთა და მათ შორის, უპირველეს ყოვლისა, «მირვან»-სახელის გრაფიკულ ნიადაგზე დაზიანების ფაქტმა განაპირობა ის პარადოქსული გარემოება, რომ გვიანი ხანის ავტორ-გადამწერლებმა «რევ მართალი»-ს პიროვნებაში ვედარ ამოიცნეს ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფე, რომელსაც ჩვენში ტრადიციულად «მირიანის» სახელით მოვიხსენიებთ ხოლმე.

მოტანილი მასალების შუქზე, ვგონებთ, საეჭვო აღარ უნდა იყოს ის, რომ «ნაბარნუგი» და «მარ[^]უან» (// მურვან-ოს) პეტრე იბერის კუთვნილი, ერისკაცობის დროინდელი ორი სხვა და სხვა, ანუ დამოუკიდებელი სახელია. არ არის გამორიცხული ისიც, რომ პეტრეს ყმაწვილობაში ორივე სახელით ერთად უხმობდნენ კიდეც; მაგალითად, როგორც «მირ[^]უან-ნაბარნუგის». ამ შემთხვევაში გვექნებოდა ირანული კომპოზიტური სახელი, რომელიც პეტრე იბერის წინაპრის (მირვანის) გვარის შთამომავლობით კუთვნილებზე

მიუთითებდა. როგორც უკვე ითქვა, «რევ »-ი იგივე ძველი ქართული წერილობითი წყაროების «მირვანი», ანუ ჩვენში ტრადიციულად უფრო მიღებული «მირიან»-ია; პეტრე იბერი კი, გარდა იმისა, რომ ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფის «მირიანის» ბადიშის შვილი იყო, იბერიელ მეფეთა გვარის ე. წ. რევიანთა შტოსაც ეკუთვნოდა.

დასასრულ, პალესტინის ქართული მონასტრის ხსენებული წარწერის მონაცემებს სხვასთან ერთად ჩვენთვის ის მნიშვნელობაც აქვს, რომ იგი წარმოდგენას გვიქმნის იმის შესახებ, თუ სახელდობრ როგორ წარმოითქმოდა და იწერებოდა ქართულად იბერიის ქრისტიანიზაციის საწყის ეტაპზე (ე. ი. IV-V სს-ში) ქართველთა პირველი ქრისტიანი ხელმწიფის (წერილობით წყაროებში: «მირეან», «მირიანი») სახელი. საკუთარ სახელში «მარ^უან» (< მირTან, Myrwan), როგორც გამოირკვა, ქართული ანბანის «ოჲ» ნიშანთკომბინაციით უმარცვლო ნახევარხმოვანი «^უ » (w) არის გადმოცემული. თუმცა, სრულიად დასაშვებად მიგვაჩნია ისიც, რომ ზემოაღნიშნული ფორმის გვერდით დასახელებულ დროს ჩვენთვის საინტერესო სახელს ქართულში «მირვან» (Myrvan)-ის ფორმაც ჰქონოდა. როგორც ცნობილია, არქაული ქართულის «ვ» (v) ბგერა ლაბიალური «w» სონანტის ერთ-ერთ უმარცვლო პოზიციურ ვარიანტს წარმოადგენს (18, გვ. 73, 127, 135).



პეტრე იბერის წარწერა (ბირ-ელ-კატი)

ყოველივე აღნიშნულის შემდეგ ჩვენ შეგვიძლია აღვადგინოთ ქართლის (იბერიის) ქრისტიანობაზე მოქცევის თანამედროვე მეფის სახელის ის ფორმა, რომლითაც იწოდებოდა იგი იმ ისტორიულ ეპოქაში: მირ^უან//მირვან (Myrwan//Myrvan). თავისი დიდი წინაპრების აღნიშნული სახელითვე იწოდა ქართლის სამეფო ტახტის მემკვიდრედ შობილი პეტრე იბერიც. ამასთანავე, შეგვეძლო დაგვეშვა ისეთი აზრიც, რომ ქართული ენის რომელიმე დიალექტში აღნიშნული სახელი სპირანტის მქონე «მიჰრ»-ის სახით ყოფილიყო იმ დროს წარმოდგენილი. თუმცა, გამომდინარე იქედან, რომ ქართული ასომთავრული ანბანის არსებობის საწყის ეტაპზე «ჰ» ბგერა, როგორც სპეციალისტები ფიქრობენ, საზოგადოდ არ წარმოდგენდა ქართულისათვის დამახასიათებელ ფონემურ ერთეულს (იგი VII ს-დან მოყოლებული ჩნდება ქართულში «ხ» სპირანტის გარკვეული პოზიციური გარდაქმნების შედეგად - იხ. 18, გვ. 128, 152), საშუალო სპარსული «მიჰრ»-მირის «ჰ» სპირანტით ქართულ წერილობით ნიადაგზე გაფორმება, ცხადია, მოსალოდნელი არც იყო. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ სწორედ ამ

გარემოებითაა განპირობებული ის ფაქტი, რომ ძველ ქართულ ნარატიულ წყაროებში დაცულია «მიჰრ»-ძირიანი სახელების მეტწილად უსპირანტო ფორმები: მირდატ, მირვან, მირვანოზ, მირვან, მირიან, მირ, მირანდუხტ და ა.შ.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. *ცხოვრება პეტრე იბერისა*. ასურული რედაქცია გერმანულიდან თარგმნა, გამოკვლევა, კომენტარები და განმარტებითი საძიებელი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა, თბილისი, 1988 წ.
2. *იოანე რუფუსი*. «პეტრე იბერის ცხოვრება», «პლეროფორიები». გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. II, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი, 1965 წ.
3. *არეოპაგიტული კრებული*. დიონისე არეოპაგელი და პეტრე იბერიელი ძველქართულ მწერლობაში. გამოსაცემად მოამზადა ი. ლოლაშვილმა, თბილისი, 1983 წ.
4. *გ. წერეთელი*. უძველესი ქართული წარწერები პალესტინიდან. თბილისი, 1960 წ.
5. *ვ. ჩაჩანიძე*. პეტრე იბერიელი და ქართული მონასტრის არქეოლოგიური გათხრები იერუსალიმში. თბილისი, 1974 წ.
6. *შ. ნუცუბიძე*. შრომები, V, თბილისი, 1975 წ.
7. *მიქელ თარხნიშვილი*. ახლად აღმოჩენილი ქართველთა მონასტერი ბეთლემში. წერილები, თბილისი, 1994 წ.
8. *ა. გაჩეჩელია*. რჩეული ნაწერები, I, თბილისი, 1977 წ.
9. *ა. ბოგვერაძე*. იოანე რუფუსის «პეტრე იბერის ცხოვრება» როგორც საქართველოს ისტორიის წყარო, «საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები», VII, თბილისი, 1999 წ.
10. *ნ. ლომოური*. საქართველოსა და ბიზანტიის ურთიერთობა V საუკუნეში, თბილისი, 1989 წ.
11. *თ. ჩხეიძე*. ნარკვევები ირანული ონომასტიკიდან. თბილისი, 1984 წ.
12. *ნ. მახარაძე*. ბიზანტიური ბერძნულის ფონეტიკის საკითხები I, თბილისი, 1965 წ.
13. *კ. დანელია, ზ. სარჯველაძე*. ქართული პალეოგრაფია. თბილისი, 1997 წ.
14. *კ. წერეთელი*. არამეული ენა. თბილისი, 1982 წ.
15. *В. В. Болотов*. Из истории церкви сиро-персидской. Санкт-Петербург, 1901 г.
16. *ეპისტოლეთა წიგნი*. სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბილისი, 1968 წ.
17. *მოვსეს ხორენაცი*. სომხეთის ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალ. აბდალაძემ, თბილისი, 1984 წ.
18. *თ. გამყრელიძე*. წერის ანბანური სისტემა და ძველი ქართული დამწერლობა. ანბანური წერის ტიპოლოგია და წარმომავლობა - აკ. შანიძის რედაქციითა და წინასიტყვაობით, თბილისი, 1990 წ.

19. თ. გამყრელიძე, გ. მაჭავარიანი. სონანტოა სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში. თბილისი, 1965 წ.
20. ზ. სარჯველაძე. ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი. თბილისი, 1984 წ.
21. ვახუშტი ბატონიშვილი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. «ქართლის ცხოვრება», ტომი IV, ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, 1973 წ.
22. ბ. ხურცილავა. «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს ერთი ფრაგმენტის აღდგენისათვის. საქ. მეცნ. აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის საისტორიო აღმანახი «კლიო 13», თბილისი, 2001 წ.
23. ბ. ხურცილავა. დიდი ბაკური - ქართული ასომთავრული დამწერლობის ფუძემდებელი. თბილისი, 2003 წ.

«შუშანიკის წამების» ქრონოლოგიისათვის*

იაკობ ხუცესის «შუშანიკის წამების» ქრონოლოგიის საკითხის კვლევას საკმაოდ მდიდარი და ხანგრძლივი ისტორია აქვს. სპეციალურ ლიტერატურაში სადღეისოდ მიღებული თვალსაზრისის თანახმად შუშანიკის მარტვილობის ქრონოლოგიური პერიოდი 469-475 წლებით შემოიფარგლება (იხ. 21, გვ. 118; 42, გვ. 227; 29, გვ. 36 და სხვ.). აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, თითქოსდა, სადავო და საკამათოც აღარაფერი უნდა იყოს, მაგრამ, როგორც V საუკუნის ქართლის ისტორიის შუქზე თხზულების ზოგიერთი ადგილის განხილვამ და მასში მოცემული სათარიღო ცნობების ახლებურად გააზრებამ გვიჩვენა, მოცემული საკითხი შესაძლებელია ჯერ კიდევ საჭიროებდეს გარკვეულ კორექტირებასა და დაზუსტებას, რის ცდასაც საკითხის დასმის წესით წარმოადგენს კიდევ წინამდებარე გამოკვლევა.

«შუშანიკის წამების» ქრონოლოგიის დაზუსტებას სხვასთან ერთად ის მნიშვნელობაც აქვს, რომ მის საფუძველზე შესაძლებელი ხდება ახალი საგულისხმო ინფორმაციის მოპოვება თუნდაც წმ. შუშანიკისა და მისი მარტვილობის აღმწერლის - იაკობ ხუცესის პრაქტიკულად დღემდე უცნობი ბიოგრაფიული ეპიზოდების შესახებ და რაღა თქმა უნდა, უპირველეს ყოვლისა, V ს-ის ქართლის ისტორიულ წარსულზე.

I. «იყო მერვესა წელსა მრ[. . .] სპარსთა მეფისასა»-ს შესახებ

თხზულების შესავალშივე მოცემული ეს ცნობა იმთავითვე მოექცა სხვადასხვა მკვლევართა ყურადღების არეში. ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში საყოველთაოდ მიღებული თვალსაზრისით ბუნდოვანი იკითხვისი «მრ[...]» ირანის შაჰის - «პეროზის» (459-484 წწ.) სახელის ნაშთია (იხ. 21, გვ. 121; 35, გვ. 34; 42, გვ. 45 და სხვ.). თუ არ ჩავთვლით ბ. კილანავას, რომლის აზრითაც, აღნიშნული იკითხვისი, თითქოსდა,

* სტატია დაიბეჭდა საქ. მეცნ. აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის საისტორიო აღმანახ «კლიო 11»-ში (2001 წ.).

«მიერ»-ზმნიზედის ქარაგმას უნდა წარმოადგენდეს, (22, გვ. 55) და აგრეთვე, ს. კაკაბაძეს, რომლისთვისაც «მრ[...] სპარსთა მეფე» «ჩრდილოეთის დიდი მარზპანი მირ-შაპუჰი», იგივე ქართული საისტორიო წყაროების «ბარზაბოდი» (ბარაზბოდი) იყო (16, გვ. 13-21), თითქმის ყველა დანარჩენი მკვლევარი, ვინც კი თავის დროზე თხზულების აღნიშნულ ადგილს სწავლობდა, ტექსტის «სპარსთა მეფე»-ში რეალურად სპარსეთის შაჰს - «პეროზს» ჰხედავდა, თუმცა-ღა ამ უკანასკნელის სახელის «მრ[...]»-იკითხვისსთან დაკავშირების ფილოლოგიური მხარე მაინც დღემდე გადაუჭრელი დარჩა; «სპარსთა მეფის» ვინაობის მიუთითებლად კი, იაკობ ხუცესის აღნიშნულ სათარიღო ჩვენებას რომ აზრი ეკარგება, ეს არავისთვის სადავო არ გახლავთ. ნაკლებად საეჭვოა ის, რომ თავდაპირველად თხზულების ტექსტში პეროზის სახელი ეწერა და მოგვიანებით ის რაღაც მიზეზით გაბუნდოვნდა. ყოველ შემთხვევაში, «შუმანიკის წამების» სომხური რედაქციის შექმნის დროს, როგორც ეს სპეციალისტთაგან არის შენიშნული, ის უკვე დაკარგული ან იმ ზომამდე დაზიანებული და გაუგებარი ყოფილა, რომ თხზულების ქართული ტექსტის უცნობ სომეხ მთარგმნელს დედანში ნაკლებად მოცემული სათარიღო ჩვენება მისეულ თარგმანში საერთოდ უარუყვია (იხ. 29, გვ. 55; 38, გვ. 51; 42, გვ. 183). აღნიშნულ საკითხს ნათელი მოეფინება, თუკი «მრ[...]»-იკითხვისს ძველქართულში საკმაოდ იშვიათად ხმარებული «მრე»-სიტყვის ნაშთად მივიჩნევთ. ილია აბულაძე მის მიერ შედგენილ «ძველი ქართული ენის ლექსიკონში» ამ სიტყვის ხმარების ერთადერთ მაგალითს იმოწმებს ძველი აღთქმის ერთ-ერთი ფსალმუნის X ს-ით დათარიღებული ტექსტიდან. კერძოდ, ის ნახსენებია დავით წინასწარმეტყველის მე-12 ფსალმუნში: *«ნუსადა თქუას მტერმან ჩემმან: მრე ვეყავ მას»* (28, გვ. 158). ილ. აბულაძე «მრე»-სიტყვას განმარტავს, როგორც «მძლეს, მომრევს» (1, გვ. 294), ეს კი, სემანტიკურად იგივეა, რაც საშუალო სპარსული სიტყვა «პეროზ» (=«ძლევამოსილი, გამარჯვებული») (იხ. 3, გვ. 488). საშუალო სპარსული ენა ახალ სპარსულს ადგილს, როგორც ცნობილია, VIII-IX სს-თა მიჯნიდან უთმობს. ჩანს, რომ სახელად ნახმარი სპარსული სიტყვა «პეროზ» ქართული შესატყვისით «მრე» იაკობ ხუცესის თხზულების ტექსტში IX ს-ის წინარე ხანებში შეიცვალა. პირველყოვლისა, შეგვეძლო გვეფიქრა, რომ უცნობი მთარგმნელი პირი თხზულებაში აღწერილი მოვლენების ეპოქიდან იმდენად იყო დამორბეული, რომ სპარსთა მეფის სახელი ჩვეულებრივ ირანულ სიტყვად გაიაზრა და ამ ნიადაგზე ის სემანტიკურად მსგავსი ქართული ტერმინით «მრე» შეცვალა. თუმცა, უინტერესო არ უნდა იყოს ძველი სომეხი მემატიანის - მოვსეს ხორენაცის თხზულებაში სპარსეთის არშაკიდი მეფის, ვოლოგეს III-სთან (148-192 წწ.) დაკავშირებით დაცული შემდეგი ჩვენება: *«სპარსთა მეფემ რომაელთა სამფლობელო დალაშქრა [იმ დროს] და ამის გამო დაერქვა პეროზი, რაც ძლევამოსილს ნიშნავს»* (27, გვ. 152). შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ «პეროზ»-ის «მრე»-თი შენაცვლებას ადგილი VII-VIII სს.-ის პერიოდში უნდა ჰქონოდა. სპარსეთის სასანიანი მეფეების სახელების ქართულ წყაროებში გაქრობის ფაქტი თავის დროზე შენიშნა ივ. ჯავახიშვილმაც. კერძოდ, მან ყურადღება მიაპყრო «ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების» ტექსტში სპარსელ მეფეთა აღსანიშნავად «ხუასრო»-სახელის მოჭარბებულად ხმარების ფაქტს და მიიჩნია, რომ იგი სპარსულად «ძლიერი მეფის» აღმნიშვნელი სიტყვა იყო, რომელიც მერმინდელ გადამწერლებს, ან იქნებ თვით მემატიანესაც, საკუთარ სახელად აღუქვამთ, ხოლო ამ

მეფეთა ნამდვილი სახელი, ვითარცა ზედმეტი, გამოუტოვებიათ (39, გვ. 328). ლ.-ნ. ჯანაშიას აზრით, იაკობ ხუცესი წელთაღრიცხვას ირანის შაჰების ზეობის მიხედვით ირანული წესით ხმარობდა და პეროზის მე-8 წელი 466-468 წწ.-ზე უნდა მოდიოდეს (42, გვ. 226). ეს თვალსაზრისი სავსებით მისაღებია. მაგრამ ამასთან დაკავშირებით უნდა ავღნიშნოთ შემდეგიც: ცნობილია, რომ სასანიანთა იმპერიაში შაჰების ზეობის წელთაღრიცხვა ზოგჯერ იწყებოდა ახალი მეფის ფაქტიური აღსაყდრებიდან, ზოგჯერ კი - მისი წინამორბედი მონარქის სიკვდილის მომენტიდანაც. ამასთანავე, მეფეთა სიებში არ გაითვალისწინებოდა მმართველობებს შორის ძალაუფლებისათვის გამართული ბრძოლების ან სხვა მიზეზებით გაჩენილი დროის შუალედური მონაკვეთები, რის გამოც მახინჯდებოდა მეფეთა სიის შეფარდებითი ქრონოლოგია, ანუ ზეობის წლების რაოდენობრივი და რიგითი მონაცემები (რიცხვები) არ შეესაბამებოდა სინამდვილეს (33, გვ. 78). მსგავს ვითარებასთან უნდა გვეკონდეს საქმე პეროზის გამეფებასთან დაკავშირებითაც. სწორედ ძველი ავტორების ცნობები გახდა თანამედროვე მკვლევართა შორის პეროზ შაჰის ზეობის ხანის დაზუსტების საკითხში განსხვავებული მოსაზრებების გაჩენის საფუძველი (იხ. 10, გვ. 146-149). პეროზის ზეობის საწყისი თარიღი რომ 459 წელია, დღეს ეს, ერთი შეხედვით, დავას არ უნდა იწვევდეს. მაგრამ, ამასთანავე, ჩვენ უფრო მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ის, თუ რომელი სათარიღო მიჯნიდან იწყებდნენ აღნიშნული ხელმწიფის ზეობის წლების ათვლას მისივე ეპოქის ავტორები, ვიდრე მეცნიერული კვლევა-ძიების შედეგად დადგენილი თარიღი (459 წ.). ნიშანდობლივად გვეჩვენება ის გარემოება, რომ V ს-ის სომეხმა მწერლებმა - ლაზარ ფარპეცმა და ელიშემ (აგრეთვე, მოვსეს კალანკატუაციმ), მართალია, იციან შაჰ იეზდიგერდ II-ის (438-457 წწ.) ვაჟებს შორის სამეფო ტახტისათვის გაჩაღებული სამკვდრო-სასიცოცხლო შინაბრძოლის შესახებ, მაგრამ როგორც ეს თავის დროზე სომეხმა მკვლევარმა პროფ. ქ. პატკანოვმა შენიშნა, ისინი პეროზის უფროსი ძმის სახელს (ჰორმიზდ) თავიანთ თხზულებებში არ ასახელებენ. აღნიშნული სომეხი მწერლები, როგორც ჩანს, იეზდიგერდის უშუალოდ მომდევნო მეფედ პეროზს აღიქვამდნენ. ამ გარემოებით თუ აიხსნება ლ.-ნ. ჯანაშიას მიერ შეცდომად მიჩნეული ის ცნობა ლაზარ ფარპეცისა, რომელიც ვარსკენ პიტიახშის სიკვდილით დასჯის დროდ პეროზ შაჰის ზეობის 25-ე წელს აცხადებს, რაც 459 წლის ნიშნულიდან რომ ავთვალთ, 483/84 წლის თარიღს მოგვცემს. სინამდვილეში კი, როგორც ეს თავის დროზე ლ.-ნ. ჯანაშიამ გამოარკვია, ვარსკენ პიტიახში 482 წელს მოუკლავთ (40, გვ. 142). ამ თარიღს ვიღებთ 457 წლის ნიშნულიდან ათვლით, რა დროზეც დებდა, საფიქრებელია, ლაზარ ფარპეცი სპარსეთის შაჰის - პეროზის ზეობის დასაბამს. საინტერესოა, რომ ხსენებული პეროზის «სირიული წელთაღრიცხვის» 769 წელს, ანუ იგივე 457 წელს გამეფების შესახებ იტყობინება XII ს-ის ქრონისტი მიხეილ სირიელიც. დასაშვებად მიგვაჩნია, რომ თანადროულ სომეხ მწერალთა მსგავსად ანგარიშობდეს თავის თხზულებაში პეროზის ზეობის მე-8 წელს იაკობ ხუცესიც. ასეთ შემთხვევაში კი, მართებულად გვეჩვენება ვარსკენ პიტიახშის სპარსეთის სამეფო კარზე გამგზავრების ფაქტის 464 წლით დათარიღების შესაძლებლობა, რასაც, სხვათა შორის, ჯერ კიდევ ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა (38, გვ. 47). თუ რამდენად ზუსტია აღნიშნული მოვლენის ამგვარი

დათარილება, ეს «შუშანიკის წამება»-ში მოცემული სხვა სათარილო მონაცემების ანალიზმა უნდა გვიჩვენოს.

II. წმ. შუშანიკის პირველად წამების თარიღის შესახებ

იაკობ ხუცესის თხზულების დასკვნით, XX თავში მოცემული ცნობის თანახმად, წმ. შუშანიკის ტანჯვის დასაბამი მოდის «თთუესა აპნისისასა, მერვესა თთუისასა და დღესა ოთხშაბათსა». იაკობი, როგორც ამას სამართლიანად მიიჩნევდა კორნ. კეკელიძე, ინდიქტური, ანუ სექტემბრის წლის სტილის მიმდევარი იყო (20, გვ. 119-121). ამიტომ მისი «8 აპნისი» ზუსტად შეეფარდება იულიუსის კალენდრის (ე.ი. ძველი სტილით) 8 იანვარს, რომელიც ოთხშაბათ დღეზე მოდიოდა როგორც 469 წელს (საიდანაც იწყებენ ხოლმე ჩვენში შუშანიკის წამების ქრონოლოგიას), ისე 464 წელსაც. ამრიგად, ჩნდება საფუძველი ვარსკენ პიტიახშის «სპარსთა მეფის» კარზე 464 წლის ფარგლებში გამგზავრების შესაძლებლობის აღიარებისთვისაც. სექტემბრის წლის სისტემის მიმდევარი ავტორისათვის 464 წლის იანვრის თვის წინარე ოთხთვიანი (ე.ი. 1 სექტემბერიდან 31 დეკემბრის ჩათვლით) დროის მონაკვეთიც იმავე წლის კუთვნილი გახლდათ, როგორც 8 იანვარი. ცხადია, ვარსკენის შაჰის კარზე წასვლასა და შემდეგ უკან დაბრუნებასაც ადგილი მხოლოდ აღნიშნული დროის მონაკვეთში შეიძლება ჰქონოდა, რადგან, როგორც თხზულებიდან ვარკვევთ, იანვრის დამდეგს ქართლის პიტიახში უკვე ცურტავში იმყოფებოდა. შაჰის კარიდან ვარსკენის გამომგზავრებას თვენახევრით ადრე თუ ვივარაუდებთ, ეს მოვლენა ნოემბრის შუა რიცხვებზე მოვიდოდა და პიტიახშის სპარსეთში გამგზავრებისა და შაჰის კარზე აუდენციისათვის ორთვენახევარი კიდევ მოგვრჩებოდა: თვენახევარი მგზავრობისათვის და მაქსიმუმ ერთი თვე შაჰის კარზე ყოფნისათვის. იაკობ ხუცესის ცნობით, ვარსკენი საკუთარი ინიციატივით გამოცხადდა შაჰის კარზე, შეიცვალა რჯული და უკან გამობრუნდა. ეს არის და ეს. ავტორი რომ პიტიახშის სპარსეთში გამგზავრების დროს აღნიშნავს და შინ დაბრუნებისას კი - აღარ, ეს გარემოებაც იმის მოწმობა უნდა იყოს, რომ ვარსკენის ვიზიტი შაჰის კარზე არ გახლდათ გრძელვადიანი, არამედ მისი სპარსეთში წასვლაც და შინ დაბრუნებაც «სპარსთა მეფის» - პეროზის მე-8 წლის ფარგლებში ივარაუდება. სხვა შემთხვევაში ავტორს უნდა აღენიშნა პიტიახშის სპარსეთში წასვლის მომენტიდან შინ დაბრუნების მომენტამდე გასული დროის ხანგრძლივობა. ჩვენი თვალსაზრისის გასამყარებლად გვსურს დავიმოწმოთ ორიოდ მაგალითი.

როგორც იაკობ ხუცესის მონათხრობიდან ჩანს, წმ. შუშანიკს მეუღლის გამაზდენების ამბავი საპიტიახშოს საზღვრებთან მყოფი ვარსკენის მიერ გამოგზავნილი დესპანის პირით შეუტყვია. მიუხედავად იმისა, რომ წმ. შუშანიკს თითქოს «უკეთურებისა მის სახისა ქმრისა მისისაჲსა მარადის გულსეტყუნ» (თავი I), ცნობა ვარსკენის ქრისტიანობისგან განდგომის შესახებ მისთვის მაინც მოულოდნელი აღმოჩნდა. ჩანს, რომ აღნიშნულმა ინფორმაციამ ვერ ჩამოასწრო სამშობლოში თავად ვარსკენს, რაც ამ უკანასკნელის შაჰის კარზე ვიზიტის მოკლევადიანობას გვაფიქრებინებს. საერთოდ, იაკობ ხუცესის ცნობას იმის თაობაზე, რომ ქართლის პიტიახშს სპარსეთში გამგზავრებისათვის თითქოსდა არავითარი მოტივი არ გააჩნდა,

ნაკლებ სარწმუნოდ თვლიან მეცნიერები (42, გვ. 139; 25, გვ. 35-36, 60-61; 30, გვ. 104-105) და ამ აზრს აქარწყლებენ თვითონ ავტორის ის ცნობები, რომელთა თანახმად ვარსკენს შაჰის კარზე რჯულის გამოცვლასთან ერთად «მეფის ასულის» ხელიც უთხოვია. მართალია, თხზულების ეს ადგილი საზოგადო ბუნდოვნობის მიზეზით სპეციალურ ლიტერატურაში საკამათოდაა ქცეული, მაგრამ მაზდეანთათვის რომ მრავალცოლიანობა ჩვეული მოვლენა იყო, ამის შესახებ არავინ დავობს. გამაზდეანებულმა ვარსკენმა, ცოლ-შვილის პატრონმა კაცმა რომ მეორე ცოლის მოყვანა გადაწყვიტა, ამაში არაბუნებრივი არაფერია, ისევე, როგორც ბუნებრივია იაკობ ხუცესისგან ამ ფაქტის ხაზგასმა, რადგან ის, ვითარცა მორწმუნე ქრისტიანი და სასულიერო პირი ამ შემთხვევაში აფიქსირებს წმ. შუშანიკის მეუღლის მხრიდან ცხოვრების ქრისტიანული წესის დარღვევის შემთხვევას. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოდ გვეჩვენება სომეხი მემატიანის - მოვსეს კალანკატუაცის თხზულებაში («ალვანთა ქვეყნის ისტორია») დაცული ცნობები ალბანეთის 463 წლის აჯანყების შესახებ. კერძოდ, როგორც აღნიშნული ავტორი გვამცნობს, აჯანყების დაწყების წინ ალბანელთა მეფეს, პეროზ შაჰის დისშვილს - ვაჩეს დედამისთან ერთად მაზდეანობა უარუყვია და კვლავ გაქრისტიანებულა. შემდეგ დაიწყო ანტისპარსული აჯანყება, რის საპასუხოდ პეროზმა გაილაშქრა ალბანეთში, ვაჩე განდევნა ტახტიდან, ქვეყანაში მეფობა მოსპო, ხოლო საკუთარი და, ანუ ვაჩეს დედა სპარსეთში წაიყვანა (26, გვ. 29-30). ამ მოვლენიდან ახლო ხანებში (იაკობის სათვალავით 464 წელს, რეალურად კი - 463 წლის შემოდგომაზე) ქართლის პიტიახშის შაჰის კარზე თვითნებურად მისვლა, იქ რჯულის გამოცვლა და «მეფის ასულის» ცოლად შერთვის სურვილის გამოვლინება, შეიძლება, სწორედ ალბანეთში დატრიალებულ ამბებს უკავშირდებოდეს. ყოველ შემთხვევაში, შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ სხვასთან ერთად ვარსკენს მეზობელი, უკვე მეფობაგაუქმებული ალბანეთის ტერიტორიის ხარჯზე საპიტიახშოს სამფლობელოების გაზრდის შესაძლებლობაც ამოძრავებდა. საინტერესოა, რომ მემატიანე ჯუანშერთან დაცული ტრადიციით, ვარსკენს თითქოს რანის (ალბანეთის) ერისთავობა მიუღია სპარსეთის შაჰისგან. «შუშანიკის წამების» სომხურ რედაქციაში ვარსკენისგან ნათხოვნი «მეფის ასულის» ნაცვლად შაჰის სიდედრზე გვაქვს მითითება (42, გვ. 152); იოანე ბაგრატიონის «კალმასობაში» მოყვანილი ცნობის თანახმად, სპარსეთის შაჰმა ვარსკენს «მიუბოძა ცოლად ასული თვისი, ხოლო რომელნიმე ჰსწერენ დასა თვისისა მიცემასა». ლ.-ნ. ჯანაშიას შენიშვნით, «შაჰისაგან ვარსკენისათვის ცოლად თავისი დის მიცემაზე «წამების» არცერთ რედაქციაში არაფერია ნათქვამი. ჩანს, იოანეს ჩვენთვის რომელიღაც უცნობი ვარიანტი ჰქონდა ხელთ» (42, გვ. 141). არ არის გამორიცხული, რომ ვარსკენ პიტიახშმა ცოლად ტახტიდან გამევეებული და ბერად შემდგარი ვაჩე ალბანელის დედა, პეროზ შაჰის ღვიძლი და, ანუ იუზდიგერდ II-ის ასული ითხოვა; თუ რა მიზნით, ამის შესახებ ჩვენ უკვე გვექონდა ზემოთ საუბარი.

ამრიგად, ვარსკენ პიტიახშის სპარსეთის მეფის კარზე გამგზავრება, შეიძლება, რომ იაკობის სათვალავით 464 წლით დათარიღდეს, უკან დაბრუნება კი - იმავე წლის იანვრის თვის დასაწყისით. განცხადების (ნათლისღების) საეკლესიო დღესასწაულის (უძრავი კალენდრით - 6 იანვარი) მესამე დღეს - 8 იანვარს (ტექსტშია: 8 აპნისი) ვარსკენმა პირველად აწამა შუშანიკი. იაკობის ცნობა, რომ ეს ამბავი «შემდგომად ორისა დღისა» მოხდა, ჩვენი აზრით, სწორედ უფლის განცხადების დღესასწაულის მესამე

დღეზე უნდა მიგვანიშნებდეს. საფიქრებელია, რომ ამის შესახებ თხზულების დედანში უფრო მკაფიო მითითებაც გვექონოდა და ძეგლის რედაქტირებისას ტექსტის აღნიშნულ ადგილს გარკვეული ცვლილება განეცადოს. ამ ცვლილების მიზეზი შეიძლება გამხდარიყო ის გარემოება, რომ უძრავი კალენდრით 6 იანვარს აღმოსავლეთის ზოგიერთ საქრისტიანო ქვეყანაში, მათ შორის - სომხეთშიც, ნათლისღებასთან ერთად ქრისტეს შობის დღესასწაულსაც აღნიშნავდნენ. IV ს-ის უკანასკნელ მეოთხედში დასავლეთის (რომის) ეკლესიის მსგავსად კონსტანტინეპოლისა და ანტიოქიის ეკლესიებმაც «ქრისტეს შობა» «განცხადებას» დააშორეს და პირველი უძრავი კალენდრით 25 დეკემბერზე გადაიტანეს. თუმცა, იერუსალიმში დასახელებული დღესასწაულების ერთდროულად, 6 იანვარს აღნიშვნის ძველი პრაქტიკა VI ს-შიც ჯერ კიდევ შენარჩუნებული იყო, ხოლო სომხეთში იგი ძალაშია დღემდე (34, გვ. 64-66). ამიტომ, თუ კი თავდაპირველად «წამების» ტექსტში «განცხადებისა შემდგომად ორისა დღესა» ეწერა, სომხეთისა და ქართლის ეკლესიებს შორის VII ს-ის დასაწყისში მომხდარი განხეთქილების შემდეგ სიტყვა «განცხადება» კონტექსტიდან უნდა ამოეგდო ძეგლის უცნობ ქართველ რედაქტორს, რათა აღნიშნულ დასახელებას, რომლითაც ჩვენში VII ს-დან მაინც მხოლოდ ცალკე ნათლისღების დღესასწაული აღინიშნებოდა, მეზობელ სომხეთში კი - ქრისტეს შობა და ნათლისღება ერთად, მკითხველში რაიმე გაურკვეველობა არ გამოეწვია. იაკობ ხუცესის თხზულებას კი, ქართველი მკითხველის გარდა ქართული ენის მცოდნე სომეხი მკითხველიც მრავლად უნდა ჰყოლოდა თუნდაც იმავე ცურტავში, სადაც ძველითგან ქართულ-სომხური შერეული მოსახლეობა არსებობდა. ყველა სხვა შემთხვევაში გაუგებარი იქნებოდა ის ფაქტი, თუ რად დუმს თხზულების ავტორი «განცხადების» დღესასწაულის შესახებ, - 8 აპნისის, ანუ 8 იანვრის თარიღი ხომ ასე ახლოს იყო ხსენებულ საუფლო დღესთან?! ზემოხსენებულ ცვლილებას ადგილი, ჩვენი აზრით, VII ს-ზე უწინ ვერ ექნებოდა. უკვე აღნიშნულის მიხედვით შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ იაკობ ხუცესის თხზულებაში მოყვანილ სათარიღო ჩვენებებს (ცხადია, არა მხოლოდ მათ) მოგვიანებით, ძეგლის რედაქტირების პროცესში გარკვეული ცვლილებები აქვთ განცდილი. საინტერესოა, თუ რა მდგომარეობაა ამ მხრივ თხზულების ძველსომხურ რედაქციებში. «შუშანიკის წამების» არც ვრცელ და არც მოკლე სომხურ რედაქციაში არაფერია ნათქვამი არათუ «განცხადების» დღესასწაულზე, არამედ საერთოდ, წმინდანის პირველად წამების დროზეც (თვეზე, რიცხვზე და შვიდეულის დღეზე), რაც თავის მხრივ იმაზეც უნდა მეტყველებდეს, რომ სომეხი მთარგმნელ-რედაქტორი არ იცნობდა «შუშანიკის წამების» თავდაპირველ ქართულ ტექსტს (დედანს) და ამდენად, დასახელებული რედაქციების წარმოშობის ფაქტიც VII ს-ზე ადრინდელი პერიოდით ვერ დათარიღდება.

III. წმ. შუშანიკის მეორედ წამების შესახებ

ამ თარიღს სრულიად გამორჩეული ადგილი და შინაარსობრივი დატვირთვა აქვს თხზულებაში. ერთმნიშვნელოვნად შეგვიძლია ვაღიაროთ, რომ ეს არის საყრდენი თარიღი, რომლის მეოხებითაც ხდება წმ. შუშანიკის წამების მთელი ქრონოლოგიის

სისტემატიზირება. შემთხვევითი როდია ის, რომ სხვა სათარიღო მონაცემებისაგან განსხვავებით სწორედ და მხოლოდ ეს თარიღია უშუალოდ მოვლენათა თხრობისას ტექსტში დაფიქსირებული (იხ. თავი VIII), შემდეგ კი, თხზულების ბოლოს (იხ. თავი XX) გამეორებულიც. იაკობ ხუცესის ცნობით, წმ. შუშანიკის მეორედ ტანჯვა და ციხეში დამწყვდევა მოხდა «*შემდგომად აღსრულებისა ზატიკსა, დღესა ორშაბათსა*» ან მეორენაირად - «*აღუსებისა ორშაბათს*». ამ თარიღის განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო საჭიროდ მიგვაჩნია ზოგიერთი იმ მოვლენის ისტორიულ ჭრილში განხილვა, რასაც წმ. შუშანიკის პირველი მარტვილობიდან მეორედ წამების დღემდე არსებულ პერიოდში ჰქონდა ადგილი.

იაკობ ხუცესის ცნობით, წმინდანის პირველად გვემის მომდევნო დღეს (9 იანვარი) ვარსქენ პიტიახშს მოულოდნელად თავისთან მიუხმია დედოფლის მოძღვარი, რომელიც წერს: «*და მე დამიკვირდა, თუ რაისა-მე მიწესს ამას ჟამს?! და მივისწრაფე და მივედ. და მან მრქუა მე: უწყია, ხუცეს, მე ბრძოლად წარვალ ჰონთა ზედა? და ჩემი სამკაული მას არა დაუტეო. ოდეს იგი არა ჩემი ცოლი არს...*» (თავი VII). ჩანს, რომ ჰუნების მიზეზით შექმნილი საგანგებო ვითარება უბიძგებს ვარსქენს სასწრაფოდ დაიბრუნოს უკან, ალბათ, შეუღლებისას შუშანიკისათვის მიძღვნილი სადედოფლო სამკაული, რომელიც ლ.-ნ. ჯანაშიას სიტყვით, საგვარეულო და პიტიახშის მეუღლეობის აღმნიშვნელი სიმბოლო იყო (42, გვ. 297). ვარსქენ პიტიახშს, ეტყობა, არ სურდა, ჰუნებთან ომში დაღუპვის შემთხვევაში მისი საგვარეულო სამკაული დარჩენოდა ქალს, რომელმაც მის მეუღლეობაზე უარი განაცხადა. შემდეგ თხზულებიდან ვიგებთ, რომ პიტიახში დიდმარხვის დასაწყისში ისევ ცურტავში იმყოფებოდა. 464 წლის აღდგომის დღესასწაული 12 აპრილზე (მგ. სტ.), დიდმარხვის დასაწყისი კი - 23 თებერვალს. ძნელი წარმოსადგენია, რომ საომრად გამზადებული პიტიახში მთელი თვენახევრის (9 იანვარი - 23 თებერვალი) მანძილზე ცურტავში დაყოვნებულიყო. თუმცა ამ შემთხვევაშიც კი, ჰუნებთან მისი ბრძოლის ასპარეზი ცურტავის ახლო-მახლოს არის საგულებელი. «*შუშანიკის წამების*» ვრცელი სომხური რედაქციის მიხედვით ეს თითქოს ასეცაა, რადგან იქ ნათქვამია, რომ «*მოიწია შიში სადაითმე*» და ვარსქენმა შვილები მტკვარგაღმა რომელიღაც ციხეს შეაფარა. კ. კეკელიძისა და შ. ონიანის აზრით, აღნიშნული ეპიზოდი ქართული დედნისეულია და ის მოგვიანებით ამოუღიათ ტექსტიდან თხრობის შემოკლების მიზნით (18, გვ. 121-122; 29, გვ. 73-74). ცურტავი, ყველა ნიშნით, ქვემო ქართლში, მდ. მტკვრის მარჯვენა სანაპიროზე მდებარეობდა, ამდენად ცნობა იმის თაობაზე, რომ ვარსქენმა შვილები მდ. მტკვრის საპირისპირო, ანუ მარცხენა სანაპიროზე გახიზნა, სხვას რას უნდა ნიშნავდეს, თუ არა იმას, რომ მტერი ქვემო ქართლს შეესია და პიტიახშის ოჯახისთვის იქ დარჩენა სახიფათო გახდა?! მაშასადამე, ჩნდება საფუძველი იმ თვალსაზრისის განვითარებისათვის, რომ ვარსქენს ჰუნებთან შებრძოლება მოუხდა ქართლში და კერძოდ, საპიტიახშოს ფარგლებში. ცხადია, ასეთ შემთხვევაში ის დაბა ცურტავის შორიახლოს იტრიალებდა. ჩვენ გავგაჩნია ბიზანტიელი ავტორის - პრისკე პანიონელის (V ს.) ცნობა, რომელიც ადასტურებს იბერიაზე მომთაბარე ჰუნების თავდასხმის ფაქტს სწორედ განსახილველ პერიოდში. მისით, იმ დროს, როდესაც პეროზ შაჰი შუა აზიაში კიდარიტებთან ომში იყო ჩაბმული (ეს ომი სპარსელთა გამარჯვებით დასრულდა 468 წელს - ბ.ხ.), ჩრდილოეთიდან სამხრეთისკენ დაიძრნენ ჰუნი

სარაგურები, აკაცირები და სხვა ტომები, რომლებიც *«ჯერ მიადგნენ კასპიის კარებს, ხოლო როდესაც დაინახეს იქ სპარსელი დარაჯნი იყვნენ ჩაყენებული, მიმართეს სხვა გზას, რომლითაც იბერიაში მივიდნენ, მოაოხრეს ის და არმენიელთა სოფლებიც მოარბიეს...»* (32, გვ. 259-260). ჰუნების ამოხრებელი ლაშქრობით შეშინებულ სპარსეთის შაჰს «იუროიპაახის» სიმაგრის («ივერთა საფარი» - დარიალის ციხე) დაცვაში დახმარება ბიზანტიის კეისრისთვის უთხოვია, მაგრამ უშედეგოდ. სპეციალისტთა ერთი ჯგუფი აღნიშნულ მოვლენას 466 წლით ათარიღებს (6, გვ. 40; 24, გვ. 80 და სხვ.); ლ.-ნ. ჯანაშიამ ზოგადად V ს-ის 60-იანი წლების შუა ხანებზე მიუთითა (იხ. 40, გვ. 92), ხოლო რუსმა მკვლევარმა ა. გადლომ - 463 წელზე (იხ. 10, გვ. 92). «შუშანიკის წამების» ცნობა ვარსკენ პიტიახშის «ჰონთა ზედა» საომრად წასვლის შესახებ, რამდენადაც ეს ჩვენთვის ცნობილია, ზემოაღნიშნული ლაშქრობის დასათარიღებლად მეცნიერებს არ გამოუყენებიათ. როგორც ცნობილია, სარაგურებმა უროგებთან და ონოგურებთან ერთად აკაცირები 463 წელს დაიმორჩილეს, სპარსელებმა კი - კიდარიტებთან ომი 468 წლისთვის დაასრულეს. ამდენად, ჩვენთვის საინტერესო ლაშქრობის დროც 463-468 წწ.-ს შორის ივარაუდება. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ პრისკეს ცნობა ჰუნთაგან იბერიისა და მისი მოსაზღვრე სომხური დასახლებების აოხრების შესახებ, უნდა ეხმიანებოდეს იაკობ ხუცესის ზემოთ აღნიშნულ ჩვენებებს. მისით ჩნდება იმ თვალსაზრისის განვითარების საფუძველი, რომ ჰუნი ტომების ამოხრებელი ლაშქრობა შეეხო საპიტიახშოს მიწა-წყალსაც. თავის მხრივ, იაკობ ხუცესის ფრაგმენტული ცნობები გვეხმარება იმის გამორკვევაში, თუ როდის მოხდა ჰუნების შემოჭრა სამხრეთ კავკასიაში და რამდენ ხანს გასტანა მათმა მარბიელმა ლაშქრობამ აქ. კერძოდ, ირკვევა, რომ ჰუნებს კავკასიონის ქედი 464 წლის პირველ რიცხვებში გადმოულახავთ. «კასპიის კარისგან» (//დარუბანდი, ჩორი) განსხვავებით «იუროიპაახის სიმაგრე», ანუ დარიალის გადმოსასვლელი, სპარსელებს დაუცველი ჰქონიათ (ალბათ, ადგილ-მდებარეობის ზამთრის პერიოდში მკაცრი ბუნებრივ-კლიმატური თავისებურებების იმედად თუ იყვნენ?! - ბ.ბ.). იაკობ ხუცესის ცნობით, ჰუნების მარბიელი ლაშქრობა აპრილის დასაწყისისათვის უკვე აღკვეთილი უნდა ყოფილიყო, რადგან 13 აპრილს, აღდგომის მომდევნო დღეს (464 წელს აღდგომის დღესასწაული ძვ. სტ. 12 აპრილზე მოდიოდა - ბ.ბ.), მისი სიტყვით, «მოვიდა პიტიახში ბრძოლისა მისგან ჰონთადასა» დაბა ცურტავში და თურმე «ემმაკი თხრიდა გულსა მისსა» (თავი VIII). როგორც ლ.-ნ. ჯანაშია შენიშნავდა, *«ამ ეპიზოდის აღწერისას იაკობი ყველაფერს არ ყვება. იგი ყრუდ აღნიშნავს, რომ ვარსკენი აღელვებული იყო, «ემმაკი თხრიდა გულსა მისსა», მაგრამ რატომ თხრიდა, ამას კი აღარ ამბობს»* (42, გვ. 299). ცხადია, აგიოგრაფი, რომელიც გადარჯულებული ქართლის პიტიახშის პორტრეტის ფონზე წარმოაჩენს წმ. შუშანიკის საქრისტიანო და მაშასადამე, ქვეყნისადმი პატრიოტულ ღვაწლს, გაურბოდა ისეთი დეტალების აღწერას, სადაც შეიძლება ვარსკენი რამდენადმე დადებით გმირად გამოჩენილიყო. ასე, მაგალითად, როდესაც ქართლის პიტიახში ჰუნების ხელყოფისაგან იცავდა მშობლიურ მიწა-წყალს, ის, თავისი ამ ქმედებით, უდავოდ ქვეყნის პატრიოტად გამოიყურებოდა თანამემამულეთა თვალში. ამ გარემოების გამომწვეურება კი, აგიოგრაფს ხელს არ აძლევდა, რადგან ის დაარღვევდა მის მიერ შემუშავებულ ზემოხსენებულ გეგმას. ამიტომაც არის მწირი თხზულების ავტორის ცნობები «ჰონთა ზედა» ვარსკენის ბრძოლების შესახებ. რაც შეეხება ჰუნთა

აღმოსავლეთ ამიერკავკასიაში თარეშის ხანგრძლივობას, ის, როგორც დავინახეთ, 464 წლის იანვარ-მარტის პერიოდს მოიცავდა. აღდგომის მესამე კვირა-დღეს, ანუ 464 წლის 26 აპრილს (ძვ. სტ.) რომ ვარსქენ პიტიახში ჩორს (დარუბანდს) გაემგზავრა, ესეც იმის დასტური ჩანს ჰუნები რომ ამ მომენტისთვის აღმ. ამიერკავკასიაში აღარ იმყოფებოდნენ. სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებობს თვალსაზრისი, რომლის თანახმად, ვარსქენის ჰუნებთან ბრძოლის ასპარეზი საერთოდაც ჩორი იყო, რაც არ არის სწორი. «ჩორს წასვლა, ლ.-ნ. ჯანაშიას სიტყვით, *«რაიმე მაინცდამაინც საშიშარ განსაცდელად, ხანგრძლივ ამბად, ან რაიმე განსაკუთრებულ მოვლენად არ ითვლებოდა»* (42, გვ. 345). ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში ჩორი იყო სპარსეთის შაჰის მოხელის - მარზპანისა და ალბანეთის ეკლესიის მეთაურის ადგილსამყოფელი. იაკობ ხუცესის ცნობით, ჩორში გადასახლების შემთხვევაში შუშანიკს რომელიმე «მთავარზე» გათხოვების იმედიც შეიძლება ჰქონოდა. სწორედ ამიტომ ვფიქრობთ, რომ ჩორი ვარსქენის ჰუნებთან ბრძოლის ასპარეზი არ ყოფილა.

საინტერესოდ გვეჩვენება იაკობის ცნობა იმის შესახებ, რომ ჩორში წასვლის წინ (ტექსტშია: «მესამესა კვრიაკესა») ვარსქენს ციხეში მყოფი შუშანიკის ამბავი უკითხავს. აღდგომის მესამე კვირა დღე კი, სხვა წყაროებით ვიცით, რომ იყო მცხეთის «პატიოსანი ჯუარის» ერთ-ერთი სადღესასწაულო დღე, შემდგომში უძრავი კალენდრით 7 მაისსზე დადებული. იაკობის აღნიშნული ცნობა შესაძლოა იყოს ირიბი ჩვენება 464 წლისათვის მცხეთის ჯვარის მოძრავ კალენდარზე დაფუძნებული სადღესასწაულო ციკლის არსებობისა. რაც შეეხება წმ. შუშანიკის მეორედ წამების თარიღს, იაკობ ხუცესი მოხერხებულად იყენებს იმ გარემოებას, რომ გვემა მოხდა აღდგომის ორშაბათს, რომელიც იმავდროულად წმ. შუშანიკის ციხეში გადაყვანის თარიღიც იყო. საეკლესიო მწერალს საწყისად აღებული აღდგომა-დღიდან (გნებავთ, აღდგომის ორშაბათიდან) ყოველ მომდევნო აღდგომამდე დროის გადათვლა არ უნდა გასჭირვებოდა. როგორც შემდგომში ვიხილავთ, შუშანიკის ციხეში ყოფნის ხანგრძლივობა და მის კვალობაზე წმინდანის აღსასრულის დროც ავტორს თხზულებაში სწორედ ამ გზით აქვს გამოთვლილი. დროის ამრიგად ანგარიში აღდგომის პასქალის მეტნაკლებად მცოდნე მკითხველისათვისაც მოსახერხებელი იქნებოდა, მითუმეტეს, რომ საეკლესიო ღმრთისმსახურების წლიური წრე - საეკლესიო კალენდარი - ერთმნიშვნელოვნად პასქალურია; საღმრთისმსახურო წელი იწყება რა აღდგომა-დღით, სრულდება ასევე აღდგომა-დღით, ანუ ის, არსებითად, აღდგომიდან აღდგომამდეა.

IV. წმ. შუშანიკის აღსასრულის თარიღის შესახებ

წმინდანი ქალის აღსასრულის თარიღად თხზულების ჩვენამდე მოღწეულ ქართულ ტექსტში მითითებულია 17 ოქტომბერი, რასაც ტექსტში ახლავს გვიანდელი (IX-X სს.) გლოსა: *«სახსენებელსა წმიდათა მათ და სანატრელთა მოწამეთა კოზმან და დამიანეთა»* (თავი XX). იქვე აღნიშნულია ისიც, რომ წმინდანის მოსახსენებელ დღედ ხუთშაბათი იყო დაწესებული. ჯერ კიდევ კ. კეკელიძე თვლიდა, რომ თვის რომაული სახელწოდება (ოქტომბერი) ტექსტში გვიან ჩაენაცვლა ძველ ქართულ შესატყვისს - «სთულისას» (18,

გვ. 124). ცნობაში არსებული გვიანდელი გლოსის გათვალისწინებით აღნიშნული ცვლილება, მისი აზრით, უნდა მომხდარიყო არა უადრეს IX ს-ისა (21, გვ. 117). ამ ცვლილების მიზეზად კ. ინგოროყვამ დაასახელა შემდეგი: რადგან შუშანიკის მოხსენება მისი გარდაცვალების დღეზე იყო დადებული, ლიტურგიკული პრაქტიკისათვის მნიშვნელობა ჰქონდა მხოლოდ ამ თარიღს. როდესაც ჩვენში თვეების რომაული სახელწოდებები შემოვიდა, «წამების» გადამწერს შეუცვლია მხოლოდ შუშანიკის აღსასრულის თვის, როგორც ლიტურგიკისათვის მნიშვნელოვანი თარიღის სახელი, დანარჩენი კი დაუტოვებია უცვლელად (14, გვ. 297-298). კ. კეკელიძეს მიაჩნდა, რომ თხზულების დედანში ოქტომბრის ნაცვლად სთულისას უეჭველად არსებობის კვალი დარჩენილია ქართული ტექსტიდან მომდინარე «მარტვილობის» სომხურ რედაქციაში «17 ქალოცის» სახით, რაც, მისი აზრით, ქართული «სთულისას» სიტყვასიტყვით თარგმანს წარმოადგენს (21, გვ. 117). იმავე მეცნიერის შეხედულებით, იაკობი მისდევდა ინდიქტური, ანუ სექტემბრის წლის სისტემას, რომელშიც ქართული კალენდრის თვეები ზუსტად ემთხვეოდა რომაულს (19, გვ. 119). რაკილა წმინდანის ხსენების დღედ ხუთშაბათი დაუწესებიათ, შუშანიკი შეიძლებოდა გარდაცვლილიყო ხუთშაბათს ან პარასკევს, რომელზედაც V ს-ის ეორტალოგიური პრაქტიკით არ შეიძლებოდა წმინდანთა ხსენების დაწესება და იგი წინააღმდეგადაა გადაჰქონდათ. ლ.-ნ. ჯანაშიას გამოთვლით, 475 წლის 17 ოქტომბერი პარასკევი იყო, რა დროსაც აღსრულებულა შუშანიკი (42, გვ. 226). შ. ონიანი მიიჩნევდა, რომ წმინდანი გარდაიცვალა 474 წლის 17 ოქტომბერს, ხუთშაბათ-დღეს, რაც იაკობ ხუცესის სათვალავით 475 წლის 17 ოქტომბერს შეესატყვისება (29, გვ. 32-34).

შუშანიკის წამების დასაწყისი, როგორც ვნახეთ, 464 წელზე მოდიოდა, მაგრამ 470 წლის 17 ოქტომბერი, რა დროსაც წმინდანის გარდაცვალება უნდა გვევარაუდა, სამშაბათ-დღეზე მოდის. ამ მიზეზით თითქოს ეჭვის ქვეშ დგება თხზულების ქრონოლოგიის შესახებ ჩვენს მიერ ზემოთ წარმოდგენილი თვალსაზრისიც, რომ შუშანიკის წამებას ადგილი ჰქონდა არა 469-475 წწ.-ში, არამედ უფრო ადრე, 464-470 წწ.-ში. მაგრამ მთელი რიგი მონაცემებისა ცხადყოფს იმას, რომ წმ. შუშანიკის აღსასრულის თარიღი - 17 ოქტომბერი - არ არის თხზულების დედნიდან მომდინარე, არამედ ის ტექსტის რომელიღაც ძველ გადამწერს თუ რედაქტორს უნდა ეკუთვნოდეს. ამის ნათელსაყოფად ჯერ ვნახოთ, როგორ საზღვრავს იაკობ ხუცესი წმინდანის გარდაცვალების დროს. უკვე თხზულების X თავში ვნახულობთ ჩვენებს იმაზე, რომ შუშანიკმა *«ექუსი წელი ციხესა...შინა აღასრულა»*. XIV თავში ავტორი სხვადასხვა კონტექსტში კიდევ სამგზის შეგვახსენებს წმინდანის ციხეში ექვსწლიანი პერობილების ამბავს. კერძოდ, გვამცნობს წმინდანის დასწეულების ამბავს მისი ციხეში ყოფნის მე-6 წლის ბოლოსათვის; წერს: *«ვითარცა აღივსებოდა მეექუსე იგი წელი საპერობილესა მას შინა»*-ო. ციხის გარემოს აღწერილობის ეპიზოდში მითითებულია, რომ შუშანიკი *«ესეთსა მას ციხესა შინა ექუს წელ პერობილ იყო»*. მესამეგან ციხე აღარ იხსენიება, მაგრამ უეჭველად ეს მითითებაც მასთან არის კავშირში და ერთგვარად აზუსტებს კიდევ წმინდანი ქალის ციხეში ყოფნის ხანგრძლივობას: *«ხოლო დიდთა მათ მარხვათა აღუსებისათა ერგასისთა მათ დღეთა ექუსთა წელთა შინა...პურისა გემო არა იხილის ვიდრე აღუსებამდე»*. ამ ცნობის მიხედვით, წმ. შუშანიკი ციხეში ჩამწყვდევის დღიდან

აღდგომის დღესასწაულს მოსწრებია ექვსჯერ. ჩვენ ვიცით, რომ წმ. შუშანიკი ციხეში ჩაამწყვდიეს 464 წლის 13 აპრილს და აღდგომას ის იქ პირველად შეხვდებოდა მომდევნო, 465 წლის 28 მარტს (ძვ. სტ.), მეექვსედ კი, რომლის მოახლოებისას ის სასიკვდილოდ დასწულდა, 470 წლის 5 აპრილს. ერთი სიტყვით, იაკობ ხუცესი, ხელმძღვანელობდა რა მისთვის კარგად ცნობილი აღდგომის პასქალური ციკლით, წმინდანის ციხეში ჩასმის დღიდან მოყოლებული ყოველ მომდევნო აღდგომა-დღემდე გასულ დროს საზღვრავდა თითო-თითო წლით. ეს უნდა იყოს იმის მიზეზი, რომ ავტორს თხზულებაში წმინდანის წამების სხვა დამოწმებული თარიღების მსგავსად კი არა აქვს გადმოცემული მეორედ ტანჯვის თარიღი რომელიმე კონკრეტული თვისა და შესაბამისი რიცხვის სახით, არამედ ის უთითებს მხოლოდ «აღუსებისა ორშაბათზე». თარიღის ასეთი წესით გადმოცემა არქაულია და მიღებული იყო მოცემულ ეპოქაში. მაშასადამე, 470 წლის 6 აპრილი (აღდგომის ორშაბათი) იაკობ ხუცესისათვის წმ. შუშანიკის ციხეში ყოფნის მე-6 წლის დამასრულებელი თარიღიც იქნებოდა. დაწყებული აქედან ყოველი მომდევნო დღე შემდგომ აღდგომამდე (471 წლის 28 მარტი) ჩაითვლებოდა წმ. შუშანიკის ციხეში ყოფნის (და არა მთლიანად მარტვილობის) მე-7 წლად. წმინდანი ქალი კი, უკვე მე-6 წლის ბოლოს სასიკვდილოდ დასწულდებულა, ხოლო საკუთარი აღსასრულის დრო უგვრძნია «*ვითარცა მემზდე წელი დადგებოდა*» (თავი XVI); მოძღვრისთვის უთქვამს კიდევ: «*ადრე ყოფად არს დატევებად უზადრუკთა ამათ ხორცთა ჩემთად*», ანუ მალე დადგება ჩემი აღსასრულიო. ამ ადგილს უშუალოდ მოსდევს მომაკვდავი წმინდანის სანახავად ჯოჯიკისა და მისი სახლეულობის ციხეში სტუმრობის სცენა: «*და ვითარცა ესმა ჯოჯიკსა, ვითარმედ მიახლებულ არს... შუშანიკ სიკუდიდ, წარვიდა და... მივიდა ციხედ ხილვად სანატრელისა შუშანიკ მარტვლისა*» (თავი XVI). იქვე ავტორი იმასაც აღნიშნავს, რომ «*შეატყუა ჯოჯიკ, ვითარმედ მას დღესა განვალს წმიდად იგი ხორცთა ამათგან*». ჯოჯიკის შემდეგ შუშანიკი ინახულეს «*ეპისკოპოსთა თავმა*» სამოველმა, იოვანე ეპისკოპოსმა, ქართლის დიდაზნაურთა მოზრდილმა ჯგუფმა, ერთ დღეს და ერთდროულად. მათი წასვლის შემდეგ ამბობს იაკობი, რომ «*მოიწია დღედ იგი წოდებისა მისისა*» (თავი XVIII). წმინდანის დაკრძალვას ესწრებოდა და თან ხელმძღვანელობდა იოვანე ეპისკოპოსი, რაც იმაზე უნდა მიგვითითებდეს, რომ ხსენებული პირი ცურტავში იყო შუშანიკის გარდაცვალების ჟამს. ეს კი იმას მოწმობს, რომ იაკობ ხუცესი წმინდანის სიცოცხლის ბოლო დღეს მომხდარ ამბებს აღგვიწერს თხზულების XVI-XVIII თავებში.

ამრიგად, წმ. შუშანიკი, იაკობ ხუცესის ცნობებიდან გამომდინარე, **საპრობილემო ყოფნის მე-7 წლის დასაწყისში** გარდაცვლილა. ეს დრო კი, როგორც უკვე ვაჩვენეთ, 470 წლის 6 აპრილის შემდეგ ახლო ხანებზე მოდიოდა. ის ფაქტი, რომ 6 აპრილიდან 17 ოქტომბრამდე არსებული დროის შუალედი ექვს თვეზე (!) მეტია, წმ. შუშანიკის აღსასრულის თხზულებაში მოცემული თარიღის (17 ოქტომბერი) მიმართ სკეპტიკურად განგვაწყობს და მის სანდოობაშიც გვაეჭვებს.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, იაკობ ხუცესის თხზულებაში წმ. შუშანიკის აღსასრულის თარიღის მოგვიანებით შეცვლის ფაქტი ჩვენამდეც ივარაუდებოდა მეცნიერთაგან. თუკი ერთნი მხოლოდ თვის სახელწოდების (ძველქართული «სთულისას» რომაული «ოქტომბრით») შეცვლის ფაქტს ვარაუდობდნენ (21, გვ. 117), პ. ინგოროყვა მიიჩნევდა,

რომ შეცვლილია თვის რიცხვიც (14, გვ. 297). ამ თვალსაზრისს სამართლიანად არ ეთანხმებოდნენ კ. კეკელიძე და ლ.-ნ. ჯანაშია (21, გვ. 117; 42, გვ. 225). ილ. აბულაძემ ყურადღება მიაპყრო იმ ფაქტს, რომ «შუშანიკის წამების» სომხური რედაქციები (ე.წ. ვრცელი და მოკლე) წმინდანის აღსასრულის დროს 17 ქაღოცზე უთითებენ, რომელიც მ. ორმანიანის გამოთვლით, მოძრავი სომხური კალენდრის მიხედვით 470 წლის ფარგლებში (რა დროსაც ვარაუდობდა აღნიშნული მკვლევარი წმინდანის სიკვდილს) 15 დეკემბერზე მოდიოდა (42, გვ. 227). ცხადია, ეს თარიღი წმინდანის გარდაცვალების დროს არ შეესაბამება. სამაგიეროდ, **სომხურ რედაქციებში რიცხვის «17» შეუცვლელად დატოვების ფაქტია იმის მოწმობა, რომ «წამების» ქართული ტექსტის სომხურად თარგმნა-გადამუშავების დროს ქართულ დედანშიც იგივე რიცხვი ეწერა.** ილ. აბულაძის მახვილგონივრული შეხედულებით, სომეხმა მთარგმნელმა შუშანიკის სიკვდილის თარიღი ქართული დედნიდან პირდაპირ გადაიტანა, გადაწერა თარგმანში ისე, რომ ქართულ ტექსტში მოყვანილი თვის რიცხვი უცვლელად დატოვა, ხოლო თვის სახელი «ოქტომბერი» მისი ძველი ქართული სახელწოდების - «სთულისას» სომხური თარგმანით (ქაღოც, ქაღელ - სთულა) წარმოადგინა. მისივე აზრით, სომეხ მთარგმნელს ქართული ვრცელი «მარტვილობის» ისეთი ნუსხა ჰქონდა ხელთ, სადაც 17 ოქტომბერი იქნებოდა მოცემული შუშანიკის აღსასრულის თარიღად (13, გვ. 032). ცხადია, ამ შემთხვევაში სომეხ აგიოგრაფს ვერ გაუთვალისწინებია ის გარემოება, რომ სომხური კალენდრის «ქაღოც» რეალურად არ თანხვდებოდა ქართულ სთულისას (ან ოქტომბრის) თვეს. სომხური კალენდრით 17 ოქტომბერს 17 ქაღოცი, ლ.-ნ. ჯანაშიას და ილ. აბულაძის გამოთვლით, 704-708 წწ.-ში ემთხვეოდა და პირველის აზრით, «წამების» სომხური თარგმანიც თითქოს ამ დროს გაუკეთებიათ (42, გვ. 229). საინტერესო ჩანს ამ მხრივ სომხურ დედანზე დამოკიდებული «წამების» მოკლე ქართული რედაქციის ის ჩვენება, რომლის მიხედვით წმ. შუშანიკის აღსასრულის დრო 21 აგვისტოა. სომხურ დედანში მითითებული 17 ქაღოცის 21 აგვისტოდ გადმოღების ფაქტი ქართული თარგმანის 940-944 წლებში გაკეთებას მოწმობს (42, გვ. 203). იგივე 21 აგვისტოა მითითებული XI ს-ის კლარჯული «დიდი სვინაქსარის» ნუსხაშიც (37, გვ. 202). რაკილა 940-იანი წლებისათვის «შუშანიკის წამების» მოკლე რედაქციის სომხურ ენაზე არსებობა უკვე ივარაუდება, ამის უწინდელი ჩანს ვრცელი სომხური რედაქცია, საიდანაც გადავიდა 17 ქაღოცის თარიღი მოკლე რედაქციაში (42, გვ. 229). ამ საკითხის კვლევასთან პირდაპირ კავშირშია წმ. შუშანიკის აღსასრულის ზუსტი თარიღის დადგენის საკითხი; როგორც ვიხილეთ, ის ივარაუდება 470 წლის 6 აპრილის ახლო ხანებში; და თუ თვის რიცხვი «17» უცვლელად არის შემორჩენილი, ხომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ საძიებელი თარიღი 17 აპრილია?! ჯერ კიდევ კ. კეკელიძე აღნიშნავდა იმას, რომ წმინდანის აღსასრულის დღე მოდიოდა ხუთშაბათზე ან პარასკევზე (21, გვ. 118). **470 წლის 17 აპრილი - იყო პარასკევი-დღე,** რაც ჩვენი მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს. მაგრამ არსებობს სხვა ირიბი ხასიათის არგუმენტებიც, რომელთა მეშვეობით შეგვიძლია კიდევ უფრო განვამტკიცოთ წარმოდგენილი თვალსაზრისის მართებულობა. ერთ-ერთი მათგანია 608 წლით დათარიღებული ეპისტოლე, რომელიც ქართლის კათალიკოს კირიონს გაუგზავნია აბრაამ სომეხთა კათალიკოსისადმი. წერილში ნათქვამია, რომ «აზნაურები, რომლებიც სომეხთაგან ქართლს დამოყვრებიან, წმინდა შუშანიკის მსახურებაზე და მცხეთის

წმინდა ჯვარს მოდიოდნენ, რომ მოელოცათ და სჯულს ზიარებოდნენ» (12, გვ. 89). მკვლევარ ბ. არველაძის სიტყვით; «*მოტანილი სტრიქონები ასახავენ V-VI საუკუნეების ქართველ სომეხთა სარწმუნოებრივ ურთიერთობას. აშკარად ჩანს, რომ ამ საუკუნეებში ქართლში დიდი ზეიმით აღნიშნებოდა შუშანიკის ხსენების დღე, როდესაც ქართველებთან ერთად, მცხეთის ჯვარზე სალოცავად სომხებიც ჩამოდიოდნენ*» (4, გვ. 151). მაშასადამე, წმ. შუშანიკის ხსენების დღის აღნიშვნა ჩვენში, VII ს-ის დასაწყისში მაინც, მიღებული ყოფილა მცხეთის ჯვარის სადღესასწაულო ციკლში, რომლის კალენდარულ წრეს უძრავი კალენდრის მეშვეობით პ.ინგოროყვა 25 მარტი - 7 მაისის პერიოდით საზღვრავდა (15, გვ. 480). იმავე მეცნიერმა მიუთითა იმ გარემოებაზეც, რომ «*ნინოს ცხოვრების*» ერთ-ერთი დამატების, - «*აღმართებად პატიოსნისა ჯუარისა მცხეთისა და მერმე კუალად გამოჩინებად*», - მიხედვით მცხეთის ჯვარის დღესასწაულების კალენდარული წრე განსაზღვრულია მოძრავი კალენდრით: «*აღუსებისა ზატიკისა ზატიკი*» (აღდგომის მესამე კვირა-დღე) - «*მარტკლიისა უკუანა დღესა ოთხშაბათსა*» (სულთმოფენობის შემდგომი ოთხშაბათი). აღნიშნული საკითხი უფრო დაწვრილებით შეისწავლა ლ. პატარიძემ, რომლის აზრით, დროის მონაკვეთი 25 მარტიდან 15 მაისამდე იყო ერთიანი სადღესასწაულო პერიოდი, რა დროსაც მთელი მოსახლეობა ჩართული იყო საკრალურ დროში და ქვეყანაში საერთო სახალხო ჯვრის თაყვანისცემა მიმდინარეობდა. ეს პერიოდი მოიცავს 50-დღიან დროის მონაკვეთს, რომელიც ქრისტიანული ლიტურგიის იერუსალიმური ტრადიციის მიხედვით უძველესი სადღესასწაულო ხანა იყო და საფუძვლად დაედო მთელი წლის ღმრთისმსახურების მოძრავ სადღესასწაულო ციკლს (31, გვ. 153-154). ერთი სიტყვით, წმ. შუშანიკის ხსენების აღნიშვნა V-VI სს.-ში მცხეთის ჯვარის სადღესასწაულო ციკლში ხდებოდა, ანუ გაზაფხულზე და არა შემოდგომით. 25 მარტი - 15 მაისის პერიოდში რიცხვი «17» მხოლოდ აპრილის თვეზე მოდიოდა. ესეც ჩვენს მიერ ზემოთ წარმოდგენილი თვალსაზრისის სასარგებლოდ მეტყველებს.

საინტერესოდ გვეჩვენება X ს-ის დასაწყისის ავტორთან - აჰარონ ვანანდეცისთან, წმ. ნინოს ჯვრის საკითხავის სომხურ რედაქციაში დაცული ლეგენდა, რომელიც ნინოს (იგივე მცხეთის) ჯვრის კულტთან აკავშირებს შუშანიკის სახელს. აღნიშნული ტრადიციის სარწმუნოებაში, მართალია, ლ.-ნ. ჯანაშიას ექვი შეჰქონდა (42, გვ. 82-87, 204-211), მაგრამ ის, ჩვენი აზრით, დამახინჯებული გადმოცემის სახით ჭეშმარიტების რაღაც მარცვალს მაინც შეიძლება შეიცავდეს. საკითხავში ნახსენებია შუშანიკის მაზლის, ჯოჯიკის სახელიც: «*წმიდამან შუშან შეწევნითა მაზლისა თვისისა ჯოჯიკისათა მისცა ჯუარი იგი ბერსა მას ანდრეას ... და მან მოიღო წმიდად იგი ჯუარი და სხუად მრავალი ნიში ჯუართად და სამსახურებელი წმიდათა მათ ეკლესიათა მცხეთისათად*» (13, გვ. 60). ჯოჯიკის სახელის გამოჩენას კონტექსტში უეჭველად იაკობ ხუცესის ის ცნობა ასაზრდოვებს, რომლის თანახმად, მომაკვდავი შუშანიკის სანახავად ციხეში მისულმა ჯოჯიკმა წმინდანის მოკითხვამდე «*თაყუანი-სცა პატიოსანსა ჯუარსა*» (თავი XVI). რაც შეეხება ცნობას, რომ შუშანიკს თითქოს-და წმ. ნინოს (მცხეთის) ჯვარი და რაღაც სხვა მცხეთური წმინდა რელიქვიები ჰქონდა, ნატყუარობის მიუხედავად (იხ. 42, გვ. 206-211), ჩვენს ყურადღებას მაინც იპყრობს იმით, რომ მისით შუშანიკის სახელი წმ. ნინოს და მცხეთის ჯვარის კულტთან არის დაკავშირებული, რასაც თავისი ახსნა ემეზნება.

კერძოდ, ძველ ლიტურგიკულ ძეგლებში («საწელიწდო იადგართა» რედაქციები, მიქაელ მოდრეკილის «კანონი») წმ. ნინოს ხსენება, ისევე, როგორც «მცხეთის ჯუარის» სახსენებელი, დადებული იყო ზატიკთა წრეში: წმინდა ნინოსი - მენელსაცხებლე დედათა გვერდით, «მესამესა ზატიკსა შაბათსა», ხოლო მცხეთის ჯუარისა - «კვრიაკესა მესამე ზატიკთა», აღდგომის მესამე კვირას (15, გვ. 481). მოძრავი კალენდრით ეს დღესასწაულები გარდამავალი იყო და 470 წლისათვის ემთხვეოდა, შესაბამისად, 18 და 19 აპრილს, ანუ წმ. შუშანიკის აღსასრულის დროდ ჩვენგან ნავარაუდები თარიღის - 17 აპრილის მომდევნო ორ დღეს. რაკილა წმ. შუშანიკის სახსენებელი შვიდეულის დღეზე (ხუთშაბათი) დაუდგენიათ, ცხადია, ეს დღესასწაულიც ძველად მოძრავი ყოფილა და უნდა ვიფიქროთ, რომ აღდგომიდან მეორე შვიდეულში აღინიშნებოდა. ასე გადაეჯაჭვა წმ. შუშანიკის, წმ. ნინოსა და მცხეთის ჯუარის დღესასწაულები ერთმანეთს, საიდანაც უნდა იღებდეს სათავეს შუა საუკუნეების სომხურ მწერლობაში დამოწმებული ჩვენს მიერ ზემოთ აღნიშნული ლეგენდებიც.

ახლა იმის შესახებ, თუ როდის და რა გზით უნდა ჩანაცვლებოდა თხზულების ტექსტში 17 ოქტომბრის თარიღი ჩვენს მიერ ნავარაუდები 17 აპრილის თარიღს. როგორც საკითხის შესწავლამ გვიჩვენა, აღნიშნული ცვლილება სექტემბრის წელიწადის სისტემის ნაცვლად მარტის წელიწადის სისტემის ჩვენში გაბატონებას უნდა გამოეწვია, რაც VIII ს-ის ბოლოდან ივარაუდება (11, გვ. 101; 20, გვ. 99-124). წმ. შუშანიკის წამების ხანაში ახალი წელი ბიზანტიის იმპერიაში 1 სექტემბერს იწყებოდა (ოფიციალურად ის აქ 462 წლიდან შემოიღეს - 23, გვ. 121); სექტემბერი ამ დროს იწოდებოდა კიდევ «თთუჭ ახალწლისა»-დ. VIII ს-ის 80-იანი წლებიდან ჩვენში ახალი წლის საწყის თარიღად 1 მარტი იქცა (20, გვ. 121). ცნობილია, რომ თვეებს ძველად საკუთარი სახელწოდებების გვერდით გააჩნდათ რიგითი ნომრებიც. ერთი და იგივე თვის რიგითი ნომერი წელიწადის სხვადასხვა სისტემაში განსხვავებული იყო. მაგალითად, ოქტომბრის თვე მარტის წლის სისტემაში რიგით მე-8 იყო (სხვათა შორის, მისი ძველი რომაული სახელიც «მერვე თვეს» ნიშნავს), სექტემბრის წლის სისტემაში - მე-2, იანვრისაში კი, მე-10 თვე. წელიწადის ამა თუ იმ სისტემაში რიგითი ადგილსამყოფელის მიხედვით თვეების გადმოცემის პრაქტიკა დადასტურებულია ბიბლიის წიგნების ძველქართულ თარგმანებშიც (იხ. ეზრა - 5, 6; ესთერი - 8, 9; ლუკას სახარება - 1, 26 და ა.შ.) და ადრექრისტიანული ხანის ტრადიციას წარმოადგენს. წმ. კირილე იერუსალიმელის თხზულებაში - «პოვნად პატიოსნისა ჯუარისა» - ვკითხულობთ: *«მათ ჟამთა შვეიდა იერუსალემდ ჰელენე დედოფალი, თთუესა მეორესა დღესა ოცდა რვასა თთუისასა...»* (უდაბნოს მრავალთავი, 109). იგივე ტრადიცია გვხვდება წმ. რიფსიმეანთა მარტვილობასთან დაკავშირებით წმ. ნინოს «ცხოვრების» შატბერდულ რედაქციაშიც (X ს.): *«წარმოვემართენით თთუესა პირველსა ათხუთმეტსა..., იგინი მოიკლნენ მუნ თთუესა პირველსა ოცდაათსა, დღესა პარასკევსა»* (35, გვ. 332). უცნობი ავტორი იქვე იმასაც აღნიშნავს, რომ ნუში და ვარდი ჰყვავოდა იმ დროს. ვ. კეკელიძის აზრით, IX ს-ის II ნახევარში, როდესაც იწერებოდა და ყალიბდებოდა ნინოს «ცხოვრების» უძველესი რედაქცია, წლის დასაწყისად ჩვენში მარტი ითვლებოდა (20, გვ. 123). უცნობი ავტორი რომ «პირველ თვეში» მარტს გულისხმობდა, ეს საეჭვოდ არ მიაჩნდა ბ. გიგინეიშვილსაც (7, გვ. 135). განსხვავებული თვალსაზრისი შემოგვთავაზა ამ საკითხზე ვ. გოილაძემ,

რომლის შეხედულებით, ანონიმი ავტორის «პირველ თვეში» ებრაული რელიგიური წლის პირველი თვე «ნისანია» სავარაუდებელი (იხ. მისი: *წმ. ნინოს ქართლში შემოსვლისა და ქართლის მოქცევის დათარიღებისათვის*, «მნათობი», 1986, №2, გვ. 155). მაგრამ რასაც არ უნდა გულისხმობდეს ანონიმი ავტორი «პირველ თვეში», პირველწყაროში, საიდანაც მან ეს ცნობა აიღო, უეჭველად სექტემბერი იყო ნაგულისხმები. რიფსიმეანთა წამების შემდგომ რომ «ულოპორეთა» გამოიზამთრა წმ. ნინომ, ეს ფაქტიც აღნიშნულზე მეტყველებს. რაც მთავარია, აგათანგელოსის «რიფსიმეანთა წამების» სომხურ ტექსტში «26 ჰორი»-ა მითითებული; ჰორის თვე კი, ძველი სომხური კალენდრის მეორე თვე, ძირითადად სექტემბერზე მოდიოდა. ძველის ბერძნულ რედაქციაში სწორედ 26 სექტემბერია მითითებული (5, გვ. 22). იმავე თხზულების ძველქართულ რედაქციაში (VIII-IX სს.-თა მიჯნა), რომელმაც ჩვენამდე XI ს-ის ხელნაწერით მოაღწია, ორნაირი თარიღია მოცემული: ერთი უშუალოდ ტექსტში - «26 სთულისა», ხოლო სათაურის წინ - «თთუესა სეკდენბერსა: ლ (ე.ი. 30)» (2, გვ. 91, 105). ქართული «სთულისა» სომხურ «ჰორის» ემთხვევა რიგითი ნომრით (მე-2), მაგრამ სხვაობს მისგან კალენდარული მნიშვნელობით. აი, 30 სექტემბერი კი, სწორედ «წმ. ნინოს ცხოვრების» ანონიმი ავტორის «პირველი თვის 30»-ია. ასეთი ლაფსუსი მხოლოდ მარტის წლის სტილის მიმდევარ ავტორს შეიძლებოდა მოსვლოდა. წლის განსხვავებული სისტემების ურთიერთშენაცვლების ნიადაგზე, ჩანს, რომ ძველ დროში წმინდანთა სახსენებელი დღეების გადასინჯვა-გადაჯგუფებაც ხდებოდა. აღნიშნულის საილუსტრაციოდ შეგვიძლია დავასახელოთ რამოდენიმე მაგალითი. ასე, მაგალითად, გიორგი მთაწმინდელის ცნობით, ინდოეთის ქრისტიანი მეფის - იოდასაფის (რომელიც იხსენიებოდა XI ს-ის ქართულ ლიტურგიკულ ძეგლებში და «ქართველ წმინდანადაც» კი იყო მიჩნეული - იხ. *ელ. მეტრეველი. XI ს-ის ქართული ჰიმნოგრაფიის შესახებ*, თბილისის პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, IX, 1952, გვ. 199-205) ხსენება IX ს-ის წინარე ხანაში და მის დროსაც (XI ს.) 19 მაისზე ყოფილა დაწესებული. მოგვიანებით იოდასაფის ხსენების დღე გადატანილი იქნა 19 ნოემბერზე (*მ. ნუცუბიძე. ქართული ფილოსოფიის ისტორია*, თბ., 1960, გვ. 246 რუს. ენაზე). როგორც ვხედავთ, რიცხვი ორივეგან ერთიდაიგივე «19»-ია, შეცვლილია მხოლოდ თვე. IX საუკუნემდელი კალენდარული წელი ქართულ ეკლესიას სექტემბრისა ჰქონდა, რომელშიც 19 მაისი იყო რიგით მე-9 თვე; ასევე რიგით მე-9 თვე იყო მარტის კალენდარული წლის სისტემაში 19 ნოემბერი. ცხადია, წმინდანის ხსენების თავდაპირველი თარიღი 19 მაისი იყო. წმ. მოწამე არჩილ მეფის (VIII ს.) «ცხოვრების» ტექსტში წამების თარიღად მოცემულია 20 «მირკანისა» ანუ 20 მარტი. თხზულების სათაურში მ. საბინინს 20 მარტი აქვს დამოწმებული, შენიშვნაში კი 21 ივნისზეა მითითება (იხ. «*საქართველოს სამოთხე*», გვ. 331-332). ეს უკანასკნელი უფრო ადრინდელი ჩანს, ვიდრე პირველად დასახელებული თარიღი. 21 ივნისი მარტის კალენდარული წლის ფარგლებში რიგით მე-4 იყო, ხოლო 20 მარტი ასევე რიგით მე-4 გახლდათ იანვრის კალენდარული წლის სისტემაში. შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ წმ. არჩილის ხსენების დღე თავდაპირველად დაწესებული იყო დეკემბრის თვეში, რომელიც სექტემბრის კალენდარული წლის ფარგლებში იყო მე-4 თვე. მეფე არჩილი კი იწამა სწორედ სექტემბრის კალენდარული წლის პრაქტიკაში მოქმედების პერიოდში. რაც შეეხება თვის რიცხვებს შორის არსებულ სხვაობას, ის

ძნელი ასახსნელი არ არის: როდესაც 21 ივნისის თარიღი იანვრის წლის სისტემაში გადაჰქონდათ, როგორც ჩანს, ის თანხვდა ოთხშაბათს ან პარასკევს, ამიტომ მიღებული წესისამებრ წმინდანის სახსენებელი წინა დღეზე (სამშაბათს ან ხუთშაბათს) დაამკვიდრეს და შესაბამისად ამისა, რიცხვი «21» შეიცვალა რიცხვით «20».

მსგავსი პროცესი შეჰხებია წმ. შუშანიკის აღსასრულის თარიღსაც. კერძოდ, მანამდე მოძრავი კალენდარული წრით განსაზღვრული წმინდანის სახსენებელი (აღდგომის მეორე კვირაში, ხუთშაბათი) უძრავი კალენდრით მისი გარდაცვალების დღეზე გადაუტანიათ, რომელიც შეცდომით 17 ოქტომბრად მიუჩნევიათ. ამ შეცდომის შემოქმედიც, უეჭველად, მარტის წლის სტილის მიმდევარი რედაქტორი გახლდათ. საფუძველი კი, «წამების» ჩვენამდე არმოღწეულ დედანში უნდა ვეძიოთ, სადაც შუშანიკის აღსასრულის თვის სახელწოდება (იგრიკა?) სავარაუდოდ არ ეწერა (ხომ გვაკლია ის წმინდანის მეორედ წამების დროის დასახელების შემთხვევაშიც?!), არამედ თარიღი გადმოცემული უნდა ყოფილიყო წელიწადის აღებულ სისტემაში თვის რიგითი ნომრით («თთუესა მერვესა») და რიცხვით («ათჩვიდმეტსა»). იაკობ ხუცესის მიერ სექტემბრის წლის სისტემაში ნაგულისხმები «მერვე თვე» - აპრილი მარტის წლის სისტემის მიმდევარ რედაქტორს გაუაზრებია ოქტომბრად, რომელიც სწორედ მერვე თვე იყო რიგით მის დროს ხმარებულ წლის სისტემაში. ცხადია, აღნიშნული ცვლილება VIII-IX სს-თ მიჯნაზე ადრინდელი ვერ იქნება. IX ს-ში გადაწერილი «იერუსალემის განჩინების» ნუსხის დედანში წმ. შუშანიკის ხსენება უკვე არის დადებული 17 ოქტომბერზე კოზმან და დამიანესთან ერთად (42, გვ. 141-142). ანალოგიური შინაარსის გვიანდელი (IX-X სს.) გლოსა იაკობ ხუცესის თხზულების ბოლოშიც შეუტანიათ: «...სახსენებელსა წმინდათა მათ და სანატრელთა მოწამეთა კოზმან და დამიანეთა» (თავი XX). საფიქრებელია, რომ იმავე გლოსატორს ეკუთვნის წმინდანის აღსასრულის თარიღის ზემოხსენებული ტრანსფორმაცია (ე.ი. 17 აპრილის 17 ოქტომბრით შეცვლის ფაქტი).

«წამების» სომხურ რედაქციებში წმ. შუშანიკის ხსენების დღედ იგულისხმება მისი აღსასრულის თარიღი - 17 ქალოცი, რომელიც, როგორც უკვე გამორკვეულია, ქართული ტექსტის 17 ოქტომბერზეა დამოკიდებული. ვგონებთ, ცხადი უნდა იყოს ის, რომ სომხური ვრცელი რედაქციის შექმნა იმ დროის მოვლენაა, როდესაც წმინდანის მოძრავ კალენდარზე დაფუძნებული სახსენებელი უკვე გადატანილი იყო მისი აღსასრულის თარიღზე უძრავი კალენდრით, ე.ი. არაუადრეს IX საუკუნისა.

სამართლიანობა მოითხოვს იმის აღნიშვნას, რომ წმ. შუშანიკის აღსასრულის თარიღად 17 აპრილის აღიარება არსებითად არ ეწინააღმდეგება წმინდანის მარტვილობის 469-475 წწ.-ის პერიოდში მიმდინარეობის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებულ თვალსაზრისს, ვინაიდან 17 აპრილი 475 წელს მოვიდოდა ხუთშაბათ-დღეზე, ანუ შვიდეულის იმ ორი შესაძლებელიდან ერთ-ერთ დღეზე, რა დროსაც წმინდა შუშანიკი უნდა გარდაცვლილიყო. ქრონოლოგიურად მისაღები წყვილებიდან (464-470 წწ. და 469-475 წწ.) უპირატესობა, ცხადია, იმას უნდა მიენიჭოს, რომელიც მეტი ხელშესახები ისტორიული ფაქტებითა და არგუმენტებით იქნება შემაგრებული. ჩვენი თვალსაზრისი აღნიშნულ საკითხზე ზემოთ საკმაოდ ნათლად არის ჩამოყალიბებული. თუმცა, აღნიშნული თვალსაზრისის მართებულობის

გასამყარებლად ზედმეტი არ უნდა იყოს დამატებით კიდევ ერთი არგუმენტის მოყვანაც. იგი, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, შუშანიკის მესამედ ტანჯვის თარიღიდან გამომდინარეობს.

IV. წმ. შუშანიკის მესამედ წამების თარიღის შესახებ

იაკობ ხუცესის თხზულების დასკვნით ნაწილში მოცემულია წმინდანი ქალის მესამედ წამების თარიღი: *«და კუალად ტანჯვად ვარდობისა თთუესა ათცხრამეტსა»* (თავი XX). თვით ეპიზოდი აღნიშნული მოვლენისა ტექსტში გამოტოვებულია. ის, როგორც ამას თავის დროზე ი. აბულაძე და კ. კეკელიძე მიიჩნევდნენ, შემონახული უნდა იყოს თხზულების სომხურ რედაქციაში (იხ. 13, გვ. 040 შენ. 2; 21, გვ. 121). შ. ონიანს ეჭვი არ ეპარებოდა იმაში, რომ დასახელებული ეპიზოდი სომხურ რედაქციაში «წამების» ქართული დედნიდან იქნა თავის დროზე გადატანილი (29, გვ. 70-71). ლ.-ნ. ჯანაშიას აზრით, წმ. შუშანიკის მესამედ წამების ეპიზოდი თხზულების ვრცელ სომხურ რედაქციაში მნიშვნელოვნად გადაკეთებული სახით უნდა იყოს მოცემული (42, გვ. 168 შენ.).

«წამების» ვრცელი სომხური რედაქციის ავტორი იმეორებს იაკობ ხუცესის ცნობას ვარსკენ პიტიახშის ჩორში წასვლის შესახებ, მაგრამ დამატებით მისი უკან დაბრუნების ფაქტსაც აღნიშნავს: *«შემდგომად ოთხისა წლისა მოიქცა შორიელითა გზითგან და მივიდა, სადა დედოფალი იგი იყოფოდა; და მეყსეულად დიდ-დიდითა გუემითა და ტანჯვითა აჭირვებდა წმიდასა მას. განრისხნა და ტანჯნა და გუემნა მცველნი...; მიაგო მათცა გუემად სასიკუდინე, ხოლო ნეტარისა მის უფროისცა ბრძანა შეჭირვებად ბორკილთა შინა საპყრობილისათა»*. თავის მხრივ, იაკობ ხუცესი თხზულებაში უთითებს ვარსკენის ჩორში წასვლის მიახლოებით დროს: აღდგომის მესამე კვირა-დღეს, რაც 464 წლის ფარგლებში 26 აპრილს თანხვდება. მაშასადამე, ქართლის პიტიახში ცურტავში 468 წლის 26 აპრილის შემდგომ ხანებში დაბრუნებულა. იაკობ ხუცესის თხზულებაში წმ. შუშანიკის მესამედ წამების სათარიღო მაჩვენებლად მოცემული ვარდობის, ანუ მაისის თვის 19 რიცხვი იმავდროულად ვარსკენის შინ დაბრუნების დროის მაუწყებელიც უნდა იყოს. ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე ირკვევა, რომ ვარსკენ პიტიახში ჩორში წავიდა 464 წლის 26 აპრილის მახლობელ ხანებში, უკან კი - ოთხი წლის შემდეგ, 468 წლის 19 მაისისთვის დაბრუნდა. ლ.-ნ. ჯანაშიას აზრით, რამდენადმე საეჭვოდ გამოიყურება სომხური რედაქციის ცნობა ვარსკენის ჩორის მხარეში ოთხი წლის მანძილზე ყოფნის შესახებ (42, გვ. 167 შენ. I). მაგრამ სომხურ რედაქციაში პიტიახშის «შორიელითა გზითგან» დაბრუნებაზეა საუბარი და არა მაინცდამაინც კონკრეტულად ჩორიდან გამომგზავრებაზე. რა მიზნით გაემგზავრა ჩორში ქართლის პიტიახში და სად წაიყვანეს ის მთელი ოთხი წლის მანძილზე სპარსელებმა, ამის შესახებ დუმს იაკობ ხუცესიც და მისი თხზულების ვრცელი სომხური რედაქციის ავტორიც. მაგრამ რადგანაც სომხურ რედაქციაში ვარსკენის «შორიელითა გზითგან» დაბრუნების შესახებ გვაქვს ცნობა, ვფიქრობთ, არ შევცდებით, თუკი მისი გაწვევის ფაქტს განსახილველ პერიოდში კიდარიტებთან პეროზის მიერ შუა აზიაში წარმოებული ომის მოვლენას დავუკავშირებთ. ეს ომი პეროზმა, როგორც

ცნობილია, 460-იანი წლების დასაწყისში გააჩაღა და 468 წელს ის გამარჯვებით დაასრულა. ჩანს, რომ ქართლის პიტიახშიც ამ ომის დასრულების შემდეგ დაბრუნდა შინ. რაკილა ჩვენთვის ცნობილია ვარსქენის შინ დაბრუნების დრო - 468 წლის 19 მაისი, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ზემოაღნიშნული ომი იმავე წლის თებერვალ-მარტში გასრულდა (შუა აზიიდან ცურტავამდე გზის დაფარვას 2-2,5 თვე, წესით და რიგით, უნდა ჰყოფნოდა - ბ.ხ.). ასევე ლოგიკური ჩანს ვარსქენის შორეულ ლაშქრობაში ჩორიდან წაყვანის შესაძლებლობის დაშვებაც. ჩორი, სტრატეგიული ციხე-სიმაგრე დარუბანდის ვიწრობთან, განსახილველ პერიოდში სპარსეთის მეფის მოხელის - მარზპანის (მოვსეს კალანკატუაცი 450 წლის ანტისპარსული აჯანყების ამბებთან დაკავშირებით პირდაპირ უწოდებს მას «ჩორის მარზპანს» - იხ. 26, გვ. 60) ადგილსამყოფელს წარმოადგენდა; VI ს-ის შუაგულამდე იქვე იმყოფებოდა ალბანეთის ეკლესიის მეთაურის რეზიდენციაც. იაკობ ხუცესის ცნობებიც ცხადყოფენ იმას, რომ ჩორი უმნიშვნელოვანეს პუნქტს წარმოადგენდა აღმოსავლეთ ამიერკავკასიაში; იგი მოიხსენიება სპარსეთის სატახტო ქალაქის გვერდით (ტექსტშია: «კარი» და «ჩორი»), ალბათ, იქ მარზპანის ყოფნის გამო. სპარსელებმა, ეტყობა, თავდაპირველად სწორედ აქ, ჩორში შეკრიბეს კავკასიელთა სამხედრო რაზმები და შემდეგ კიდარიტებთან საომრად წაასხეს ისინი. ამდენად, ცნობა იმის შესახებ, რომ ვარსქენი ჩორში წავიდა, უკან კი «შორიელთა გზითგან» დაბრუნდა ოთხი წლის შემდგომ, სანდო და ზუსტი ჩანს. იაკობ ხუცესის თხზულებისა და მისი სომხური რედაქციის ცნობები ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით ერთმანეთს ეთანხმებიან და ავსებენ. ეს კი, იმაზეც მიგვითითებს, რომ **სომეხ მთარგმნელს ხელთ ჰქონია იაკობ ხუცესის თხზულების ისეთი რედაქცია, სადაც წმ. შუშანიკის მესამედ წამების ამბავიც იყო აღწერილი.**

იაკობ ხუცესს თხზულების ბოლოს მოცემული სხვა სათარიღო ჩვენებებისგან განსხვავებით წმინდანის მესამედ წამების შემთხვევაში არა აქვს მითითებული შვიდეულის დღე, რაც ართულებს მოვლენის ზუსტი დროის გამორკვევას. მკვლევარები, როგორც წესი, ამის გამო მხოლოდ ფაქტის ზოგადი აღნიშვნით იფარგლებიან ხოლმე. ნაკლებად სავარაუდოა, რომ თხზულების ავტორს (ან რედაქტორს) შვიდეულის დღეზე მითითება გამორჩენოდა. სხვა შემთხვევაში კი, უნდა ვიფიქროთ, რომ ტექსტში შვიდეულის დღე იმთავითვე არ ჰქონდა აღნიშნული იაკობს, ანუ მან ის შეგნებულად არ დაასახელა. ცხადია, ამ გარემოებას თავისი ახსნა უნდა მოემძებნოს. პირველი, რასაც ყურადღება უნდა მიექცეს, 19 მაისის თარიღის ზატიკთა კალენდარულ წრესთან სიახლოვის ფაქტია. როგორც ცნობილია, აღდგომის შემდეგ აღნიშნულ წრეში ორი უდიდესი საეკლესიო დღესასწაული ხვდება ამაღლების (მე-40 დღეს) და სულთმოფენობის (50-ე დღეს) სახით. საკმარისი იყო წმ. შუშანიკის მესამედ წამება ერთ-ერთ მათგანს დამთხვეოდა, რომ იაკობ ხუცესს შვიდეულის დღეზე მითითების აუცილებლობა აღარ ჰქონოდა. საეკლესიო პასქალიის მეტნაკლებად მცოდნე მკითხველს არ სჭირდებოდა იმის განმარტება, თუ შვიდეულის რომელ დღეს აღნიშნებოდა ეს ორი ათორმეტთაგან მოძრავი დღესასწაული: ამაღლება მუდამ ხუთშაბათზე მოდის, სულთმოფენობა (მარტXლია) კი - ყოველთვის კვირა-დღეზე. პირველი ვარიანტი იმთავითვე გამოირიცხა, რადგან 464-482 წლების დიაპაზონში 19 მაისი ხუთშაბათს არ ემთხვევა. რაც შეეხება სულთმოფენობის დღესასწაულს, ის 19 მაისს (ძვ. სტ.) იმ

შემთხვევაში ემთხვევა, როდესაც აღდგომის დღესასწაული 31 მარტს უწევს. 464-482 წლების დიაპაზონში, ანუ წმ. შუშანიკის მარტვილობის საგულებელ ქრონოლოგიურ პერიოდში, ასეთი თანხვედრა მხოლოდ ერთხელ გვაქვს და ისიც სწორედ წმ. შუშანიკის მესამე წამების დროდ ჩვენს მიერ უკვე ნავარაუდები 468 წლის ფარგლებში! მაშასადამე, გვაქვს საფუძველი ვამტკიცოთ, რომ ვარსქენ პიტიახშის მიერ შუშანიკის მესამედ ტანჯვას ადგილი ჰქონდა 468 წლის 19 მაისს, კვირა-დღეს, სულთმოფენობის (მარტაღლის) დღესასწაულზე. რაც თხზულების დედანშიც უნდა ყოფილიყო დაფიქსირებული და იაკობ ხუცესსაც ამ შემთხვევაში შეეძლო არ აღნიშნა შვიდეულის დღე («კვრიაკე», კვირა-დღე), რომლის რაობა ისედაც გარკვეული იქნებოდა ნებისმიერი ქრისტიანი მკითხველისათვის.

ყოველივე ზემოთ აღნიშნულის შემდეგ გვსურს მკითხველის ყურადღება გავამახვილოთ ერთ ფრიად საგულისხმო გარემოებაზე. კერძოდ, წმინდანის სამივე წამების ფაქტს ადგილი ჰქონია დიდი საუფლო დღესასწაულების მახლობელ ხანებში (უკანასკნელად, ზედ დღესასწაულზე - ბ.ხ.). ამასთანავე, თვალშისაცემია შემდეგი ტენდენციაც: ვარსქენმა წმ. შუშანიკი პირველად გვემა ნათლისღების დღესასწაულის მე-3 დღეს, მეორედ აწამა ის აღდგომის დღესასწაულის მე-2 დღეს, მესამედ კი - ზედ სულთმოფენობის დღესასწაულზე. როგორც ვხედავთ, ყოველი მომდევნო წამების (ტანჯვის) დრო თანმიმდევრულად თითო-თითო დღით უახლოვდებოდა საუფლო დღესასწაულებს; თუკი პირველ ორ შემთხვევაში ურჯულო პიტიახშმა «დააცადა» წმ. შუშანიკს ეზეიმა აღნიშნული დღესასწაულები და მხოლოდ ამის შემდეგ გვემა ის, მესამეჯერ მან უკვე უკან აღარ დაიხია და ზედ დღესასწაულზე მიაყენა ტანჯვა. ჩვენი აზრით, აღნიშნული გარემოება სხვასთან ერთად იმის ნათელი დასტურიცაა, თუ როგორ იზრდებოდა ვარსქენ პიტიახშის ურჯულოების ხარისხი მარტვილობის დასაწყისიდან წმინდანის აღსასრულამდე არსებულ დროის მონაკვეთში. თავდაპირველად ქრისტიანული სარწმუნოებისადმი (და ალბათ, საზოგადოდ რელიგიურობისადმი) ინდიფერენტულად განწყობილი ქართლის ხსენებული პიტიახში საბოლოოდ გადაიქცა ქრისტეს რჯულისა და მისი მიმდევრების დაუფარავ მოძულედ, მდევნელად.

წმ. შუშანიკის მესამედ წამების თარიღის დადგენამ ფაქტიურად დაადასტურა ჩვენი იმ თვალსაზრისის მართებულობა, რომლის თანახმად წმინდანის მარტვილობის ქრონოლოგიური პერიოდი 464-470 წწ.-ით უნდა განისაზღვროს. რაც შეეხება თხზულების დაწერის დროს, ის პირობითად 470-482 წლებს შორის პერიოდში იგულება; არ არის გამორიცხული, რომ იაკობ ხუცესმა თხზულება დაასრულა იმავე 470 წლის ფარგლებში, რა დროსაც წმინდანი ქალი აღესრულა.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. *აბულაძე ილ.* ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, მასალები, თბილისი, 1973 წ.
2. *აბულაძე ილ.* აგათანგელოსის «რიფსიმეანთა მარტვილობის» ძველი ქართული თარგმანი, შრომები, IV, თბილისი, 1985 წ.
3. *ანდრონიკაშვილი მ.* ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, I, თბილისი, 1966 წ.

4. *არველაძე ბ.* «შუშანიკის წამების» შესახებ გამოქვეყნებული ერთი აბსურდული ნაშრომის გამო, ჟურნალი «მნათობი», 1987 წ., №2
5. *აფციაური ნ.* კავკასიაში ქრისტიანობის გავრცელების წყაროთმცოდნეობითი საკითხები: «გრიგოლ განმანათლებელის ცხოვრებათა» ციკლი, თბილისი, 1987 წ.
6. *ბოგვერაძე ა.* ქართლის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება IV-VIII საუკუნეებში, თბილისი, 1979 წ.
7. *ბოგვერაძე ა.* ძიებანი V ს-ის საქართველოს ისტორიიდან, - საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის «მაცნე» (ისტორიის...სერია), 1985 წ., №4
8. *გაბაშვილი ვ.* «შუშანიკის წამების» სპარსთა მეფის იდენტიფიკაციისათვის, კრებ.-ში: «შუშანიკის წამება», გამოკვლევები და წერილები, თბილისი, 1978 წ.
9. *გიგინეიშვილი ბ.* «მოქცევაჲ ქართლისაჲს» ქრონოლოგია, ჟურნალი «მნათობი», 1988 წ., 18
10. *გოილაძე ვ.* ვახტანგ გორგასალი და მისი ისტორიკოსი, თბილისი, 1991 წ.
11. *გუჩუა ვ.* ქრონოლოგიური შენიშვნები, კრებულში: «საქართველო და აღმოსავლეთი», თბილისი, 1984 წ.
12. *ეპისტოლეთა წიგნი*, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბილისი, 1968 წ.
13. *იაკობ ცურტაველი.* მარტვილობაჲ შუშანიკისი, ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ილ. აბულაძემ, ტფილისი, 1938 წ.
14. *ინგოროყვა კ.* ძველ-ქართული წარმართული კალენდარი მე-5_მე-8 საუკუნეების ძეგლებში, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. VII, თბილისი, 1938 წ.
15. *ინგოროყვა კ.* ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, თხზულებათა კრებული, ტ. IV, თბილისი, 1978 წ.
16. *კაკაბაძე ს.* ვახტანგ გორგასალი, თბილისი, 1959 წ.
17. *კაპანაძე ნ.* ხალხური ყოფა და აღზრდის წეს-ჩვეულებანი გურიაში, თბილისი, 1997 წ.
18. *კეკელიძე კ.* ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბილისი, 1923 წ.
19. *კეკელიძე კ.* ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბილისი, 1954 წ.
20. *კეკელიძე კ.* ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბილისი, 1956 წ.
21. *კეკელიძე კ.* ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბილისი, 1960 წ.
22. *კილანავა ბ.* ფიქრები «შუშანიკის წამებაზე», წიგნში: «ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან», თბილისი, 1990 წ.
23. *Климишин И.* Календарь и хронология, Москва, 1990 г.
24. *ლომოური ნ.* ეგრისის სამეფოს ისტორია, თბილისი, 1968 წ.
25. *ლორთქიფანიძე მ.* ქართლი V ს-ის II ნახევარში, თბილისი, 1979 წ.
26. *მოვსეს კალანკატუაცი.* ალვანთა ქვეყნის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლ. დავლიანიძე-ტატიშვილმა, თბილისი, 1985 წ.

27. *მოვსეს ხორენაცი*. სომხეთის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალ. აბდალაძემ, თბილისი, 1984 წ.
28. *მცხეთური ხელნაწერი*, თბილისი, 1983 წ.
29. *ონიანი მ.* იაკობ ხუცესის «წამებად წმიდისად შუშანიკისი», თბილისი, 1978 წ.
30. *პაპუაშვილი თ.* ჰერეთის ისტორიის საკითხები, თბილისი, 1970 წ.
31. *პატარიძე ლ.* «აღხემათა ჯუარი ესე...», ჟურნალი «მნათობი», 1992 წ., 12
32. *პრისკე პანიონელი*. «გეორგიკა», ტ. I, თბილისი, 1961 წ.
33. *Пронштейн А. П., Кияшко В. Я.* Хронология, Москва, 1981 г.
34. *საკითხავი დღესასწაულთათვის*. «ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები», ნაწილი I, კიმენი, ტ. II, გამოსცა კ. კეკელიძემ, თბილისი, 1946 წ.
35. *ყუბანიშვილი ს.* ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, თბილისი, 1947 წ.
36. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. – მოქცევა ქართლისად, ილ. აბულაძის საერთო რედაქციით, წ. I, თბილისი, 1963 წ.
37. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, წ. IV, სვინაქსარული რედაქციები (XI-XIII სს.), გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა, თბილისი, 1968 წ.
38. *ჯავახიშვილი ი.* ქართველი ერის ისტორია, წ. I, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, თბილისი, 1979 წ.
39. *ჯავახიშვილი ი.* ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბილისი, 1945 წ.
40. *ჯანაშია ლ.-ნ.* ლაზარ ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბილისი, 1962 წ.
41. *ჯანაშია ლ.-ნ.* ქართლი V ს. მეორე ნახევარში. ვახტანგ გორგასალი. -საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II, თბილისი, 1973 წ.
42. *ჯანაშია ლ.-ნ.* «შუშანიკის წამება», ისტორიულ-წყარეთმცოდნეობითი გამოკვლევა, თბილისი, 1988 წ.

«თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ სამოველ»-ის ვინაობის შესახებ*

იაკობ ხუცესის თხზულებაში «შუმანიკის წამება» მოიხსენიება «ეპისკოპოსთა თავი» სამოველი (7, გვ. 27), რომელიც ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში უმეტესად ქართლის ეკლესიის საჭეთმპყრობლად მოიაზრება. სპეციალისტთა განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ზემოხსენებული პირის კუთვნილი სასულიერო წოდების რაობის საკითხი, რომლის ირგვლივ გამოთქმულია არაერთგვაროვანი მოსაზრებები. მაგალითად, ივანე ჯავახიშვილს «ეპისკოპოსთა თავის» წოდებულება ერთმნიშვნელოვნად «მთავარეპისკოპოსის» შესატყვისად მიაჩნდა (17, გვ. 385); კორნ. კეკელიძის მსგავსად აღნიშნულ ტერმინს «კათალიკოსის» წოდებას უფარდებდა ბაბილინა ლომინაძე (18, გვ. 21-23, 42). იმავე თვალსაზრისს ემხრობოდა ა. ბოგვერაძეც (3, გვ. 160). თავის მხრივ, ივ. ჯავახიშვილის შეხედულება გაზიარებულია სარგ. კაკაბაძის, ვ. გოილაძისა და ზოგიერთი სხვა მეცნიერის მიერ (4, გვ. 151; 8, გვ. 30).

მეცნიერთა ნაწილი თვლის, რომ იაკობ ხუცესის თხზულებაში მოხსენიებული «თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ სამოველ» და სხვა წერილობით წყაროებში («მოქცევაჲ ქართლისაჲ», «ქართლის ცხოვრება») იმავე სახელით დამოწმებული ქართლის რიგით მეორე კათალიკოსი არსებითად ერთი და იგივე პირია, რომელიც პეტრეს კათალიკოსობისას ჯერ თითქოს მცხეთის მთავარეპისკოპოსი იყო და მისი გარდაცვალების შემდეგ უკვე კათალიკოსი გახდა (იხ. 10; 15, გვ. 148-149; 19, გვ. 353-356). ა. ბოგვერაძე ვარაუდობდა, რომ კათალიკოსობამდე სამოველი თითქოს ბოლნელი ეპისკოპოსი უნდა ყოფილიყო (3, გვ. 159-160). აღნიშნულ პირთა გაიგივების შესაძლებლობას კატეგორიულად უარყოფდა გურამ მამულია, რომელიც თავის მხრივ იზიარებდა მიქაელ თარხნიშვილის იმ თვალსაზრისს, რომ «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს ქრონიკაში ვახტანგ გორგასლის თანამედროვე მთავარეპისკოპოსებად დასახელებულ იოველსა და მიქაელს შორის უნდა მოთავსდეს «შუმანიკის წამებაში» ნახსენები «ეპისკოპოსთა თავი» სამოველი (12, გვ. 63-64). არსებული მოსაზრებებიდან გამომდინარე, ჭირს იმის უტყუარად დადგენა, იყო თუ არა ერთი და იგივე პირი «ეპისკოპოსთა თავი» სამოველი და ქართლის რიგით მეორე კათალიკოსი სამოველი, თუ ისინი სხვადასხვა პირებს განასახიერებენ. ამ საკითხის გამორკვევას კი, «ეპისკოპოსთა თავის» წოდებულების შინაარსის დადგენასთან ერთად გარკვეული მნიშვნელობა აქვს ქართლში კათალიკოსობის დაწესების ქრონოლოგიის დაზუსტებისათვისაც. საკითხის შესწავლის შედეგად ჩამოგვიყალიბდა აზრი იმის შესახებ, რომ «თავი ეპისკოპოსთაჲ»-ს წოდებულება რეალურად «მთავარეპისკოპოსის» შესატყვისი ცნება იყო და არა «კათალიკოსისა» (იხ. 4, გვ. 150, 180-181). აღნიშნულ საკითხზე გაგვაჩნია სომეხი მემატიანის მოვსეს კალანკატუაცის ცალსახა მითითება, რომლის თანახმად მარკიანეს კეისრობისას (450-457 წწ.), ანუ ვახტანგ გორგასლის ეპოქაში, პატრიარქი იწოდებოდა «მამამთავრად», ხოლო მთავარეპისკოპოსი სწორედ «ეპისკოპოსთა თავის» წოდებულებით (იხ. 13, გვ. 129). ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს ის ფაქტიც, რომ «შუმანიკის წამების» სომხურ რედაქციაში ჩვენთვის საინტერესო

* სტატია დაიბეჭდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის საისტორიო აღმანახ «კლიო 13»-ში (2001 წ.).

პირი მარტვილობის დაწყებისთანავე «მთავარეპისკოპოსად» იხსენიება. რიგი მკვლევარებისა ყურადღებას მიაპყრობს იმ გარემოებას, რომ იაკობ ხუცესი შუშანიკის მარტვილობის საწყის ეტაპზე (464წ. – იხ. 16, გვ. 75-80) სამოველს უბრალო ეპისკოპოსად ასახელებს, წმინდანის აღსასრულის ჟამს კი – უკვე «ეპისკოპოსთა თავის» წოდებულებით, რაც ჰქმნის ისეთ შთაბეჭდილებას, რომ ეს პიროვნება იერარქიულად თითქოს აღნიშნულ პერიოდში აღზევდა. თუმცა, იაკობის თხზულების ტექსტმა ჩვენამდე გვიანდელი და გარკვეულწილად სახეცვლილი ხელნაწერებით მოაღწია და ამდენად, არ არის გამორიცხული, რომ მის თავდაპირველ ვარიანტში სამოველი იმთავითვე მთავარეპისკოპოსად ყოფილიყო დასახელებული, ისე როგორც ეს თხზულების სომხურ რედაქციაშია დამოწმებული. იგივე სამოველი შუშანიკის მესამედ წამების ახლო ხანებში (468 წ. – იხ. 16, გვ. 81-83) იაკობ ხუცესს ანონიმურად «წმინდა ეპისკოპოსის» ეპითეტით ჰყავს ნახსენები. ლ.-ნ. ჯანაშიას მიაჩნდა, რომ ავტორი ამ ეპითეტით უფრო «ეპისკოპოსთა თავს» მოიხსენიებდა, ვიდრე უბრალო ეპისკოპოსს (19, გვ. 313). ერთი სიტყვით, სამოველი მთავარეპისკოპოსის პატივში ჩანს უკვე V ს-ის 60-იანი წლების მიწურულისათვის, მაგრამ წმ. შუშანიკის მარტვილობის ქრონოლოგიური ჩარჩოების 464-470 წწ-ით ჩვენეული განსაზღვრის კვალობაზე (ამ საკითხზე იხ. 16), სავარაუდოა, რომ ის აღნიშნულ პატივში ამაზე უწინ, 60-იანი წლების I ნახევარშიც იმყოფებოდა. ეს კი იმის მოწმობაცაა, რომ ამ დროს კათალიკოსობა ქართლის ეკლესიაში ჯერაც არ იყო შემოდებული და ადგილობრივი ეკლესიის მეთაური პირი კვლავინდებურად «მთავარეპისკოპოსად» იწოდებოდა. ვგონებთ, ისიც ცხადი უნდა იყოს, რომ იაკობ ხუცესისეული «ეპისკოპოსთა თავი» სამოველი და ქართლის რიგით მეორე კათალიკოსად წერილობით წყაროებში დასახელებული სამოველი ცალსახად სხვადასხვა პირებს განასახიერებენ.

სამოველ «ეპისკოპოსთა თავის» (მთავარეპისკოპოსის) ვინაობის დადგენაში რამდენადმე გვეხმარება V ს-ის სომეხი ავტორის – კორიუნის ზოგიერთი ცნობა. კერძოდ, აღნიშნული მემატიანე V ს-ის 20-იანი წლების მიწურულისათვის მეფე არჩილის თანამედროვეთა შორის ასახელებს «წმინდა და კეთილმსახურ კაცს» - სამუელს, რომელიც, მისი თქმით, ცნობილი სომეხი განმანათლებლის მესროპ მაშტოცის ერთ-ერთი მოწაფეთაგანი ყოფილა ქართლიდან და რომელსაც მოგვიანებით «სამეფო სახლის ეპისკოპოსობისათვის» მიულწევია. კორიუნი სხვაგან მას «წმინდა ეპისკოპოსის» ეპითეტითაც ამკობს (1, გვ. 43; 18, გვ. 404; 20, გვ. 131). კორიუნის თხზულება, მიღებული აზრით, 443-451 წლებს შორის არის დაწერილი. ამდენად, კორიუნის თხზულებაში სამოველ ეპისკოპოსის მოხსენიებასთან დაკავშირებით თუკი ანაქრონიზმთან არა გვაქვს საქმე, როგორც ამას თავის დროზე ივ. ჯავახიშვილი ვარაუდობდა (იხ. 18, გვ. 404), მაშინ სამოველის ქართლის ეკლესიის მეთაურად (ვფიქრობთ, რომ «სამეფო სახლის ეპისკოპოსი» რეალურად სწორედ ასეთი იყო) აღზევების ფაქტი V ს-ის 50-იანი წლების დამდეგს მაინც უნდა ივარაუდებოდეს. სპეციალურ ლიტერატურაში არსებობს თვალსაზრისი კორიუნისეული სამუელისა და იაკობ ხუცესის თხზულებაში ნახსენები სამოველ ეპისკოპოსის იდენტურობის შესახებ (იხ. 18, გვ. 404; 20, გვ. 131; 12, გვ. 64), რომელსაც ჩვენც ვიზიარებთ.

იმავე კორიუნის ერთი ცნობით, მაშტოცს 430 წლის ახლოს სამუელისათვის თითქოს ტაშირის გავარის (ხევის) სამწყსო ჩაუბარებია (20, გვ. 126, 131). ტაშირი განსახილველ პერიოდში ქვემო ქართლის საპიტიახშოს შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენდა (3, 29-34), ხოლო არშუმა პიტიახში, კორიუნის მიხედვით, კიდევ იწოდებოდა ტაშირელთა მთავრად (20, გვ. 131). იაკობ ხუცესის თხზულებიდანაც ჩანს, რომ სამოველი ახლოს იდგა ქართლის საპიტიახშოსთან, საკმაოდ ყურადღებით ადევნებდა თვალს იქ მიმდინარე მოვლენებს და ერთხელ მაინც თავადაც სწვევია ცურტავს პიტიახშის მომაკვდავი მეუღლის (შუშანიკის) მოსანახულებლად. სავარაუდოა, რომ სამოველი წარმოშობით საერთოდაც ქვემო ქართლიდან იყო. თუ ჩვენ 50-იანი წლების დასაწყისისათვის უკვე ვივარაუდებთ სამოველის ეპისკოპოსად ყოფნის ფაქტს და გავითვალისწინებთ არქიპიერატიკონის იმ მოთხოვნას, რომლითაც ეპისკოპოსად ხელდასხმა 35 წლის ასაკს მიღწეული პირისათვის იყო ნებადართული, შეგვიძლია სამოველის V ს-ის პირველ წლებში დაბადების ფაქტიც ვივარაუდოთ. აღნიშნულის მიხედვით, წმ. შუშანიკის მარტვილობის პერიოდში (464-470 წწ. – იხ. 16, გვ. 62-84) სამოველის ასაკი 70 წელს არ გადაცილდებოდა და შესაბამისად ამისა, კორიუნისეული სამუელის მასთან გაიგივებისათვისაც ქრონოლოგიური დაბრკოლება არ გვექნება. თუმცა, აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით გარკვეულ წინააღმდეგობებს ვაწყდებით ქართულ საისტორიო წერილობით წყაროთა მონაცემების მიზეზით. კერძოდ, მათში ჩვენთვის საინტერესო პირის ხსენების ფაქტს ვერ ვპოულობთ. განსაკუთრებით ეს ჯუანშერის თხზულებაზე ითქმის. აღნიშნული მემატიახის ცნობით, ვახტანგ გორგასალი 8-9 წლის ასაკში ყოფილა, როდესაც გარდაცვლილი ადგილობრივი მღვდელმთავრის, ვინმე მობიდან ეპისკოპოსის ნაცვლად საგდუხტ დედოფალს ბიზანტიიდან «მღვდელი ჭემმარიტი» მიქაელი მოუწვევია ქართლში. ჯუანშერის სხვა ცნობით, მიქაელი ეპისკოპოსად ვახტანგს დაუსვამს წინა შემთხვევიდან დაახლოებით 18 წლის (თხზულებაში მოცემული ქრონოლოგიით) შემდეგ. ასეთი, აშკარად ურთიერთსაწინააღმდეგო ცნობების თხზულებაში არსებობის ფაქტი, მისი ავტორის მონათხრობის სარწმუნოებაშიც საფუძვლიანად გვაეჭვებს.

ვინაიდან ამ საკითხის გამორკვევას ჩვენი საკვლევი თემისათვის პრინციპული მნიშვნელობა აქვს, ორიოდე სიტყვით შევეხებით ვახტანგ გორგასლის ზეობის პერიოდის ქრონოლოგიასაც. ჯუანშერის ცნობით, გარდაცვალებისას ვახტანგი «დღეთა მიწევნული იყო ვითარ სამოცისა წლისა» (22, გვ. 203). ივ. ჯავახიშვილმა ეს მოვლენა 502 წლის შემოდგომით დაათარილა და მიუხედავად მისი სხვაგვარად დათარიღების ცდისა, რომელიც ვ. გოილაძემ წარმოადგინა უკანასკნელად (5, გვ. 71-82), თავად ჯუანშერის ცნობების გათვალისწინებით ივ. ჯავახიშვილის თვალსაზრისი საკმაოდ სანდოდ გამოიყურება. კერძოდ, მემატიახის მონათხრობს იმის შესახებ, რომ 7 წლის ვახტანგს სპარსელთაგან საფრთხე (რჯულის იძულებით შეცვლა, სამშობლოს დატოვება და სპარსეთში წასვლა) დაემუქრა და ამ მიზეზით დედამისი ბარდავს რანის ერისთავთან გაემგზავრა სათხოვრით - *«რათა იპყრას შვილი მისი მამულსა შინა მისსა და მოურავად ექმნეს იგი (ე. ი. რანის ერისთავი) სპარსთა მეფესა წინაშე»* (22, გვ. 144), - ეთანხმება ლაზარ ფარპეცის ცნობებიც. სომეხი მემატიახე, როგორც ცნობილია, მოგვითხრობს 449 წელს ამიერკავკასიელი თავკაცების სიკვდილით დასჯის შიშით სპარსეთის შაჰის კარზე

გამგზავრებისა და იქ იეზდიგერდ II-ის წინაშე ქრისტიანობის ნაცვლად მოჩვენებით მახდენობის აღიარების შესახებ (21, გვ. 216). ნიშანდობლივია, რომ ლაზარ ფარპეცი შაჰის კარზე მისულებს შორის ქართლის მეფეს არ ახსენებს. ჯუანშერიც გვამცნობს, რომ ყრმა ვახტანგი შაჰის კარზე წასვლას დედამისმა გადაარჩინა. მოჩვენებით გამახდენებულ კავკასიელ დიდგვაროვნებს, ლაზარის ცნობით, შაჰმა სამშობლოში ცეცხლის მსახურები გააყოლა: სომხეთში – 700-ზე მეტი, ქართლსა და ალბანეთში კი – 300-300 მოგვი (18, გვ. 59). ჯუანშერი არაფერს ამბობს ქართლში მოვლინებულ სპარსელ ცეცხლისმსახურთა რაოდენობაზე, თუმცა აღნიშნავს იმას, რომ ისინი მცხეთაში «დასხდეს მოგუთა» (22, გვ. 145). ლაზარ ფარპეცის ცნობით, სპარსელთა აღნიშნულ აქციას სომხეთსა და ალბანეთში 450 წელს დიდი სახალხო აჯანყება მოჰყვა, რაც, მართალია, ჯუანშერთან არ არის ასახული, მაგრამ ამისდა მიუხედავად, ზემოხსენებული ეპიზოდი რომ იმავე 449 წლის მოვლენებთანაა დასაკავშირებელი, ვფიქრობთ, საეჭვო არ უნდა იყოს. ხოლო რაკილა ამ დროისათვის ვახტანგ გორგასალი 7 წლისა ყოფილა, მისი დაბადების დრო 442 წელზე მოვა, გარდაცვალებისა კი – მე-60 წლისთავზე ანუ 502 წელს, რაც სულ სხვა მონაცემებზე დაყრდნობით ივარაუდა კიდევ თავის დროზე ივ. ჯავახიშვილმა. ახლა, თუ ჯუანშერის ცნობა მიქაელის ბიზანტიიდან იმ დროს მოყვანაზე, როდესაც ვახტანგ გორგასალი 8-9 წლის ასაკში იყო, ნატყუარი არ არის, მაშინ ძველი მღვდელმთავრის ახლით შეცვლას ადგილი 450-51 წელს უნდა ჰქონოდა. საინტერესოა, რომ კორიუნის ცნობების მიხედვითაც სამოველის «სამეფო სახლის ეპისკოპოსად» ყოფნის ფაქტი დაახლოებით იმავე დროისათვის დავიდასტურეთ (მოვლენის ამგვარი დათარიღება შეიძლება კავშირში იყოს 451 წლის ქალკედონის მსოფლიო საეკლესიო კრების მოწვევის ფაქტთან; «წესის შემშლელი», «ურჯულო» მობიდანის შემდგომი მღვდელმთავარი ჯუანშერს, ეტყობა, აღნისნული კრების სულისკვეთების მიმდევარ ანუ დიოფიზიტ პირად მიაჩნდა – ბ.ხ.).

კორიუნის ცნობით, სამუელი «სამეფო სახლის ეპისკოპოსი» იყო და წესით, ყრმა ვახტანგის სულიერი მოძღვარიც ის უნდა ყოფილიყო. მაგრამ ჯუანშერთან ამ როლში მიქაელი გამოდის, სამოველი კი საერთოდ არ ჩანს მისი თხზულების აღნიშნულ მონაკვეთში. ვფიქრობთ, რომ ჯუანშერთან რეალური ვითარება დამახინჯებულია და სწორი ცნობები კორიუნსა და იაკობ ხუცესს უნდა მოეპოვებოდეთ.

კორნ. კეკელიძე და მის კვალად ბ. ლომინაძე ვარაუდობდნენ, რომ კათალიკოსობის დაწესებამდე ქართლში მხოლოდ ერთი – მცხეთის საეპისკოპოსო არსებობდა, რომლის მეთაურს მთავარეპისკოპოსის წოდებით ირჩევდა, აკურთხებდა და ადგილზე აგზავნიდა ანტიოქიის საპატრიარქოს სინოდი. ქართლის (იგივე მცხეთის) მთავარეპისკოპოსი იყო ანტიოქიის პატრიარქის სუფრაგანი ეპისკოპოსი (11, გვ. 15 და 41). თუმცა, იაკობ ხუცესისა და ჯუანშერის თხზულებებიდან ისე ჩანს, რომ კათალიკოსობამდელი პერიოდის ქართლში მცხეთელის გარდა სხვა ეპისკოპოსებიც ყოფილან (22, გვ. 196). ისინი, სავარაუდოდ, აფოც ცურტაველის მსგავსად ქვეყნის ერისთავების კარზე იხდნენ და მცხეთაში მყოფ სამეფო სახლის ეპისკოპოსს, იგივე «ეპისკოპოსთა თავს» ანუ მთავარეპისკოპოსს ექვემდებარებოდნენ. ასეთი კი, როგორც წერილობით წყაროთა ცნობების ანალიზმა გვიჩვენა, 451-470 წლების პერიოდში იყო სამოველი. ამ თვალსაზრისის სპეციალურ ლიტერატურაში დამკვიდრების გზაზე

მთავარ დაბრკოლებას «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს ქრონიკაში დაცული ზოგიერთი ჩვენება ჰქმნის. კერძოდ, კათალიკოსობამდელ მღვდელმთავართა ქრონიკისეულ სიაში ვახტანგ გორგასლის თანამედროვე მთავარეპისკოპოსთა შორის ვერ ვხედავთ ჩვენთვის საინტერესო პირის – სამოველის სახელს. სხვათა შორის, ესეც არის იმის ერთ-ერთი მიზეზი, რომ მას ზოგიერთი მკვლევარი შეცდომით აიგივებს რიგით მეორე კათალიკოსის პიროვნებასთან. გ. მამულიამ, როგორც უკვე გვქონდა აღნიშნული, მ. თარხნიშვილის კვალად სიაში სამოველის სახელის ხელოვნურად აღდგენის წინადადება წამოაყენა. თუმცა, სიაში ამგვარი კორექტივის შეტანის საჭიროებას ჩვენ ვერ ვხედავთ, რადგან «სამოველ»-სახელის გადანაშთად მიგვაჩნია მიქაელის წინამორბედი მთავარეპისკოპოსის სახელი «იოველ». ასეთი შესაძლებლობა მით უფრო დასაშვებია, თუ მხედველობაში მივიღებთ ქრონიკის ჩვენამდე მოღწეულ რედაქციებში საზოგადოდ პირთა სახელების დაზიანების, სახეცვლილებებისა და ზოგჯერ წარხოცვის არაერთი ფაქტის არსებობას (6, გვ. 510-513). იმავე რიგს უნდა მივაკუთვნოთ «სამოველ»-სახელის «იოველ»-ის სახით დაზიანების სავარაუდო ფაქტიც, რომელიც გრაფიკულ ნიადაგზე ჩანს მომხდარი: სამოველ > * [სა] მოველ > * [...] იოველ > იოველ. პირვანდელი სახელის ცვლილების მიზეზი შეიძლება გამხდარიყო მისი საწყისი ასო-ნიშნების ძველ ხელნაწერში გადარეცხვის ან კიდევ, რომელიმე წინ მდგომ სიტყვასთან «სა»-მარცვლის შეზრდის სავარაუდო ფაქტები (მაგ., თავდაპირველ ვარიანტში გვქონდა «მთავარეპისკოპოსი სამოველ», რომლის ტრანსფორმირების გზით გაჩნდა «მთავარეპისკოპოსისა მოველ», სადაც «მან» ასო-ნიშნის «ინ»-ად დაზიანების (მ > ი) შედეგად მივიღეთ სრულიად სხვა, დამოუკიდებელი სახელი: «იოველ»). საინტერესოა, რომ ჯუანშერის თხზულება არც «იოველ»-ს იცნობს. შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ მემატიანეს ხელთ ჰქონდა «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს ისეთი ნუსხა, სადაც ჩვენთვის საინტერესო მღვდელმთავრის თავდაპირველი სახელი აღარ იკითხებოდა ან კიდევ, ისეთი სახით იყო წარმოდგენილი (ვთქვათ, დაქარაგმებული იყო: სმლ > [ს]მლ > [...]მლ > მ[იქაე]ლ), რომ ტექსტის სათანადო ადგილას შეცდომით «მიქაელად» იქნა ამოკითხული.

«იოველის» ნაცვლად მღვდელმთავართა ნუსხაში პირვანდელი სახელის («სამოველ») აღდგენის შემდეგ სულ სხვა ღირებულებას იძენს «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს ცნობა, რომლის თანახმად ვახტანგ გორგასლის სპარსეთში გაწვევას ადგილი ჰქონდა იოველის (resp. სამოველის) მღვდელმთავრობისას, შინ დაბრუნებას კი უკვე მიქაელის მთავარეპისკოპოსად ყოფნის დროს. ჯუანშერის თხზულებაში მოცემული ქრონოლოგიური ხასიათის ცნობებით (საიდანაც ვიგებთ, რომ ვახტანგი სპარსელებმა აღმოსავლურ ლაშქრობებში მთელი 7 წლის მანძილზე ამყოფეს და ის მხოლოდ მე-8 წელს დაბრუნდა იქედან სამშობლოში) თუ ვიხელმძღვანელებთ, ვახტანგ გორგასლის სპარსელთაგან სალაშქროდ გაწვევა 468 წლით დათარიღდება, უკან დაბრუნება კი – წასვლიდან მე-8 წლისთავზე, ანუ 476 წელს. მაშასადამე, 468 წელს ქართლის მთავარეპისკოპოსად მჯდარა სამოველი, რასაც, როგორც ზემოთ ვუჩვენეთ, იაკობ ხუცესის ცნობებიც ადასტურებენ. საეჭვო აღარც ის უნდა იყოს, რომ «თავი ეპისკოპოსთაჲ» რეალურად მთავარეპისკოპოსის (არქიეპისკოპოსის) წოდების შესატყვის ტერმინს წარმოადგენს.

ხსენებული სამოველი ქართლის ეკლესიის მეთაური ყოფილა 470 წლის გაზაფხულზეც, რა დროითაც ჩვენ დავათარიღეთ წმ. შუშანიკის აღსასრული (იხ. 16, გვ. 71-80). მაშასადამე, ქვეყნის უმაღლესი მღვდელმთავრის ტახტზე ის მიქაელს 470-476 წლებს შორის უნდა შეეცვალა, ხოლო კათალიკოსობა ქართლში 476 ან მის მომდევნო წელს უნდა შემოედო. მოცემული მსჯელობა რომ საფუძველს მოკლებული არ არის, ამას ერთმნიშვნელოვნად ბოლნისის სიონის მშენებლობის პეროზ შაჰის ზეობის მე-20 წელს, ანუ სპეციალურ ლიტერატურაში მიღებული თვალსაზრისით, 478/79 წელს დაწყების ფაქტიც ადასტურებს. ჟუანშერთან დაცული საისტორიო ტრადიციის თანახმად, საეკლესიო რეფორმის მიმდინარეობისას ქართლის პირველი კათალიკოსის თანმომყოლი თორმეტი ეპისკოპოსიდან ერთ-ერთი სწორედ ბოლნისში გაუმწესებიათ. ბოლნისში სიონის კათედრალის აგებამდეც რომ არსებობდა სხვა ეკლესია, ამას ერთი მხრივ «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს ქრონიკაც გვამცნობს და მეორე მხრივ, სიონის ტაძრიდან ჩრდილო-დასავლეთით 800-ოდე მეტრის მოშორებით არქეოლოგების მიერ თავის დროზე V ს-ის დასაწყისით დათარიღებული სამნავიანი ბაზილიკის ნაშთების აღმოჩენის ფაქტიც მოწმობს. ამ ძველ ტაძარში უნდა დამჯდარიყო სიონის კათედრალის აგებამდე ვახტანგ გორგასლისგან ბოლნისში წარგზავნილი ეპისკოპოსი, რომელიც სულ მალე ადგილზე ახალი საეპისკოპოსო საყდრის მშენებლობას იწყებს. ეს კათედრალური ტაძარი, ჩვენი აზრით, არის სწორედ კარგად ცნობილი სიონის ბაზილიკა. ცხადია, ქართლში კათალიკოსობის დაწესების ზედა ქრონოლოგიური ზღვარიც 478 წელს ვერ გადაცდება, ქვედა კი, სავარაუდოდ 476 წელს. თუმცა, ეს ისედაც ვიწრო ქრონოლოგიური მიჯნები, შესაძლებელია, კიდევ უფრო დაუახლოვდნენ ერთმანეთს, თუ ჩვენ დავუშვებთ იმგვარ აზრს, რომ ბოლნისის სიონის საამშენებლო წარწერის ავტორი პეროზის სპარსეთში გამეფების საწყის წერტილად, V ს-ის ავტორების – იაკობ ხუცესისა და ლაზარ ფარპეცის მსგავსად, იეზდიგერდ II-ის გარდაცვალების თარიღს – 457 წელს მიიჩნევდა. ასეთ შემთხვევაში ბოლნისის სიონის მშენებლობის დასაწყისი 476/77 წელზე მოვა. აღსანიშნავია, რომ ქართლში კათალიკოსობის დაწესება სწორედ 476 წლის ახლოს ივარაუდა თავის დროზე ს. კაკაბაძემ (9, გვ. 326). სამოველ «ეპისკოპოსთა თავის» ვინაობის დადგენისაკენ მიმართულ ჩვენს კვლევა-ძიებას ამ თვალსაზრისითაც ენიჭებოდა გარკვეული მნიშვნელობა. რაც შეეხება აღნიშნული მოვლენის თანმხლებ ვითარება-გარემოებებსა და მასთან დაკავშირებულ უმნიშვნელოვანეს პრობლემებს, ისინი ცალკე და დამატებითი კვლევის საგანს წარმოადგენენ.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. *ავციური ნ.* კავკასიაში ქრისტიანობის გავრცელების წყაროთმცოდნეობითი საკითხები (გრიგოლ განმანათლებლის «ცხოვრებათა» ციკლი), თბილისი, 1987 წ.
2. *ბერძენიშვილი ნ.* ნარკვევები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან. ქვემო ქართლი. ნაკვეთი I, თბილისი, 1979 წ.

3. *ბოგვერაძე ა.* ძიებანი V ს-ის საქართველოს ისტორიიდან. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის «მაცნე» (ისტორიის...სერია), 1985 წ., №4
4. *გოილაძე ვ.* ქართული ეკლესიის სათავეებთან, თბილისი, 1991 წ.
5. *გოილაძე ვ.* ვახტანგ გორგასალი და მისი ისტორიკოსი, თბილისი, 1991 წ.
6. *ინგოროყვა პ.* ძველი ქართული მატთანე «მოქცევაჲ ქართლისაჲ» და ანტიკური ხანის იბერიის მეფეთა სია. თხზულებათა კრებული, ტ. IV, თბილისი, 1978 წ.
7. *იაკობ ხუცესი.* შუშანიკის წამება. ე. გაბიძაშვილის რედ-ით, თბილისი, 1990 წ.
8. *კაკაბაძე ს.* ვახტანგ გორგასალი. თბილისი, 1959 წ.
9. *კაკაბაძე ს.* ვახტანგ გორგასლის ხანა, თბილისი, 1994 წ.
10. *კობრიძე ა.* მიქაელი. გაზეთი «ახალგაზრდა ივერიელი», 1990 წ., №47
11. *ლომინაძე ბ.* საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის ადმინისტრაციული ორგანიზაცია V ს-ში. კრებული: «საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები», VII, თბილისი, 1999 წ.
12. *მამულია გ.* ვახტანგ გორგასლის საეკლესიო პოლიტიკის შესახებ. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის «მაცნე» (ისტორიის...სერია), 1990 წ., №1
13. *მოვსეს კალანკატუაცი.* ალვანთა ქვეყნის ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლ. დავლიანიძე-ტატიშვილმა, თბილისი, 1985 წ.
14. სომხური აგიოგრაფიის ძეგლები, ერევანი, 1973 წ. (რუსულ ენაზე)
15. *ჩხარტიშვილი მ.* «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს ერთი ანაქრონიზმის შესახებ. ჟურნ. «მნათობი», 1990 წ., №9
16. *ხურცილავა ბ.* «შუშანიკის წამების» ქრონოლოგიისათვის. ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის საისტორიო აღმანახი «კლიო» 11, თბილისი, 2001 წ.
17. *ჯავახიშვილი ი.* ქართველი ერის ისტორია, I, თბილისი, 1979 წ.
18. *ჯავახიშვილი ი.* ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა, XI, თბილისი, 1998 წ.
19. *ჯანაშია ნ.* «შუშანიკის წამება», ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა, თბილისი, 1996 წ.
20. *ჯანაშია ნ.* ლაზარ ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბილისი, 1962 წ.
21. *ჯუანშერ ჯუანშერიანი.* ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბილისი, 1955 წ.

«შუშანიკის წამების» «მრ...» სპარსთა მეფის იდენტიფიკაციისათვის

ყველა მკვლევარი, ვინც კი ოდესმე შეჰხებია იაკობ ხუცესის აგიოგრაფიულ თხზულებას - «შუშანიკის წამებას», ბუნებრივად მიაპყრობდა თავის ყურადღებას იმ გარემოებას, რომ ნაწარმოებში, მიუხედავად იმისა, რომ იქ სხვადასხვა კონტექსტში ექვსგზის არის ნახსენები წმინდანი ქალის მარტვილობის თანამედროვე სპარსთა მეფე, ფაქტიურად, არ ჩანს მისი კონკრეტული ვინაობა (სახელი). სპეციალისტთა უმრავლესობა ამ მეფის სახელს, როგორც წესი, «პეროზის» სახით აღადგენენ (იხ. 1, გვ.

34; 2, გვ. 121; 3, გვ. 26; 4, გვ. 215 და სხვ.). თუმცა, სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებობს განსხვავებული მოსაზრებებიც (იხ. 5, გვ. 58; 6, გვ. 13, 21; 7, გვ. 53-55 და სხვ.).

მკვლევართა განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს მარტვილობის შესავალშივე მოცემული ფრაზა: «იყო მერვესა წელსა მრ... სპარსთა მეფისასა», სადაც ბუნდოვანი იკითხვისი «მრ... », საყოველთაო აზრით, ირანის შაჰის - პეროზის (457/59-484 წწ.) სახელის ნაშთია. განსხვავებული თვალსაზრისი აქვს წარმოდგენილი საკითხზე ბ. კილანავას, რომელიც თვლის, რომ დასახელებული იკითხვისი «მიერ»-ზმნიზედის ქარაგმას წარმოადგენს (7, გვ. 54-55). ს. კაკაბაძეს კი, მიაჩნდა, რომ იაკობ ხუცესს «მრ... სპარსთა მეფეში» «ჩრდილოეთის დიდი მარზპანი მირ-შაპუჰი » ჰყავს ნაგულისხმები (6, გვ. 13). მართალია, მკვლევართა უმრავლესობა ტექსტის «მრ... სპარსთა მეფეში» უცილობლად პეროზის პიროვნებას ხედავს, მაგრამ ამ უკანასკნელის სახელის ტექსტში მოცემული «მრ»-იკითხვისთან დაკავშირების ფილოლოგიური მხარე დღემდე მაინც გადაუჭრელი დარჩა. «სპარსთა მეფის» კონკრეტული ვინაობის მიუთითებლად კი, იაკობ ხუცესის ზემოაღნიშნულ ქრონოლოგიურ მითითებას რომ აზრი ეკარგება, ეს არავისთვის სადავო არ გახლავთ (იხ. 8, გვ. 198; 9, გვ. 58). ასევე ეჭვგარეშეა ისიც, რომ თხზულების ტექსტში პეროზის სახელი უწინ აღნიშნული იყო, მოგვიანებით კი, ის რაღაც მიზეზით ბუნდოვანი და გაურკვეველი გახდა. ყოველ შემთხვევაში, «შუშანიკის წამების» სომხური ვრცელი და მოკლე რედაქციის შექმნის დროს, როგორც ეს გარემოება თავის დროზე სამართლიანად შენიშნა ი. ჯავახიშვილმა, სპარსთა მეფის სახელი უკვე დაკარგული ან იმდენად დაზიანებული და გაუგებარი ყოფილა, რომ მოკლე სომხური რედაქციის უცნობ ავტორს თხზულების ქართული დედნის სათარიღო მითითებაზე თარგმანში ხელი საერთოდ აუღია, ხოლო ვრცელი სომხური რედაქციის შემოქმედს კი, ის ზოგადი ფრაზით - «და იყო ჟამსა მეფობისა სპარსთაძასასა»-თი შეუცვლია (9, გვ. 62).

იაკობ ხუცესის თხზულების ტექსტში სპარსეთის ანონიმი მეფის სახელის «პეროზ»-ად აღდგენისას ხელოვნურობას რომ ავარიდოთ თავი, ამისათვის საჭიროა მოიძებნოს რაციონალური ახსნა მისი «მრ... »-იკითხვისსთან დაკავშირებისათვის. ამ ამოცანის გადაწყვეტის ერთ-ერთ საშუალებას V ს-ის სომეხი მემატიანის მოვსეს ხორენაცის ერთი ცნობის მაგალითზე ვპოულობთ. კერძოდ, დასახელებული სომეხი მწერალი, როდესაც სპარსეთის მეფე ვოლოგეს III-ის (148-192 წწ.) ზეობის დროინდელ მოვლენებზე საუბრობს, აღნიშნავს შემდეგს: «...იმ ხანებში, როდესაც გარდაიცვალა რომაელთა მეფე ტიტე მეორე..., სპარსთა მეფემ რომაელთა სამფლობელო დალაშქრა და ამის გამო დაერქვა **პეროზი, რაც ძლევამოსილს ნიშნავს**, მანამდე კი ბერძნულად ვალეგესოსს ეძახდნენ, ხოლო მისი ადრინდელი სახელი რა იყო, მე არ ვიცი»-ო (10, გვ. 152).

* წერილის შემოკლებული ვარიანტი 2003 წლის დეკემბერში დაიბეჭდა საქ. ეკლესიის შემოქმედის ეპარქიის გაზეთ «ხარება»-ში (№8 / 38).

საშუალო სპარსულში სიტყვა «პეროზ » მართლაც ნიშნავს «ძლევამოსილს », «მძლეს», «გამარჯვებულს» (11, გვ. 488). უაღრესად საყურადღებო ფაქტად გვესახება ის, რომ ტრადიციულად V ს-ის მწერლად მიჩნეული მოვსეს ხორენაცი, ანუ იაკობ ხუცესის თანამედროვე პირი, სპარსული «პეროზ»-სიტყვის მნიშვნელობას სომხურ თარგმანში

სთავაზობს მკითხველს. როგორც ქვემოთ ვიხილავთ, მსგავს ვითარებასთან გვაქვს საქმე იაკობ ხუცესის თხზულების ჩვენთვის საინტერესო ეპიზოდშიც.

თუ სადავოდ არ გავხდით სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ იმ მოსაზრებას, რომ იაკობ ხუცესისეული «მრ...» იკითხვისის ქვეშ რეალურად სპარსეთის შაჰი პეროზია ნაგულისხმები, მაშინ პირველის შემთხვევაში ჩვენ საქმე უნდა გვექონდეს «პეროზ»-სიტყვის ძველი ქართული ექვივალენტური ტერმინის ნაშთთან, უკეთ, მის საწყის ბგერებთან. ძველ ქართულში მართლაც გვხვდება საშ. სპარსული «პეროზ»-ის სემანტიკურად შესატყვისი ისეთი ტერმინი, რომლის პირველი ორი ბგერა გახლავთ იგივე «მრ». ეს არის ძველ წერილობით ძეგლებში საკმაოდ იშვიათად ხმარებული სიტყვა «მრე». ის დამოწმებულია ძველი აღთქმის ერთ-ერთ ფსალმუნში: «ნუსადა თქუას მტერმან ჩემმან: *მრე* ვეყავ *მას*» [12, გვ. 5], რომელიც წარმოდგენილი გახლავთ X-XI სს-ით დათარიღებულ ხელნაწერში. ეს უკანასკნელი კი, თავის მხრივ, როგორც ფიქრობენ, ჩვენამდე მოღწეული სახით VIII ს-ში უნდა ჩამოყალიბებულიყო და ხმარებაში ყოფილა წმ. გიორგი მთაწმინდელის სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსვლამდე, ანუ XI ს-მდე (12; 13, გვ. 4). დავითის ფსალმუნის გვიანდელ ხელნაწერში ჩვენთვის საინტერესო ადგილას ტერმინი «მრე» შეცვლილია «მძლე»-სიტყვით. ამ უკანასკნელის დარად «მრე» ნიშნავს «მომრევს», «გამარჯვებულს», «ძლევამოსილს» (14, გვ. 308).

ამრიგად, ჩვენ მიერ განხილული მასალების საფუძველზე «შუშანიკის წამების» ტექსტში დაფიქსირებული იკითხვისი «მრ...» სრული უეჭველობით აღდგება, როგორც სიტყვა «მრე», რომელიც საშუალო სპარსული «პეროზ»-ის ძველ ქართულ სემანტიკურ შესატყვისობას წარმოადგენს. **სასურველია და აუცილებელიც, რომ აღნიშნული კორექტივი გათვალისწინებული იქნას იაკობ ხუცესის თხზულების («შუშანიკის წამება») ყველა სამომავლო აკადემიურ გამოცემაში.**

სპარსული «პეროზ»-სახელის ქართული შესატყვისის სახით ტექსტში გადმოღების ფაქტს, როგორც ასეთს, ადგილი შეიძლება ჰქონოდა იმ ისტორიულ ეპოქაში, როდესაც მისი სემანტიკა ჯერ კიდევ გასაგები იქნებოდა თხზულების ავტორისათვის. ასეთ ეპოქად V-VIII სს-ის პერიოდი წარმოგვიდგება. მოვსეს ხორენაცის თხზულებიდან დამოწმებული მაგალითით თუ ვიმსჯელებთ, შეგვიძლია დავუშვათ ის აზრი, რომ საშ. სპარსული «პეროზ»-ის ძველი ქართული «მრე»-სიტყვით გადმოცემის ფაქტი საკუთრივ იაკობ ხუცესის პიროვნებასთან არის დასაკავშირებელი. მით უფრო, რომ, როგორც «შუშანიკის წამების» ცნობებით ირკვევა, ცურტავში და კონკრეტულად პიტიახშის კარზე სპარსელებიც იყვნენ წარმოდგენილნი (იხ. 15, გვ. 86, 94, 108), რომლებთან გარკვეული შეხება თავად იაკობ ხუცესს, როგორც პიტიახშის ოჯახთან დაახლოებულ პირს, უეჭველია, რომ ჰქონდა. ქვეყანაში (იბერიაში) იმჟამად გამეფებული ვითარების ფონზე მას, როგორც ფრიად განათლებულ ადამიანს, უნდა სცოდნოდა სპარსული ენაც. ხოლო თუ ხსენებული თარგმანის ფაქტს თხზულების ტექსტის უფრო გვიანდელ რომელიმე რედაქტორ-გადამწერლის დამსახურებად მივიჩნევდით, ეს მხოლოდ იმაზე იმეტყველებდა, რომ აღნიშნულ ფაქტს ადგილი VIII ს-ზე გვიან არ ჰქონია. აღნიშნული გარემოება იმ თვალსაზრისითაც არის საყურადღებო, რომ მისით ცხადად მჟღავნდება «შუშანიკის წამების» ანონიმური სომხური რედაქციების (ვრცელის და მოკლეს) დამოკიდებულების ფაქტი თხზულების ქართულ დედანზე. სრულიად აშკარაა, რომ

სომხური რედაქციების შემდგენლებს იაკობ ხუცესის თხზულების ისეთი ხელნაწერი ეპყრათ ხელთ, სადაც სპარსეთის მეფის კონკრეტული სახელი უკვე აღარ იკითხებოდა. სხვა მრავალთან ერთად ეს მცირე ნიუანსიც გამოდგება იმის ნათელსაყოფად, რომ «შუშანიკის წამების» ჩვენთვის ცნობილი სომხური რედაქციების ჩამოყალიბებას ადგილი ჰქონდა იაკობ ხუცესის თხზულების ტექსტის გადამუშავება-გადაკეთების ნიადაგზე არაუადრეს IX ს-ისა. იაკობის თხზულებაში მოცემული სხვა სათარიღო მონაცემების კვლევის ნიადაგზე გამოვლენილი რეალიებიც (იხ. 15, გვ. 62-84) აღნიშნული დასკვნის მართებულობას უჭერენ მხარს.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. *ს. ყუბანიძევილი*. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, თბილისი, 1946 წ.
2. *კ. კეკელიძე*. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბილისი, 1980 წ.
3. *შ. ონიანი*. იაკობ ხუცესის «წამებად წმიდისაჲ შუშანიკისი». თბილისი, 1978 წ.
4. *ვ. გაბაშვილი*. «შუშანიკის წამების» სპარსთა მეფის იდენტიფიკაციისათვის. «შუშანიკის წამება», წერილები და გამოკვლევები, თბილისი, 1979 წ.
5. *ი. ჯავახიშვილი*. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VIII, თბილისი, 1977 წ.
6. *ს. კაკაბაძე*. ვახტანგ გორგასალი. თბილისი, 1959 წ.
7. *ბ. კილანავა*. ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან. თბილისი, 1990 წ.
8. *ნ. ჯანაშია*. «შუშანიკის წამება», ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა, თბილისი, 1988 წ.
9. *ი. ჯავახიშვილი*. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (V-XVIII სს.). თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VIII, თბილისი, 1977 წ.
10. *მოვსეს ხორენაცი*. სომხეთის ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალ. აბდალამემ, თბილისი, 1984 წ.
11. *მ. ანდრონიკაშვილი*. ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, I, თბილისი, 1966 წ.
12. *მ. შანიძე*. ფსალმუნთა წიგნის ძველი ქართული თარგმანები, თბილისი, 1979 წ.
13. *მცხეთური ხელნაწერი* (ტობის, ივდითის, ესთერის, იობის წიგნები, ფსალმუნი, იგავთა წიგნი), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დოჩანაშვილმა, თბილისი, 1983 წ.
14. *ილ. აბულაძე*. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები). თბილისი, 1973 წ.
15. *ბ. ხურცილავა*. «შუშანიკის წამების» ქრონოლოგიისათვის. საქ. მეცნ. აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის საისტორიო აღმანახი «კლიო 11 », თბილისი, 2001 წ.

წმ. შუმანიკი და მისი მარტვილობის აღმწერელი – იაკობ ხუცესი

(ბიოგრაფიული პორტრეტების აღდგენისათვის)

«შუმანიკის წამების» ქრონოლოგიის ახლებურად გააზრებამ, როგორც ვიხილეთ, თხზულებაში აღწერილი მოვლენები ოდნავ უკან, 464-470 წლებისაკენ დასწია. ცხადია, აღნიშნულის კვალობაზე თხზულების პერსონაჟთა ცხოვრება-მოღვაწეობის ქრონოლოგიის დაზუსტებასთან დაკავშირებითაც დგება გარკვეული კორექტივების შეტანის აუცილებლობის საკითხი. ამ ეტაპზე ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ორი ისტორიული პიროვნების - წმ. შუმანიკისა და მისი «მარტვილობის» ავტორის - იაკობ ხუცესის ბიოგრაფიული პორტრეტები. აღნიშნულ პირთა შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში ბევრი თქმულა და დაწერილა, რისი მეოხებითაც მათი ბიოგრაფიების შესახებ მცირედი, მაგრამ გარკვეული წარმოდგენა არსებობს. თუმცა ცალკეული ავტორების მოსაზრებები ამ საკითხზე ხშირად რადიკალურად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, რისი უმთავრესი მიზეზი «შუმანიკის წამების» ცნობების ფრაგმენტულობა და საზოგადოდ ჩვენს ხელთ არსებული მაკონტროლებელი მასალების სიმწირე გახლავთ. წინამდებარე ნარკვევი, არსებითად, აღნიშნულ საკითხში არსებული ე.წ. «თეთრი ლაქების» აღმოფხვრის მცდელობას წარმოადგენს.

წმ. შუმანიკი

როგორც იაკობ ხუცესი გვამცნობს, წმ. შუმანიკი იყო სომეხთა სპასპეტის ვარდანის ასული. 450/51 წწ.-ის ანტისპარსული აჯანყების მეტაური ვარდან მამიკონიანი, რომელიც სომეხთა სპასპეტი 432 წელს გახდა, დედის ხაზით შვილიშვილად ერგებოდა სომხეთის კათალიკოს საჰაკ დიდს («პართევი»), უახლოეს ურთიერთობაში იყო ცნობილ სომეხ განმანათლებელ მესროპ მაშტოცთან და ერთ-ერთი პირველთაგანიც გახლდათ სომეხთა შორის, ვინც ახალქმნილი (405/06 წ.) სომხური ეროვნული ანბანით განისწავლა.

წმ. შუმანიკის დედა და მამასადამე, ვარდან მამიკონიანის მეუღლე «დუსტრი» (ვარ. «დსტრიკ») მოხსენიებულია V ს-ის ცნობილი მწერლების - კორიუნისა და მოვსეს ხორენაცის თხზულებებში; ის 439 წლის სექტემბერში მონაწილეობას იღებდა საჰაკ დიდის დაკრძალვის პროცესიაში.

ვარდანსა და დუსტრს შუმანიკის გარდა კიდევ ერთი ასული - ვარდანუში ჰყოლიათ, რომელიც 450/51 წწ.-ის აჯანყების პერიოდში ვარდანის თანამებრძოლის, არშავირ კამსარაკანის მეუღლედ იხსენიება.

ვარდანის ღვიძლი ძმა, ანუ წმ. შუმანიკის ბიძა - ჰმაიაკ მამიკონიანი დანათესავებული იყო ქართლის პიტიახში არშუმასთან; ამათ ორთავეს ცოლებად ჰყავდათ არწრუნების წარჩინებული გვარის ქალები, ღვიძლი დები - ძვიკი და ანუშვრამი. ამდენად, არშუმას მეუღლე და ვარსქენის დედა - ანუშვრამ არწრუნი წმ. შუმანიკს თავდაპირველად ბიცოლის (მამის ძმის მეუღლის) დად ეკუთვნოდა, ხოლო

ვარსკენთან ვარდანის ასულის დაქორწინების დღიდან - ამ უკანასკნელისათვის ის უკვე დედამთილადაც იქცა.

წმ. შუშანიკის ყრმობისდროინდელი ცხოვრების შესახებ თითქმის არაფერია ცნობილი. ზოგიერთი მეცნიერის ვარაუდი იმის შესახებ, რომ იაკობ ხუცესს თითქოს ცალკე ჰქონია აღწერილი წმინდანი ქალის ბავშვობის პერიოდი, დღესდღეობით მტკიცე არგუმენტაციის უქონლობის მიზეზით ისევ ვარაუდად რჩება. ფაქტიურად, ჩვენთვის უცნობია როგორც შუშანიკის დაბადების, ისე ვარსკენთან მისი შეუღლების ზუსტი დრო; დიდის ალბათობით გამორკვეულად შეგვიძლია ჩავთვალოთ მხოლოდ წმინდანის გარდაცვალების თარიღი: 470 წლის 17 აპრილი (ძვ. სტ.).

თავის დროზე ცნობილმა სომეხმა მკვლევარმა, მ. ორმანიანმა არც თუ ისე საიმედო საფუძველზე სცადა შუშანიკის დაბადების თარიღის დადგენა. კერძოდ, მისი გამოთვლით, წმინდანი ქალი 409 წელს უნდა დაბადებულიყო.

განსხვავებული ვარაუდი წარმოადგინა აღნიშნულ საკითხზე ვ. გაბაშვილმა, რომლის აზრით, შუშანიკი დაიბადა 441 წლის ახლო ხანებში, ხოლო მამამისი - ვარდანი არ უნდა მოსწრებოდა მის დაქორწინებას ვარსკენზე (იხ. 1, გვ. 220 შენ.). მაშასადამე, იგულისხმება, რომ მარტვილობის პერიოდში (აქამდე მიღებული აზრით, 469-475 წწ.) შუშანიკი იყო დაახლოებით 28-34 წლის ასაკში.

ლ.-ნ. ჯანაშია ფიქრობდა, რომ წამების დაწყებისას (აქამდე მიღებული აზრით, 469 წ.) შუშანიკი დაახლოებით 35 წლისა იყო (10, გვ. 214). აღნიშნულის მიხედვით შუშანიკი თითქოს 434 წელს უნდა იყოს დაბადებული.

სრულიად განსხვავებულია ამ საკითხზე ბ. კილანავას თვალსაზრისი. კერძოდ, როგორც ეს მკვლევარი მიიჩნევს, შუშანიკი ვარსკენის მეუღლე იყო უკვე 449 წლისთვის (ე.ი. ვარდან მამიკონიანის სიცოცხლეშივე); წმინდანის აღსასრულის ჟამს მისი უფროსი შვილი სულ მცირე 26 წლის იყო, თვით წმ. შუშანიკი კი, თითქოსდა, 45-50 წლის ქალი (5, გვ. 178).

შ. ონიანის აზრით, ვარსკენისა და შუშანიკის შეუღლებას ადგილი 455 წლის მახლობლად, არშუმა პიტიახშის პეროზის კარიდან დაბრუნების შემდგომ შეიძლება რომ ჰქონოდა (7, გვ. 48). შესაბამისად ამისა, წმ. შუშანიკის დაბადება მან 30-იანი წლების ბოლოს ან 40-იანი წლების დასაწყისისთვის ივარაუდა.

უნდა შევნიშნოთ, რომ მ. ორმანიანის გარდა ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი მკვლევარი წმ. შუშანიკის მარტვილობის პერიოდად 469-475 წწ.-ს მიიჩნევდა. ცხადია, ამ საკითხის დაზუსტებას წმინდანი ქალის ბიოგრაფიის დადგენის საქმეში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. ამდენად, მას შემდეგ, რაც ჩვენ მიერ გამოთქმული იქნა თვალსაზრისი წმ. შუშანიკის 464-470 წწ.-ის პერიოდში მარტვილობის შესახებ, ვფიქრობთ, ზედმეტი არ იქნება, თუ ერთხელ კიდევ განვიხილავთ აღნიშნულ საკითხს.

საკუთრივ წმ. შუშანიკის შესახებ მის თანამედროვე სომეხ მწერლებთან (კორიუნი, მოვსეს ხორენაცი, ელიშე, ლაზარ ფარპეცი) არავითარი ცნობა არ არის დაცული. მისი პიროვნების შესახებ დუმილის ფაქტი განსაკუთრებით გასაოცარია ლაზარ ფარპეცის მხრივ, - ის ხომ V ს-ის 50-იანი წლების II ნახევარში არშუმა პიტიახშის კარზე ცხოვრობდა და წმ. შუშანიკი, წესით და რიგით, მას კარგად უნდა სცნობოდა?! თანაც, ლაზარმა თავისი თხზულება შუშანიკის სიკვდილის შემდგომ ხანებში დაწერა, ანუ

მაშინ, როდესაც ქართლის ეკლესიას ვარდან მამიკონიანის ქრისტიანობისათვის წამებული ასული უკვე ეროვნულ წმინდანად ჰყავდა შერაცხული.

ლაზარ ფარპეცის მიერ წმ. შუშანიკის მოუხსენიებლობის ფაქტზე სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებობს გარკვეული მოსაზრებები, თუმცა ისინი ყოველთვის მყარად არგუმენტირებული არ გახლავთ (იხ. 10, გვ. 47-48; 7:14 და სხვ.). ნამდვილად რთულია აღნიშნულ ფაქტისთვის ზედმიწევნით ზუსტი ახსნის მოძებნა, მაგრამ ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე ლაზარ ფარპეცისთან გარკვეულ ინფორმაციას მაინც ვპოულობთ. კერძოდ, როდესაც სომეხი მემატიანე 449 წელს სპარსეთის შაჰის კარზე სომეხ, ალბანელ და ქართველ თავკაცთა მისვლის ამბავს მოგვითხრობს, იქვე აღნიშნავს ქართლის პიტიახშის - არშუმასა და ვარდან მამიკონიანის ძმის - ჰმაიაკის მოყვრობის ფაქტსაც. სამაგიეროდ, ვარდანთან იმავე არშუმას მოყვრობაზე მწერალი არაფერს იუწყება; წმ. შუშანიკი რომ იმხანად არშუმა პიტიახშის რძალი ყოფილიყო, ჩვენი აზრით, ლაზარ ფარპეცი ამას გაკვირვებით მაინც აღნიშნავდა. მისივე ერთი სხვა ცნობა ირიბად მიგვითითებს იმაზე, რომ 449 წელს შუშანიკი ჯერ კიდევ გასათხოვარი ან სულაც ქორწინებისათვის ჯერ კიდევ უწლოვან ასაკში იყო. მემატიანე, კერძოდ, მოგვითხრობს იმის შესახებ, თუ როგორ ცდილობდნენ სპარსეთის შაჰის კარზე დაბარებული ამიერკავკასიელი დიდებულები ვარდანის დაყოლიებას, რომ მას მოჩვენებით მაინც მიეღო ცეცხლთაყვანისმცემლობა (მაზდეანობა), რათა ამით გადაერჩინა საკუთარი ქვეყანა, ხალხი და ოჯახ-საგვარეულო იეზდიგერდ II-ის გარდაუვალი რისხვისაგან. წმ. შუშანიკის მამას ამის პასუხად უთქვამს: *«ღმერთმა დამიფაროს, რომ ცოლის, შვილებისა და გვარის გაჭირვებასა და წუხილზე ვიფიქრო და არა საკუთარი სულის ხსნაზე»*-ო (9:225). ახლა ვნახოთ ის, თუ კონკრეტულად რით არის ლაზარ ფარპეცის ეს ცნობა ჩვენს საკვლევ საკითხთან დაკავშირებით საყურადღებო.

წმ. შუშანიკის მამა - ვარდანი მამიკონიანთა წარჩინებული საგვარეულოს წინამძღოლი გახლდათ და ცხადია, მასზე ზრუნვაც ევალებოდა. ასევე ბუნებრივია ისიც, რომ ვარდანს მართებდა ზრუნვა საკუთარ ოჯახზეც, მეუღლესა (449 წლისთვის წმ. შუშანიკის დედა - «დუსტრი/დსტრიკი» ცოცხალი იყო! - ბ.ხ.) და შვილებზე, თუკი ეს უკანასკნელები დასაოჯახებლები, ანუ ჯერ კიდევ მისი პირადი ოჯახის წევრები იქნებოდნენ. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ვარდანის ასულებზე ზრუნვა მათი მეუღლეების - არშავირ კამსარაკანისა და ვარსქენ არშუმას ძის პრეროგატიულ მოვალეობას წარმოადგენდა. ლაზარ ფარპეცისავე ცნობით ვიგებთ იმას, რომ 450/51 წლის ანტისპარსული აჯანყების მსვლელობისას წმ. შუშანიკის და - ვარდანუში უკვე გათხოვილი გახლდათ კამსარაკანთა გვარის უფროსზე, რაც გვაპარაუდებინებს მათ ქორწინებას 449-450 წწ.-ის მიჯნასთან ახლოს (ანუ ვარდან მამიკონიანის სპარსეთიდან დაბრუნების შემდეგ ვიდრე აჯანყების დაწყებამდე არსებული დროის მონაკვეთში). რა ბედი ეწია იმხანად ვარდანის მეორე ასულს - შუშანიკს, ამის შესახებ ლაზარ ფარპეცი არაფერს იტყობინება. მაგრამ მას აქვს ცნობა იმის შესახებ, რომ სპარსეთიდან დაბრუნებულმა ვარდანმა ვერ აიტანა მოგვთა სომხეთში დაწყებული პარპაში და გადაწყვიტა მთელი თავისი ოჯახით ბიზანტიელებთან გაქცეულიყო; დაიძრა კიდევ, მაგრამ სომეხი დიდებულების თხოვნით ბაგრავანდის ოლქს მისული ის ისევ უკან მობრუნდა (9, გვ. 235). ეს ხდება 449 წლის მიწურულსა თუ 450 წლის დამდეგს.

მამსადადამე, ამ დროისთვის წმ. შუშანიკი (და შესაძლოა, მისი უფროსი და – ვარდანუშიც) კვლავ მამისეული ოჯახის შემადგენლობაში ირიცხებოდა წევრად.

იაკობ ხუცესის ერთი ცნობით ვიგებთ, რომ წმ. შუშანიკსა და მის მაზლს - ჯოჯიკ არშუმას ძეს ბავშვობის რაღაც ნაწილი ერთად ჰქონიათ გატარებული, ისინი და-ძმის მსგავსად «ერთგან განზრდილნი» ყოფილან (2, გვ. 90). ამ ცნობის მიხედვით წმ. შუშანიკს ჯერ კიდევ ვარსქენთან შეუღლებამდე უნდა ეცხოვრა ქართლის პიტიახშის ოჯახში, თანაც რამოდენიმე წელი მაინც. ამდენად, ლაზარ ფარპეცის მინიშნება იმის თაობაზე, რომ 449 წელს ვარდანუში და შუშანიკი, ცხოვრობდნენ რა მამისეულ ოჯახში, ჯერ კიდევ ვარდან მამიკონიანის ზრუნვის საგანს წარმოადგენდნენ, ანუ იმხანად გასათხოვრები იყვნენ, სარწმუნო ჩანს. როდის და რა გარემოებებში მოხდა წმ. შუშანიკი ქართლის პიტიახშის ოჯახში, წერილობითი წყაროებიდან არ ჩანს. შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ მან უშუალოდ აჯანყების დაწყების წინ ან ყოველ შემთხვევაში, მის დასაწყისშივე შეაფარა თავი ცურტავს. არც ის არის გამორიცხული, რომ ის უკვე აჯანყების დაწყებამდე იყო დაწინდული ვარსქენზე, მაგრამ უწლოვანობის გამო ქორწინება დანიშნულ დრომდე არ მოხდა. ამას თითქოს ის ფაქტიც უნდა ემოწმებოდეს, რომ ლაზარ ფარპეცი წმ. შუშანიკს არ ასახელებს სპარსელთაგან დატყვევებულ პირებს შორის. ის არ ჩანს 455 წელს არშუშა პიტიახშის მიერ ტყვეობიდან დახსნილ მამიკონიანთა რიგებშიც. ვფიქრობთ, არ შევცდებით, თუ 450 წლის ახლოს წმ. შუშანიკის არშუშა პიტიახშის კარზე ყოფნის ფაქტს ვიგულებთ. ამ დროს ის დაახლოებით 10 წლის ასაკს მიღწეული გოგონა თუ იქნებოდა. რაც შეეხება მისი ვარსქენზე დაქორწინებას, ამ მოვლენას, შ. ონიანის სამართლიანი ვარაუდისა არ იყოს, არშუშა პიტიახშის სპარსეთიდან შინ დაბრუნების (455 წ.) შემდგომ მახლობელ ხანებში შეიძლება ჰქონოდა ადგილი; ალბათ, 455-456 წწ.-ის მიჯნაზე. აღნიშნულიდან გამომდინარე, წმ. შუშანიკის დაბადების თარიღად დიდის ალბათობით 440 წელი შეგვიძლია ვცნოთ. ვარსქენთან შეუღლებისას ის 16 წელს მიღწეული ქალიშვილი იქნებოდა. იაკობ ხუცესის ცნობით, მარტვილობის დასაწყისში, ანუ 463-464 წწ.-ის მიჯნაზე წმ. შუშანიკი უკვე ოთხი შვილის - სამი ვაჟისა და ერთი ასულის დედა იყო. მას ისინი, ცხადია, 455-464 წწ.-ს შორის პერიოდში შეეძინა. შესაბამისად, უფროსი შვილი იმავე მარტვილობის დასაწყისში დაახლოებით 7-8 წლის ასაკისა იქნებოდა, და თუ აღნიშნულ ბავშვებს შორის ტყუპები არ ერივნენ, შუშანიკისა და ვარსქენის ნაბოლარა შვილი აღნიშნულ დროს მაქსიმუმ 2 წლის ასაკის ყრმა შეიძლება რომ ყოფილიყო. თავად წმ. შუშანიკი მარტვილობის პერიოდში (464-470 წწ.), ჩვენი გამოთვლების მიხედვით, 24-30 წლისა უნდა ყოფილიყო.

განსხვავებულია ამ საკითხზე ბ. კილანავას შეხედულება. კერძოდ, მისი აზრით, იაკობ ხუცესის ცნობების მიხედვით წმ. შუშანიკის ოთხივე შვილი საკმაოდ მოზრდილები ჩანან, რის არგუმენტადაც ასახელებს შემდეგს: 1. სპარსეთიდან შინისაკენ მომავალმა ვარსქენ პიტიახშმა ისურვა, რომ «წინა მიეგებნენ მას აზნაურნი და მისნი ძენი და მსახურნი მისნი» (2:5). მკვლევარი მიიჩნევს, რომ ამ ნაწყვეტში ვარსქენის მემკვიდრენი, თავიანთი მოქმედებით, გათანაბრებულია სრულასაკოვან აზნაურებთან და მსახურებთან; 2. მაზდეანობის მიღების შემდეგ, როგორც იაკობი გვამცნობს ამას, შვილებმა «ვერღარა იკადრეს ხილვად» საპყრობილეში მყოფი შუშანიკისა (2, გვ. 36).

მკვლევარის აზრით, აღნიშნული არის მოწმობა იმისა, რომ პიტიახშის შვილები, ვითარცა მოზრდილი ადამიანები, მოქმედებდნენ სავსებით გააზრებულად (5, გვ. 173).

ჩვენი აზრით, ბ. კილანავას აღნიშნული თვალსაზრისი არცთუ ისე დამაჯერებლად გამოიყურება. ჯერ ერთი, გვარიშვილობით და შესაბამისად ამისა, უფლებრივი მდგომარეობითაც ქართლის პიტიახშის ვაჟიშვილები ადგილობრივ აზნაურებზე მაღლა იდგნენ. იაკობ ხუცესი კი ჯერ აზნაურებს ასახელებს და შემდეგ უკვე პიტიახშის ძეებს, რისი მიზეზიც ვარსკენისა და შუშანიკის ძეთა მცირეწლოვნობის ფაქტი თუ არა, მაშ, სხვა რა უნდა იყოს?! იაკობის მონათხრობიდან ისე ჩანს, რომ ვაჟიშვილები მამას ქართლისა და «ჰერეთის» (// ალბანეთის) საზღვარზე უნდა შეჰკვებებოდნენ. საპიტიახშოს ტერიტორიასთან მიმართებაში ქართლ-ალბანეთის საზღვარი განსახილველ ეპოქაში ხუნანის სამხრეთით, მდ. ძეგამზე (დღ. საგიმზე) გადიოდა (იხ. 3, გვ. 50-51; 6, გვ. 154-159). ამ მიჯნიდან დაბა ცურტავი, რომლის ზუსტი ლოკალიზაცია ჯერჯერობით უცნობია, შეიძლება, მაინცდამაინც შორს არც ყოფილიყო. თუმცა ამ შემთხვევაშიც პიტიახშის დამხვედური ამაღლა გადაადგილებას, უეჭველად, ტრანსპორტის იმ დროს მიღებული საშუალებებით (ცხენი, ორთვალა ეტლი და ა.შ.) განახორციელებდა და არა ქვეითად. როგორც ეთნოგრაფიული მასალებით ირკვევა, ძველად საქართველოში ცხენზე ჯდომას ვაჟებს უკვე 5 წლის ასაკიდან ასწავლიდნენ (იხ. 4, გვ. 33). აღნიშნულიდან გამომდინარე, პიტიახშის ვაჟების მოწიფულობის ფაქტს, მარტვილობის დასაწყისში მაინც, იაკობ ხუცესის ცნობების მიხედვით ვერ ვიდასტურებთ. ჩვენი აზრით, აქ უფრო საპირისპირო ვითარების არსებობის ფაქტია სავარაუდებელი. გავიხსენოთ თუნდაც «წამების» ის ეპიზოდი, როდესაც მეუღლის გამაზღვანების ამბის შეტყობის შემდეგ წმ. შუშანიკმა დატოვა სასახლე და ეკლესიას მიაშურა, სადაც *«თანა მიიყვანნა სამნი იგი ძენი მისნი და ერთი ასული და წარადგინნა იგინი წინაშე საკურთხეველსა»* და ღმერთს შეავედრა (2, გვ. 6). სად არის ამ შემთხვევაში პიტიახშის შვილების ის «გააზრებული მოქმედება», რასაც ბ. კილანავა სხვა ეპიზოდში ხედავდა?! პირიქით, ჩვენს მიერ დამოწმებულ ეპიზოდში შვილები აშკარად დედის ნება-სურვილის მორჩილნი ჩანან. სრულასაკოვნობის (ანუ 15 წლის ასაკიდან) შემთხვევაში პიტიახშის ვაჟები, საეჭვოა, რომ მამის ნების საწინააღმდეგოდ დედის სურვილს ასე თვინიერად დაჰყოლოდნენ. შემდგომში მართლაც ვხედავთ, რომ შვილები მამის - გვარისა და ოჯახის უფროსის - ნების აღმსრულებელნი ხდებიან, იღებენ რა მაზღვანობას და წყვეტენ რჯულის ერთგულებისათვის დატუსაღებულ დედასთან ყოველგვარ ურთიერთობას (საინტერესოა, რომ იაკობი არაფერს ამბობს შვილების მიერ მომაკვდავი დედის მონახულებაზე; ისინი არ ჩანან არც წმინდანის დამკრძალავ პროცესიაში - ბ.ხ.). ბ. კილანავას წმ. შუშანიკის სოლიდური ასაკის დამადასტურებელ საბუთად მიაჩნია იაკობ ხუცესის ის ცნობა, რომლის თანახმადაც, ვარსკენმა პირველად გვემის შემდეგ სენაკში გამომწყვდეულ მეუღლეს მცველად წმინდანისვე გაზრდილი კაცი მიუჩინა. როგორც მკვლევარი ფიქრობს, პიროვნება, ვისაც პიტიახშმა ეს საპასუხისმგებლო მოვალეობა დააკისრა, სრულასაკოვანი უნდა ყოფილიყო, სულ მცირე ოციოდე წლისა მაინც (5, გვ. 169-170). მაგრამ ვაჟი, როგორც ავღნიშნეთ, სრულასაკოვნად ითვლებოდა უკვე მე-15 წლიდან (8, გვ. 146, 266) და თუ 464 წლის იანვრის დასაწყისში (რა დროსაც, ჩვენი აზრით, წმინდანის პირველ წამებას ჰქონდა ადგილი), ვარსკენისაგან

შერჩეული «მსახურიც» ასაკით ამდენისვე იყო, მისი დაბადების დრო 449 წლის ახლოს მოვიდოდა და მაშასადამე, 450 წელს ცურტავში მოსულ 10 წლის შუშანიკს ის სრულიად ჩვილი დაჰხვდებოდა. ცხადია, ათიოდე წლით უფროს შუშანიკს შემდგომში შეეძლო მის «განზრდაში» მონაწილეობის მიღებაც.

წმ. შუშანიკი მისი მარტვილობის მე-4 წლისთავზე თვით ვარსქენ პიტიახშს მიაჩნდა ხელმეორედ გათხოვების შანსის მქონე ბანოვნად. ჩვენი გამოთვლით, წმინდანი ქალი ამდროისთვის 28 წლისა გახლდათ, რაც იაკობ ხუცესის მონათხრობის სანდოობაში გვარწმუნებს და სრულიად გასაგებს ხდის 29 (ან 30) წლის ასაკში სიკვდილის სარეცელს მიჯაჭვული ქალის გოდების მიზეზსაც; ურჯულო ვარსქენმა «უჟამოდ ნაყოფნი ჩემნი მოისთულნა და სანთელი ჩემი დაშრიტა და ყუავილი ჩემი დააჭნო, შუენიერება სიკეთისა ჩემისა დააბნელა და დიდება ჩემი დაამდაბლა»-ო, მოსთქვამს მომაკვდავი შუშანიკი, რომელმაც, ფაქტიურად, სიჭაბუკის წლების ლამის ნახევარი სატუსაღოს წყვდიადში განლია.

თხზულებაში წმ. შუშანიკი მის სულიერ მოძღვარს - იაკობს არასოდეს არ მიმართავს «მამაო»-თი, არამედ მუდამ «ხუცესის» წოდებულებით უხმობს მას. «წამებაში» დედოფლის «მამად» და «მამამძუძედ» ცურტავის ეპისკოპოსი აფოცია დასახელებული. სპეციალისტები თვლიან, რომ აღნიშნულ ცნებებს უბრალოდ მეტაფორული დატვირთვა აქვთ, მაგრამ არც ის არის გამორიცხული, რომ ისინი პირდაპირი მნიშვნელობითაც იყოს კონტექსტში ნახმარი. ასეთ შემთხვევაში აფოცია შეიძლება ის პირი აღმოჩნდეს, ვისაც თავის დროზე ვარდან მამიკონიანმა აღსაზრდელად მიაბარა თავისი ასული და ვინც 450 წელს ქართლშიც გამოჰყვა სომხეთიდან გამოხიზნულ ყრმა შუშანიკს. სამწუხაროდ, აფოციის ბიოგრაფია ჩვენთვის სრულიად უცნობია, რომ აღნიშნულ საკითხს რამდენამდე მაინც მოვფინოთ ნათელი. თუ წმინდანი ქალი მას ნამდვილად «მამა»-დ ანუ «მამაო»-დ მიიჩნევდა, შეგვეძლო გვევარაუდა აფოციის მხრივ ყრმა შუშანიკის სულიერ მოძღვრად ყოფნის ფაქტიც. მაგრამ მაშინ როგორ უნდა ავხსნათ ის ფაქტი, რომ უშუალოდ მარტვილობის პერიოდში (464-470 წწ.) ამ ფუნქციას უკვე იაკობ ხუცესი ასრულებდა? სავარაუდოა, რომ ეს გარემოება გარკვეული მიზეზით იყო განპირობებული. სავარაუდოდ, აფოცია იყო ეროვნებით სომეხი, სომხეთის მკვიდრი, რომელიც შუშანიკთან ერთად მოხვდა ქართლის პიტიახშის კარზე უშუალოდ 450 წლის ანტისპარსული აჯანყების დაწყების წინ. აფოცია ჯერ კიდევ სომხეთში ყოფნისას უნდა ყოფილიყო შუშანიკის «მამამძუძე». რაკილა ვიცით, რომ იმდროინდელი წარჩინებულები საკუთარ შვილებს ასევე წარჩინებულთა ოჯახებში აძიძავებდნენ, დიდგვაროვანთა წრისა უნდა ყოფილიყო თავისი ჩამომავლობით ხსენებული აფოციც, რომელიც სასულიერო პირის კვალობაზე ალბათ ყრმა შუშანიკის სულიერი მოძღვრის მოვალეობასაც ასრულებდა. რა ვითარებაში მოხდა აფოციის აღზევება ცურტავის ეპისკოპოსის რანგში, ეს მთლად ნათელი არ არის. სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებული აზრით, ცურტავში სომხური მღვდელმსახურება წმ. შუშანიკმა შემოიღო და ამ მოვლენის შემდეგ პირველი ეპისკოპოსი სწორედ აფოცია სჩანს (10, გვ. 249, 356-357). შეგვეძლო გვეფიქრა, რომ აფოციის აღზევებას წმ. შუშანიკმა შეუწყო ხელი. არ არის გამორიცხული, რომ აფოციის მიმართ ვარსქენ პიტიახშის უცერემონიო დამოკიდებულების ფაქტიც ამ გარემოებასთან იყოს რამენაირად დაკავშირებული -

აფოცი ხომ გარკვეულწილად პიტიახშისაგან იქნებოდა დავალებული ცურტავის ეპისკოპოსად აღზევების მიზეზით?! როგორც ჩანს, წმ. შუშანიკის აღსასრულის შემდეგ აღარც აფოცს უცოცხლია დიდხანს. ამის ირიბი დასტურია იაკობის ცნობა: «...ეპისკოპოსი იგი სახლისაჲ მის პიტიახშისაჲ, რომელსა სახელი ერქუა აფოც» (2, გვ. 8). აფოცზე წარსულ დროში საუბარი რომ შემთხვევითი მოვლენა არ არის, ამას ირიბად მოწმობს იაკობის შემდეგი ცნობა: «...დაბასა, რომელსა სახელი ჰრქუან ცურტავ» (2, გვ. 5); ე.ი., როდესაც იაკობი თავის თხზულებას წერდა, ეპისკოპოსი აფოცი უკვე გარდაცვლილი იყო, წინააღმდეგ შემთხვევაში მწერალს რა უშლიდა ხელს ზმნა «ერქუა»-ს ნაცვლად დაეწერა «ჰრქუან»-ო?!

სომხეთში დაბადებულ შუშანიკ მამიკონიანს ცურტავში დამკვიდრებამდე, ცხადია, რომ ქართული ენა არ ეცოდინებოდა. ამიტომ საფიქრებელია, რომ ვარსქენის საცოლედ შეგულებულ შუშანიკს სწორედ ადგილობრივი კულტურული ტრადიციებისა და ქართული ენის სრულფასოვნად დაუფლების მიზნით მიუჩინეს ახალი, ამჯერად ეროვნებით ქართველი მოძღვარი - იაკობი, რომელიც, თუ «შუშანიკის წამების» ჩვენამდე მოღწეული ტექსტით ვიმსჯელებთ, ადრიდანვე უნდა დახელოვნებულიყო მწიგნობრობაში და ალბათ მისი მაღალი ავტორიტეტი შეიქმნა კიდევ იმის მიზეზი, რომ აფოცმა შუშანიკის მოძღვრის მოვალეობა სწორედ მას გადააბარა.

იაკობ ხუცესი (ცურტაველი)

იაკობ ხუცესი, შეიძლება ითქვას, რომ ქართული აგიოგრაფიული მწერლობის ყველაზე თვალსაჩინო, კოლორიტული წარმომადგენელია. მართალია, ჩვენამდე მისი ავტორობით მხოლოდ «შუშანიკის წამებამ» მოაღწია, მაგრამ თითქმის არცერთ მკვლევარს არ გასჩენია ეჭვი იმის თაობაზე, რომ ამ, მართლაცდა ფრიად დახელოვნებულ მწერალს თავის დროზე სხვა ნაწარმოებებიც უნდა ჰქონოდა დაწერილი. მიუხედავად ამისა, ჩვენ თითქმის არაფერი ვუწყით იაკობის ცხოვრებამოღვაწეობის შესახებ; არ ვიცით მისი დაბადებისა და გარდაცვალების ზუსტი დროც კი. ამის მიზეზი გახლავთ ის, რომ «შუშანიკის წამება», თუ არ ჩავთვლით დვინის 506 წლის საეკლესიო კრების ოქმს, ფაქტიურად ერთადერთი წყაროა, სადაც იხსენიება მისი ავტორი. შესაბამისად, თუ რამ ცნობილია ჩვენთვის აღნიშნული პირის შესახებ, ისევ და ისევ მისივე თხზულების წყალობით. მაგრამ თხზულებიდან მოპოვებული ინფორმაცია იმდენად მწირია, რომ იაკობის ბიოგრაფიის სრულყოფილად აღდგენის საშუალებას არ იძლევა.

მაინც რა ვიცით სადღეისოდ ამ მართლაცდა უნიჭიერესი მწერლის შესახებ? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას თავის დროზე «შუშანიკის წამების» სხვადასხვა მკვლევარი შეეცადა. უმრავლესი მათგანის აზრით, წმ. შუშანიკის მარტვილობის პერიოდში იაკობი საკმაოდ ახალგაზრდა კაცი იყო. ლ.-ნ. ჯანაშიას მიაჩნდა, რომ წამების დასაწყისში იგი დაახლოებით 30 წლისა იყო და თითქოს შუშანიკზე ოდნავ უმცროსიც კი (10, გვ. 214-215). შ. ონიანი ფიქრობდა, რომ მარტვილობის დასაწყისში იაკობი შუა ასაკს გადაცილებული კაცი უნდა ყოფილიყო, დაახლოებით 40-45 წლისა. მაშასადამე,

სპეციალურ ლიტერატურაში წმინდანის მარტვილობის ქრონოლოგიურ პერიოდად მიღებული 469-475 წწ.-ის შესაბამისად იაკობის დაბადების დრო 424-429 წწ.-ზე მოდის. ამასთანავე, თუკი «წამების» ავტორი რეალურად უდრის დვინის 506 წლის საეკლესიო კრების მონაწილე ცურტაველ ეპისკოპოსს, ამ კრების დროს მისი ასაკი 77-82 წლის ტოლი იქნებოდა (7, გვ. 24). თვალსაზრისი იაკობ ხუცესისა და დვინის კრებაზე წარმოდგენილი იაკობ ცურტაველი ეპისკოპოსის იგივეობის შესახებ, რომელიც ილ. აბულაძეს ეკუთვნის (2, გვ. 060), თავის დროზე სავსებით გაიზიარა ლ.-ნ. ჯანაშიამ, რომელმაც იაკობის ასაკი 506 წლისათვის სავარაუდოდ 67-70 წლით განსაზღვრა (10, გვ. 221), ანუ მისი დაბადება 436-439 წწ.-ში ივარაუდა. შ. ონიანის აზრით, დვინის კრების შემდეგ იაკობს დიდხანს აღარ უნდა ეცოცხლა. მისივე შეხედულებით, იაკობს ეპისკოპოსობა დაგვიანებით მიუღია (7, გვ. 24-25). ახლა ვნახოთ, თუ როგორ გამოიყურება აღნიშნული პიროვნების ბიოგრაფიის ქრონოლოგია შუშანიკის მარტვილობისათვის ჩვენ მიერ განსაზღვრული პერიოდის (464-470 წწ.) მიხედვით.

იაკობ ხუცესი, როგორც თხზულებიდან ირკვევა, წმ. შუშანიკის მარტვილობის დასაწყისში, ანუ 464 წლის იანვარში და უნდა ვიფიქროთ, ამის უწინაც უკვე იყო მღვდლის საეკლესიო პატივში. რადგან არქიპიერატიკონის მიხედვით მღვდლად კურთხევა 30 წლის ასაკამდე არ ხდებოდა (იხ. 8, გვ. 16), შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ იაკობის დაბადების ზედა ქრონოლოგიური ზღვარი 433 წელია. რაც შეეხება ქვედა ქრონოლოგიურ მიჯნას, მისი განსაზღვრისათვის უმთავრესი მნიშვნელობა ენიჭება იმას, თუ რამდენად მართებულია თვალსაზრისი «შუშანიკის წამების» ავტორისა და 506 წლის დვინის საეკლესიო კრებაზე დამსწრე იაკობ ცურტაველის გაიგივების შესახებ. როგორც უკვე ითქვა, შ. ონიანის აზრით, იაკობმა ეპისკოპოსობა გვიან მიიღო; «ეპისტოლეთა წიგნში» აფოცსა და მას შორის სამი ცურტაველი ეპისკოპოსია დასახელებული. ამასთანავე, მეცნიერთა შორის მიღებული აზრის თანახმად, იაკობმა თავისი თხზულება ხუცესობისას, 482 წლამდე, ანუ ვარსქენ პიტიახშის სიკვდილამდე დაწერა. მაგრამ მკვლევართაგან რატომღაც არავის გასჩენია ის აზრი, რომ იაკობი ამ ნაწარმოების ადგილზე (ცურტავში) გამომზეურებას თუნდაც იმავე 482 წლამდე ვერ შეძლებდა, რადგან ქართლის გულზვიადი პიტიახში მისი პიროვნების შეურაცხმყოფელი თხზულების საკუთარი სამფლობელოს საზღვრებში გავრცელებას არაფრის დიდებით არ დაუშვებდა, ავტორს კი მისი სახელის კომპრომეტირებისათვის უეჭველად სამაგალითოდ დასჯიდა. ამდენად, «შუშანიკის წამება», - თუკი ის ვარსქენის სიცოცხლეშია შექმნილი, როგორც ამას მეცნიერები მიიჩნევენ, - დაბა ცურტავში და საზოგადოდ, ვარსქენ პიტიახშის გამგებლობის ქვეშ მყოფ სამყაროში არ უნდა იყოს დაწერილი. ჩვენ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ შუშანიკის აღსასრულისთანავე იაკობმა დატოვა ცურტავი და მისგან შეკრებილი მასალის საფუძველზე თხზულება დაწერა, ან ყოველ შემთხვევაში, დაასრულა იქ, სადაც ვარსქენ პიტიახშის რისხვისაგან ყველაზე მეტად იქნებოდა დაცული. ასეთი ადგილი მისთვის, ჩვენი აზრით, სატახტო ქალაქი - მცხეთა იქნებოდა. მწერალს დასახული საპატიო საქმის შესრულებაში ქვეყნის ეკლესიის მეთაურის, ეპისკოპოსთა თავის სამოველის დიდი მხარდაჭერაც უცილობლად ექნებოდა. აღნიშნულის ფონზე სამართლიანი ჩანს შ. ონიანის ვარაუდი იმის შესახებ, რომ «შუშანიკის წამების» შემკვეთი შეიძლება ყოფილიყო სამოველ ეპისკოპოსი. უფრო

ადრე თხზულების შემკვეთის არსებობის ფაქტი ივარაუდა ს. გორგაძემაც (7, გვ. 74-76). ხსენებული იაკობისა და სამოველის ურთიერთობის საკითხი ცალკე საუბრის თემაა და მასზე ჩვენ ოდნავ მოგვიანებით უფრო ვრცლად ვისაუბრებთ. ამჯერად ვარაუდის სახით გვსურს გამოვთქვათ მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ წმინდანი ქალის აღსასრულის შემდეგ ვიდრე ვარსქენის სიკვდილამდე და საფიქრებელია, რომ ანტისპარსული აჯანყების დასრულებამდეც, (484 წ.) იაკობი ცურტავში არ იმყოფებოდა. ამ გარემოების გათვალისწინებით გაცილებით ადვილი ხდება იმ სავარაუდო ფაქტის ახსნა, რომ იაკობმა ცურტავის ეპისკოპოსობას შედარებით გვიან მიაღწია; ჩვენი აზრით, V ს-ის 90-იან წლებში. 506 წელს მისი ასაკი თუ 80 წელს არ აღემატებოდა (ვფიქრობთ, უფრო უხნეს ადამიანს დვინში კრებაზე დასასწრებად გამგზავრება გაუჭირდებოდა - ბ.ხ.), მაშინ მისი დაბადების ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარიც ამის მიხედვით 426 წელს არ ჩამოსცილდება.

ამრიგად, იაკობ ხუცესი, უხეში გამოთვლებით, 426-433 წწ.-ს შორის ჩანს დაბადებული, უფრო კი, საფიქრებელია, 426 წლის ახლოს. შესაბამისად, შუშანიკის მარტვილობის დასაწყისისათვის, ანუ 464 წელს ის იქნებოდა 38 წლის ასაკში. როგორც ვხედავთ, იაკობი ასაკით წმ. შუშანიკზე რამდენადმე უფროსი გახლდათ. ამ თვალსაზრისის საწინააღმდეგოდ არ გამოდგება იაკობის მიერ წმ. შუშანიკთან საუბარში წარმოთქმული სიტყვები: «ჩუენი არა ხოლო თუ დედოფალი ოდენ იყავ, არამედ ჩუენ ყოველთა ვითარცა შვილთა გუხედევდ»-ო (2, გვ. 9). ეს არის ხატოვანი მინიშნება ზოგადად სასულიერო დასის მიმართ წმ. შუშანიკის მხრივ გაწეულ ზრუნვაზე და არა კონკრეტულად იაკობის მხრიდან შუშანიკის აღზრდის ფაქტზე მითითება. თუ რით დაიმსახურა იაკობმა პატივი ყოფილიყო წმ. შუშანიკის სულიერი მოძღვარი და საერთოდ, რა ვითარებაში აღმოჩნდა იგი ამ ამპლუაში, ეს ჩვენთვის უცნობია. თუმცა ამ საკითხს რამდენადმე შუქს ჰვენს იაკობ ხუცესისა და სამოველ ეპისკოპოსის ურთიერთობის ისტორია.

თხზულებიდან აშკარად ჩანს, რომ მათ შორის ნაცნობობას საკმაოდ ღრმა ფესვები ჰქონდა. ყოველ შემთხვევაში, საეჭვო არ უნდა იყოს ის, რომ ისინი ერთმანეთს წმ. შუშანიკის მარტვილობის დაწყებამდეც იცნობდნენ. შემთხვევითი არ გახლავთ, რომ უკვე მარტვილობის დასაწყისშივე იაკობ ხუცესი ახლო ურთიერთობაში ჩანს სამოველ ეპისკოპოსთან. ეს უკანასკნელი იაკობის ხელით აწვდის წმინდანს სანუგეშო «საზრდელს», «ჭამადს». ეტყობა, რომ ის მას სავსებით ენდობოდა, რაც მათ შორის ნაცნობობის იქამდე არსებობის ფაქტსაც გვაგულებინებს.

V ს-ის სომეხი მწერლის კორიუნის ცნობით, როგორც ვიცით, სამოველს 430 წელს ტაშირის (ქვემო ქართლის ერთი ნაწილთაგანი) მხარის სამწყსოს გაძლოა დაეკისრა. სამოველი თავისი წარმოშობით სწორედ ქვემო ქართლიდან უნდა ყოფილიყო. დაახლოებით 426 წელს დაბადებული იაკობ ხუცესი, რომელიც შ. ონიანის სიტყვით, ყველა მონაცემით იყო ქვემო ქართლის მკვიდრი (7, გვ. 25), იმავე სამწყსოს წევრი იქნებოდა სიყრმიდანვე და სავარაუდოა, რომ მღვდელმსახურების შესწავლაც სამოველის ზედამხედველობით დაიწყო 5 წლის ასაკიდან (ე.ი. 431 წლიდან), როგორც ეს საეკლესიო წესით იყო განსაზღვრული და იმ დროს პრაქტიკაში მიღებული. სამოველი, კორიუნის ცნობით, 50-იანი წლების დამდეგს «სამეფო სახლის ეპისკოპოსი» გამხდარა.

რაც შეეხება იაკობს, მას თანმიმდევრულად უნდა გაეგლო ყველა ის საეკლესიო თანამდებობრივი რიგი (ხარისხი), რაც არქიპიერატიკონით იყო დადგენილი: «წიგნის მკითხველი» - 8 წლის ასაკში (434 წ.), «დიაკვანი» - 25 წლის ასაკში (451 წ.), ხოლო «მღვდელი» (ხუცესი) - 30 წლის ასაკში (456 წ.), რა დროიდანაც უნდა ვიგულოთ ის წმ. შუშანიკის სულიერი მოძღვრის როლში. ერთი სიტყვით, იაკობი «დედოფლის ხუცესად» ივარაუდება შუშანიკისა და ვარსქენის შეუღლების დღიდან. მანამდე ამ მოვალეობას, როგორც უკვე ითქვა, აფოცი ასრულებდა. ეს უკანასკნელი, როგორც ჩვენ გვგონია, ცურტავის ეპისკოპოსად ასევე 456 წლის ახლოს უნდა დადგენილიყო.

«შუშანიკის წამების» ტექსტში სამოველ ეპისკოპოსი და «მისივე მოყუასი» და მარტვილობის ბოლოს ასევე ეპისკოპოსად მოხსენიებული იოვანე ფაქტიურად ვინაობის დაუკონკრეტებლად იხსენიებიან; არსაიდან არ ჩანს ის, თუ სად იყო მათი ადგილსამყოფელი (საეკლესიო ეპარქია), რაც რასაკვირველია, იაკობის უცოდინრობით ვერ აიხსნება. ისეთი შთაბეჭდილებაც იქმნება, რომ ისინი მწერალს თხზულების საწყის ნაწილში უკვე ჰყავდა მოხსენიებული და შესაბამისად, მათი ვინაობაც იქ გახსნილად იყო აღნიშნული. სამწუხაროდ, ეს საწყისი ნაწილი თხზულებას აკლია, რომ დაზუსტებით გაგვერკვია ყოველივე. ჩვენ მაინც ისე გვგონია, რომ თხზულების დამკვეთნი ეს ორი პირია და «წამების» ავტორიც სწორედ მათ მიმართავს სიტყვებით: 1. «*და აწ დამტკიცებულად გითხრა თქუნ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი*»; 2. «*...რომლისათჳს-ესე მივწერე თქუნდა*»; 3. «*მოშიში ღმრთისად, ვითარცა-იგი ვთქუთ, სიყრმითგან თჳსით*». რას უნდა ნიშნავდეს «ვთქუთ»? რატომ არის აქ ეს სიტყვა მრავლობით რიცხვში მოცემული? უნდა ვიფიქროთ, რომ არ ცდებოდა ს. გორგაძე, როდესაც ვარაუდობდა იმას, რომ «შუშანიკის წამებას» თავში წამდღვარებული ჰქონდა ავტორისა და თხზულების შემკვეთის ორმხრივი მიწერ-მოწერა, სადაც ზოგადად იქნებოდა საუბარი ყრმა შუშანიკზე და მისი მშობლების ვინაობაზე (7, გვ. 74-76). აღნიშნულის მოწმობა ჩანს აღნიშნულ კონტექსტში ხმარებული სიტყვა - «ვთქუთ».

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, იაკობ ხუცესს თავისი თხზულება მცხეთაში უნდა დაეწერა. თუმცა მასალებს ამისათვის ის უკვე მარტვილობის პერიოდში ჰკრებდა, როგორც მოვლენების თვითმხილველი, რასაც წმინდანთან მისი ერთ-ერთი საუბრის ეპიზოდიც მოწმობს: «*და ვარქუ მე სანატრელსა მას ხუაშიადად-რე: ვითარ გეგულების, მითხარ მე, რაითა უწყოდი და აღვწერო შრომაჲ შენი*» (2, გვ. 9). სხვაგვარად მწერალი უბრალოდ ვერ შეძლებდა თუნდაც წმინდანის წამების ფაქტთა თანმიმდევრობისა და კონკრეტული თარიღების დამახსოვრებას. თვით თხზულებას მემუარულობის ელფერი გადაჰკრავს: იგრძნობა, რომ მას წერს მოვლენების თვითმხილველი და იმავდროულად, უკვე იგივე მოვლენების ასპარეზს გარეთ მყოფი ადამიანი. ეს უკანასკნელი მომენტი განსაკუთრებით საგრძნობია ციხე-საპყრობილის გარემოს აღწერილობის ეპიზოდში, რომლის საფუძველზე ზოგიერთი მკვლევარი მიიჩნევს, რომ იაკობი მისთვის უცხო გარემოს აღწერს და თითქოს ის ცურტავთან არც არის წარმოშობით დაკავშირებული. თუ ჩვენი ვარაუდი, რომ თხზულება მცხეთაში იწერებოდა, მცდარი არ არის, მაშინ აღნიშნულ ეპიზოდში ცურტავისგან გაუცხოებული კაცის პოზიციის ნაცვლად, უბრალოდ ცურტავისგან მოშორებით მყოფი ადამიანის პოზიციას ამოვიკითხავთ, ანუ რეალურად სახეზე უნდა გვქონდეს საპიტიახშოს ფარგლებს გარედან მაყურებელი კაცის

პოზიცია. ამის დასტური ჩანს ავტორის ცნობა სპარსეთის შაჰის კარიდან მომავალი ვარსკენ პიტიახშის დესპანის ცურტავში მისვლის შესახებ: «...ვითარცა მოვიდა დაბასა, რომელსა სახელი ჰრქვან ცურტავ» (2, გვ. 5); თხზულება რომ ცურტავში დაწერილიყო, ავტორი ასეთ განმარტებას არ მოგვცემდა, არამედ ლოგიკური იქნებოდა, რომ ეთქვა: დესპანი «მოვიდა [დაბასა] ცურტავსა»-ო. ერთი სიტყვით, «შუშანიკის წამება» დაბა ცურტავში არ უნდა იყოს დაწერილი. რაც შეეხება იმ გარემოებას, რომ იაკობი თხზულებაში არსად არ ახსენებს ქართლის მეფე ვახტანგ გორგასალს, ამას თავისი მიზეზები უნდა ჰქონდეს. რადგან მოქმედება ქართლის მხოლოდ ერთ-ერთ, სპარსეთის შაჰის სუზერენიტეტის ქვეშ მყოფ და მცხეთისაგან საკმაოდ დაშორებულ კუთხეში მიმდინარეობდა, ამიტომ მწერლის ყურადღების არეში ნაკლებად ხვდება ცურტავს გარე სამყარო. იაკობის გეოგრაფიული სამყარო, მართალია, მეტად მწირია, მაგრამ ეს მისი უცოდინრობით ვერ აიხსნება. მწერალი შეგნებულად ახდენს მკითხველის ყურადღების კონცენტრირებას ცურტავსა და იქ მყოფ წმ. შუშანიკზე, ეპიზოდურად ამა თუ იმ მოვლენასთან დაკავშირებით თხზულებაში გაიელვებს ხოლმე ზოგიერთი გეოგრაფიული სახელიც: იერუსალემი, ანტიოქია, ჩორი, ურდი, ჰერეთი. არ ჩანს ქართლის სატახტო ქალაქი - მცხეთა და იქ მყოფი ვახტანგ გორგასალი, მაგრამ არ ჩანს თხზულებაში ასევე იოვანე ეპისკოპოსის ადგილ-სამყოფელიც, არ ჩანს თუნდაც ცურტავის რომელიმე უახლოესი მეზობელი საეკლესიო თუ პოლიტიკური ცენტრი; ისეთი, როგორც იყო განსახილველ ეპოქაში: ხუნანი, რუსთავი, ბოლნისი, დმანისი, სამშვილდე ან მანგლისი. გარდა ამისა, იაკობ ხუცესს შედარებით სრულად 464 წლის იანვარ-მაისის (წმინდანის პირველი ორი წამების დრო) და 470 წლის აპრილის დღეების (წმინდანის აღსასრულის დრო) მოვლენები აქვს გადმოცემული, სხვა დროის მოვლენები მასთან ძირითადად საპრობილეში წმ. შუშანიკის ყოფასთან დაკავშირებით და თან ზოგადად, დროის სივრცეშია გადმოცემული. ჯუანშერი კი გვამცნობს, რომ 22 წლის ვახტანგ გორგასალი სპარსელებს გაუწვევიათ რამოდენიმე თვით სალაშქროდ. ვახტანგის დაბადების დრო რაკილა 442 წელია, ხომ არ უნდა გვეფიქრა, რომ ის 464 წელს, როდესაც ვარსკენმა შუშანიკის წამება დაიწყო, ქართლში არ იმყოფებოდა ზემოაღნიშნულ სამხედრო კამპანიაში მონაწილეობის მიზეზით? იგივე ვარაუდი შეგვიძლია დავუშვათ 470 წელთან დაკავშირებითაც, რადგან ჯუანშერთან მოცემული ქრონოლოგიით ვახტანგი 468 წლის ახლოს სპარსელებს კვლავ სალაშქროდ გაუწვევიათ მთელი შვიდი წლით. თუ ჯუანშერის ცნობები არ ტყუიან, მაშინ წმ. შუშანიკის აღსასრულს ადგილი ქართლში ვახტანგის არყოფნის ჟამს ექნებოდა. ხოლო რადგანაც ქართლის მეფეს იაკობის თხზულებაში აღწერილ მოვლენებთან არანაირი შეხება არ ჰქონია, ცხადია, არც ჩვენი აგიოგრაფი იყო ვალდებული მისი სახელი თხზულებაში დაემოწმებინა. ისიც საგულისხმოა, რომ იაკობ ხუცესი საზოგადოდ იშვიათად იხსენიებს სახელებით წმ. შუშანიკის გარშემომყოფ ადამიანებს (მათ შორის, საკუთარ თავსაც). ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, იგი შუშანიკისა და ვარსკენის შვილების სახელებსაც კი არ უმხელს მკითხველს. ეს გარემოება ისევ და ისევ წმ. შუშანიკის პიროვნებაზე, მის გამირულ თავგანწირვასა და საქრისტიანო ღვაწლზე მკითხველის მხრიდან მთელი ყურადღების კონცენტრირებას ემსახურება.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. *გაბაშვილი ვ.* «შუშანიკის წამების» სპარსთა მეფის იდენტიფიკაციისათვის, კრებულში: «შუშანიკის წამება», გამოკვლევები და წერილები, თბილისი, 1978 წ.
2. *იაკობ ცურტაველი.* მარტვლობად შუშანიკისი, ქართული და სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ილ. აბულაძემ, ტფილისი, 1938 წ.
3. *ინგოროყვა პ.* გიორგი მერჩულე, თბილისი, 1964 წ.
4. *კაპანაძე ნ.* ხალხური ყოფა და აღზრდის წეს-ჩვეულებანი გურიაში, თბილისი, 1997 წ.
5. *კილანავა ბ.* ფიქრები «შუშანიკის წამებაზე», ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან, თბილისი, 1990 წ.
6. *მუსხელიშვილი დ.* საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები, I, თბილისი, 1977 წ.
7. *ონიანი შ.* იაკობ ხუცესის «წამებად წმიდისა შუშანიკისი», თბილისი, 1978 წ.
8. *ჯავახიშვილი ი.* ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VII, თბილისი, 1984 წ.
9. *ჯანაშია ლ.-ნ.* ლაზარ ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბილისი, 1962 წ.
10. *ჯანაშია ლ.-ნ.* «შუშანიკის წამება», ისტორიულ-წყარეთმცოდნეობითი გამოკვლევა, თბილისი, 1988 წ.

ჯუანშერისეული «ქალაქი კონსტანტინე»-ს იდენტიფიკაციის საკითხისათვის*

ვახტანგ გორგასლის «ცხოვრების» ავტორი, რომელსაც ჩვენში, საზოგადოდ, ჯუანშერ ჯუანშერიანის სახელით მოიხსენიებენ, მის თხზულებაში საკმაოდ დიდ ადგილს უთმობს ქართლის მეფის სპარსელებთან ერთად «საბერძნეთზე» (ე.ი. ბიზანტიაზე) გალაშქრების ამბავს. ამ მოვლენის რეალურობას ისტორიკოსთა ერთი ნაწილი ეჭვის ქვეშ აყენებს, რადგან თვლის, რომ 442-502 წლების პერიოდში სპარსეთსა და ბიზანტიას შორის არავითარი ომი ან ოდნავ მაინც მნიშვნელოვანი სამხედრო კონფლიქტი არ ყოფილა (1, გვ. 164-165; 2, გვ. 31; 3, გვ. 57 და სხვ.); ჯუანშერის მიერ აღწერილი სამხედრო კამპანია კი, სწორედ ასეთის შთაბეჭდილებას ტოვებს. საგულისხმოა, რომ სამხედრო ლაშქრობის ის მარშრუტი, რომელიც ვახტანგ გორგასლის «ცხოვრებაშია» აღწერილი, გარკვეულწილად თანხვედბა იმ გეოგრაფიულ ორბიტას, სადაც მთელი VI ასწლეულის მანძილზე და აგრეთვე, 605-618 წლებშიაც წარმოებდა სპარსეთ-ბიზანტიის ომები, რომლებიც დროგამოშვებით მხარეებს შორის დაზავებით წყდებოდა. «საბერძნეთზე»

* სტატიის შემოკლებული ვარიანტი გამოქვეყნდა გაზეთ «ქართული უნივერსიტეტის» ფურცლებზე (№44, 2002 წლის დეკემბერი).

განხორციელებული ის სამხედრო ლაშქრობა, რომლის შესახებაც ვახტანგ გორგასლის ბიოგრაფი ასე ვრცლად მოგვითხრობს, თვითონ ჯუანშერთან დაცული ზოგიერთი მონაცემის ნიადაგზე წარმოებული უხეში ქრონოლოგიური გამოთვლებით 463/64 წწ-ის ახლოს უნდა განხორციელებულიყო, რადგან ლაშქრობის დაწყებისას ქართლის მეფე, მისი ბიოგრაფის ცნობით, 22 წლის ასაკში იყო; ხოლო ვახტანგის დაბადების დრო დაახლოებით 442 წელზე მოდის.

როდესაც მემატიანე ზემოაღნიშნული სამხედრო ლაშქრობის მარშრუტს აღწერს, ასახელებს რამდენიმე გეოგრაფიულ პუნქტს, რომელთა იდენტიფიცირება და ლოკალიზება ყოველთვის არ ხერხდება. ეს პუნქტებია: «კარახპოლა» ან «კარნუ-ქალაქი», «ანძორეთი», «ეკლეცი», «სტერი» და «პონტო ქალაქი». ლაშქრობის მსვლელობისას წყაროში იხსენიება «სპერი», «კლარჯეთი», «კონსტანტინეპოლი» და სხვ. სპეციალურ ლიტერატურაში არის ზოგიერთი დასახელებული პუნქტის იდენტიფიცირება-ლოკალიზების მცდელობა (4, გვ. 126-145; 5, გვ. 140; 6, გვ. 17; 7, გვ. 178; 8, გვ. 348-357; 9, გვ. 67-71 და სხვ.), ხშირად რადიკალურად განსხვავებული ხასიათისაგ კი. ასე, მაგალითად, «პონტო ქალაქი», მკვლევართა უმრავლესობის აზრით, ტრაპეზუნტი-ტრაპიზონია (დღ. ქალაქი ტრაპიზონი თურქეთში); «კარახპოლა»/«კარნუ-ქალაქი» იგივე «კარინი »// «თეოდოსიუპოლი» (დღ. ქალაქი ერზურუმი თურქეთში); «ეკლეცი » კი, დღევანდელი ქალაქი ერზინჯანი თურქეთში. ბოლო დრომდე სადავო იყო «სტერის» იდენტიფიკაციისა და ლოკალიზების საკითხი, მაგრამ ნ. ხაზარაძის გამოკვლევის შედეგად თითქოს მოხერხდა მისი მდ. ევფრატის სათავეებთან ანტიკურ პერიოდში არსებულ გეოგრაფიულ პუნქტ «დასტეფრასთან » იდენტიფიცირება (9, გვ. 67-71). თავის დროზე ცნობილი სომეხი ისტორიკოსი ნ. ადონცი «დასტეფრას» მდ. ევფრატთან ახლოს ქემახსა და ეგინს (აკნს) შორის მდებარე დოსტალთან (თურქეთში) აიგივებდა (10, გვ. 54). ნ. ხაზარაძემ, როგორც ითქვა, სავსებით მართებულად დაუკავშირა ჯუანშერისეული «სტერი» ანტიკურ «დასტეფრას». ჩვენის მხრივ დავძენთ მხოლოდ იმას, რომ მოცემულ წყაროში «სტერის» ნაცვლად იკითხება «**დასტერი**»; უბრალოდ, წინამავალი «და»-მარცვალი იქ შეცდომით «და»-კავშირის მოვალეობას ასრულებს: «**წარვიდა ვახტანგ პონტოს და მოაოხრნა გზასა ქალაქნი სამნი: ანძორეთი, ეკლეცი და სტერი**» (ქ. ცხ. I, გვ.

160). ეს ადგილი, ჩვენი აზრით, უნდა გასწორდეს ამრიგად: «**...ქალაქნი სამნი: ანძორეთი, ეკლეცი, დასტერი**» ან «**...ქალაქნი სამნი: ანძორეთი, ეკლეცი და დასტერი**». «ანძორეთს » რაც შეეხება, ის გ. ქავთარაძემ მცირე სომხეთის (დარანალის მხარის) ერთ-ერთ დასახლებულ პუნქტს - «თორდანს » დაუკავშირა (11, გვ. 116). გ. ანჩაბაძემ კი, თავის მხრივ, ანძიანძორა და ანძორეთი მდ. ევფრატსა და მდ. მურადს შორის მდებარე ანძიტენასთან გააიგივა (6, გვ. 17).

ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე გამოიკვეთა აზრი იმის თაობაზე, რომ ჯუანშერის მიერ აღწერილი სამხედრო ლაშქრობის მარშრუტი ჩრდილო მესოპოტამიასა და შავი ზღვის სანაპიროს შორის მოქცეულ ტერიტორიაზე გადიოდა. როგორც ცნობილია, იქვე თავსდება 387 წლის ზავით დადგენილი სპარსეთ-ბიზანტიის სასაზღვრო ზოლის ერთ-ერთი მონაკვეთიც.

ჯუანშერის თხზულებაში, როგორც ამას ნ. ლომოური შენიშნავს, მთლიანად დარღვეულია ზოგადისტორიული პერსპექტივა (2, გვ. 30), რის გამოც ისტორიკოსებს სერიოზული ეჭვი შეაქვთ 460-იან წლებში სპარსეთსა და ბიზანტიას შორის ომის არსებობის ფაქტში. მკვლევართა შორის განსაკუთრებულ უნდობლობას იწვევს ვახტანგის ბიოგრაფის ის ცნობა, რომლის თანახმად აღმოსავლელთა კოალიციურმა ლაშქარმა ქართლის მეფისა და რანის ერისთავის წინამძღოლობით, თითქოსდა, ბიზანტიის იმპერიის სატახტო ქალაქ კონსტანტინეპოლამდე მიაღწია: «*და მიუწია ლაშქარმან ვიდრე ქალაქისა მის კონსტანტინისა*»-ო, გვამცნობს მემატიანე (12, გვ. 160). ამ ეპიზოდში ვ. გოილაძემ, რომელიც ჯუანშერთან აღწერილ სამხედრო აქციას სხვა მკვლევარებთან შედარებით უფრო მეტ ნდობას უცხადებს, გარკვეული უხერხულობა იგრძნო და მისი გაქარწყლების მიზნით ლაშქრობის მარშრუტი ბიზანტიის იმპერიის სიღრმეში გადაიტანა (იხ. 4, გვ. 126-145). შედეგად, ხსენებულმა მკვლევარმა სამხედრო მოქმედებების ასპარეზი მნიშვნელოვნად მიუახლოვა ბიზანტიის იმპერიის სატახტო ქალაქ კონსტანტინეპოლს. მაგრამ აღნიშნული ცდის ხელოვნურობა, ან თუ გნებავთ, ძალისმიერი ხასიათი, იმდენად თვალშისაცემია, რომ ჯუანშერის მოცემული ცნობის გამართლების პერსპექტივას მყარ საფუძველს ვერ უქმნის. ამასთანავე, ძნელად თუ ვინმე ირწმუნებს იმას, რომ ჯუანშერი ვერ ფლობდა გარე სამყაროზე ელემენტარულ გეოგრაფიულ ცოდნას. ჩვენთვის საინტერესო ცნობის აღნიშნული ინტერპრეტაციის საჭიროება დღის წესრიგიდან სრულიად მოიხსნება, თუკი «ქალაქ კონსტანტინესა» და ბიზანტიის იმპერიის სატახტო ქალაქ «კონსტანტინეპოლს» ერთმანეთისაგან ცალსახად განვასხვავებთ, მით უფრო, რომ, როგორც ოდნავ მოგვიანებით ვიხილავთ, ამის სრული საფუძველი გაგვაჩნია.

თავის დროზე ზოგიერთი მკვლევარის (თ. ჟორდანიას, პ. ინგოროყვა...) მიერ გამოთქმული იყო მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ ჯუანშერის მატიანეში ვახტანგ გორგასლის თანამედროვის მიერ შედგენილი თხზულებაა შესული. უკანასკნელ პერიოდში ვ. გოილაძემ აღნიშნული საგულებელი თხზულების ავტორად საკუთრივ ჯუანშერი გამოაცხადა (იხ. 4). ნ. ლომოურიც, რომელიც ფრიად კრიტიკულად არის განწყობილი ჯუანშერის თხზულების ავთენტურობის მიმართ, დასაშვებად მიიჩნევს იმას, რომ «ჯუანშერი თავისი თხზულების შედგენისას იყენებდა ძველ წყაროებსაც და მათ შორის შესაძლოა ვახტანგის თანამედროვესაც»; მისი სიტყვით: «*სწორედ აქედანაა, როგორც ჩანს, მასთან შესული ის ზოგიერთი სწორი და დამაჯერებელი ცნობა, რომელიც მის მატიანეში უდავოდ მოიპოვება*» (2, გვ. 44). უეჭველია, რომ საგულებელმა სანდო პირველწყარომ მოგვიანებით მნიშვნელოვანი ცვლილებები და გადაკეთება განიცადა ტექსტის გადამწერლისა თუ რედაქტორის ხელში. თუმცა, ჯუანშერის მონათხრობში ადგილ-ადგილ მაინც შეიმჩნევა ისტორიული რეალიების ანარეკლი. როგორც ჩანს, სწორედ აღნიშნულთა რიგს განეკუთვნება თხზულებაში ქალაქ კონსტანტინეს ხსენების ფაქტიც.

ბიზანტიის სატახტო ქალაქი «კონსტანტინეპოლი» ხსენებული ლაშქრობის ეპიზოდში მემატიანისაგან ოთხგზის არის ნახსენები. მის გვერდით ასევე ოთხგზის არის წყაროში ნახსენები გეოგრაფიული პუნქტი, რომელსაც ვახტანგის ბიოგრაფი «ქალაქ კონსტანტინეს» უწოდებს სახელად: 1. «*იხილნა პირველ სახე ქალაქისა, ვითარ არს*

კონსტანტინეს» (12, გვ. 160), 2. *«კეისარი შემოვიდა კონსტანტინედ»* (12, გვ. 171), 3. *«მიუწია ლაშქარმან ვიდრე ქალაქისა მის კონსტანტინისა»* (12, გვ. 160), 4. *«აწ მოვედ აქა, და თუ არა, ჩუენ მოვიდეთ კონსტანტინედ»* (12, გვ. 171). ეს უკანასკნელი ფრაზა ვახტანგ გორგასლის მიერ ქადილის სახით ბიზანტიის კეისრისათვის შენათვალი სიტყვის ნაწილს წარმოადგენს. მოცემულ კონტექსტში მშვენივრად იკითხება ის, რომ ქართლის მეფის აღნიშნული მუქარა პრაქტიკულად განხორციელებადი გახლდათ, რაც, თავის მხრივ, მუქარის ობიექტის, ანუ «კონსტანტინე»-დ წოდებული პუნქტის სამხედრო ლაშქრობის ზონასთან სიმორეს (მაგ., როგორც ეს კონსტანტინეპოლის შემთხვევაში უნდა დაგვეშვა - ბ.ხ.) ძნელად თუ გვაგულებინებს. ამასთანავე, ჩვენ გვაქვს შესაძლებლობა დავასახელოთ ერთბაშად რამდენიმე უცხოური (ბერძნული, სირიული, სომხური) წერილობითი წყარო, სადაც მრავალგზის იხსენიება ჩვენთვის საინტერესო გეოგრაფიული პუნქტი მთელი VI ს-ის სიგრძეზე და რაც უფრო საგულისხმოა, არც ისე შორს იმ გეოგრაფიული არეალიდან, სადაც ჯუანშერთან აღწერილი სამხედრო კამპანია მიმდინარეობდა. ასე, მაგალითად, VII ს-ის ბიზანტიელი მემატიაზე თეოფილაქტე სიმოკატა 578 წელს მავრიკი კეისრის (582-602 წწ.) სომხეთში ლაშქრობის აღწერისას გვაუწყებს, რომ სპარსელთა ჯარის უფროსმა სარნახორგანმა ვადაზე ადრე დაარღვია 576 წელს ს. ათრაელში სპარსეთსა და ბიზანტიას შორის დადებული სამწლიანი დროებითი საზავო ხელშეკრულება და *«სასწრაფოდ გაგზავნა ჯარი ქალაქ კონსტანტინეს და თეოდოსიუპოლის წინააღმდეგ. ქალდეელთა სტრატეგოსმა წაასხა ჯარი და კონსტანტინეს და თეოდოსიუპოლის გარშემო ადგილები გაანადგურა, ხოლო ტამხოსრომ, რომელიც წინამძღოლობდა სპარსულ ჯარებს არმენიაში, ... გვერდი აუარა რომაელთა ციხეს კითარიზონს და ამიდის მახლობლად დაუწყო განადგურება სოფლებსა და დაბებს. შემდეგ შეიჭრა არზანენეში და გაბრუნდა შინისაკენ»* (13, გვ. 30-31). აღნიშნული ცნობა, რომელიც თეოფილაქტეს ამოღებული აქვს VI ს-ის ბიზანტიელი ისტორიკოსის მენანდრე პროტეკტორის თხზულებიდან (შდრ. 14, გვ. 249; 15, გვ. 425, 454-456), პირველყოვლისა, ყურადღებას იპყრობს იმ თვალსაზრისით, რომ მასში ჩვენთვის საინტერესო პუნქტი დასახელებულია ციხე-ქალაქ თეოდოსიუპოლთან წყვილში. ამ უკანასკნელს კი, როგორც ვიცით, ჯუანშერიც ასახელებს სამხედრო ლაშქრობის ერთ-ერთ ობიექტად კარახპოლასა და კარნუ-ქალაქის (დღ. ერზურუმი) სახელწოდებებით: *«და მოადგეს ციხე-ქალაქსა, რომელსა ერქუა კარახპოლა, ხოლო აწ ეწოდების კარნუ-ქალაქი»* (12, გვ. 159). ისტორიული კარენიტის (კარინის) ოლქში ციხე-ქალაქ თეოდოსიუპოლის აშენება აღმოსავლეთის არმიის მაგისტრის - ანატოლიოსის (438-443 წწ.) სახელთან არის დაკავშირებული. ქართულ საისტორიო წყაროებში ის კარნუ-ქალაქის სახელით არის ცნობილი, ხოლო სახელს «კარახპოლა» ჯუანშერის თხზულების გარდა სხვა წყაროებში ვერ ვხვდებით. სახელთა ზოგადი მსგავსების მიუხედავად დაბეჯითებით იმის თქმაც კი გვიჭირს, შეესატყვისება თუ არა ეს უკანასკნელი საერთოდ კარნუ-ქალაქს. ამას იმიტომ აღვნიშნავთ, რომ იგივე «თეოდოსიუპოლის» სახელით კარინის, იგივე კარნუ-ქალაქის გარდა VI ს-ში ცნობილი იყო კიდევ ერთი პუნქტი, სირიულ მესოპოტამიაში, მდ. ხაბურთან, რომელსაც ნ. პიგულევსკაია ქალაქ რეშაინასთან (რუფაინასთან) აიგივებდა (16, გვ. 71). ორ თეოდოსიუპოლს, ერთს - მცირე არმენიის ტერიტორიაზე და მეორეს კი, ჩრ.

მესოპოტამიაში VI ს-ისათვის თეოფილაქტე სიმოკატტას გარდა იცნობს იმ დროის ცნობილი ბიზანტიელი მემატიანე პროკოპი კესარიელიც. იგი უკანასკნელის სიახლოვეს ასახელებს გეოგრაფიულ პუნქტს «კარრას» (ძვ. წ. 53 წელს აქ გაიმართა ცნობილი ბრძოლა რომაელებსა და პართიელებს შორის - ბ.ხ.), რომელიც დღევანდელ ხარანთან (მდებარეობს მდ. ხაზურის სათავეებთან - ბ.ხ.) არის გაიგივებული (იხ. 18, გვ. 13). ცხადია, თეოფილაქტე სიმოკატტას მიერ ნახსენები ციხე-ქალაქები - კონსტანტინე და თეოდოსიუპოლი - ჩრდილო მესოპოტამიაში ლოკალიზდებიან. მაგრამ აქვე იბადება ორიოდე კითხვა: ხომ არ აერია ჯუანშერს მის ხელთ არსებულ ძველ წყაროში ნახსენები მესოპოტამიის თეოდოსიუპოლი მცირე არმენიის თეოდოსიუპოლში სახელთა იდენტობის მიზეზით და ხომ არ არის «კარახპოლა» რეალურად პროკოპისეული «ქალაქ კარრას» (ბერძნ. «კარრა-პოლი» > კარახპოლა ?) შესატყვისი ჯუანშერისაგან შეცდომით კარნუ-ქალაქის ძველ სახელწოდებად გააზრებული? სანამ ამ კითხვებზე პასუხს გავცემდეთ, დავუბრუნდებით ისევ ქალაქ კონსტანტინეს რაობის გამორკვევის საკითხს.

ქალაქ კონსტანტინეს მოხსენიების ფაქტს ვხვდებით VIII-IX სს-ის ბიზანტიელი ისტორიკოსის თეოფანე ჟამთააღმწერლის «ქრონოგრაფიაშიც ». უფრო ხშირად კი, ის ფიგურირებს პროკოპი კესარიელის თხზულებაში «De bello persico » (17, გვ. 100, 291 შენ. 14; 18, გვ. 97, 105). პროკოპი კესარიელი, ერთგან (BP II, XXII) მოგვითხრობს რა 531 წლის ბოლოს მდ. ტიგროსის ნაპირებთან ბიზანტიის ელჩებსა და სპარსეთის მეფე ხოსრო I ანუშირვანს (531-579 წწ.) შორის მიმდინარე საზავო მოლაპარაკების შესახებ, იქვე გვამცნობს შემდეგს: «ხოსრო თანახმა კი იყო 110 კენდინარად უვადო ზავი დაედო მათთან იმ პირობით, რომ მესოპოტამიის ჯარის სარდალი დარაში კი აღარ დარჩებოდა, არამედ *კონსტანტინეში* იქნებოდა მუდამ, როგორც ის ძველადვე იყო ჩვეული» (18, გვ. 105; 19, გვ. 60). აღნიშნული ცნობით ირკვევა ის, რომ ქალაქი კონსტანტინე ჯერ კიდევ 531 წლის წინარე პერიოდში «მესოპოტამიის ჯარის სარდლის» ადგილ-სამყოფელს წარმოადგენდა, ე.ი., განსახილველ პერიოდში ის ბიზანტიელთა ერთ-ერთ მნიშვნელოვან სამხედრო-სტრატეგიულ პუნქტს წარმოადგენდა სასანიანთა სამფლობელოების საზღვრის სიახლოვეს. როგორც ცნობილია, 506-508 წწ-ში ზედ სპარსეთის საზღვართან, ქ. ნიზიბინის მოპირდაპირედ ბიზანტიელებმა ააშენეს ციხე-ქალაქი დარა, რის შემდეგაც მესოპოტამიის ჯარის სარდლის ძირითადმა სადგომმა კონსტანტინედან დარაში გადაინაცვლა. ის ფაქტი, რომ ჯუანშერთან აქცენტი გაკეთებულია ქალაქ კონსტანტინეზე (ანუ როგორც მესოპოტამიის დუქსის ადგილ-სამყოფელზე) და არა დარაზე (რომელიც თხზულებაში საერთოდ არ იხსენიება), თითქოს ისტორიულ რეალობას უნდა შეესაბამებოდეს კიდევ, რადგან ვახტანგ გორგასალმა, როგორც მეცნიერები ფიქრობენ, 502 წლის შემოდგომამდე იცოცხლა. ამ დროს კი, დარას სიმაგრის მშენებლობა, როგორც წერილობითი წყაროების ცნობებით ირკვევა, ბიზანტიელებს ჯერაც არ ჰქონდათ დაწყებული. ამასთანავე, მესოპოტამიის ჯარის სარდალი დარადან კვლავ კონსტანტინეში დაბრუნდა 532 წლიდან, როდესაც ხოსრო I-მა დაჟინებით მოთხოვა ბიზანტიელებს ამის შესახებ. ამიტომ, აღმოსავლელთა ჯარის ერთ-ერთი სარდლის მუქარის ობიექტს, ჯუანშერის ცნობით, ქალაქი კონსტანტინე (როგორც მესოპოტამიის ჯარის სარდლის სადგომი) რომ წარმოადგენდა, ეს ისტორიული სინამდვილისაგან შორს სრულებითაც არ დგას. შეგვიძლია ვიფიქროთ,

რომ ჯუანშერთან დაცული ჩვენთვის საინტერესო ცნობა VI ს-ის I ნახევარში მოღვაწე მწერალს ეკუთვნის, მაგრამ მას ჯუანშერთან ვერ გავაიგივებთ თუნდაც იმ მიზეზით, რომ ამ უკანასკნელთან ბუნებაში ოდესღაც რეალურად არსებული მესოპოტამიის ქალაქი კონსტანტინე სახელთა მსგავსების ნიადაგზე არეულია იმპერიის სატახტო ქალაქ კონსტანტინეპოლში. აქედან გამომდინარე კი, დიდის ალბათობით შეიძლება შემდეგი დასკვნების გაკეთება: ჯუანშერი მისი თხზულების შედგენისას ან უბრალოდ სარგებლობდა რომელიღაც ძველი წერილობითი წყაროს ცნობებით, სადაც სხვასთან ერთად ნახსენები იქნებოდა ჩვენთვის საინტერესო პუნქტი, ან კიდევ, იგივე პუნქტი - ქალაქი კონსტანტინე მოხსენიებული იყო უკვე ვახტანგ გორგასლის «ცხოვრების» სავარაუდოდ ჯუანშერამდე არსებულ და ჩვენამდე არ მოღწეულ რედაქციაში, რომელიც თავის მხრივ აღნიშნულმა მემატთანემ საფუძვლიანად გადაამუშავა თუ გადააკეთა.

იმავე ქალაქ «კონსტანტინეს» შესახებ საყურადღებო ცნობას ვხვდებით აგრეთვე VI ს-ის სირიელი ავტორის იეშუ სტილიტის «ქრონიკაშიც». აღნიშნული მემატთანე მოგვითხრობს, რომ 502 წლის ოქტომბერში, მას შემდეგ, რაც სპარსთა მეფე კავადმა (488-531 წწ.) ვერ დაძლია ალყაში მყოფი ქალაქ ამიდის (ახლ. ქალაქი დიარბექირი თურქეთში) დამცველთა წინააღმდეგობა, «სპარსეთის ჯარის ერთი ნაწილი დაიძრა და მიადგა ქალაქ *კონსტანტინეს*, ანუ *ტელლას*; გამარცვა, გააჩანაგა და მოაოხრა მისი სანახები». მანამდე, იმავე ავტორის ცნობით, კავადმა ხელთ იგდო და ასევე სასტიკად ააოხრა ქ. თეოდოსიუპოლი (20, გვ. 180). როგორც ვხედავთ, ქალაქ კონსტანტინეს ადგილობრივ სახელწოდებას იმ დროს «ტელლა» წარმოადგენდა. ამ უკანასკნელს კი, სხვა სირიულ წყაროებშიც ვხედავთ. მაგალითად, ზაქარია რიტორის (VI ს.) «ქრონიკაში» (იხ. 21, გვ. 151), იოანე ეფესელის (VI ს.) «ისტორიაში» (იხ. 21, გვ. 132-134, 141) და 1234 წლის ანონიმურ ქრონიკაში (იხ. 16, გვ. 287) VI ს-ის უკანასკნელ მეოთხედში მომხდარ მოვლენებთან დაკავშირებით საზოგადოდ ხშირად ფიგურირებს ციხე-ქალაქი ტელლა და მისი ოლქი ჩრ. მესოპოტამიაში. იოანე ეფესელის მატთანეში 581 წლის მოვლენებთან დაკავშირებით ერთგან ნათქვამია, რომ «*მარზპანმა, რომლის სახელიც იყო ტამ-ხოსროი, შეკრიბა ჯარი და გაილაშქრა ტელლა მაუზალატის (მაუზელატის) წინააღმდეგ, სადაც იმყოფებოდნენ დიდი სტრატეგები და მხედართმთავრები, მიაღწია ქალაქს და ალყაში მოაქცია იგი*» (21, გვ. 141). ცხადია, აქ ნახსენები სპარსელი მარზპანი «ტამ-ხოსროი» და თეოფილაქტე სიმოკატტას წყაროში სომხეთში მდგომი სპარსეთის ჯარის წინამძღოლად დასახელებული «ტამხოსრო» ერთი და იგივე პიროვნებაა, ხოლო «ტელლა მაუზალატად» წოდებული პუნქტი კი, იგივე ქალაქი «კონსტანტინე». სხვათა შორის, ამიდასთან და რეშაინასთან (//თეოდოსიუპოლი) ერთად ტელლას ხოსრო I ანუშირვანის ზეობისას (531-579 წწ.) სირიული მესოპოტამიის ქალაქად იცნობს VII ს-ის სომეხი მემატთანე სეზეოსიც (იხ. 22, გვ. 68).

ზემოთ დამოწმებულ მასალებთან გაცნობის შემდეგ კიდევ ერთხელ საცნაურდება ის გარემოება, რომ ჯუანშერის ცნობა აღმოსავლელთა (სპარსელებისა და მათი მოკავშირეების) ლაშქრის კონსტანტინეპოლის სანახებამდე მიღწევის შესახებ ისტორიულ სიმართლეს არ შეეფერება. როგორც ავღნიშნეთ, იგი მემატთანის მხრივ პირველწყაროდან გამომდინარე ინფორმაციის არასწორი აღქმის ნიადაგზე ჩანს გაჩენილი ვახტანგ გორგასლის «ცხოვრებაში». ჰქონდა თუ არა V ს-ში რეალურად ადგილი იმ

სამხედრო კამპანიას, რომლის ერთ-ერთი ხელმძღვანელიც, ჯუანშერის მტკიცებით, ვახტანგ გორგასალი იყო, ეს სხვა წერილობითი წყაროებით ვერ დგინდება. მაგრამ ამის მიუხედავად, გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ვახტანგის «ცხოვრების» აღმწერელს ხელთ ჰქონდა რაღაც ძველი წერილობითი წყარო, სადაც მოთხრობილი იყო არმენიისა და მესოპოტამიის დუქსებისადმი დაქვემდებარებულ ტერიტორიებზე სპარსელებსა და ბიზანტიელებს შორის მიმდინარე საბრძოლო მოქმედებების შესახებ და ამ კონტექსტში სავარაუდოდ ნახსენები იყო ალბათ მესოპოტამიის ჯარის სარდლის რეზიდენცია - ქალაქი კონსტანტინეც (შესაძლოა, მის მეზობლად, მესოპოტამიაშივე მდებარე პუნქტთან - თეოდოსიუპოლთან ერთად, რომელიც შეცდომით სომხეთის თეოდოსიუპოლთან გააიგივა ჯუანშერმა?! - ბ.ხ.). მსგავსი ინფორმაცია მწერალს შეეძლო აეღო მხოლოდ VI ს-ის ისტორიული სინამდვილიდან, როდესაც მცირეოდენი შესვენებებით განსახილველ რეგიონში ნამდვილად მიმდინარეობდა სისხლისმღვრელი ომები სპარსეთსა და ბიზანტიას შორის. მართალია, აღნიშნულ მოვლენებს ვახტანგ გორგასლის მოღვაწეობის ხანასთან ახლო პერიოდში ჰქონდა ადგილი, იმავდროულად თითქოს გარკვეულ ლოკალიზებასა და იდენტიფიცირებასაც ექვემდებარება ჯუანშერთან ხსენებული ლაშქრობის კონტექსტში დასახელებული გეოგრაფიული პუნქტები, მაგრამ ყოველივე ეს ჯერჯერობით მაინც არ იძლევა იმის აღიარების საშუალებას, რომ ჯუანშერის თხზულებაში აღწერილ სამხედრო ლაშქრობას «საბერძნეთზე» (რომელიც ისტორიკოსების მიერ, როგორც წესი, სპარსეთ-ბიზანტიის ომად კვალიფიცირდება) რეალურად ჰქონდა ადგილი V ს-ის II ნახევარში (ანუ ვახტანგის ზეობის პერიოდში). აღნიშნული მონაცემები კვლევის ამ ეტაპზე მხოლოდ იმის აღიარებისათვის თუ გამოდგება, რომ ჯუანშერის თხზულებაში გამოყენებულია რაღაც ძველი წერილობითი წყარო, რომლის ცნობები, სამწუხაროდ, მეტისმეტად დამახინჯებული სახით არის წარმოდგენილი ვახტანგ გორგასლის «ცხოვრების» ჩვენთვის ცნობილ რედაქციაში.

ორიოდე სიტყვით გვსურს ქალაქ კონსტანტინეს (იგივე ტელლას) ადგილმდებარეობის საკითხსაც შევეხოთ. მის მიმართ სპეციალისტთა შორის ერთიანი აზრი არ არსებობს. ზემოთ განხილული მასალების საფუძველზე გადაჭრით მხოლოდ იმის აღიარება შეიძლება, რომ ქ. კონსტანტინე (იგივე ტელლა) ჩრ. მესოპოტამიაში, სირიული ოსროენის აღმოსავლეთ პერიფერიაზე მდებარეობდა. სპეციალისტების აზრით, მისი ლოკალიზება სავარაუდოა ისტორიული დარას (დღ. კარა-დერე თურქეთში) დასავლეთითა და ამიდას (დღ. დიარბექირი თურქეთში) სამხრეთით, ადიაბენის გავლით ტიგროსისაკენ მიმავალ გზაზე, მდინარეების ხაზურისა და ბელიქის სათავეების სიახლოვეს მდებარე ე.წ. «ესუმას» (დღ. კარაჯა-დაღის) მაღლობის კალთებთან; ქალაქ კონსტანტინეს სიახლოვეს ძველი მემატიანეები ასახელებენ ტიბერიოპოლს ანუ მონოკარტს. რიგი მკვლევარებისა მას აიგივებს დღევანდელი თურქეთის ქალაქ «ვირანშეჰირთან» მდებარე ნანგრევებთან, ზოგი «გიუნასსერთან», ზოგიც «თელ-გიურანთან» (იხ. 17, გვ. 98-99 შენ. 14). შესაძლოა, გარკვეული დახმარება ამ საკითხში გაგვიწიოს «ედესის ქრონიკის» (VI ს.) სახელით ცნობილ სირიულ წყაროში დაცულმა იმ ცნობამ, რომლის თანახმად ახ. წ. 350 წელს იმპერატორ კონსტანტინე დიდის (306-337 წწ.) ვაჟმა კონსტანტინემ «ააშენა ქალაქი **ტელლა**, რომელიც მანამდე იწოდებოდა **ანტიპოლისად (ანტონინოპოლისად)**» (23, გვ. 90). თუ აქ მართლაც ჩვენთვის საინტერესო

ქალაქზე საუბარი (და ეს თითქოს ეჭვს არ უნდა იწვევდეს), მაშინ გასაგები ხდება ის, თუ რა მიზეზით ეწოდებოდა ქალაქ ტელლას მეორე სახელწოდებად «კონსტანტინე».

ყოველივე ზემოთ აღნიშნულის ნიადაგზე ჩვენ შეგვეძლო თვალნათლივ დავრწმუნებულიყავით ზოგიერთი ისტორიკოსისაგან სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული იმ მოსაზრების რეზონულობაში, რომ ვახტანგ გორგასლის «ცხოვრებაში» მოთხრობილი ამბები ყოველთვის არ არის მისი ავტორის ფანტაზიის ნიადაგზე შეთხზული, არამედ, ჯუანშერის ზოგიერთი ცნობის მიღმა აშკარად შეინიშნება რაღაც ძველი და სანდო წერილობითი პირველწყაროს არსებობის უტყუარი ფაქტი. სავსებით სამართლიანად უთითებს ნ. ხაზარაძე ვახტანგ გორგასლის «საბერძნეთზე» ლაშქრობის ერთი კონკრეტული ეპიზოდის შესწავლის ნიადაგზე იმას, რომ ჯუანშერის აღნიშნული მონათხრობი VII ს-ის წინარე ხანის ვითარების ამსახველია (8, გვ. 357). იგივე დასკვნის გაკეთება ჩვენ მიერ წინამდებარე წერილში განხილული მასალების საფუძველზეც არის შესაძლებელი. სხვა საკითხია ის, თუ რამდენად მართლზომიერია ისტორიული რეალების ჭრილში ჯუანშერის მონათხრობის ვახტანგ გორგასლის სახელთან და მოღვაწეობასთან დაკავშირება.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ლ. ჯანაშია. ლაზარ ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ. თბილისი, 1962 წ.
2. ნ. ლომოური. საქართველოსა და ბიზანტიის ურთიერთობა V საუკუნეში. თბილისი, 1989 წ.
3. ა. ბოგვერაძე. ქართლის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება IV-VIII საუკუნეებში. თბილისი, 1979 წ.
4. ვ. გოილაძე. ვახტანგ გორგასალი და მისი ისტორიკოსი. თბილისი, 1991 წ.
5. *Джуаншер Джуаншериани*. Жизнь Вахтанга Горгасала. Перевод, введение и примечания Г. В. Цулая, Тбилиси, 1986 г.
6. *Г. Анчабадзе*. Источниковедческие проблемы военной истории Грузии (Исследование грузинских исторических сочинений). Тбилиси, 1990 г.
7. *ქართლის ცხოვრება*, ტ. II, ტექსტის ადაპტაცია, ბოლოთქმა და განმარტებები ეკუთვნის მ. სანაძეს და ნ. შოშიაშვილს, თბილისი, 1998 წ.
8. ნ. ხაზარაძე. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისათვის. «ძველადმოსავლური და ქართველოლოგიური ძიებანი». თბილისი, 2001 წ.
9. ნ. ხაზარაძე. ჯუანშერისეული სტერის იდენტიფიკაციისათვის. «ქართული წყაროთმცოდნეობა», IX, თბილისი, 2000 წ.
10. *Н. Адонц*. Армения в эпоху Юстиниана (Политическое состояние на основе нахарарского строя). Санкт-Петербург, 1908 г.
11. გ. ქავთარაძე. ანატოლიაში ქართველურ ტომთა განსახლების საკითხისათვის. თბილისი, 1985 წ.

12. *ჯუანშერ ჯუანშერიანი*. ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა. ქართლის ცხოვრება, I, თბილისი, 1955 წ.
13. *თეოფილაქტე სიმოკატტა*. «გეორგიკა», ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. IV, ნაკ. I, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი, 1941 წ.
14. *მენანდრე*. «გეორგიკა», ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. III, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. თბილისი, 1936 წ.
15. *Менандр*. «Византийские историки»; Перевод Сп. Дестуниса дополненный примечаниями Г. Десстуниса, Санкт-Петербург, 1861 г.
16. *Н. В. Пигулевская*. Византия и Иран на рубеже VI и VII веков. Москва-Ленинград, 1946 г.
17. *Прокопий Кесарийский*. История войн Римлян с Персами. Перевод с греческого Сп. Дестуниса (Коментарий Гвр. Дестуниса), кн. I, Санкт-Петербург, 1876 г.
18. *Прокопий Кесарийский*. История войн Римлян с Персами. Перевод с греческого Сп. Дестуниса (Коментарий Гвр. Дестунისა), кн. II, Санкт-Петербург, 1880 г.
19. *პროკოპი კესარიელი*. «გეორგიკა », ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. II, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, მეორე შევსებული გამოცემა, თბილისი, 1965 წ.
20. *Хрестоматия по истории Средних Веков*, т. 1, Раннее Средневековье, Москва, 1961 г.
21. *Н. В. Пигулевская*. Сирийские источники по истории народов СССР, Москва-Ленинград, 1941 г. 22. *История епископа Себеоса*. Перевел с четвертого исправленного армянского издания Ст. Малхасянц. Ереван, 1939 г.
22. *Н. В. Пигулевская*. Эдесская хроника. Исследование и перевод, «Палестинский сборник», Вып. 4 (67), Москва-Ленинград, 1959 г.

ქართლის ეკლესიის პირველი კათალიკოსის ვინაობის საკითხისათვის

«შუმანიკის წამების» ქრონოლოგიის დაზუსტების კვალობაზე, როგორც ვიხილეთ, ქართლში კათალიკოსობის დაწესების თარიღის დაზუსტებაც მეტ-ნაკლებად მოხერხდა. ამ მოვლენას ადგილი 476/77 წელს უნდა ჰქონოდა. მაგრამ ჯერჯერობით ჩვენთვის კვლავ ბევრი რამ უცნობი და ბუნდოვანი რჩება არამარტო დასახელებული მოვლენის თანამდევი რეალური ვითარება-გარემოებებიდან, არამედ თავად პირველი კათალიკოსის ვინაობასთან დაკავშირებითაც კი. ამის მიზეზი უმთავრესად აღნიშნულ საკითხზე ძველი წერილობითი წყაროების წინააღმდეგობებით სავსე ცნობები გახლავთ. ახლა, როდესაც ჩვენთვის უკვე ცნობილია კათალიკოსობის შემოღების მეტ-ნაკლებად

ზუსტი დრო, შესაძლებლობა გვეძლევა გარკვეულწილად მაინც მოვფინოთ შუქი აღნიშნულ პრობლემებს.

ძველი ქართული საეკლესიო და საისტორიო ტრადიციის თანახმად, ქვეყნის პირველი მღვდელმთავარი, ვისაც კათალიკოსის საეკლესიო წოდება მიენიჭა, გახლდათ «პეტრე». მის შესახებ ცნობებს ვხვდებით «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს მატიანესა და ჯუანშერ ჯუანშერიანის ავტორობით ცნობილ თხზულებაში: «ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა». პირველის ცნობები მეორესთან შედარებით თვალშისაცემად მწირი და ლაკონიურია. უცნობი მემატიანე გვამცნობს, რომ თავის დროზე სპარსელთაგან სალაშქროდ გაწვეულ ვახტანგ გორგასალს შინ დაბრუნებისას სერიოზული კონფლიქტი მოუვიდა მთავარეპისკოპოს მიქაელთან, რომელსაც, სხვათა შორის, ქვეყნის მაშინდელი უზენაესი მღვდელმთავრის ადგილი ვახტანგის სპარსეთში ყოფნის ჟამს (468/69-475/76 წწ.-ს შორის პერიოდში), ანუ რეალურად, ქართლის მეფის თანხმობის არარსებობის პირობებში დაუკავებია. ამას მოწმობს იგივე წყაროს ცნობა იმის შესახებ, რომ თუკი სპარსელთაგან ვახტანგის გაწვევის დროს (468/69 წ.) ქართლის მთავარეპისკოპოსად «იოველი», ანუ როგორც ეს უკვე გამორკვეული გვაქვს, «შუშანიკის წამებაში» ნახსენები «თავი იგი ეპისკოპოსთა სამოველ»-ი იჯდა, ვახტანგის შინ დაბრუნების დროს (475/76 წ.) უმაღლესი მღვდელმთავრის ადგილი უკვე მიქაელს ეპყრა. როდესაც ისმება კითხვა, თუ რატომ არ მიიჩნია ვახტანგმა მიქაელი კათალიკოსად აღსაყდრებისათვის შესაფერის კანდიდატურად, ალბათ, ზემოხსენებულ გარემოებასაც უნდა მიექცეს ყურადღება. კათალიკოსობამდელი ქართლის ეკლესიის ადმინისტრაციული ორგანიზაციის საკითხი, მიუხედავად იმისა, რომ მის გარშემო სპეციალურ ლიტერატურაში არსებობს გარკვეული მოსაზრებები (იხ. 5; 6; 7; 3; 4; 11 და სხვ.), ჯერჯერობით დაზუსტებით არ არის გამორკვეული. მიუხედავად აზრთა სხვადასხვაობისა, ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში შედარებით არგუმენტირებულად გამოიყურება ის თვალსაზრისი, რომლის თანახმად, ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადების დღიდან ქართული ეკლესია გაფორმდა ანტიოქიის იურისდიქციაში შემავალ საეპისკოპოსო ერთეულად, რომლის მეთაური-ეპისკოპოსი იერარქიულად დაექვემდებარა მას, ანუ ანტიოქიის ეკლესია გახდა ქართული ეკლესიის «დედა ეკლესია» (იხ. 5, გვ. 15 და შმდ.; 4, გვ. 134 და შმდ.).

ამ საკითხზე არსებული მასალები იმდენად მწირია, რომ ჩვენ იძულებული ვართ ისევ ჯუანშერთან დაცულ ცნობებს დავვერდნოთ. იქ კი, კონსტანტინეპოლის პატრიარქის პირით არაორაზროვნად არის ნათქვამი ის, რომ ქართლის ეკლესია მისი დასაბამიდან იურიდიულად ანტიოქიის პატრიარქის დაქვემდებარებაში იმყოფებოდა, მაგრამ სპარსელებსა და «ბერძნებს» (ბიზანტიელებს) შორის არსებული ომიანობის მიზეზით ქართველებს მაშინ ვერ მოუწყვიათ *«საქმე ესე ჯერისაებრ სჯულისა»* (15, გვ. 197). აქვე გვაქვს ერთი საყურადღებო ცნობაც, რომელიც ადასტურებს მიქაელის მიერ ქვეყნის ეკლესიის მეთაურის ადგილზე არაკანონიკური გზით მოხვედრის ფაქტს. კერძოდ, კონსტანტინეპოლის პატრიარქი თავის ანტიოქიელ კოლეგას ვახტანგ გორგასალის მიერ შერისხული მთავარეპისკოპოსის - მიქაელის შესახებ აცნობებს შემდეგს: *«ეპისკოპოსი იგი, რომელი მათ მიერ დადგინებულ იყო, უკუვადგინეთ»*-ო (15, გვ. 198). ჩვენ უკვე ვიცით ის, რომ მიქაელმა მისი წინამორბედი იერარქი სამოველი

ეკლესიის მეთაურის ადგილზე მეფე ვახტანგ გორგასლის სპარსეთში ყოფნისას და მამასადაძმე, მეფის თანხმობის გარეშე შეეცვალა. იმავე დროს, ჯუანშერთან დაცული ზემოხსენებული ცნობის თანახმად, მიქაელი ქართლის მთავარეპისკოპოსის ხარისხში არც კონსტანტინეპოლისა და ანტიოქიის პატრიარქებს აუყვანიათ. მაშ, ვინ უნდა იგულისხმებოდნენ იმათში, ვის მიერაც, მემატიანის სიტყვით, მიქაელი მღვდელმთავრად ყოფილა დადგენილი? ჩვენი აზრით, მიქაელის აღზევების ფაქტი დაკავშირებული უნდა იყოს ვახტანგისადმი და საზოგადოდ, მეფის ხელისუფლებისადმი ოპოზიციურად განწყობილი ადგილობრივი ძალების მიზანმიმართულ ქმედებასთან. ქართლის მეფის შინ არყოფნის პირობებში, როგორც ჩანს, მიქაელი შიდაოპოზიციის ერთ-ერთ ყველაზე უფრო გავლენიან მეთაურად ჩამოყალიბდა. ამიტომაც იყო გარდაუვალი ის კონფლიქტი, რომელიც სპარსეთიდან დაბრუნებულ ვახტანგსა და ადგილზე დამხვდურ მიქაელს შორის მოხდა. ამ დაპირისპირების სერიოზულობას მოწმობს კონფლიქტში მეფის მომხრე «სპის» ჩართვის ფაქტიც. მიქაელს, როგორც ჯუანშერის თხზულებიდან ვგებულობთ, ვახტანგთან ერთად მისი ერთგული «სპაც» დაუწყევლია: *«...კრულ-ყო მეფე და ყოველნი სპანი მისნი»*-ო, გვამცნობს მემატიანე (15, გვ. 196). არსებული კონფლიქტი საბოლოოდ მიქაელის ბიზანტიაში გაძევებით დასრულდა; ვახტანგ გორგასალმა იმხანად შეძლო მისი შიდაოპოზიციის გაუვნებელყოფა. ქვეყანაში საეკლესიო რეფორმის განსახორციელებლად გზა ფაქტიურად ხსნილი იყო და ვახტანგმაც, როგორც *«მოქცევაჲ ქართლისაჲ»*-ს მატთანე გვაუწყებს, სასწრაფოდ *«წარავლინა მოციქულნი საბერძნეთს და ითხოვა მეფისაგან და პატრიარქისაგან კათალიკოსი. ხოლო მან მოსცა პეტრე კათალიკოზი. და თანა ჰყვანდა მას სამოველ მონაზონი, წმიდაჲ და ღირსი. და აღაშენა ქუემოჲ ეკლესიაჲ ვახტანგ მეფემან. და დასუა პეტრე კათალიკოზი. და ესე იყო ქართლის მოქცევითგან: რო (170): წელსა ... ხოლო პირველი კათალიკოზი იყო პეტრე»* (8, გვ. 93).

ქართლის პირველი კათალიკოსის ვინაობის საკითხთან დაკავშირებით აღნიშნულ ცნობაში საყურადღებოა ის ჩვენება, რომ კათალიკოსი პეტრე და მისი მომდევნო შემცვლელი - სამოველი ვახტანგ გორგასალს ქართლში ბიზანტიის იმპერიიდან მოუწვევია უშუალოდ კეისრისა და კონსტანტინეპოლის პატრიარქის მხარდაჭერით. თუ გავიხსენებთ იმ გარემოებას, რომ ეს ამბავი ხდება აღმოსავლეთ ამიერკავკასიაში სასანიანთა მძლავრობის პერიოდში, - რა დროსაც ქართლის მეზობელი სომხეთის ეკლესიის მეთაურებს, როგორც წესი, სპარსეთის შაჰი ნიშნავდა ხოლმე, - ამის ფონზე ქართლის ეკლესიის მეთაურის ბიზანტიის იმპერიიდან მოწვევის ფაქტი კეისრის თანხმობითა და მხარდაჭერით, ნათლად მეტყველებს ვახტანგ გორგასლის პრობიზანტიურ პოლიტიკურ ორიენტაციაზე დგომის ფაქტს, რასაც ადგილი რეალურად შეიძლება ჰქონოდა სწორედ V ს-ის 70-იანი წლების შუაგულიდან. როგორც ცნობილია, 476 წლის დასაწყისში სპარსეთის შაჰი პეროზი ტყვედ ჩაუვარდა ჰუნ ეფთალიტებს, საიდანაც თავის გამოხსნა დიდძალი ფულის გადახდითა და ზენონ კეისრის (474-491 წწ.) შუამავლობით მოახერხა; თუმცა, ჰუნებს მან გამოსასყიდის სრულად გადახდამდე მძევლად საკუთარი ვაჟიშვილი - კავადი გადასცა, რომლის გამოხსნა მხოლოდ ორი წლის შემდეგ მოახერხა. თავის მხრივ, ბიზანტიის საიმპერატორო კარზეც არ სუფევდა სიმშვიდე: 475 წლის იანვრიდან 476 წლის აგვისტოს ბოლომდე პერიოდში

საიმპერატორო ტახტი დროებით ხელთ იგდო მონოფიზიტთა ქომაგმა ბასილისკმა, რომელმაც ანტიოქიის პატრიარქის უფლებებში ალადგინა პეტრე ფულონი. მაგრამ როგორც კი ზენონმა უკან დაიბრუნა საიმპერატორო ტახტი, მონოფიზიტი პეტრე ფულონი მის მიერ უმაღლვე გადაყენებული იქნა პატრიარქობიდან.

476 წელს საბოლოოდ დაემხო დასავლეთ რომის იმპერია. ვახტანგ გორგასალმა, ეტყობა, იგრძნო, რომ ამაზე უფრო ხელსაყრელი მომენტი ადგილობრივი ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის მოსაპოვებლად მომავალში შეიძლება აღარც მისცემოდა და ამ მიმართულებით აქტიურ მოქმედებებზე გადავიდა.

ის ფაქტი, რომ «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს მატიაზეში მოთავსებული ცნობის ავტორი პეტრე კათალიკოსის შესახებ ბევრს არაფერს გვამცნობს, სულაც არ უნდა ნიშნავდეს იმას, რომ ძველად ამ პიროვნების შესახებ მისი «საბერძნეთიდან» მოყვანის ფაქტის გარდა სხვა დამატებითი ინფორმაცია არ არსებობდა. ამის დასტურია თუნდაც ვახტანგ გორგასლის «ცხოვრების» ტექსტში დაცული ცნობების მრავალფეროვნება. არსებითად, ჯუანშერის თხზულება ერთადერთია წერილობით წყაროთაგან, რომელიც პეტრე კათალიკოსის ვინაობას ასე თუ ისე გვიმჟღავნებს. კერძოდ, მისი ცნობებით, 22 წლის ვახტანგს პეტრე ჯერ კიდევ მღვდლად მყოფი გაუცვნია სპარსელებთან ერთად ბიზანტიის იმპერიის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში მოწყობილი სამხედრო კამპანიისას. ჯუანშერი ამ ლაშქრობის მარშრუტს აღწერს იმ პუნქტების დასახელებით, რომლებიც სპარსელთა და მათი მოკავშირე კავკასიელების კოალიციურმა ლაშქარმა გაიარა გზად პონტოს ზღვისპირისაკენ. ეს პუნქტები შემდეგი თანმიმდევრობით არის თხზულებაში ჩამოთვლილი: კარნუ-ქალაქი («კარახპოლა»?), ანძორეთი, ეკლეცი, სტერი, პონტო-ქალაქი.

ვახტანგ გორგასლის ბიოგრაფთან აღწერილი სამხედრო ლაშქრობის რეალურობის საკითხს ქართულ ისტორიოგრაფიაში საკმაოდ სკეპტიკურად განიხილავენ. მკვლევარებს მიაჩნიათ, რომ 442 წლის შემდეგ მთელი 60 წლის მანძილზე სპარსეთსა და ბიზანტიას შორის არავითარი ომი ან ოდნავ მაინც მნიშვნელოვანი სამხედრო კონფლიქტი არ ყოფილა. აქედან გამომდინარე, ვახტანგის ბიოგრაფის მონათხრობსაც ისტორიკოსთა დიდი ნაწილი ეჭვის ქვეშ აყენებს. განსხვავებულ თვალსაზრისს გვთავაზობს ამ საკითხზე მ. ლორთქიფანიძე, რომლის აზრითაც, «*V ს. 60-იან წლებში ბიზანტიასა და ირანს შორის, მართალია, ომი არ ყოფილა, მაგრამ რადგან ქართლის მეფე ირანის ვასალი იყო, ჯუანშერმა შეიძლება ვიფიქროთ, თავს მისცა უფლება ამ ომისათვის ბიზანტია-ირანის ომი ეწოდებინა*» (6, გვ. 46). მეცნიერმა აღნიშნული მოვლენა 467-468 წწ.-ში დასავლეთ საქართველოში ვახტანგ გორგასლის სამხედრო ექსპედიციად მიიჩნია (7, გვ. 46-47). ასევე სარწმუნოდ ჩათვალა ეს ლაშქრობა, ოღონდ განსხვავებულად დაათარიღა ის (453-456 წწ.-ით), ვ. გოილაძემ (2, გვ. 101-145). ერთი რამ ამთავითვე ცხადია: ჯუანშერთან აღწერილი ლაშქრობის ამბავი თუკი სინამდვილეს შეეფერება, მას ადგილი შეიძლება ჰქონოდა მხოლოდ ალბანეთში მეფობის გაუქმების შემდგომ პერიოდში, ვინაიდან კოალიციური ლაშქრის რიგებში არ ჩანს ალბანელთა მეფე, რაც იმის ფონზე, რომ აღნიშნულ ლაშქარში, როგორც ვახტანგის ბიოგრაფი ირწმუნება, სხვასთან ერთად ალბანეთის (ტექსტშია: ადარბადაგანი, რანი და მოვაკანი) მკვიდრნიც ირიცხებოდნენ, ალბანეთში ამ დროს მეფობის არარსებობის ფაქტზე უნდა

მიგვანიშნებდეს. მართლაც, სომეხი მემკვიდრე ელიშე (V-VI სს.) გვამცნობს იმის შესახებ, რომ პეროზის ზეობის მე-5 წლის წინარე მახლობელ ხანებში ალბანეთში მომხდარი ანტისპარსული აჯანყება ალბანელთა მარცხით დასრულდა, სასანიანებმა მეფე ვაჩე ტახტიდან გააძევეს და ქვეყანაში მეფობა გააუქმეს. სპეციალურ ლიტერატურაში მიღებული თვალსაზრისით, ეს ფაქტი 463 წელს მოხდა. მაგრამ თუკი ელიშე მისი ეპოქის მწერლების - ლაზარ ფარპეცისა და იაკობ ხუცესის მსგავსად პეროზის მეფობის წლებს 457 წლიდან ითვლიდა, მაშინ ალბანეთში მეფობის გაუქმების დროც ორი წლით ადრე, 461 წელთან ახლოს მოვიდოდა. როგორც არ უნდა იყოს, არავითარი ხელშემშლელი გარემოება არ ჩანს იმ დასკვნის გაკეთებისთვის, რომ ვახტანგ გორგასლის «პონტოში» ლაშქრობისას, რომელსაც ჯუანშერის თხზულებაში მოცემული ქრონოლოგიის გათვალისწინებით, ჩვენი აზრით, 463 წლის ბოლოს ან 464 წლის დასაწყისში უნდა ჰქონოდა ადგილი, ალბანეთში მეფობა უკვე გაუქმებული გახლდათ. სამწუხაროდ, ჩვენთვის საინტერესო მოვლენები სხვა ისტორიული წყაროების ცნობების სიმწირის გამო ცუდად კონტროლირდება. ერთადერთი ავტორი, ვისაც აღნიშნული პერიოდის მოვლენებზე აქვს საუბარი, არის ბიზანტიელი მემკვიდრე პრისკე პანიონელი. მაგრამ მისმა ცნობებმა ჩვენამდე მხოლოდ ფრაგმენტების სახით მოაღწია და ისტორიკოსები დღემდე დავობენ პრისკეს მიერ დასახელებული ამა თუ იმ მოვლენის დათარიღების საკითხის ირგვლივ. დასახელებული ბიზანტიელი ავტორი, მაგალითად, გვამცნობს ბიზანტიელების ლაზიკასთან სამხედრო კონფლიქტის შესახებ, რომელსაც ზოგიერთი მკვლევარი იმპერატორ მარკიანეს (450-457 წწ.) ზეობის უკანასკნელი წლებით ათარიღებს (იხ. 6, გვ. 77-78), ზოგი კი - 463 წლით (იხ. 1, გვ. 191-192). ა. ბოგვერაძე ფიქრობდა, რომ პრისკესთან ნახსენებ ფაქტს ლაზიკის მეფე გუბაზის ელჩების სპარსეთის შაჰთან დახმარების სათხოვნელად მისვლის შესახებ ადგილი რეალურად 463/64 წლებში უნდა ჰქონოდა. ეს ელჩობა, როგორც პრისკე პანიონელი იტყობინება, უშედეგოდ დასრულდა, რადგან სპარსელებს იმ დროს ომი ჰქონიათ გაჩაღებული ჰუნ კიდარიტებთან (9, გვ. 254). ჩვენ დაზუსტებული გვაქვს, რომ კიდარიტებთან საომრად სპარსელებმა 464 წლის აპრილის თვეში ქართლის პიტიახში ვარსქენიც გაიწვიეს მთელი ოთხი წლით. სავარაუდოა, რომ გუბაზის ელჩობაც სპარსეთში დაახლოებით ამ დროს მოეწყო. რაც შეეხება ვახტანგ გორგასლის სპარსელებთან ერთად «პონტოში» ლაშქრობას, ის 463 წლის ბოლოს უნდა დაწყებულიყო; შეიძლება შემოდგომაზეც, რა დროსაც ვარსქენ პიტიახში ესტუმრა პეროზ მეფეს სატახტო ქალაქ ქტესიფონში (463 წლის შემოდგომა, როგორც ვიცით, სექტემბრის სტილის წელიწადის სისტემაში 464 წლის საწყისი პერიოდი გახლდათ - ბ.ხ.). უფრო მეტიც, ვარსქენის სპარსეთში გამგზავრება შეიძლება პირდაპირ კავშირში იყოს ვახტანგის სალაშქროდ წასვლის ფაქტთან. სეპარატისტმა ქართლის პიტიახში, შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ ვახტანგის ქართლში არყოფნისას დრო იხელთა და საკუთარი ძალაუფლების გაზრდის მიზნით პეროზს ეწვია. მისი შინ დაბრუნების მახლობელ ხანებში, 464 წლის იანვრის დასაწყისში აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის ქვეყნებს მოულოდნელად ჩრდილოეთიდან შემოჭრილი ჰუნი ტომების (სარაგურები, აკაცირები და სხვ.) თავდასხმა დაატყდათ თავს. პრისკე პანიონელი ჰუნების სამხრეთში შემოჭრის მიზეზზე არაფერს გვაუწყებს. მისი ცნობით მხოლოდ იმას ვიგებთ, რომ ეს ამაოხრებელი თავდასხმა სპარსეთის ხელქვეით ქვეყნებს -

ქართლსა და სომხეთს (უნდა ვივარაუდოთ, რომ ალბანეთსაც) შეეხო. ამდენად, ის გარკვეულწილად ან საერთოდ სასანიანთა წინააღმდეგ მიმართული სამხედრო აქცია იყო. უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ აქციის უკან კვლავ ბიზანტიის იმპერია იდგა, ისევე როგორც ამას ადგილი ჰქონდა 440-441 წწ.-ის სპარსეთ-ბიზანტიის ომის დროს. მაშინაც ბიზანტიელთა წაქეზებით ჩრდილოელმა ჰუნებმა სპარსეთის გავლენის ქვეშ მყოფი აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის ტერიტორიები ააოხრეს და გვარიანად შეაშფოთეს იმ დროს ბიზანტიასთან ომში ჩაბმული სპარსული მხარე (13, გვ. 270-271). სწორედ აღნიშნულის ფონზე იბადება აზრი იმის შესახებ, რომ ჰუნი ტომების შემოჭრა სამხრეთში უმიზნო აქცია არ გახლდათ და შესაძლოა, ის ვახტანგის სპარსელებთან ერთად «პონტოში» მოწყობილ სამხედრო კამპანიასთან იყოს დაკავშირებული. ეს კამპანია, ჯუანშერთან დაცული ცნობით, სულ მცირე 6 თვის მანძილზე გაგრძელდა. ჩრდილოელი ჰუნების სამხრეთული ლაშქრობა კი - დაახლოებით 3 თვე. ყოველივე აღნიშნულიდან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ ის, რომ ვახტანგ გორგასლის «პონტოზე» ლაშქრობის დასაწყისი 464 წლის იანვრის წინარე მახლობელ პერიოდზე, კერძოდ კი - 463 წლის შემოდგომაზე მოდის.

ვახტანგის ბიოგრაფი ამ ექვსთვიან სამხედრო კამპანიას ბიზანტია-სპარსეთის ომს უწოდებს. მისი ცნობით, სპარსეთის შაჰმა 22 წლის ვახტანგ გორგასალს *«მოუწერა..... ბრძოლა კეისრისა, რამეთუ კეისარი განსრულ იყო ბრძოლად სპარსთა»* (13, გვ. 158). რამ გამოიწვია აღნიშნული კონფლიქტი, სათანადო ცნობების არარსებობის პირობებში ამაზე ზუსტი პასუხის გაცემა ჭირს. თუმცა პრისკე პანიონელის ზოგიერთი ცნობის გათვალისწინებით შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ იგი ბიზანტიასა და ლაზიკას შორის იმჟამად მიმდინარე ომთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. პრისკე პანიონელის ცნობით, ბიზანტიელებს ლაზთა მეფის წინააღმდეგ ომი ჯერ კიდევ 463 წლის წინა ხანებში ჰქონიათ, რაც მათთვის სასურველი შედეგით ვერ დასრულდა, ამიტომ *«რომელთა ჯარი თავის ქვეყანაში გამობრუნდა და კარისკაცები შეუდგნენ ახალი ომისათვის მზადებას; ისინი იმის ბჭობაში იყვნენ, თუ რა გზით ელაშქრათ; იმავე გზით, თუ სპარსეთის მეზობელი ქვეყნის, არმენიის, გზით დაეწყათ ომი და წინდაწინ პართიელების მეფე მიემხროთ. ზღვით, მათი აზრით, შეუძლებელი იყო ცურვა ძნელსავალი ადგილების გასწვრივ, რადგან კოლხიდა უნაკვსადგურო იყო»* (9, გვ. 254). პრისკესთან არ ჩანს, მიიღეს თუ არა ბიზანტიელებმა სპარსეთის შაჰისგან იმის უფლება, რომ ლაზიკაზე თავდასხმისათვის პლაცდარმად ის სომხური ტერიტორიები გამოეყენებინათ, რომელთა გასწვრივ 387 წლის ცნობილი ზავით მხარეთა შორის დადგენილი სადემარკაციო ხაზი გადიოდა. მაგრამ ისედაც სრულიად ცხადი უნდა იყოს ის, რომ სპარსეთის მხარე არათუ აღნიშნული საზღვრის გადაკვეთის უფლებას არ მისცემდა ბიზანტიის სამხედრო ძალებს, არამედ მის გასწვრივ (ანუ ბიზანტიელთა ქვეშევრდომობის ქვეშ მყოფ სომხურ ტერიტორიებზე) მათ გადაადგილებასაც მტრულად შეხვდებოდა. ბიზანტიის ჯარებმა, როგორც ჩანს, ლაზებს მაინც აღნიშნული ტერიტორიებიდან შეუტყეს 463 წელს. სამწუხაროდ, პრისკეს ცნობებმა ჩვენამდე ფრაგმენტების სახით მოაღწიეს, რის გამოც მოვლენების შემდგომ განვითარებაზე ბევრი არაფერი ვიცით. მისი თხზულების 31-ე ფრაგმენტში საუბარია 463/64 წლების მოვლენებზე და მათ შორის, სპარსეთის მოთხოვნაზე ბიზანტიელთა მხრივ

«იუროიპაახის» (დარიალის) ციხესიმაგრის დაცვის საქმეში მონაწილეობის მიღების აუცილებლობის თაობაზე, რათა მომავალში თავიდან ყოფილიყო აცილებული ჩრდილოელი ტომების სამხრეთში შემოღწევის საფრთხე. სპარსეთის მხრიდან ასეთი მოთხოვნის მთელი სიმწვავეთ დასმის ფაქტი, უნდა ვიფიქროთ, რომ 464 წლის დასაწყისში სარაგურების, აკაცირების და სხვა ჰუნი ტომების მიერ ქართლისა და სომხეთის აოხრებამ განაპირობა. 34-ე ფრაგმენტში აღნიშნულია ლაზთა მეფის - გუბაზის კონსტანტინეპოლში ჩასვლისა და ბიზანტიელებთან დაზავების შესახებ, რაც 465 წლით თარიღდება. უაღრესად საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ვახტანგ გორგასლის ბიოგრაფი «პონტოში» ლაშქრობის დასრულებისას არაფერს იტყობინება სპარსელებისა და ბიზანტიელების დაზავებაზე; იგი მხოლოდ ქართლის მეფესა და ბიზანტიის კეისარს შორის რაღაც სიტყვიერ გარიგებასა და ვახტანგის სპარსელთაგან განდგომაზე საუბრობს. მაშასადამე, ბიზანტია-სპარსეთის კონფლიქტი ოფიციალურად იმდროისთვის არ ამოწურულა და ამას პრისკე პანიონელის ის ცნობაც ცხადყოფს, რომლის თანახმად, სპარსელები 468 წელს დაპირისპირებულ მდგომარეობაში იმყოფებოდნენ ბიზანტიელებთან და იმაჟამად უკვე ამ უკანასკნელთა მოკავშირედ მყოფ ლაზებთან. პრისკეს ცნობით: *«სპარსელებს უნდოდათ მის (ლაზთა მეფის) წინააღმდეგ ეომათ იმ სიმაგრეების გულისთვის, რომლებიც სვანებს წაერთვა»* უწინ (9, გვ. 261). ამ ბრძოლაში სპარსელთა მხარდამხარ იბერიელებსაც მიუღიათ მონაწილეობას.

თუკი 464 წელს ვახტანგ გორგასალი სპარსელებს ნამდვილად გადაუდგა, მაშინ როგორ მოხდა ის, რომ იბერიელები 468 წლისთვის კვლავ მათ მხარდამხარ იბრძოდნენ? ჯუანშერთან ამის შესახებაც ვპოულობთ პასუხს. «პონტოში» ლაშქრობის დასრულებიდან 3 წლის შემდეგ, ანუ მე-4 წელს, რაც 468 წელზე მოდის, სპარსელებს ულაშქრიათ ქართლში და ოთხთვიანი ომის შემდეგ ვახტანგი იძულებული გამხდარა კვლავ ეღიარებინა სპარსეთის შაჰის უზენაესობა (ჯუანშერთან ეს მოვლენა რამდენადმე შერბილებული ფორმით არის ასახული. მაგრამ ქართლის მეფე რომ ომის დასრულებისთანავე მთელი 7 წლის მანძილზე იქნა სპარსელთაგან შორეულ ლაშქრობებში გაწვეული, ეს აშკარა მოწმობაა ვახტანგის მიერ აღნიშნულ ომში განცდილი წარუმატებლობისა - ბ.ხ.). რაკილა იქვე ბერძნებსა და სპარსელებს შორის ზავის დადებაზეც არის საუბარი, უნდა ვიფიქროთ, რომ 463 წლის შემოდგომაზე დაწყებული სპარსეთ-ბიზანტიის ომიც იმავე 468 წელს დასრულდა. პრისკე პანიონელის ცნობით, იმ დროს დაუსრულებიათ სპარსელებს კიდარიტებთან წარმოებული ომიც. ამ დროსვე დაბრუნდა, როგორც ვიცით, ვარსკენ პიტიახში შინ. იმავე წლის მიწურულს ვახტანგ გორგასალი გაწვეულ იქნა სპარსეთის შაჰის მიერ შორეულ ქვეყნებში სალაშქროდ; ეჭვგარეშეა, რომ ჰუნი ჰეფთალიტების წინააღმდეგ საომრად. ფრიად საგულისხმო ფაქტია: ქართლის მეფე საომრად წაიყვანეს სპარსელებმა, ვარსკენ პიტიახში კი პირიქით, შინ დააბრუნეს!

468 წელი იმითაც არის ღირსშესანიშნავი, რომ ამ დროს მოუხდათ ბიზანტიელებს დასავლეთში სასტიკი ომი ვანდალებთან, რომელიც მათი საზღვაო ძალების სრული განადგურებით დასრულდა. ჯუანშერის ცნობით, ბიზანტიელებმა სათანადო დახმარება ვერ აღმოუჩინეს ქართლს 468 წლის ომის პერიოდში, რადგან *«წარსულ იყო კეისარი ქუეყანით ხაზარეთით კერძო, რომლისაგან ვერ მოიცალებდა მოსლვად ქართლად»*-ო

(13, გვ. 179). ხაზარეთის ამ დროისთვის ხსენების ფაქტი აშკარა ანაქრონიზმია. შეგვეძლო გვეფიქრა, რომ წყაროს დედანში ვანდალებთან ომზე იყო საუბარი. ვახტანგის ბიოგრაფი ლეონ დიდის (457-474 წწ.) ზეობისას სპარსეთ-ბიზანტიის ომზე სხვაგანაც მიუთითებს. მისი ერთი ცნობის თანახმად, ვახტანგ გორგასალმა ჩრ. კავკასიაში მოწყობილი სამხედრო კამპანიის დასრულების შემდეგ *«სულგრძელად და უშიშრად იწყო ბრძოლად ციხედ აფხაზეთისათა, რამეთუ მეფე ბერძენთა ლეონ დიდი უცალო იყო ბრძოლისაგან სპარსთასა და ვერშემძლებელ იყო სპათა გამოგზავნად აფხაზეთს. და სამ წელ წარტყუნნა ყოველნი ციხენი აფხაზეთისანი ვიდრე ციხე-გოჯამდე»* (13, გვ. 146). ჩვენი აზრით, ეს ცნობა დედნისეული არ არის, გვიანდელი ჩანართია «ცხოვრების» ტექსტში, მაგრამ ის გარკვეულ პარალელს ჰპოულობს პრისკე პანიონელის იმ ცნობასთან, სადაც სვანთა სიმაგრეებისთვის იბერიელთა ბრძოლის შესახებაა საუბარი. ჯუანშერისეული «აფხაზეთი» რომ ეგრისს, ლაზიკას გულისხმობს, ამას კონტექსტში ციხე-გოჯის, ანუ ლაზიკის სატახტო ქალაქის - არქეოპოლისის (ახლ. ნოქალაქევის ადგილზე) ხსენების ფაქტიც მოწმობს და ჯუანშერის ის ცნობაც, რომ 468 წელს ვახტანგის სპარსეთში წასვლის წინ ქართლის ერისთავებს შორის «სამნადირ» შიდა ეგრისა და სვანეთის ერისთავიც (იქნებ, ბიზანტიელი ავტორების «სამნარსე» თუ «ზამანარზე»?) იხსენიება (საინტერესოა, რომ დანიელ მესვეტის «ცხოვრების» ქართულ თარგმანში პირდაპირ წერია: *«...მოვიდა ლობაზიანოს, მეფე აფხაზთა, ხილვად...ნეტარისა ლეონ მეფისა ბერძენთადას»*-ო; აქ ნაგულისხმევა V ს-ის შუახნების ლაზთა მეფე გუბაზი ბ.ხ.). როგორც ჩანს, პრისკე პანიონელის ცნობა იმის შესახებ, რომ სპარსელებს სურდათ ლაზთაგან მიტაცებული სვანური ციხე-სიმაგრეების უკან დაბრუნება და იბერიელებთან ერთად ცდილობდნენ კიდევ ამის გაკეთებას, კავშირშია ჯუანშერის ზემოხსენებულ ცნობასთან. ის ფაქტი, რომ დასავლეთ საქართველოში V საუკუნის 60-იან წლებში გადაიკვეთა ბიზანტიისა და სპარსეთის ინტერესები და ამ დაპირისპირებაში ჩართული იყო ქართლიც, ვახტანგის ბიოგრაფის იმ ცნობების რეაბლიტირებასაც ახდენს, რომელთა თანახმად, 463-464 წწ.-ის მიჯნაზე «პონტოში», რეალურად კი - «არმენიის დუქსის» საგამგებლო ტერიტორიებზე ბიზანტია-სპარსეთს შორის სამხედრო კონფლიქტს ჰქონდა ადგილი. მართალია, სპეციალურ ლიტერატურაში დამკვიდრებული თვალსაზრისის თანახმად, ზემოაღნიშნულ პერიოდში ბიზანტიასა და სპარსეთს შორის თითქოს არავითარ ომს არ ჰქონია ადგილი, მაგრამ ასეთი მოსაზრება სრულებითაც არ გახლავთ ის უცილობელი დოგმა, რომლის შეცვლაც შეუძლებელი იყოს. რა ვუყოთ, რომ პრისკე პანიონელის ფრაგმენტული ცნობების გარდა ჩვენამდე ვერ მოაღწია სხვა ავტორთა ნაშრომებმა, სადაც განსახილველ პერიოდში სპარსეთ-ბიზანტიის ომის შესახებ შეიძლება ყოფილიყო ინფორმაცია. განა გვეცოდინებოდა საერთოდ რაიმე ბიზანტია-სპარსეთის 441/42 წლის ომის შესახებ, რომ VI ს-ის ბიზანტიელი ავტორის - კომიტ მარცელინეს ქრონიკას არ შემოენახა მშრალი ცნობა მხარეთა შორის ერთწლიანი ზავის დადების შესახებ?! ამ თვალსაზრისით ვახტანგ გორგასლის «ცხოვრების» ტექსტში დაცული ცნობები, რაოდენ გადასხვაფერებულებიც არ უნდა იყვნენ მოგვიანებით ისინი განსახილველ წყაროში, მკვლევარ ვ. გოილაძის თქმისა არ იყოს, ნამდვილად უნიკალურად შეგვიძლია მივიჩნიოთ (2, გვ. 105). ნიშანდობლივია, რომ ვახტანგ გორგასლის ბიოგრაფმა იცის ბიზანტია-სპარსეთის აქამდე უცნობი, პერმანენტულად

მიმდინარე ომის როგორც დაწყებისა (დაახლ. V ს-ის 50-იანი - 60-იანი წლების მიჯნასთან ახლოს), ისე დასასრულის, ანუ მხარეთა დაზავების დროც (468 წ.).

ახლა, როდესაც ქართლის მეფის «პონტოში» გალაშქრების ეპიზოდი საეჭვო აღარ არის, ალბათ, უნდა ვენდოთ იმ ცნობასაც, რომ ქართლის მომავალი I კათალიკოსი - პეტრე სწორედ ამ ლაშქრობისას გაიცინო ვახტანგ გორგასალმა. პეტრე, როგორც უკვე გამორკვეული გვაქვს, თორდანში (დარანალის ოლქი) გრიგოლ პართეველის საფლავთან არსებულ სამლოცველოში მდგარა მღვდლად V ს-ის 60-იანი წლების I ნახევარში. ეს მხარე კი, კესარიის არქიეპისკოპოსის სამწყსოში იყო გაერთიანებული. ჩვენი წყაროები პეტრეს ეროვნებაზე არაფერს არ გვამცნობენ. თუმცა მათი ცნობებით თითქოს ისე ჩანს, რომ პეტრე ეროვნებით ბერძენი თუ არა, გარკვეულწილად ელინიზირებული პირი მაინც იყო. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ძველი ქართული საეკლესიო ტრადიციის ჩვენება იმის თაობაზე, რომ ქართლში VI ს-ის შუა ხანებიდან უკვე *«აღარ მოიყვანებდეს კათალიკოსსა საბერძნეთით, არამედ ქართველნი დასხდებოდეს წარჩინებულთა ნათესავნი»* მღვდელმთავრებად. ეს უკანასკნელნი, იმავე ტრადიციის თანახმად, მცხეთის მკვიდრი ორი სახლეულობის წევრები ყოფილან.

თუკი პეტრე კათალიკოსის ეროვნების განსაზღვრა ჩვენს ხელთ არსებული მწირი მასალების ფონზე რამდენადმე გაძნელებულია, მისი ცხოვრების წლების მიახლოებითი გამორკვევა მაინც შესაძლებელი ჩანს. პეტრე, როგორც ვნახეთ, 463 წლის მიწურულს უკვე მღვდლის ხარისხში მყოფი პირი იყო. არქიპიერატიკონის მიხედვით, მღვდლად საკურთხებელი პირი ასაკით არაუმცირეს 30 წლისა უნდა ყოფილიყო, ეპისკოპოსად ან კათალიკოსად კი 35 წლამდე ასაკის პირს არ დასვამდნენ (12, გვ. 16). აღნიშნულის გათვალისწინებით, ჩვენთვის საინტერესო პირი დაბადებული ჩანს 433 წლის წინარე ხანებში და რადგან გრიგოლ პართეველის ნემტის მანის ქვაბებიდან თორდანში გადასვენებას ადგილი იმპერატორ ლეონ I დიდის ზეობისას, დაახლ. 459-463 წწ.-ში უნდა ჰქონოდა, პეტრეც ამის შესაბამისად 429-433 წწ.-ს შორის პერიოდში ჩანს დაბადებული. ვახტანგ გორგასლის ბიოგრაფის ცნობით, პეტრე კათალიკოსი ცოცხალი იყო ვახტანგ გორგასლის გარდაცვალების ჟამს, 502 წლის შემოდგომაზეც. ამ დროისთვის ის დაახლოებით 70 წელს მიტანებული კაცი იქნებოდა, რაც არანაირ ქრონოლოგიურ წინააღმდეგობას არ ჰქმნის. სამაგიეროდ წინააღმდეგობას სხვა მხრივ ვაწყდებით.

ქართული წერილობითი წყაროები პეტრეს მომდევნო კათალიკოსად სამოველს იცნობენ, მაშინ როდესაც «ეპისტოლეთა წიგნში» და უხტანესთან 506 წლისათვის კათალიკოსად «გაბრიელია» დასახელებული. როგორც ვხედავთ, სამოველ კათალიკოსისათვის ქრონოლოგიური თვალსაზრისით ადგილი პრაქტიკულად აღარ გვრჩება. ვახტანგ გორგასლის ბიოგრაფის ცნობით, «საბერძნეთიდან» მოსულმა სამოველ მონაზონმა პეტრეს კათალიკოსად კურთხევისას მცხეთის ეპისკოპოსის ადგილი დაიჭირა, რაც დვინის 506 წლის საეკლესიო კრების მასალების გათვალისწინებით სიმართლეს არ უნდა შეესაბამებოდეს. აღნიშნული კრების ოქმში ქართველ მღვდელმთავართა შორის ცალკე მცხეთის ეპისკოპოსი არ ჩანს, არამედ ამ წოდებას იქ ქართლის კათალიკოსი ითავსებს (10, გვ. 139). მართლაც, ცნობილია, რომ ეს ორი სამღვდელმთავრო წოდება XI ს-ის პირველ წლებამდე ქართლის ეკლესიის მეთაურის კუთვნილებას წარმოადგენდა. ასეა ეს დვინის კრებაზე დამსწრე ქართლის უმაღლესი

საეკლესიო პირის - გაბრიელ კათალიკოსის შემთხვევაშიც, რომელიც იმავდროულად «მცხეთის სახელოვან ეპისკოპოსადაც» იწოდება კრების ოქმში. მაშასადამე, პეტრეს კათალიკოსობის პერიოდში სამოველის მცხეთის ეპისკოპოსად ყოფნის ფაქტს ადგილი ვერ ექნებოდა. როგორც ეს გამორკვეული გვაქვს, აღნიშნული პირი ვერ გაიგივდება «შუშანიკის წამებაში» ნახსენებ სამოველ «ეპისკოპოსთა თავთანაც», რომელიც თავის მხრივ რეალურად «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს ქრონიკაში ვახტანგ გორგასლის თანამედროვედ დასახელებულ ქვეყნის ეკლესიის მეთაურს - «იოველ» მთავარეპისკოპოსს შეესატყვისება. «მოქცევაჲ ქართლისაჲ »-ს მიხედვით, პეტრე კათალიკოსად ყოფილა დაჩი ვახტანგის ძის ზეობის დასაწყისშიც. ჯუანშერთანაც იგივე ვითარება ჩანს. ამიტომ, 506 წელს კათალიკოსად მყოფი გაბრიელი და 502 წლის შემოდგომაზე უჯარმის ციხეში თავშეფარებული პეტრე კათალიკოსი არსებითად ერთიდაიგივე პიროვნება გამოდის. რაც შეეხება სამოველ კათალიკოსს, თუკი ის ნამდვილად პეტრესთან ერთად იქნა ვახტანგის მიერ 476 წელს ქართლში მოწვეული, შეიძლება, დვინის 506 წლის კრებაზე დამსწრე სამოველ დმანისის ეპისკოპოსს უდრიდეს. სხვა შემთხვევაში უნდა ვაღიაროთ, რომ მისი სახელი რაღაც გაუგებრობის მიზეზით მოხვდა კათალიკოსობის დაწესების ეპიზოდში.

საკმაოდ რთულია იმის ახსნაც, თუ რატომ სხვაობს ქართლის პირველი კათალიკოსის სახელი წერილობით წყაროებში. ამ საკითხზე შეგვიძლია მხოლოდ ორიოდ ვარაუდის დაშვება:

1. ვახტანგ გორგასალთან პირველად შეხვედრისას პეტრე იყო მღვდლის საეკლესიო ხარისხში. ჯუანშერის თხზულებაში დაცული ცნობების თანახმად, პეტრე აღნიშნულ ხარისხში დარჩა მისი კათალიკოსად ხელდასხმის მომენტამდე. კათალიკოსობა კი, არსებითად, მონაზვნობის ხარისხს განეკუთვნება. ამ ფაქტს ხაზს იმიტომ ვუსვამთ, რომ როგორც ცნობილია, მონაზვნად შერაცხვისას ქრისტიანი ადამიანი, ნიშნად «ამ ქვეყნიდან» სრული განდგომისა და «იმ ქვეყნად» «ხელახლა დაბადებისა», იძენს წინანდელისაგან განსხვავებულ ახალ სახელს. აქედან გამომდინარე, «პეტრე» ჩვენთვის საინტერესო პიროვნების მღვდლობისდროინდელ (ანუ კათალიკოსობამდე) სახელად შეგვიძლია ვცნოთ, ხოლო «გაბრიელი» კათალიკოსად ხელდასხმისას მისთვის მინიჭებულ მონაზვნურ სახელად.

2. ვინაიდან ქართლის კათალიკოსის ხელდასხმა ანტიოქიაში მოხდა (სხვათა შორის, აქაური საპატრიარქო საყდრის ფუძემდებლად ითვლება მოციქული პეტრე – ბ.ხ.), 476 წელს კი იქ პატრიარქად პეტრე ფულონი გახლდათ, შეიძლება, წერილობით წყაროებში ხელდამსხმელი პირის (ე.ი. ანტიოქიის პატრიარქის) სახელი შეცდომით მიეკუთვნა ხელდასხმულს (ე.ი. ქართლის კათალიკოსს).

პირადად ჩვენ პრობლემის ახსნის ამ ორი ვარიანტიდან უპირატესობას ცალსახად პირველს ვანიჭებთ.

და ბოლოს, დვინის კრებაზე ქართლის კათალიკოსის დასწრების ფაქტი აშკარად მოწმობს იმას, რომ იგი ზენონ კეისრის «ჰენოტიკონს» უჭერდა მხარს. აღნიშნულ სასულიერო პირს რომ დიდი ავტორიტეტი ჰქონია ერში და ბერში, ეს იმითაც ირკვევა, რომ იგი დვინის კრების ოქმში «მცხეთის სახელოვან ეპისკოპოსად» იხსენიება.

სამწუხაროდ, სათანადო მასალების უქონლობის პირობებში ჩვენთვის ჯერ კიდევ ბევრი რამ უცნობი რჩება ქართლის პირველი კათალიკოსის ვინაობი საკითხში.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. *ბოგვერაძე ა.* პრისკე პანიონელის ერთი ცნობის შესახებ, თბილისი, 1976 წ.
2. *გოილაძე ვ.* ვახტანგ გორგასალი და მისი ისტორიკოსი, თბილისი, 1991 წ.
3. *გოილაძე ვ.* ქართული ეკლესიის სათავეებთან, თბ., 1991 წ.
4. *თარხნიშვილი მ.* საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის წარმოქმნა და განვითარება, - წერილები; სერიით: «ქართული ეკლესიის ისტორია», მასალები და გამოკვლევები, 1, თბილისი, 1994 წ.
5. *ლომინაძე ბ.* საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის ადმინისტრაციული ორგანიზაცია V ს-ში, კრებულში: საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები, VII, თბილისი, 1999 წ.
6. *ლომოური ნ.* საქართველოსა და ბიზანტიის ურთიერთობა V საუკუნეში, თბილისი, 1989 წ.
7. *ლორთქიფანიძე მ.* ქართლი V ს-ის II ნახევარში, თბილისი, 1979 წ.
8. *მოქცევაჲ ქართლისაჲ.* ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ილ. აბულაძის საერთო რედაქციით, წ. I, თბილისი, 1963 წ.
9. *პრისკე პანიონელი.* «გეორგიკა», ტ. I, თბ.ილისი, 1961 წ.
10. *უბტანესი.* ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან, ზ. ალექსიძის გამოც., თბილისი, 1975 წ.
11. *ხურცილავა ბ.* «თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ სამოველ»-ის ვინაობის შესახებ, საქ. მეცნ. აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის საისტორიო აღმანახი «კლიო», 13, თბილისი, 2001 წ.
12. *ჯავახიშვილი ი.* ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VII, თბილისი, 1984 წ.
13. *ჯუანშერ ჯუანშერიანი.* ცხოვრება ვახტანგ გორგასალისა, - ქართლის ცხოვრება, ტ. I, ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ., თბილისი, 1955 წ.
14. *Кулаковский Ю.* История Византии (395-518), т. I, Киев, 1910 г.
15. *Цулая Г. В.* Джуаншер Джуаншерияни и его исторический труд. – Джуаншер Джуаншерияни. Жизнь Вахтанга Горгасала. Перевод, введение и примечания Г. В. Цулая, Тбилиси, 1986 г.

და მ ა ტ ე ბ ა

ტურანიუს რუფინუსის ცნობა ფრიგიდუსის ბრძოლის მონაწილე «ბაკურის» შესახებ

ქვემოთ მოგვყავს პარალელური ლათინურ-ბერძნული ტექსტების ფრაგმენტები რუფინუსისა (345-410 წწ.) და გიორგი ამარტოლის (IX ს.) შრომებიდან, რომლებიც, როგორც სპეციალისტებს მიაჩნიათ, აღნიშნულ ავტორებს თითქმის უცვლელად აქვთ გადმოღებული გელასი კესარიელის (+394 წ.) ჩვენამდე არმოდწეული ნაშრომიდან («საეკლესიო ისტორია»).

დასახელებულ ფრაგმენტებში 394 წლის 5/6 სექტემბერს მდ. ფრიგიდუსთან იმპერატორ თეოდოსი დიდსა და ტირან ევგენიოსს შორის მომხდარ სისხლისმღვრელ ომთან დაკავშირებით იხსენიება იმპერატორის მოკავშირე სარდალი ბაკური (იმჟამად იბერიელი მეფისწული და იმპერატორ თეოდოსი I დიდის სამსახურში ცომეს domesticorum-ის რანგში მყოფი, შემდგომში კი, ქართლის მეფე ბაკურ დიდი).

ბერძნულ ენაზე შედგენილი აღნიშნული ფრაგმენტი გიორგი ამარტოლის შრომიდან თავის დროზე ორჯის (იხ. «გეორგიკა», IV, ნაკ. II, თბ., 1952, გვ. 312 და «გეორგიკა», I, თბ., 1961, გვ. 198) გამოქვეყნებული აქვს პროფ. სიმონ ყაუხჩიშვილს (ტექსტის გადმოღებისას მას უსარგებლია ლიტერატურით: *Georgii Monachi Chronicon, edidit Carolus de Boor. I-II. Lipsiae 1904. Teubner*). ლათინურ ენაზე შედგენილ რუფინუსისეულ ფრაგმენტს («საეკლესიო ისტორია», წ. XI, თ. 33) რაც შეეხება, ს. ყაუხჩიშვილი მასზე მხოლოდ მშრალად მიუთითებს თავის შრომებში (იხ. «გეორგიკა», I, გვ. 234, შენ. 2 და სხვ.), თვითონ ტექსტი კი, მას არც იქ და არც მის სხვა რომელიმე ნაშრომში ფაქტიურად არა აქვს წარმოდგენილი. შესაძლოა, ესეც არის იმის ერთ-ერთი მიზეზი, რომ რუფინუსის ხსენებული ცნობით (აგრეთვე, რუფინუსის წყაროზე დამოკიდებული სოკრატე სქოლასტიკოსის «საეკლესიო ისტორიის» V წიგნის XXV თავში მოცემული მსგავსი შინაარსის ცნობით), გიორგი ამარტოლის ცნობისაგან განსხვავებით, დღემდე არცერთ ქართველ ისტორიკოსს არ უსარგებლია. მართალია, ბაკურზე რუფინუსის ეს ცნობა ზოგად ხაზებში იმეორებს გიორგი ამარტოლთან მოცემულ ცნობას, მაგრამ მათ შორის მაინც შეინიშნება მცირედი ნიუანსობრივი სხვაობა. ეს არც არის გასაკვირი, რადგან, როგორც ამას თავის დროზე რუფინუსის «საეკლესიო ისტორიის» X-XI წიგნების წარმომავლობის თვალსაჩინო მკვლევარი ანტონ გლასი აღნიშნავდა, რუფინუსს გადმოუთარგმნია გელასი კესარიელის «საეკლესიო ისტორია» და შიგადაშიგ ორიგინალი ადგილებიც ჩაურთავს (იხ. ს. ყაუხჩიშვილის რეცენზია ა. გლასის შრომაზე: *გელასი კესარიელის «საეკლესიო ისტორია» როგორც საფუძველი რუფინუსის «საეკლესიო ისტორიის» ორი უკანასკნელი წიგნისა*). - «ჩვენი მეცნიერება», 1923 წ., №6-7, გვ. 96).

ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ სპეციალისტებისათვის უინტერესო არ იქნება რუფინუსისეული იმ ფრაგმენტის ხილვა, სადაც ბაკურის საბრძოლო გმირობის შესახებ არის მოთხრობილი. აქვე შესაძარებლად მოგვყავს გიორგი ამარტოლის ნაშრომში მოცემული ბერძნული ტექსტიდან ანალოგიური

ფრაგმენტი სიმონ ყაუხჩიშვილის მიერ თავის დროზე შესრულებული ქართული თარგმანით. ბერძნულ-ლათინურ ტექსტებს ვიმოწმებთ შემდეგი წიგნიდან:

DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE. HERAUSGEGEBEN VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION DER KÖNIGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN. **EUSEBIUS**. ZWEITER BAND, ERSTER TEIL. LEIPZIG, J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG, 1903., p. 1038-1039.

იგი ჩვენი თხოვნით 2004 წლის აპრილში იტალიაში ყოფნისას მოიძია მალხაზ ხურცილავამ, ქ. მილანის «ამბროზიანას» ბიბლიოთეკის (Biblioteca Ambrosiana) ვიცე-პრეფექტის, დოქტ. ჩეზარე პაზინის გულისხმიერი დახმარებით. გთავაზობთ აღნიშნულ ფრაგმენტებს:

Geogii Monachi dicti Hamartoli Chronicon

«...οἱ στρατηγοὶ ... εἰς τὸν ποόλεμον ἀνεψυχάθησαν, ἔξαιρέτως δὲ **Βακούριος**, ἀνήρ τῆ πίστει καὶ τῆ εὐσεβεία καὶ τῆ ἀρετῆ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἔνδοξος, πάντας τοὺς πλησίον τυγχανοντας τοῦτο μὲν τῶ κοντῶ, τοῦτο δὲ τοῖς βέλεσιν, ἔστι δ' ὅτε καὶ τῶ ξίφει ἐστρώνυσεν, καὶ τὰ τάγματα τῶν πολεμίων συνεζευγμένα καὶ συγκεκροτημένα διέρρηξε καὶ διὰ μέσου τοῦ πλήθους τῶν πεπτωκότων τὰς τάξεις διασχίσας καὶ τοὺς σαρούς τῶν νεκρῶν παριῶν πρὸς αὐτὸν ἐπορεύετο τὸν τύραννον. Καὶ τοῦ ἀνέμου σφοδροῦ γεινομένου **Εὐγένιος** πρὸς τοὺς πόδας τοῦ βασιλέως ὀπίσω δεδεμένων αὐτοῦ τῶν **χειρῶν** ἤχθη, κάκεισε τῆς αὐτοῦ ζῶης καὶ τοῦ πολέμου τό τέλος ἐγένετο. »

ქართული თარგმანი (ს. ყაუხჩიშვილის მიხედვით):

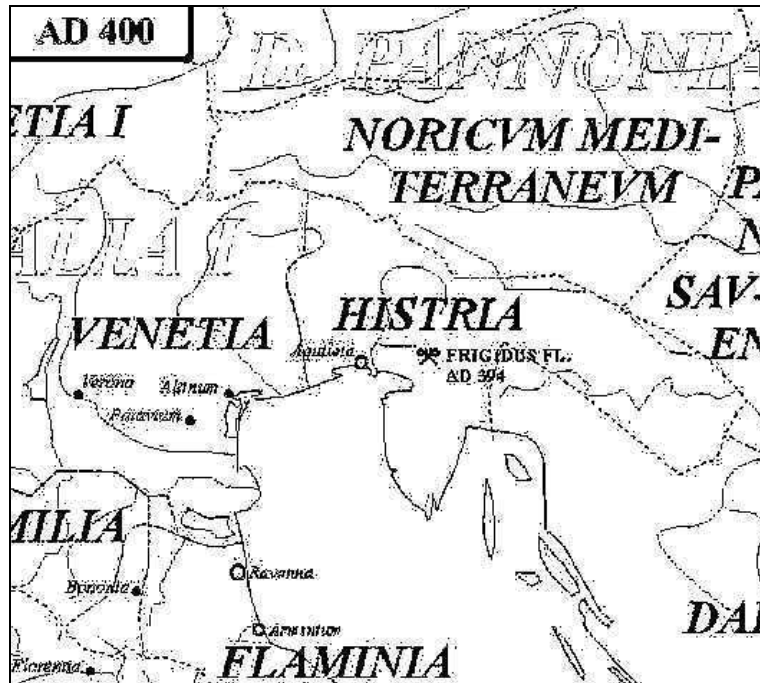
«...სარდლები...საბრძოლველად გამხნევდნენ, განსაკუთრებით კი **ბაკური**, კაცი ყოვლად ღირსეული როგორც რწმენითა და სათნოებით, ისე სულიერი და ხორციელი სიკეთით; ვინც კი მის ახლოს მოხვდებოდა, ზოგს შუბით დაანარცხებდა, ზოგს ისრებით, ზოგს კიდევ მახვილითაც. მან გაარღვია მტრის წყებანი, რომლებიც მჭიდროდ იყვნენ შეერთებული და შეკრული, დამარცხებული ჯარის შუაში წყებები გასწი-გამოსწია, გვამების გორაკებს გვერდი აუხვია და თვით ტირანთან მივიდა. როდესაც ძლიერი ქარი ამოვარდა, **ევგენიოსი**, უკან ხელებ-შეკრული მეფეს ფერხით მიჰგვარეს, და ამით ბოლო მოეღო მის სიცოცხლესაც და ომსაც».

Turranius Rufinus. Historiae ecclesiasticae, Liber XI, caput 33-34

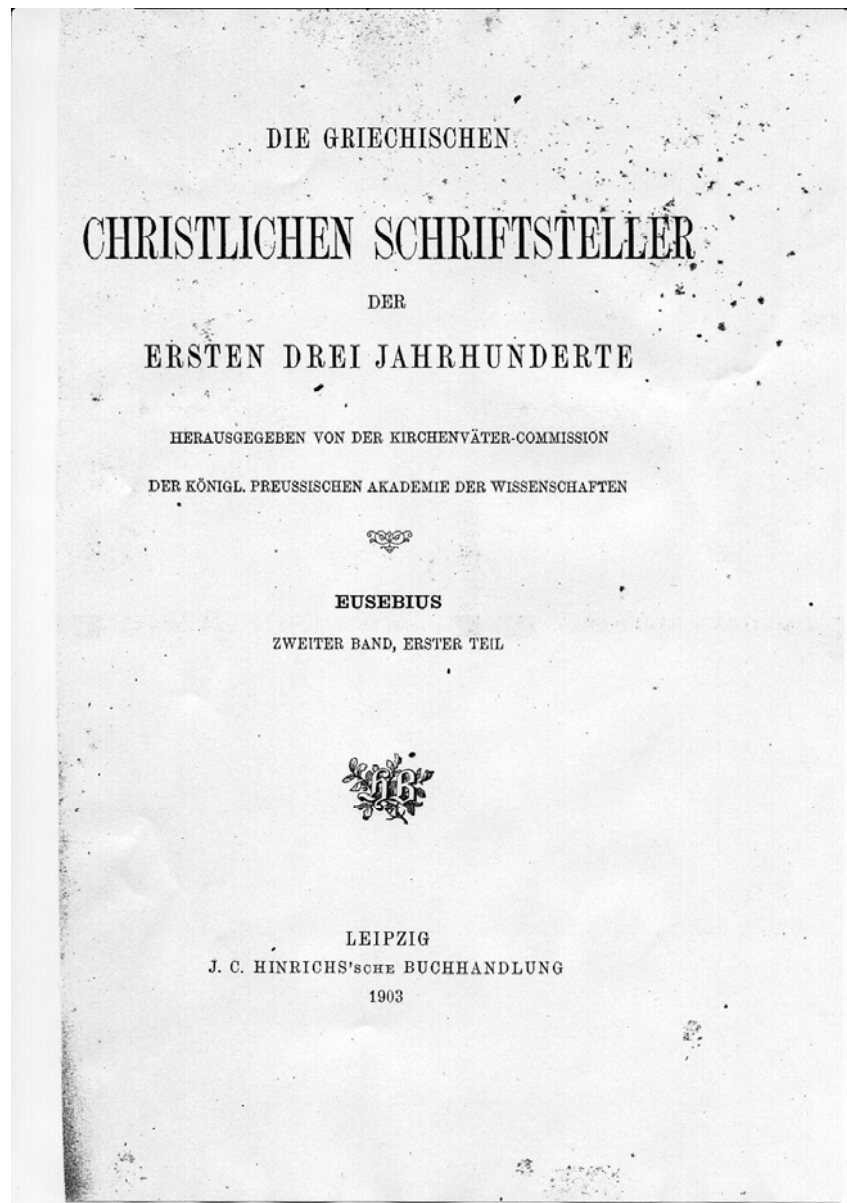
«...ducas animantur ad caedam. et praecipue **Bacurius**, vir fide, pietate, virtute animi et corporis insignis et qui comes esse et socius **Theodosii** mereretur, proximos quosque conto telis gladio passim sternit, agmina hostium conferta et constipata perrumpit, iter per milia ruentium ad ipsum tyrannum ruptis agminibus et acervatim fuis stragibus agit. vix fortasse ab impiis

credantur quae gesta sunt. Etenim compertum est, quod postillam imperatoris precem, quam deo fuderat, **ventus ita vehemens** exortus est, ut tela hostium in eos qui iecerant retorqueret. Cumque magna vi persistente vento omne iaculum missum ab hostibus frustraretur, fracto adversariorum animo seu potius divinitus repulso, **Arbogastae** duce nequiquam, deo adverso, fortiter faciente, **Eugenius** ante **Theodosius** pedes vinctis post terga manibus adducitur, ibique vitae eius et certaminis finis fuit.»

სხვათა შორის, გიორგი ამარტოლთან მოცემულ ფრაგმენტში ს. ყაუხჩიშვილმა რატომღაც ბაკურის დაღუპვის ფაქტი დაინახა. მისი ვარაუდით, გიორგი ამარტოლი ზოსიმეს (V ს.) წყაროს იმეორებს, როდესაც წერს, რომ ფრიგიდუსთან ბრძოლაში «ბოლო მოელო მის (ბაკურის) სიცოცხლეს» (იხ. «გეორგიკა», ტ. IV, ნაკვეთი II, თბ., 1952, გვ. 312 შენ. 1). პატივცემული მეცნიერის ეს მოსაზრება არ შეეფერება სიმართლეს, რადგან, ჯერ ერთი, ზოსიმეს საკმაოდ ბუნდოვანი, გაუმართავი ცნობიდან გამომდინარე ბაკურის ბრძოლაში დაღუპვის ფაქტის რეალობა ვერ მტკიცდება; მეორეც ის, რომ გელასი კესარიელის წყარო თუნდაც მხოლოდ ქრონოლოგიური შეუსაბამობის გამო ზოსიმეს წყაროზე დამოკიდებული ვერ იქნებოდა; და მესამეც ის, რომ არც გიორგი ამარტოლთან, არც რუფინუსსთან და არც სოკრატე სქოლასტიკოსსთან ბაკურის დაღუპვის შესახებ არაფერია ნათქვამი ან თუნდაც მინიშნებული. ფრაზა, რომელზედაც ყურადღება გაამახვილა ს. ყაუხჩიშვილმა, მოცემულ კონტექსტში რეალურად ევგენიოს ტირანის სიკვდილის ფაქტს შეეხება და არა ბაკურისას, ვინაიდან ამ უკანასკნელის დაღუპვა, განსხვავებით ევგენიოსის სიკვდილისგან, რა თქმა უნდა, ბოლოს ვერ მოუღებდა იმპერატორსა და უზურპატორს შორის გაჩაღებულ ომს. მოცემულ წყაროში კი სწორედ ასე სწერია: *«...ევგენიოსი უკან ხელებ-შეკრული მეფეს ფერხით მიჰგვარეს, და ამით ბოლო მოელო მის სიცოცხლესაც და ომსაც»*-ო. მართლაც, V ს-ის ავტორები - ზოსიმე, პაულუს ოროზიუსი, სოკრატე სქოლასტიკოსი და ერმია სოზომენე გვამცნობენ, რომ ბრძოლაში ძლეულ და დატყვევებულ ტირან ევგენიოსს ერთ-ერთმა ჯარისკაცმა იქვე, იმპერატორის თვალწინ მოჰკვეთა მახვილით თავი. ცხადია, ზემოთ აღნიშნული ცნობა სწორედ ამ მოვლენას შეეხება და ჩვენს ბაკურთან მას არანაირი კავშირი არა აქვს.



საინტერესო ფაქტია, რომ არც რუფინუსი და არც გიორგი ამარტოლი ფრიგიდუსის ბრძოლის მონაწილე ბაკურის სადაურობაზე არაფერს აღნიშნავენ. ამას მხოლოდ ერთი ახსნა შეიძლება ჰქონდეს: აღნიშნული მწერლები პირდაპირ იწერდნენ ტექსტს გელასის ნაშრომიდან, სადაც ფრიგიდუსის ბრძოლის კონტექსტში ბაკურის წარმომავლობაზე არაფერი იყო ნათქვამი, ალბათ, იმ მიზეზით, რომ გელასიმ ის მკითხველს უკვე გააცნო ქართლის მოქცევის ისტორიასთან დაკავშირებით. ოდნავ მოგვიანებით მისი ეს ცნობა, ასევე ქართლის მოქცევის ამბავთან კავშირში, მცირედი ცვლილებებით გაიმეორა რუფინუსმა და ამ უკანასკნელზე დაყრდნობით კი, შემდეგში ისარგებლა სოკრატე სქოლასტიკოსმაც. ერთი სიტყვით, ფრიგიდუსის ბრძოლის ეპიზოდში ბაკურის წარმომავლობაზე, როგორც ჩანს, არაფერი არ ეწერა გელასი კესარიელის ნაშრომში და ეს ვითარება უცვლელად არის დაცული გელასის წყაროზე დამოკიდებულ რუფინუსსთან ერთის მხრივ და მეორე მხრივ, რუფინუსის წყაროზე დამოკიდებულ სოკრატე სქოლასტიკოსსთან. სამაგიეროდ, წარმართ ზოსიმესთან სულ სხვა ვითარება გვაქვს. ის, ასე ვთქვათ, პირველად «გადაეყარა» ისტორიულ მოვლენებთან კავშირში ჩვენთვის საინტერესო ბაკურის პიროვნებას და ეტყობა, ამიტომაც მიიჩნია საჭიროდ მისი სადაურობის შესახებ მითითება. თუმცა, ამ დროს მას მოსვლია უხეში შეცდომა, ბაკურზე ამბობს: «გვარ-ტომობა არმენიიდან მოჰქონდა»-ო. მსგავსი ლაპსუსები იბერიის ლოკალიზებთან დაკავშირებით სხვა ბერძენ-რომაელ მწერლებთანაც გვხვდება და მათი ახსნა საკითხში კარგად ჩახედული მკვლევარებისათვის დიდ სიმწელეს არ წარმოადგენს. შორს რომ არ წავიდეთ არგუმენტისათვის, საკმარისია გავიხსენოთ ის, რომ თეოდოსი დიდის თანამებრძოლი სარდლის - ბაკურის იბერიული (ე.ი. ქართული) წარმომავლობის ფაქტზე პირდაპირ მითითებებს ვხვდებით თუნდაც იმავე გელასი კესარიელთან, ტურანიუს რუფინუსთან და სოკრატე სქოლასტიკოსთან.



**FOR GEORGIAN ALPHABET AND
EARLY CHRISTIAN HISTORY OF GEORGIA**

/ COLLECTED ARTICLES /

SUMMARY

The collection comprises twelve articles on various subjects. The articles are united by the early Christian era as the developments and people described in the articles are connected with

the said era. In addition to new materials the collection includes the articles published in periodicals in 2002-2004. In short about the contents of the collection of articles:

The first article includes new important materials proving the opinion expressed by the author earlier that the Georgian alphabet was created by two historic persons Bakur the Great and Gry Ormizd in the late eighties of the 4th century. The author believes that the confirmation of this fact is the information expressed in an enigmatic way in «Life of Pharnavaz » and «Eulogy to the Georgian Language».

The second article shows the aspirations and world view of the early Christian era thinkers and against that background the creation of the Georgian alphabet seems justified.

The third article argues that all the Georgian inscriptions in Nekresi are dated from the 6th and 9th centuries of the Christian era.

The fourth article is dedicated to the identification of «Ustamos» King mentioned in the Greek inscription. It has been determined that he is the King of Iberia (Kartli) «Adam» mentioned in the Georgian historic sources of the 2th and 3th centuries.

The fifth article presents the reconstruction of one fragment of the Iberian Kings' list. It shows the repetition in the names of the first five Christian kings of Iberia. Due to this they are mentioned by mistake among the pagan kings. The article also defines the epithet «Righteous» of the first Christian king Mirian.

The sixth article is an attempt to find out the secular name of Petre Iberi (411-489).

The seventh article determines the period of St. Shushanik's Martyrdom (464-470) based on the chronology study of «St. Shushanik's Martyrdom» and specifies the date of her death i.e. Friday, April 17, 470. This article also argues that «St. Shushanik's Martyrdom» was first translated from Georgian into Armenian after the VIII century.

The eight and ninth articles identify Archbishop «Samoel »(Samuel) and «Mr[...] » King of Persia mentioned in «St. Shushanik's Martyrdom ». The fragment of the name «Mr[...] » is considered to be the Georgian word «Mre», which is the exact translation of the Persian name «Peroz» (=victor, conqueror).

Based on the new reserch materials the tenth article casts light on unknown facts in the biography of the author of «St Shushanik's Martyrdom».

The eleventh article discusses the «City of Constantine» mentioned by the historian Juansher (the 10th century) and concludes that it is the city of Tella in Osroene Region in Mesopotamia.

The twelfth article discusses the identity of the first Catholicos of Iberia. The article argues that Petre (Peter) Catholicos and Gabriel Catholicos are the same person.

The last part of the collection is a fragment from Chapter 33 of «Church History» written by the famous church historian Rufinus (345-410), which describes the deed of Iberian Bakur in the battle near the Frigidus River in 394. The author would like to thank Doctor Cesare Pasini, Viceprefect of Ambrosiana Library, which presented the Latin text of the aforesaid fragment from Rufinus's work and it is published in the Georgian literature for the first time.

ს ა რ ჩ ე ვ ი

რედაქტორისაგან;4

წინათქმა;6

ქართული ეროვნული მწიგნობრობის სათავეებთან;7

ეპოქა, რომელშიც იშვა ქართული ანბანი;24

ნეკრესის ნაქალაქარის ქართული ასომთავრული წარწერების შესახებ*;

32

იბერიის უცნობი მეფე - უსტამოსი «მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს ქრონიკის მეფეთა სიის მონაცემების შუქზე;43

«მოქცევაჲ ქართლისაჲ»-ს ერთი ფრაგმენტის აღდგენისათვის;50

პეტრე იბერის საერო სახელის შესახებ;57

«შუშანიკის წამების» ქრონოლოგიისათვის;65

«თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ სამოველ»-ის ვინაობის შესახებ;86

«შუშანიკის წამების » «*მრ...* » სპარსთა მეფის იდენტიფიკაციისათვის;92

წმ. შუშანიკი და მისი მარტვილობის აღმწერელი – იაკობ ხუცესი;

ჯუანშერისეული «ქალაქი კონსტანტინე »-ს იდენტიფიკაციის საკითხისათვის;107

ქართლის ეკლესიის პირველი კათალიკოსის ვინაობის საკითხისათვის;115

დამატება: ტურანიუს რუფინუსის ცნობა ფრიგიდუსის ბრძოლის;126

მონაწილე «ბაკურის» შესახებ;126

SUMMARY;130

სარჩევი.133