

მარიამ ჩხარტიშვილი

საქართველო III-V საუკუნეებში

სოსროვანთა
სამეფო სახლის
ისტორია

წიგნს ვუძღვნი ძვირფასი მამის,
პროფესორ სანდრო ჩხარტიშვილის,
ნათელ ხსოვნას

მას დაბადებიდან 100 წელი შეუსრულდა

MARIAM CHKHARTISHVILI

GEORGIA IN 3RD – 5TH CENTURIES

History of the Royal Family of Chosroids

Nekeri Publishing

Tbilisi

2018

მარიამ ჩხარტიშვილი

საქართველო III – V საუკუნეებში

ხოსროვანთა სამეფო სახლის ისტორია

ნეკერი
თბილისი
2018

ხოსროვანები წარმოადგენდნენ ქართულ სამეფო დინასტიას III-V საუკუნეებში. ამ დინასტიის როლი საქართველოს ისტორიაში და ქართული იდენტობის დადგინებაში სრულიად განსაკუთრებულია: დინასტიის ფუძემდებელს, მეფე მირიანს, უკავშირდება ქრისტიანობის ქართული სახელმწიფოს ოფიციალურ იდეოლოგიად აღიარება IV საუკუნის ოცდაათიან (ზოგი თვალსაზრისით, ოციან) წლებში; ამ ფაქტით ბიძგმაცემული კულტურული ტრანსფორმაციის ხანგრძლივი პროცესის მესვეურნიც ხოსროვანები და მათი მემკვიდრეები იყვნენ.

წიგნი მიზნად ისახავს ხოსროვანების ოჯახის ისტორიის აღწერას. ნაშრომში ახლებურადაა გააზრებული ადრე დადგენილად მიჩნეული არაერთი ფაქტი.

წიგნი განკუთვნილია საქართველოს ისტორიის დარგის სპეციალისტებისათვის.

The Chosroids were Georgian royal dynasty in 3rd-5th cc. The role of this dynasty in shaping of Georgian identity was decisive. The founder of the dynasty king Mirian initiated the adoption of Christianity as official religion of Georgian state in 330s (according to other view in 320s). The Chosroids promoted the process of deep cultural transformation connected with christianization as well.

The research aims to represent the revised history of the Chosroid family.

The book is intended for academics in field of Georgian history.

რეცენზენტები:

პროფესორი გიული ალასანია

პროფესორი გონელი არახამია

Reviewers:

Professor Giuli Alasania

Professor Goneli Arakhamia

დაკაბადონება და ყდის დიზაინი: გიორგი ბაგრატიონი

Layout and cover design: Giorgi Bagrationi

© მარიამ ჩხარტიშვილი, 2018

© Mariam Chkhartishvili, 2018

გამომცემლობა „ნეკერი“, 2018

Publishing House “Nekeri”, 2018

ISBN 978-9941-457-96-8

შინაარსი

შესავალი	7
თავი I. გამოკვლევის ძირითად წყაროთა შესახებ	15
თავი II. დინასტიის დამფუძნებელი	28
თავი III. მეორე და მესამე თაობის ხოსროვანები	91
თავი IV. ქართლის უკანასკნელი ხოსროვანი მეფე	186
თავი V. ხოსროვანთა სამეფო სახლის ისტორიის მოკლე რეპრეზენტაცია	229
ბოლოსიტყვა	257
დამატება I	259
დამატება II	269
ხოსროვანთა სამეფო ოჯახი III — V საუკუნეებში (სქემა) ...	280
ქართლის მმართველები III — V საუკუნეებში (სქემა)	281
რეზიუმე (ინგლისურ ენაზე)	282
ავტორის შესახებ (ინგლისურ ენაზე)	303

CONTENTS

Introduction	7
Chapter I. On Main Sources of the Research	15
Chapter II. Founder of the Dynasty	28
Chapter III. The Chosroids of Second and Third Generations	91
Chapter IV. The Last Chosroid King	186
Chapter V. History of Royal House of Chosroids in General Outlines	229
Epilogue	257
Appendix I	259
Appendix II	269
Royal family of Chosroids in 3rd – 5th centuries (Scheme)	280
Georgian rulers in 3rd – 5th centuries (Scheme)	281
Summary	282
About author	303

შესავალი

წინა-მოდერნის ეპოქის რეპრეზენტაციებში სამეფო ოჯახებს განსაკუთრებული ადგილი უკავიათ. ამის უპირველესი მიზეზი ისაა, რომ წყაროებში ისინი კარგად ჩანან; ამ დროს ხომ ისტორიის წერის საქმეს ექსკლუზიურად სწორედ ხელისუფლების სათავეში მყოფი პირები აკონტროლებდნენ. ამიტომაც ძველ მემკვიდრეებს სხვა უფრო მნიშვნელოვანი საგანი, ვიდრე მეფეთა ცხოვრების აღწერაა, ვერც კი წარმოედგინათ.

ისტორიოგრაფიულ პრაქტიკას ეს სულისკვეთება ისტორიის, როგორც სამეცნიერო დისციპლინის, ჩამოყალიბების პროცესის დასრულების შემდეგაც ერთხანს გაჰყვა: ემპრიციზტული იგივე სთეიტისტური პარადიგმის მიმდევრების გატაცება პოლიტიკური ისტორიით ხშირად კონკრეტდებოდა როგორც მმართველი დინასტიების ისტორია.

სამეფო ოჯახები ძველ დროში განსაზღვრავდნენ არა მარტო ეთნიკური კოლექტივების პოლიტიკური განვითარების ვექტორებს, არამედ მათ კულტურულ პროფილსაც.

ზემოთ გამოთქმული აზრის დადასტურება კარგადაა შესაძლებელი ქართული გამოცდილებითაც, კერძოდ, ბაგრატიონთა საგვარეულოს მაგალითით. ბაგრატიონებმა ქართველი ხალხის ისტორიას მიანიჭეს განუმეორებელი ელფერი. საქართველოში მრავალი საუკუნის განმავლობაში ხელისუფლების სათავეში მათმა უცვლელად ყოფნამ კეთილისმყოფელი გავლენა მოახდინა ქართული იდენტობის დადგინებაზე,

ბაგრატიონთა ღვაწლი დეტალურადაა ასახული სამეცნიერო ლიტერატურაში და ქართველთა კოლექტიურ მახსოვრობაშიც ამ დინასტიის მეფეებს მეტად საპატიო ადგილი აქვთ მიკუთვნებული.

მაგრამ ბაგრატიონების წინამორბედი ქართული დინასტიის, კერძოდ, ხოსროვანების, წვლილი ქართული იდენტობის ფორმირებასა და კულტურის უნიკალური მახასიათებლების გამოკვეთაში ნაკლები როდი იყო.

მიუხედავად ამისა, ხოსროვანთა სამეფო ოჯახი (ვგულისხმობ მთლიანობაში დინასტიას) იშვიათად (თუ საერთოდაც) ყოფილა ქართველი ისტორიკოსებისა და ფართო მკითხველის ინტერესის საგანი.¹ ცალკეული ხოსროვანი მეფეების ზეობის ისტორიულ რეპრეზენტაციებს, როგორც წესი, აკლიათ სათანადო სიღრმე და საგვარელო კონტექსტი. ეს კი ნამდვილად დასანანი ხარვეზია, რადგან ამ დინასტიის როლი საქართველოს ისტორიაში და ქართული იდენტობის დადგინებაში სრულიად განსაკუთრებულია: დინასტიის ფუძემდებელს, მეფე მირიანს, როგორც ცნობილია, უკავშირდება ქრისტიანობის ქართული სახელმწიფოს ოფიციალურ იდეოლოგიად აღიარება IV საუკუნის ოცდაათიან (ზოგი თვალსაზრისით, ოციან) წლებში; ამ ფაქტით ბიძგმიცემული კულტურული ტრანსფორმაციის ხანგრძლივი პროცესის მესვეურნიც ხოსროვანები და მათი მემკვიდრეები იყვნენ.

გასული საუკუნის ოთხმოციანი წლებიდან მე დავიწყე ხოსროვანთა სამეფო ოჯახის ისტორიით დაინტერესება და ამ დინასტიის ცალკეულ წარმომადგენლების შესახებ პირველი ნაშრომებიც გამოვაქვეყნე.² ოთხმოცდაათიანი წლებიდან ახალ პრობლემატიკაზე (ვგულისხმობ, იდენტობრივ კვლევებს) გადასვლის მიზეზით ამ მიმართულებით ჩემი ძიებანი შედარებით ნაკლებინტენსიური გახდა, თუმცა სრულად არასდროს შეწყვეტილა. ნათქვამის დასტურად 2009 წელს გამოქვეყნებული ორი ნიგნიც გამოდგება.³

1 თუმცა, როგორც ვახუშტი გვარწმუნებს, ძველ ქართველებს ჰქონდათ ხოსროვანების, როგორც ერთიანი გუნდის, შესახებ ჩამოყალიბებული აზრი: „არამედ სიტყვა იყო ივერიისა შინა მეფეთა ამათოჲს, რამეთუ იცნობის . . . ხოსროვანნი გოლიათობითა, ახოვნებითა, შემმართველობითა“. იხ. ვახუშტი. *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა* (საქართველოს გეოგრაფია) თ. ლომოურისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, თბილისი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1941, გვ. 20.

2 მ. ჩხარტიშვილი. „ფრიად სარწმუნო ბაკური“. *მნათობი*. 1986. №5, გვ. 161-166; მ. ჩხარტიშვილი. *ისტორიული პორტრეტები*, თბილისი, 1992, გვ. 32-39. მ. ჩხარტიშვილი. *ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები*. „ცხოვრება წმიდისა ნინოისი“, თბილისი, მეცნიერება, 1987.

3 მ. ჩხარტიშვილი. *ქართული ეთნიკ რელიგიური მოქცევის ეპოქაში*, თბილისი, უნივერსალი, 2009; მ. ჩხარტიშვილი. *სახეები საქართველოს წარსულიდან*, თბილისი, უნივერსალი, 2009.

ბოლო რამდენიმე წელია ხოსროვანთა ისტორიაზე მუშაობა ახალი ძალით განვაახლე, რაც აისახა კიდევ ჩემს რამდენიმე საკონფერენციო მოხსენებაში, აგრეთვე, ბროშურასა და საჟურნალო სტატიებში.⁴

ამგვარი სამეცნიერო აქტივობის შედეგად საკმაო მასალა დამიგროვდა. სწორედ ამიტომ დავისახე მიზნად აღნიშნული მიმართულებით ძიებებათა შედეგებისათვის თავი მომეყარა და ნაკვლევი ერთიან სურათად წარმომედგინა. წინამდებარე მონოგრაფია ამ მიზნის განხორციელების ცდაა. ის ეძღვნება ხოსროვანების ოჯახის ისტორიას.

დაბადებით ანუ წარმომავლობით ხოსროვანების მეფობა შეწყდა უკვე მეხუთე საუკუნის პირველ ნახევარში: უკანასკნელი ხოსროვანი მეფე ქართლის ტახტზე იყო მირიანის შვილიშვილი არჩილ რვეის ძე. თავად არჩილი უშვილო გახლდათ, მან ერთ-ერთი ძლიერი ფეოდალური საგვარეულოს, კერძოდ, ხიდარელების, წარმომადგენლის ვარაზ-ბაკურის ძის მირდატის შვილად აყვანის გზით გააგრძელა ქართლის ტახტზე ხოსროვანთა დინასტიური ხაზი. მირდატი, რომელიც მეფობდა ხოსროვანთა სახელით, იყო საქართველოს დიდი მეფის ვახტანგ გორგასლის მამა. ამგვარად, ვახტანგ გორგასალი დაბადებით ხოსროვანი არ ყოფილა, ის მამამისის (უფრო ზუსტი იქნება თუ ვიტყვით, პაპამისის ანუ ვარაზ-ბაკურის) მიერ სამეფო ოჯახთან გაფორმებული სოციალური კონტრაქტის გზით გახდა ხოსროვანი.

ხოსროვანების მიერ ხიდარელი მირდატის შვილების ფაქტს მეხუთე საუკუნის პირველ ნახევარში ჰქონდა ადგილი. შვილობილთა ანუ ხოსროვანების სახელით ხელისუფლებაში მოსულ ხიდარელთა ზეობა გაგრძელდა VI საუკუნის მეორე ნახევარამ-

4 მ. ჩხარტიშვილი. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ პეტრე იბერის შესახებ, თბილისი, ნეკერი, 2013. მ. ჩხარტიშვილი. ვახტანგ გორგასლის საგვარეულო კუთვნილების საკითხი ხოსროვანთა სამეფო ოჯახის ისტორიის ფონზე. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტი, შრომები, 2016, ტ. X, გვ. 111-137; მ. ჩხარტიშვილი. ქართლი მეხუთე საუკუნის პირველ ნახევარში: მეფე არჩილი. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტი, შრომები, 2017, ტ. XII, გვ. 75-110.

დე, ვიდრე საგარეო ძალის ჩარევის შედეგად მეფობა არ შეწყდა ქართლში. მეფობის შეწყვეტის მითითებული თარიღი გამომდინარეობს წყაროს პირდაპირი ჩვენებიდან.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შატბერდული რედაქცია ვითარებას ასე წარმოგვიდგენს:

და მისა შემდგომად მეფობდა ბაკურ და კათალიკოსი იყო მაკარი. და მისა ზევე ვარსქენ პიტიახში იყო და შუშანიკ ინამა ცურტავს. და მისა შემდგომად კათალიკოსი იყო სამოველ და მერმე სიმონ-პეტრე. და მის ბაკურის ზევე დაესრულა მეფობაჲ ქართლისაჲ.⁵

წმინდა შუშანიკის ამ კონტექსტში მოხსენიება ანაქრონიზმია. ცნობა წმინდა შუშანიკის შესახებ ისტორიულ ქრონიკაში გადამწერის ჩანართია და იგი ავტორისეული ჩანაფიქრს არ ასახავს. იგი არასწორად არის ქრონიკის ტექსტში ლოკალიზებული: აღნიშნული ცნობა V საუკუნის ფაქტების კონტექსტის ნაცვლად, VI საუკუნის ფაქტების კონტექსტშია ჩართული.⁶ რაც შეეხება „ქართლის ცხოვრებას,“ ის გვიზუსტებს თარიღს თუ როდის ზეობდა ზემოთ აღნიშნული ბაკურ მეფე:

და მოკუდა კათალიკოსი მაკარი, და მანვე მეფემან დასუა სჷმონ კათალიკოსად. და მოკუდა ბაკურ, და დარჩნეს შვილნი მისნი ნურილნი, რომელნი ვერ იპყრობდეს მეფობასა. მაშინ მეფემან სპარსთამან ურმიზდ მისცა ძესა თჷსსა რანი და მოვაკანი, რომელსა ერქუა ქასრე ამბავერზი. და მოვიდა და დაჯდა ბარდავს, და უწყო ზრახვად ერისთავთა ქართლისათა: აღუთქუა კეთილი დიდი და დაუნერა საერისთოთა მათთა მამულობა შვილითი-შვილამდე, და ესრეთ წარიბირნა ლიქნითა. და განდგეს ერისთავნი და თჷსთჷსად ხარკსა მისცემდეს ქასრე ამბავერზსა.⁷

5 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. გამოსაცემად მოამზადა ავტორთა კოლექტივმა ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი, მეცნიერება, I (შემდეგ: ძეგლები, I), გვ. 94.

6 ამ ცდომილების გაჩენის მიზეზის შესახებ იხ. მ. ჩხარტიშვილი. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ერთი ანაქრონიზმის შესახებ („შუშანიკ ინამა ცურტავს“), *მნათობი*, 1991, 1, გვ. 145-149.

7 *ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, სახელგამი, 1955, ტ. I (შემდეგ: ქართლის ცხოვრება, I), გვ. 217.

აქ მოხსენიებული სპარსეთის მეფეების იდენტიფიცირება სირთულეს არ წარმოადგენს. ესენია შაჰი ჰორმიზდ IV (579–590) და მისი ძე შაჰი ხოსრო II ფარვიზი (591–528). აშკარაა, რომ სიტყვა ეხება ჰორმიზდ IV-ის ზეობის ხანას, პერიოდს ხოსრო II-ის გამეფებადე. თუმც, უნდა აღინიშნოს, რომ სპეციალურ ლიტერატურაში ამ პირდაპირი ქრონოლოგიური ცნობის უგულვებელყოფის არაერთ ფაქტს ვაწყდებით.⁸

ცენტრალური საერო მმართველობა მალევე აღდგა, მაგრამ უკვე არა მეფობის, არამედ ერისმთავრობის სახით. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ არაფერს გვეუბნება იმის შესახებ რომელ საგვარეულოს ეკუთვნოდნენ ერისმთავრები. სუმბატ დავითის ძის მიხედვით ისინი ბაგრატიონები იყვნენ:

და ესენი შუდნი ძმანი, ძენი ამის სოლომონისნი, წარმოვიდეს ქუეყანით ფილისტიმით, ტყუეობით წარმოსულნი ჰურიანი და მოინივნეს ეკლესს წინაშე რაქაელ დედოფლისაჲ. და მისგან ნათელ იღეს. და დაშეთეს იგინი ქუეყანათა სომხითისათა და მუნ დღეინდელად დღემდე შვილნი მათნი მთავრობენ სომხითს. და ოთხნი ძმანი მათნი მოვიდეს ქართლს: ხოლო ერთი მათგანი, სახელით გუარამ, განაჩინეს ერისთავად, და ესე ქართლისა ბაგრატიონნი შვილისშვილნი და ნათესავნი არიან მის გუარამისნი. . . ხოლო ვინათგან მოაკლდა მეფობაჲ შვილთა გორგასლისათა, მათ ჟამითგან ეპყრა უფლებაჲ ქართლისა აზნაურთა ვიდრე ამათამდე. არამედ დაესრულა უფლებაჲ ქართლისა აზნაურთა ბოროტთა საქმეთა მათგან.⁹

8 შესაბამისი ეპოქის რეპრეზენტაციისა და საკითხთან დაკავშირებული დისკურსის კრიტიკული ანალიზისათვის იხ. მ. ჩხარტიშვილი. „მარტვილობა და მოთმინებაჲ წმიდისა ევსტათი მცხეთელისაჲ“. „ცხოვრება და მოქალაქეობაჲ წმიდისა სერაპიონ ზარზმელისაჲ“ (წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა), თბილისი, მეცნიერება, 1994; მ. ჩხარტიშვილი. „წმ. ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ და VI–VII სს საქართველოს პოლიტიკური ისტორიის. პოლემიკური ნარკვევი, თბილისი, ინტელექტი, 2005; მ. ჩხარტიშვილი. პასუხის პასუხი აკადემიკოს დავით მუსხელიშვილის: XXI საუკუნის საქართველოში ისტორიული მეცნიერების განვითარების VI–VII საუკუნეების საქართველოს ისტორიის თაობაზე დებატების ფონზე. საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები, IX, თბილისი, უნივერსალი, 2008, გვ. 192–202.

9 სუმბატ დავითის-ძე. ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონინთა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო გ. არახამიამ, თბილისი, მეცნიერება, 1990, გვ. 40.

ჯუანშერ ჯუანშერიანის მიხედვით ერისმთავრებიც ხოსროვანთა საგვარეულოს ეკუთვნოდნენ,¹⁰ ამავე ხაზს მისდევს ე. წ. „მატიანე ქართლისა“ (ზოგი მეცნიერის აზრით, და ამ აზრს მეც ვიზიარებ, ეს ტექსტი დამოუკიდებელი თხზულება კი არაა, არამედ ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრების“ ნაწილია), რომლის ცნობით ხოსროვანთა ზეობა მხოლოდ არაბთა მიერ ნაწამები მეფის წმინდა არჩილის ძეებზე – იოანესა და ჯუანშერზე – დასრულდა:

და ვითარ დაჰყო ჯუანშერ წელიწადი შვიდი იწყო შემცირებად მეფობამან დიდთა მეფეთა ხუასროანთამან. პირველად უფლებად სარკინოზთად განდიდნა და მიერთგან მიეცა ყოველი ესე ქუეყანად ჟამითი ჟამად რბევასა და ოჭრებასა. მეორედ, იქმნა სიმრავლე მთავართად ქუეყანასა ქართლისასა და შეერია ბრძოლა, იქმნეს მტერ ურთიერთას. და უკეთუ ვინმე გამოჩნდის შვილთა შორის ვახტანგისთა, რომელიმცა ღირს იყოს მეფედ, იქმნის შემცირებულ სარკინოზთაგან.¹¹

წყაროების ორაზროვნება თავისებურ ასახვას პოულობს არსებულ სამეცნიერო რეპრეზენტაციებში. ასე მაგალითად, კ. თუმანოვის აზრით, ძველ იბერიაში ზეობდა სამი დინასტია: ფარნაბაზიდების (ძვ. წ. IV საუკუნიდან ახ. წ. I საუკუნემდე), არშაკიდების (სომხური შტო) (ახ. წ. I საუკუნიდან III საუკუნემდე) და ხოსროიდების (III-VI საუკუნეებში), რომლებიც თავს წარმოადგენდნენ როგორც სასანიდები.¹²

ამ ქრონოლოგიით ჩანს, რომ აღნიშნული მკვლევრის შეხედულებით, ხოსროვანების ზეობა არ გაგრძელებულა VI საუკუ-

10 ჯუანშერ ჯუანშერიანის მიხედვით ქართლის პირველი ერისმთავარი გუარამი იყო ვახტანგ გორგასლის შთამომავალი ანუ ხოსროვანი, ოღონდაც ქალის ხაზით. ამავე ავტორის ცნობით, მისი ძე იყო სტეფანოზ I და, ცხადია, იგივე ხაზს აგრძელებდა. რაც შეეხება სტეფანოზის მომდევნო ერისმთავარს ანუ ადარნერსეს, ჯუანშერის ცნობით, ის ასევე ხოსროვანი იყო, ოღონდაც არა ქალის ხაზით: ის იყო ქართლში მეფობის გაუქმებამდე უკანასკნელი მეფის ანუ ბაკურის – ძე. იხ. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 218, 222, 225.

11 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 250.

12 C. Toumanoff. *Medieval Georgian Historical Literature (VII-XV Centuries)*. *Traditio*, Vol. 1. 1943. გვ. 139-182, published by Fordham University. <http://www.jstor.org/stable/27830031>, გვ. 144, შენ. 10.

ნეში ქართლში მეფობის გაუქმების შემდეგ და, შესაბამისად, ქართლის ერისმთავრები ხოსროვანები არ იყვნენ. ამგვარად, კ. თუმანოვი, ერთი მხრივ, „ქართლის ცხოვრებაზე“ დაყრდნობით მიუთითებს ქართული დინასტიების შესახებ; მეორე მხრივ, ისე გამოდის, რომ ის უგულბელყოფს იმავე წყაროს ერთ-ერთი თხზულების ცნობას ქართლში მეფობის გაუქმების შემდგომაც ხოსროვანების ზეობის შესახებ. აღნიშნულ ჩამონათვალში, რომელიც იბერიის მეფეებს ეხება, საქართველოს ძველი ისტორიის მნიშვნელოვანი ფაქტი არ ფიქსირდება, კერძოდ, აიეტიანთა დინასტია. როგორც ირკვევა, ამ დინასტიის ხსოვნა არსებობდა ძველ ქართლში.¹³

რაც შეეხება პირადად მე, როგორც ითქვა, ჩემი აზრით, უკანასკნელი ნამდვილად ხოსროვანი მეფე არჩილი იყო. V საუკუნის მეორე ნახევარში და VI საუკუნეში ხოსროვანთა სახელით მოღვაწე ქართლის მეფეები არ მიმაჩნია ნამდვილ ანუ წარმოშობით ხოსროვანებად. არც მეფობის გაუქმების შემდეგდროინდელი ქართლის მმართველების ანუ ერისმთავართა ხოსროვანობის შესახებ ცნობას ვთვლი სარწმუნოდ. მიუხედავად ამისა, ე. წ. „მატიანე ქართლისას“ დავესესხე ტერმინ „ხოსროვანს“, რაც ჩემ მიერ (და, ცხადია, წყაროს მიერაც) გაგებულა როგორც კრებითი სიტყვა ქართლის იმ მეფეების აღსანიშნავად, რომელთა წარმომავლობა ქართლის პირველ ქრისტიან მეფეს ანუ მირიანს უკავშირდება. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით კი მირიანი ირანელი შაჰის ანუ „ხოსროს“ შვილი იყო. შუა საუკუნეების ეპოქის ქართველებისათვის „ხოსრო“ წარმოადგენდა ზოგად ტერმინს ირანის მეფის აღსანიშნავად. შესაბამისად, ხოსროვანთა დინასტია ეს ის ქართული სამეფო დინასტიაა, რომელიც ასოცირდებოდა ირანის სამეფო სახლთან, კერძოდ, სასანიანთა დინასტიასთან.

ზემოთ წარმოდგენილი სურათი, რომელიც ჩემი შეხედ-

13 მ. ჩხარტიშვილი. ახალი დისკურსი მეფე აზოსა და არიან-ქართლის შესახებ. გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის ისტორიისა და არქეოლოგიის ცენტრის შრომათა კრებული, 2016, №13, თბილისი, „ჯეოპრინტი“, გვ. 304-325; მ. ჩხარტიშვილი. ქართული ისტორიული აზრის განვითარება შუა საუკუნეებში: ქართლის სამეფოს დაარსების შესახებ ცნობების შედარებითი ანალიზი, ქართული წყაროთმცოდნეობა, 2015-2016, ტ. XVII-XVIII, გვ. 262-269.

ულებებს ამსახველია, არსებითად განსხვავდება იმ ცოდნისაგან, რაც თანამედროვე ისტორიოგრაფიაზე დაყრდნობით სპეციალისტ თუ არასპეციალისტ მკითხველს შეიძლება ჰქონდეს აღნიშნული ეპოქის ქართლის მმართველთა შესახებ. ქვემოთ შესაბამისი დასაბუთებით ვრცლად იქნება წარმოდგენილი ყველა ეს და ბევრი სხვა, სამეცნიერო წრეებში გავრცელებულისაგან განსხვავებული, ჩემი შეხედულება.

წინამდებარე ნაშრომის მნიშვნელოვანი ნაწილი ქვეყნდება პირველად; ნაწილი კი წლების განმავლობაში იბეჭდებოდა სტატიების თუ მონოგრაფიათა ცალკეული თავების სახით. წინამდებარე წიგნში ეს მასალა ზოგჯერ უცვლელად არის წარმოდგენილი, ზოგჯერ კი ნაწილობრივ სახეცვლილია ერთიან დისკურსში ჩართვის მიზნით თუ საკითხის ახლებურად გააზრების მიზნით.

თავი I.

გამოკვლევის ძირითად წყაროთა შესახებ

ხოსროვანთა ოჯახის ისტორიის რეპრეზენტაციის დაწყებამდე საჭიროდ მიმაჩნია მოკლედ შევეხო გამოკვლევის უმთავრეს წყაროებს. ესენია „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და „ქართლის ცხოვრება“. მათი რაობის მართებულად გააზრება აუცილებელი წინაპირობაა შესაბამისი ეპოქის ადეკვატურად წარმოსადგენად.

ამ ძეგლებისადმი მიძღვნილი წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევების რიცხვი ძალიან დიდია. სპეციალისტთა შეხედულებები მათი შედგენილობის, დათარიღების, ავტორების შესახებ მნიშვნელოვნად განსხვავებულია ერთმანეთისაგან. არ არსებობს საყოველთაოდ გაზიარებული თვალსაზრისი. ძალიან ხშირად „ქართლის ცხოვრების“ დახასიათებისათვის მკვლევრები მიმართავენ მეცნიერული ქართველოლოგიის ერთ-ერთი ფუძემდებლის – ივანე ჯავახიშვილის – ნაშრომებს. ტექსტის არსებულ გამოცემათა უმეტესობა ივანე ჯავახიშვილის მიერ შემოთავაზებული სქემის მიხედვით არის გამართული. თუმც მკვლევართა უმრავლესობა, ცხადია, აცნობიერებს, რომ არაერთი შემთხვევისათვის ეს სქემა მოძველებულია და არ ასახავს ტექსტის ნამდვილ ისტორიას. იმ ვითარებაში, როცა „ქართლის ცხოვრების“ ისტორიის შესახებ არ არსებობს სხვა (თუნდაც მეცნიერთა ნაწილის მიერ გაზიარებული) შეხედულება, მკვლევრებს მაინც უწევთ ჯავახიშვილისეული სქემის კატეგორიებით სარგებლობა, რათა საკითხებზე აზრთა გაცვლა-გამოცვლა საერთოდ შესაძლებელი გახდეს.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შესახებაც თვალსაზრისები უაღრესად მრავალრიცხოვანია და მრავალფეროვანიც. აქ კიდევ უფრო ძნელია გაბატონებული თვალსაზრისის გამოკვეთა.

ვიღებ მხედველობაში ამგვარად სპეციფიკურ ვითარებას

აღნიშნულ წყაროთა კვლევის საკითხში და ქვემოთ წარმოვადგენ ჩემს საკუთარ შეხედულებებს ამ ძეგლებზე განსხვავებული თვალსაზრისების საგანგებო კრიტიკის გარეშე. ჩემი შეხედულებების დასაბუთებას ზოგჯერ აქვე წარმოვადგენ, ზოგჯერ კი ვუთითებ ჩემივე გამოკვლევებს, რომლებშიც მოცემულია შესაბამისი არგუმენტები.

დავინყებ „მოქცევაჲ ქართლისაჲთ“.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲმ“ ჩვენამდე მოაღწია ოთხი ხელნაწერის სახით. მათი გათვალისწინებით ვახასიათებ თხზულების წარმოსახვით პროტოგრაფს.¹

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ აქვს თავისებური კომპოზიცია. ის შედგება ისტორიული ქრონიკისა და „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ორი რედაქციისაგან. ერთი მათგანი, უფრო მოკლე, ჩართულია ქრონიკაში ქრონოლოგიურად შესაბამის ადგილას ანუ იქ, სადაც მეოთხე საუკუნის ქართლის ისტორიაზე საუბარი; ხოლო მეორე, რომელიც ბევრად უფრო ვრცელია პირველთან შედარებით და რომელსაც წმინდა ნინოსა და მისი უახლოესი თანამოღვაწეების მოგონებათა კრებულის ფორმა აქვს, ერთვის ქრონიკას.

1 „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ხელნაწერების და რედაქციების შესახებ დაინტერესებულ მკითხველს ინფორმაციის ამოკრება შეუძლია არაერთი პუბლიკაციიდან, მათ შორის, იხ. ქართლის მოქცევა. ახალ ქართულზე გადმოღებული ტექსტი და ძველი ვერსიების რედაქცია ე. გიუნაშვილისა. გამოკვლევა, მიმოხილვა და კომენტარები ვ. გოილაძისა, თბილისი, უნივერსალი, 2009, გვ. 3-35; ზ. ალექსიძე. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ „მატიანის“ ახალი რედაქცია, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ყურნალი, 2004, №3, გვ. 3-16; მოქცევაჲ ქართლისაჲ. ახლად აღმოჩენილი რედაქციები. გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბილისი, 2007. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შესახებ არსებული სამეცნიერო დისკურსის შესახებ იხ. ქ. მანია. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შესწავლის ისტორიიდან, *წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა*, თბილისი, 2009, გვ. 17-39, საკითხის კვლევის ისტორიის შესახებ მკითხველს გარკვეული წარმოდგენის შექმნა შეუძლია ს. სალუაშვილის ისტორიოგრაფიულ-ბიბლიოგრაფიული ძიებების საშუალებით. ს. სალუაშვილი, *ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებული საისტორიო ძიებათა საკითხები*, ნაშრომი ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად, საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტი, 2016, გვ. 12-16. <https://sangu.ge/images/2016/ssaluashvili.pdf>. *The Wellspring of Georgian Historiography. The Early Medieval Historical Chronicle 'The Conversion of Kart'li' and 'The Life of St. Nino'*. Translated with Introduction, Commentary and Indices by C. B. Lerner, London, Bennet and Bloom, 2004; S. H. Rapp Jr., P. C. Grego. *The Conversion of Kart'li: The Shatberdi variant*, *Kek. Inst.*, S-1141, *Le Muséon*, 2006, 119, 1-2, გვ. 169-225; ი. გიპერტი. წმინდა ნინოს ლეგენდა. განსხვავებულ წყაროთა კვალი, *ენათმეცნიერების საკითხები*, 2006, I-II გვ. 104-122.

ვრცელი რედაქცია არის თხზულების არქტიპული ვარიანტი, რომელიც წარმოიშვა ქართლის მოქცევიდან უახლოეს პერიოდში, IV საუკუნის შუა ხანებში. მისი შემდგენელია მირიან მეფის ძის რევის მეუღლე სალომე უჯარმელი. ამჟამად ეს თხზულება ხელმისაწვდომია მხოლოდ როგორც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ნაწილი.

რაც შეეხება ქრონიკას: ის წარმოადგენს ქართლის გაბმულ ისტორიას ჩვ. წ. IV საუკუნიდან ახ. წ. IX საუკუნემდე. უმეტესწილად მის ინფორმაციას აქვს მოკლე შენიშვნების ფორმა: კერძოდ, აქ საუბარია საერო და საეკლესიო იერარქების ზეობის, კერპების აღმართვის თუ ეკლესიათა მშენებლობების შესახებ, თუმც არის რამდენიმე განსხვავებული ტიპის ფაქტის აღნიშვნის შემთხვევებიც, მაგალითად, დაფიქსირებულია სარწყავი არხის გაყვანა, ებრაელთა ქართლში მოსვლა, წმინდა შუშანიკის მარტვილობა, ვახტანგ გორგასალსა და მიქაელ მთავარეპისკოპოსს შორის კონფლიქტი და სხვ. უმეტესწილად, როგორც ითქვას, ეს ყველაფერი ძალიან მოკლეა, თუმც ზოგჯერ ინფორმაცია საკმაოდ ვრცელია, მაგალითად, თუნდაც ინფორმაცია ქართლის გაქრისტიანების შესახებ, რომელიც იმდენად თვალშისაცემად გამოიყოფა ტექსტის დანარჩენი ნაწილისაგან თავისი მოცულობით, რომ მასზე, როგორც „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ დამოუკიდებელ რედაქციაზე საუბარი გახდა შესაძლებელი; ვრცელია თხრობაც ერისმთავარ სტეფანოზ გუარამის ძეზეც, კონკრეტულად, აქ შედარებით დეტალურად არის წარმოდგენილი ჰერაკლე კეისრის ლაშქრობები ქართლში.

მიუხედავად ამისა, ზოგადი შთაბეჭდილება მაინც ისეთია, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ორივე ეს ნაწილი ანუ ქრონიკა და „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ მოკლე რედაქცია, წარმოადგენენ ვრცელი დედნების შემოკლებულ ვარიანტებს. მეტიც, კვლევა აჩვენებს, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სამივე შემადგენელი ნაწილი სხვადასხვა ავტორს ეკუთვნის და მათ ერთ ნაწარმოებში თავი მოუყარა ანონიმმა ავტორმა (ვრედაქტორ-შემდგენელმა) იმ მიზნით, რომ ქართული ჩვენ-ჯგუფის ცხოვრებაში უმნიშვნელოვანესი ფაქტი ანუ მოქცევა ქრისტიანობაზე

ერევნებინა როგორც სხვა ფაქტების კონტექსტში (ამას უზრუნველყოფდა ქრონიკაში ჩართული „ნმინდა ნინოს ცხოვრების“ მოკლე რედაქცია), ასევე დეტალურადაც (ეს ხერხდებოდა „ნმინდა ნინოს ცხოვრების“ ვრცელი რედაქციის მეშვეობით). ამგვარად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ანონიმი შემდგენელი ქართველთა მოქცევის ფაქტს წარმოადგენს როგორც ახლო კადრით, ისე პანორამულად.

დრო, როცა ეს ანონიმი ცხოვრობდა, არის V საუკუნის მეორე ნახევარი. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შედგენა, როგორც ჩანს, ინიცირებული იყო ვახტანგ გორგასლის მიერ, რომლის ფუნდამენტურ რეფორმას საეკლესიო სფეროში უნდა გაეღვივებინა ინტერესი და წარმოეშვა საჭიროება შექმნილიყო ქართლის ეკლესიის ისტორიის აღმწერი თხზულება. ამ ლოგიკური არგუმენტის გარდა არსებობს კონკრეტული მონაცემები, რომლებიც ადასტურებს, რომ აღნიშნული ძეგლი წარმოიშვა სწორედ მითითებულ ეპოქაში.

შემდგომში, დროთა განმავლობაში „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ უნდა განეცადა მნიშვნელოვანი ცვლილებები. სულ მცირე ორი შემდეგდროინდელი რედაქტირების კვალი კარგად ჩანს ისტორიული ქრონიკის მაგალითზე: ტექსტი აშკარად გაგრძელებულია რედაქტორთა ცხოვრების ეპოქამდე; პირველ ჯერზე ესაა VII საუკუნის შუა ხანები, მეორე ჯერზე – IX საუკუნე.

ძეგლის პირველი რედაქტირება, უფრო ღრმა ჩანს: V საუკუნიდან VII საუკუნის შუა ხანებამდე დამატებული ტექსტი ინარჩუნებს ქრონიკისათვის დამახასიათებელ სტილს და ინფორმაციას გვანვდის ზემოთ იდენტიფიცირებულ რამდენიმე თემის (საერო და სასულიერო იერარქთა ზეობა) შესახებ მოკლე შენიშვნების სახით. დაწყებული VII საუკუნის შუა ხანებიდან IX საუკუნემდე მონაკვეთში ეს სტილი ვეღარ ნარჩუნდება. ტექსტში ცალკე-ცალკეა წარმოადგენილი საერო და სასულიერო იერარქთა სიები. ამგვარი წარმოდგენის გამო გაუგებარი რჩება რომელი საერო ხელისუფალი და სასულიერო იერარქი ზეობდა ერთდროულად. თითქმის არავითარი

დამატებითი ინფორმაცია იერარქთა დასახელების გარდა, აქ არ არის.²

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ შემდგენელი აშკარად „ატომარული“ ფაქტების ფიქსაციას ისახავდა მიზნად. როგორც წესი, იგი ერიდება საკუთარი პოზიციის გამომხატვას, საერთოდ ტექსტში საკუთარი „მყოფობას“ თითქმის არ გვავგრძნობინებს. ეს, ცხადია, გარკვეული ისტორიოგრაფიული ხერხი და პრინციპია, რაც გულისხმობს ისტორიული ფაქტების თავისებურ კონცეპტუალიზებას და ისტორიულ რეპრეზენტაციაში დამკვირვებლის ანუ ისტორიკოსის როლის სპეციფიკურ გაგებას. ამ პრინციპის საფუძველზე დანერგილი თხზულება შეიძლება ნაკლებად წარმოადგენდეს ისტორიის წერის მეთოდების შესახებ ინფორმაციას, ამიტომ ისტორიოგრაფიული რეფლექსიისათვის ასეთი თხზულებები ჩვეულებრივ ცოტა მასალას იძლევა, მაგრამ სამაგიეროდ წყაროთმცოდნეობითი თვალსაზრისით იგივე თვისება სწორედაც ძალიან ხელშემწყობია. მართალია, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ბევრ ფაქტს არ აღწერს და ხშირად უკიდურესი ლაკონიურობის მიზეზით ინფორმაციის ნაწილი საერთოდაც გამოტოვებულია, მაგრამ საკმაოდ ზუსტია არსებული მონაცემები. ამ გარემოების გამო „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ შეუძლია გზამკვლევის ფუნქცია შეასრულოს მაშინ, როცა ჭირს მრავალფეროვან ფაქტებს შორის ორიენტირება და წინასწარი ჰიპოთეზის ჩამოყალიბება. საქართველოს ისტორიის ძველი და შუა საუკუნეების პერიოდების კვლევისას კი გზამკვლევის საჭიროება ხშირად წამოიჭრება რამდენიმე მიზეზის გამო: ჯერ ერთი, საკონტროლოდ ქართული წყაროები ბევრი არ გაგვაჩნია; მეორეც, არსებული უცხოური წყაროები, ავთენტურობის შემთხვევაშიც, ფრაგმენტულია და არ

2 „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ როგორც ისტორიოგრაფიული ძეგლის და როგორც წყაროს დახასიათებისათვის იხ. ჩემი სხვადასხვა ნაშრომი, მათ შორის, მ. ჩხარტიშვილი. ქართული ისტორიული აზრის განვითარების ისტორიიდან („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“). *მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია* 1985, №3, გვ. 124-130. მ. ჩხარტიშვილი. *ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები* („ცხოვრება წმიდისა ნინოსისი“), თბილისი, მეცნიერება, 1987; *Обращение Грузии. Перевод с древнегрузинского* Е. С. Такайшвили. Редакционная обработка, исследование и комментарии М. С. Чхартишвили, გვ. 11-19.

იძლევა მთლიანი კონტექსტის რეპრეზენტირების საშუალებას. ამ ხარვეზის აღმოსაფხვრელად სწორედ ძალიან გამოსადეგია „მოქცევა ქართლისა“.

„ქართლის ცხოვრება“ სხვა ისტორიოგრაფიული პრინციპს ეფუძნება და მისი ქრონოლოგიური დაფარვის საზღვრებიც სხვაა. ქვემოთ, როცა ვსაუბრობ „ქართლის ცხოვრებაზე“, მხედველობაში მაქვს მისი დასაწყისი ნაწილი ანუ ის, რომელიც ამჯერად ჩემთვის საინტერესო ეპოქას შეეხება.

როგორც „მოქცევა ქართლისა“, „ქართლის ცხოვრებაც“ ადგილობრივი წყაროა და ქართლის გაბმულ ისტორიას გვთავაზობს.

მიუხედავად ამისა, „ქართლის ცხოვრება“ უფრო ხშირად შეიცავს ცდომილებებს, ვიდრე „მოქცევა ქართლისა“, თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ კვლევისას „ქართლის ცხოვრების“ გამოყენება მიზანშეუწონელია. ცდომილებათა მიზეზი არის არა ის, რომ „ქართლის ცხოვრების“ შესაბამისი მონაკვეთის ავტორი (მხედველობაში მყავს ლეონტი მროველი, რომელიც XI საუკუნის მოღვაწეა) ეფუძნება არასწორ მონაცემებს ან ცუდად ინფორმირებულ წყაროებს. ის უბრალოდ კი არ იმეორებს წყაროთა ინფორმაციას, არამედ თავად ცდილობს რეპრეზენტირებას ანუ აკეთებს იმას, რასაც თანამედროვე ისტორიკოსები. ამიტომ, ზოგჯერ სწორი ამოსავალი მონაცემების მიუხედავად, „ქართლის ცხოვრების“ მიერ წარმოდგენილი სურათი განსხვავებულია, მაგრამ ცდომილების მიზეზია, ვიმეორებ, არაადეკვატური რეპრეზენტაცია და არა მონაცემები, რომელსაც ეფუძნება ლეონტი მროველი.

„ქართლის ცხოვრების“ წყაროთმცოდნეობით-ისტორიოგრაფიული დახასიათება ძალიან ფართო საკითხია, და შესაბამისი დისკურსის სრულად წარმოდგენას აქ ვერ დავისახავ მიზნად. მე მხოლოდ შევეცდები ზოგ იმ ფაქტზე გავამახვილო ყურადღება, რომელთა გათვალისწინება აუცილებელია ქვემოთ წარმოდგენილი კვლევისათვის.

„ქართლის ცხოვრება“, როგორც ითქვა, არის ისტორიოგრაფიულ თხზულებათა კრებული. სხვადასხვა ხელნაწერ-

ში შემადგენელი თხზულებების სია სხვადასხვაგვარია, თუმც არის ისეთი თხზულებებიც, რომლებიც ყველა ხელნაწერში გვხვდება. ზოგი მკვლევრის აზრით, ამ კრებულის პროტორედაქცია უნდა შექმნილიყო დავით აღმაშენებლის ეპოქაში მისივე ინიციატივით.³ სომხურ ენაზე „ქართლის ცხოვრების“ თარგმანის დავითის მემკვიდრე დემეტრემდე მოყვანაც ამასვე მიუთითებს. როგორც კრებულის შექმნა, ისე თარგმანი ნაწილობრივ მეტაისტორიოგრაფიული მოტივაციებით განპირობებული იყო. ისინი ემსახურებოდა პან-კავკასიური ამბიციების მქონე ქართული ფეოდალური სახელმწიფოს ინტერესებს.⁴

ახლა მე მინდა რამდენიმე შენიშვნა გავაკეთო ზოგიერთ ძეგლთან დაკავშირებით, მაგრამ კვლავ ხაზს ვუსვამ შემდეგ გარემოებას: მე ჩემს თვალსაზრისებს წარმოვადგენ სანინაალმდეგო შეხედულებათა კრიტიციზმის გარეშე. ეს კრიტიკა ძალიან ვრცელი შეიძლება გამოვიდეს და დაგვაცილოს დასახულ მიზანს. ამასთან არც საჭირო არ მგონია. საქმე ისაა, რომ უმეტესობა წინამორბედი თვალსაზრისებისა ფაქტობრივად, ვარაუდებია და მათი რაიმე უპირატესობა ჩემს თვალსაზრისთან (გნებავთ, ვარაუდთან) მიმართებით არაფრით დასტურდება.

3 P. K. Kiknadze. *Очерки по источниковедению истории Грузии: Парсадан Горгиджанидзе и «Картлис цховреба»*, 1980.

4 „ქართლის ცხოვრების“ სომხურად თარგმანს ქართულ-სომხურ ინტენსიურ ურთიერთობებს უკავშირებს ამ თარგმანის ინგლისურად მთარგმნელი რ. თომსონიც, მაგრამ თავად ძეგლს მიიჩნევს სომხური ისტორიოგრაფიის გარკვეული ტრადიციის და მოთხონილების გამოხატულებად (იხ. *Rewriting Caucasian History. The medieval Armenian adaptation of Georgian chronicles. The original Georgian texts and Armenian adaptation*. Translated with introduction and commentary by Robert W. Thomson, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. li), რაც, ცხადია, საზოგადოდ არ არის გამორიცხული, მაგრამ მგონია, რომ „ქართლის ცხოვრების“ სომხური თარგმანის წარმოშობის მიზეზი მაინც უფრო მეტაისტორიულია ანუ ის პოლიტიკურ საჭიროებების პასუხად არის გაჩენილი. თარგმანი ისახავდა იმავე მიზნებს, რასაც ქართული კულტურის ექსპანსია ამ პერიოდში სომხურ ერთობაში: ქართველთა მიერ მართული პან-კავკასიური სახელმწიფოს შექმნის მცდელობა, სახელმწიფოსი, რომელშიც იგულისხმებოდა, რომ იქნებოდა მნიშვნელოვანი რაოდენობა ეთნიკურად სომეხი ქვეშევრდომებისა, მოითხოვდა მათთვის საქართველოს ისტორიის გაცნობას და ეს ქართული სახელმწიფო პოლიტიკის გამოხატულება უნდა ყოფილიყო. „ქართლის ცხოვრების“ შექმნის ეპოქაში ანუ XI საუკუნეში სომეხ ქვეშევრდომთა მიმართ ქართული სახელმწიფოს თავისებური პოლიტიკის შესახებ იხ. M. Chkhartshvili. *On Georgian identity and culture (Nine international presentations by Professor Mariam Chkhartshvili)*. Tbilisi, Universal, 2009, გვ. 107-125.

„ქართლის ცხოვრება“, როგორც ითქვა, იხსნება მეთერთმეტე საუკუნის ისტორიკოსის ლეონტი მროველის სამი თხზულებით. ესენია: „ქართველ მეფეთა ცხოვრება“, „წმინდა ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა“ (ანუ ესაა „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ლეონტი მროველისეული რედაქცია) და „წმინდა არჩილის წამება.“ ლეონტი მროველის შემოქმედების ამ ფაქტების შესახებ ჩვენ ვიტყვობთ გადამწერის შენიშვნიდან, რომელიც, სავარაუდოდ, ავთენტური ტექსტიდან მომდინარეობს. ეს შენიშვნა „წმინდა არჩილის წამების“ ტექსტის წინ არის გაკეთებული. აი, რას გვამცნობს ის:

ესე არჩილის წამება, და მეფეთა ცხოვრება, და ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა ლეონტი მროველმან აღწერა.⁵

„წმინდა ნინოს ცხოვრება“ რომ ლეონტიმდე არსებობდა, ამის შესახებ ჩვენ ვიცით „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ სამუალებით, რომელშიც, როგორც უკვე ითქვა, ამ თხზულების ორი განსხვავებული წარმომავლობის რედაქციაა წარმოდგენილი. ლეონტი მროველს სწორედ ეს ორი რედაქცია შეურწყავს ერთმანეთისათვის, ზოგი მონაცემი სხვა წყაროებიდანაც დაუმატებია და ამ გზით მიუღია „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ფაქტობრივად ახალი რედაქცია.⁶ ამგვარად, ლეონტი ამ შემთხვევაში არის

5 ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, სახელგამი, 1955, ტ. I, გვ. 244. თეიმურაზისეულში ამას დამატებული აქვს: „და ახლა ი“ე დეკანოზმან აღწერა“. იხ. იქვე, შენიშვნაში. ეს მინაწერი შემორჩენილია რამდენიმე ხელნაწერში. აზრი ფორმულირებულია რამდენიმე განსხვავებულად. ანასეულში, მაგალითად, არის შემდეგნაირად: „ესე არჩილის წამება, ნინოს ქართლის მოქცევა, ლეონტი მროველმან აღწერა.“, მარიამისეულში: „არჩილის წამება და მეფეთა ცხოვრება და ნინოს ქართლის მოქცევა ლეონტი მროველმან. დედასა ასე ეწერა“. კლიმაშვილისეულში: „ესე არჩილის წამება და მეფეთა ცხრბ“ა და ნინოს ქართლის მოქცევა ლეონტი მროველმან დაწერა“. მაჩაბლისეულში: არჩილის წამება და მეფეთა ცხოვრება და ნინოს ქართლის მოქცევა ლეონტი მროველმან. დედასა ასეთი ეწერა“. ხელნაწერებში დაცული ტექსტებისათვის იხ. ქართლის ცხოვრება. მთავარი რედაქტორი რ. მეტრეველი. თბილისი, მერიდიანი/არტანუჯი, 2008, გვ. 244, შენ.

6 „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ციკლის თხზულებების და, კონკრეტულად, ლეონტი-სეული ვერსიის შესახებ იხ. მ. ჩხარტიშვილი. „წმ. ნინოს ცხოვრების“ პროტოქლე-ნიშური რედაქცია – მეტაფრასული რედაქციის წყარო. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1978, №4, გვ. 97-106; მ. ჩხარტიშვილი. „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მცირე და ვრცელი რედაქციები (ურთიერთმიმართების საკითხისათვის) საქართვე-

რედაქციის ავტორი ანუ უკვე არსებული თხზულების რედაქტორი. მას სრულიად ახალი რამ არ შეუქმნია. მიუხედავად ცვლილებისა, გამოყენებული წყაროების კომპოზიციური ჩონჩხი მას დანარჩუნებული აქვს. სიტყვა „აღწერა“, რომელიც ამ შემთხვევაში არის გამოყენებული ლეონტისეული აქტივობის გამოსახატავად, ძველ ქართულში, როგორც ცნობილია, გამოიყენებოდა არა მარტო სრულიად ახალი თხზულების შექმნის ფაქტის აღსანიშნავად, არამედ ხელახალი გადაამუშავების ფაქტის აღსანიშნავადაც.

ახლა რაც შეეხება „წმინდა არჩილის წამებას“. მის შესახებ ინფორმაციას გვანდის მეორე შენიშვნა გაკეთებული ამ თხზულების ბოლოს. ფაქტობრივად ეს შენიშვნა წინა შენიშვნის გაგრძელებაა და ორივე ამკარად ავთენტური ტექსტიდან მოდის. პირველში ლეონტი მიუთითებს რა ნაშრომები ეკუთვნის მას. მეორეში ის განმარტავს თუ რომელზე როგორი მეთოდით მუშაობდა. ეს შენიშვნები განხილულ უნდა იქნეს ერთიანობაში.⁷

მეტი თვალსაჩინოებისათვის მივმართოთ ტექსტს. აი, რას ვკითხულობთ აქ:

წიგნი ესე წამებისა მისისა იპოვა ესრეთ სულ მცირედ აღწერილი, რომელი ჟამთა შლილობითა ჯერისაებლ ვერვის აღწერა. ხოლო წიგნი ესე ქართველთა ცხოვრებისა ვიდრე ვახტანგისამდე აღიწერებოდა ჟამითი-ჟამად. ხოლო ვახტანგ მეფისითგან

ლოს მეცნიერებათა აკადემიის *მაცნე*, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1980, №1, გვ. 96-106; მ. ჩხარტიშვილი. მეტაფრასი „წმ. ნინოს ცხოვრების“ „ქართლის ცხოვრებისაული“ რედაქციის შესახებ. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის *მაცნე*, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1980, №4, გვ. 114-121.

7 ამ შენიშვნების ინტერპრეტაციის საკითხს არაერთი მკვლევარი შეხებია. საკითხის ისტორიოგრაფიისათვის იხ. გ. არახამია. „ქართლის ცხოვრების“ პირველი მატინანი, თბილისი, 2002, გვ. 3-74. იხ. აგრეთვე ე. ხომტარია-ბროსე, ლეონტი მროველი და „ქართლის ცხოვრება“, თბილისი, მეცნიერება, 1996. რაც შეეხება ჩემს დამოკიდებულებას, მე მას გამოვხატავდი სხვადასხვა ნაშრომში, სხვადასხვა საკითხზე მსჯელობისას. იხ. მაგალითად, მ. ჩხარტიშვილი, ქ. მანია. *ქართველთა ნაციონალური კონსოლიდაციის პროცესის ასახვა ბეჭდურ მედიაში. ივერია და მისი მკითხველი საქართველო*, თბილისი, უნივერსალი, 2011, გვ. 117. ჩემს ამ თვალსაზრისს გარკვეულად დაემთხვა მ. სანაძის შეხედულება, რომელიც მან წარმოადგინა საერთაშორისო კონფერენციაზე „ისტორიოგრაფიული და წყაროთმცოდნეობითი კვლევები“ (2017 წლის 18-21 ოქტომბერი).

ვიდრე აქამომდე აღწერა ჯუანშერ ჯუანშერიანმან, ძმისწულის ქმარმან წმიდისა არჩილისამან, ნათესავმან რევისმნან, მირიანის ძისამან. „მიერთგან შემდგომთა მომავალთა ნათესავთა აღწერონ ვითარცა იხილონ და წინამდებარემან ჟამმან უწყებად მოსცეს გონებასა მათსა ღმრთივ განბრძნობილსა“.⁸

როგორც ვხედავთ, ეს შენიშვნა მიუთითებს „წმინდა არჩილის წამების“ უფრო ადრინდელი ვერსიის არსებობაზე. ის რაც გვაქვს წარმოდგენილი, არის ლეონტის ქმნილება მიღებული თავდაპირველი ტექსტის (რომელიც სათანადო ხარისხის არ ყოფილა) გადამუშავებით. ამგვარად, ამ შემთხვევაშიც საქმე ეხება უფრო რედაქტორულ, ვიდრე საავტორო მუშაობას. თუმცა შუა საუკუნეობრივი აზროვნება ამას ისე მკაფიოდ არც მიჯნავდა.⁹ ფაქტი ერთია: როგორც „წმინდა ნინოს ცხოვრება“, ისე „წმინდა არჩილის წამება“ არსებობდა ლეონტიმდე, მაგრამ მან ორივე მათგანი სერიოზულად გადაამუშავა.

ეს მეორე შენიშვნა გვამცნობს ლეონტი მროველის მესამე და უმთავრესი თხზულების ანუ „ქართველ მეფეთა ცხოვრებაზე“ განეული მუშაობის ხასიათზე. ჩვენ აქედან ვიტყობთ, რომ ქართველთა წარმოშობის ეპოქიდან ვახტანგ გორგასლის ეპოქამდე ქართლის ისტორია აღინერებოდა „ჟამითი ჟამად“ ანუ სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა ავტორის მიერ. აქედან მოყოლებული ვიდრე არჩილის წამებამდე ანუ მერვე საუკუნის პირველ ოცნლეულამდე¹⁰ აღუწერია ჯუანშერ ჯუანშერიანს.

8 ქართლის ცხოვრება. I, გვ. 248. ეს ტექსტიც დანარჩუნებულია სხვადასხვა ხელნაწერში (ანასეულში, მარიათისულში, მაჩაბლისულში, კლიმიაშვილისულში მცირეოდენი ცვლილებებით. აგრეთვე იხ. შენიშვნა გამოცემაში რ. მეტრეველის რედაქციით, გვ. 250.

9 ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. მ. ჩხარტიშვილი, წყაროებზე მითითების წესი ლეონტი მროველის თხზულებებში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიის და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1982, №2, გვ. 83-91. მ. Чхარтишвили. Приемы ссылки на источники в древнегрузинской исторической литературе (по материалам начальной части «Картлис цховреба»). *Источниковедческие разыскания* – 1985. Тбилиси, Мещниереба, 1988, გვ. 148-156.

10 ვახუშტი ბაგრატიონი მეფე არჩილის ზეობას ათავსებს 668-718 წლებს შორის პერიოდში. მე მგონია, რომ ეს სწორი დათარიღებაა, მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი მკვლევარი არჩილის მეფობას განსაზღვრავს VIII საუკუნის მეორე ნახ-

ანუ ლეონტი ამ მონაკვეთში ეფუძნებოდა მხოლოდ ამ თხზულებას. წინა პერიოდისათვის მისი შემოქმედებითი ღვაწლი, სავარაუდოდ, მეტი იყო, რადგან ამ შემთხვევაში ის აერთიანებდა სხვადასხვა ავტორის ნაშრომებს, ამ მონაკვეთისათვის მისი ჩარევა არ უნდა იყოს ისეთი აქტიური, როგორც იმ შემთხვევაში, როცა ეფუძნებოდა სხვადასხვა ავტორის ნაშრომებს ან თუნდაც ერთი და იგივე ნაწარმოების ორ რედაქციას, რადგან ის იყენებდა ერთადერთ თხზულებას. ჯუანშერ ჯუანშერიანის შესახებ ცნობები აქვეა მოცემული: ის ყოფილა მირიან მეფის სანათესაოდან, თავად წამებული არჩილ მეფის ერთი ერისთავთაგანი.

ამ მინაწერის ინფორმაციულობა ამით არ ამოიწურება. აქ ფაქტობრივად მოყვანილია ამონარიდი ჯუანშერ ჯუანშერიანის ნაშრომიდან, სავარაუდოდ, მისი ნაშრომის შემაჯამებელი ფრაზა, სადაც ის ქართველთა მომდევნო თაობას წერის გაგრძელებას უანდერძებს. ეს ადგილი ჩემ მიერ არის ამგვარად გააზრებული და, ამიტომაცაა, ჩასმული ბრჭყალებში ზემოთ მოყვანილ ამონარიდში. ჩვეულებრივ ჩემ მიერ ჯუანშერიდან ამონარიდად მიჩნეული ეს ტექსტი მკვლევართა მიერ არ აღიქმება ციტატად და, შესაბამისად, არც ბრჭყალებშია ჩასმული გამომცემლების მიერ.

რატომ უნდა მოეყვანა ლეონტი მროველს ჯუანშერ ჯუანშერიანის თხზულების დამამთავრებელი ფრაზა? ჩემი პასუხი შემდეგია: იმისათვის, რათა გარკვევით ეჩვენებინა სად მთავრდებოდა მისი ტექსტი, დამოკიდებული ჯუანშერ ჯუანშერიანის ნაშრომზე და ამის შემდგომ თავად მის მიერ თხრობის გაგრძელება გაემართლებინა, როგორც პასუხი ჯუანშერის ანდერძზე. ეს ახალი ტექსტი კი არის ის, რასაც ი. ჯავახიშვილი და მისი გავლენით ბევრი თანამედროვე მკვლევარი, უწოდებს „მატიანე ქართლისას“. ანუ ეს არის „ქართველ მეფეთა ცხ-

ევრით. მაგრამ აღნიშნული აზრი მცდარი მგონია, ის აღმოცენებულია არსებულ წყაროთა არასწორი ინტერპრეტაციის საფუძველზე. უფრო ვრცლად ჩემი თვალსაზრისის შესახებ იხ. მ. ჩხარტიშვილი. „მარტივილობა და მოთმინება ნმიდისა ევსტათი მცხეთელისა“. „ცხოვრება და მოქალაქეობა ნმიდისა სერაპიონ ზარზმელისა“ (წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა), თბილისი, 1994, გვ. 127.

ოვრების“ ის მონაკვეთი, რომელის მიმართ ლეონტის ღვან-ლი, ისე უნდა შეფასდეს, როგორც ავტორისა. ეს ტექსტი უკვე პირველადია და ეფუძნება ბევრ ფაქტს, რომლის მომსწრე პირადად ლეონტი უნდა ყოფილიყო.

რაც შეეხება თავად ჯუანშერ ჯუანშერიანის ნაშრომის ამგვარად დამთავრებას ანუ ანდერძით მომავალი თაობისადმი წერის გაგრძელებასთან დაკავშირებით, ეს ბუნებრივია, მეტიც, ეს შეიძლება განვიხილოთ, ერთგვარ ისტორიოგრაფიულ კლიშედაც კი. ანალოგიურად ამთავრებდა თავის თხზულებას ბევრი ძველი ავტორი, მაგალითად, ამიანე მარცელინი.¹¹

მართლაც, ამ ანდერძის ციტირების შემდეგ „ქართლის ცხოვრების“ დასაწყისი ნაწილის თხრობის სტილი იცვლება, რაც მიუთითებს, რომ ამ მონაკვეთისათვის გამოყენებული წყაროები განსხვავებულია.

აღნიშნული ფაქტებიდან გამომდინარე, ვფიქრობ, რომ, თუმცა ჯუანშერ ჯუანშერიანის თხზულება ახლა ლეონტის თხზულების ორგანულ ნაწილად გადაქცეულა, შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც ჯუანშერის თხზულება, რადგან ამკარაა, რომ ლეონტის მიერ დამუშავებული წყაროებს შორის ჯუანშერის თხზულებას ყველაზე ნაკლებად შეეხო გადასხვაფერება. წინა მონაკვეთისათვის, როგორც ითქვა, ლეონტი მროველი აერთებდა რამდენიმე ნაწარმოებს, ან ახალი მასალით ავსებდა. ამ შემთხვევაში კი ის ეფუძნებოდა ერთადერთ, პრინციპში უკვე სათანადოდ გადამუშავებულ, კომპოზიციური მთლიანობის მქონე წყაროს და ამიტომ ვფიქრობ, რომ ლეონტი მროველის ჩარევა ამ წყაროს ანუ ჯუანშერ ჯუანშერიანის ტექსტში, ნაკლები უნდა ყოფილიყო. ცხადია, ლეონტისეულ შენამატებს ამ მონაკვეთში სავსებით ვერ გამოვრიცხავთ, მაგრამ მაინც მგონია, რომ ისინი იმდენად უმნიშვნელო უნდა იყოს, რომ ჩვენ შეგვიძლია „ქართველ მეფეთა ცხოვრების“ იმ

11 “Let better men in the flower of their age, and of eminent accomplishments, relate the subsequent events”. *The Roman history of Ammianus Marcellinus during the emperors Constantinus, Julian, Jovianus, Vaentinian, and Valens*. Translated by C. D. Yonge, B. A. with a general index, London and New-York, 1894, 623.

მონაკვეთზე, რომელიც მოიცავს ეპოქას ვახტანგ გორგას-
ლიდან არჩილის ჩათვლით პერიოდში, ვისაუბროთ როგორც
ჯუანშერისეულ ტექსტზე.

ეს მოკლედ ამ წყაროების ჩემეული ხედვის თაობაზე. ამ
ძეგლების შესახებ გზადაგზა, ცხადია, მე კიდევ ვისაუბრებ.

თავი II. დინასტიის დაფუძნებელი

1.

ხოსროვანთა დინასტიის დაფუძნებასათან დაკავშირებით „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ არაფერს გვაუწყებს. აქ მირიანის წარმომავლობაზე მხოლოდ ერთი ფრაზაა: „ლევ, მამაჲ მირეანისი“,¹ მაშინ, როცა „ქართლის ცხოვრება“ წარმოადგენს ვრცელ ისტორიას.

განვიხილოთ ეს ისტორია.

ოცდამესამე მეფის ასფაგურის შესახებ თხრობას ლეონტი მროველი იწყებს წინა პერიოდის ისტორიის შეჯამებით:

და შემდგომად მირდატისა მეფობდა ძე მისი ასფაგურ. ამან ასფაგურ აღაშენა ციხე-ქალაქი უჯარმა. ხოლო ალექსანდრეს მეფობითგან ესე ყოველნი მეფენი მეფობდეს ქართლს და იყვნეს კერპთმსახურ. და ესე ასფაგურ იყო უკანასკნელი მეფე ფარნავაზიანთა ნათესავისა. და ამის-ზევე მეფე იქმნა სპარსეთს ქასრე ანუშირვან სასანიანი“.²

ცოტა ქვემოთ მეორდება: „ხოლო დაესრულნეს მეფენი ქართლისანი ფარნავაზიანნი“.³

ასფაგურს მხოლოდ ასული დარჩა. ასე აღმოჩნდა ქართლი უმეფოდ სპარსეთის მხრიდან კარს მომდგარი აგრესიის პირობებში. ლეონტი მროველი აღწერს ერისთავთა თათბირს,

1 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. გამოსაცემად მოამზადა ავტორთა კოლექტივმა ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი, მეცნიერება, I (შემდეგ: ძეგლები, I), გვ. 83.

2 ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, სახელგამი, 1955, ტ. I (შემდეგ: ქართლის ცხოვრება, I), გვ. 59.

3 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 59.

რომელიც შემდგარა მეფის შემდგომ მეორე პირის მათეჟან⁴ სპასპეტის რეზიდენციაში. თათბირის მიზანს წარმოადგენდა განსაცდელიდან გამოსავლის ძიება:

არა ვაუფლოთ გულთა ჩუენთა მწუხარება, რათა არა მიგუე-
ლოს გონიერება, გარნა ვიძიოთ ღონე ჭირთა და განსაცდელ-
თა ჩუენთათს.⁵

მაეჟან სპასპეტი გამოსულა ასეთი სიტყვით: რომ დარჩე-
ნილიყო ჩვენი მეფეების ნათესავი, გავწირავდითო თავს და
შევებრძოლებოდითო სპარსეთს მიუხედავად იმისა, რომ „აღუ-
ღია პირი მისი სპარსთა მეფესა შთანთქმად ყოვლისა ქუეყანი-
სა“.⁶

სპასპეტი ყურადღებას ამახვილებდა იმაზე, რომ სპარსეთს
უკვე დაპყრობილი ჰყავდა მათი მოკავშირე სომხეთი იმ ვი-
თარებაში, როცა ქართველები იყვნენ უმეფოდ ანუ „ობლად,
ვითარცა ცხოვარნი უმწყემსონი“.⁷

ამიტომ სპასპეტმა წამოაყენა კომპრომისის გეგმა. ასფა-
გურის ასულის აბეშურას ქმრად ძე უნდა ეთხოვათ სპარსთა

4 ლ. პატარიძის აზრით, *მაეჟან* არის არა საკუთარი სახელი, როგორც აქამ-
დე ითვლებოდა, არამედ დამახინჯება სპარსული სიტყვისა, რომელიც ნიშნავს
„მთავარს“ ანუ მთავარ სპასპეტს. მკვლევარი ვარაუდობს: „საცხებით შესაძლებე-
ლია, რომ „მირიანის ცხოვრების“ წყაროში ან მის თავდაპირველ ვერსიაში სწორედ
ეს სოციალური ტერმინი ყოფილიყო ნახმარი და გვიანდელმა მემკვიდრემ თუ
რედაქტორმა საკუთარ სახელად აღიქვა და *მაეჟან* ფორმით გადმოსცა. სპარსულ
ტიტულატურას ძალიან ხშირად ანტიკური და ბიზანტიური ხანის ისტორიკოსები
როგორც საკუთარ სახელებს ისე აღიქვამდნენ“. იხ. ლ. პატარიძე. მირიანი და
მისი მეფობა. იდეოლოგიური ასპექტი. *ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის
შრომები*, VIII, 2008, გვ. 64-65. ეს თვალსაზრისი ლოგიკური ჩანს, თუ გავითვა-
ლისწინებთ არა მარტო სპარსულ წყაროში მკვლევრის მიერ დაფიქსირებული შე-
საბამისი სიტყვისა და *მაეჟანის* აშკარა ფონეტიკურ სიახლოვეს, არამედ იმასაც,
რომ ამ დროს ქართლი სპარსული კულტურული წრის შემადგენელი ნაწილია, ანუ
იგი არა მარტო სპარსული პოლიტიკური სივრცეში შემავალი ქვეყანაა, არამედ
კულტურულადაც სპარსულ გავლენას განიცდის. ირანული კულტურული და პო-
ლიტიკური ორბიტაში ქართული სამყაროს ყოფნის შესახებ არაერთხელ შენიშნულა
სპეციალურ ლიტერატურაში. მაგალითისათვის იხ. თუნდაც S. Rapp. *Caucasia's pla-
ce in the Eurasian world: The testimony of* ცხოვრება ქართველთა მეფეთა. *მე-4 საერ-
თაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები*, თბილისი, თსუ, 2005,
გვ. 49-55.

5 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 62.

6 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 63.

7 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 63.

მეფისათვის და იგი გაემეფებინათ იმ პირობით, რომ ქართველებს მამათა რჯული (ანუ იდენტობა) შეუნარჩუნდებოდათ. თუ სპარსელები ამ პირობას დაარღვევდნენ, აი, მაშინ უნდა გაენიათ სასიკვდილო წინააღმდეგობა სპარსელებისათვის:

ან ესე არს განზრახვა ჩემი, რათა მივაგოთ წინა მეფესა სპარსთასა მორჩილება და ვითხოვოთ მისგან წყალობა და ვითხოვოთ მისგან ძე მისი მეფედ ჩუენდა, და ვევედრნეთ, რათა შერთოს ცოლად ძესა მისსა ასული მეფისა ჩუენისა ასფაგურისი ... და ვითხოვოთ მისგან დამჭირვა სჯულსა ზედა მამათა ჩვენთასა, და ვითხოვოთ ჩუენ თანა არა აღრევა სპარსთა და წარჩინებულად პყრობა ჩუენი. ნუ უკუე შეინწყნაროს ვედრება ესე ჩუენი, და ყოს ესე ყოველი ჩუენ ზედა. და უკეთუ სჯულსა მამათა ჩუენთასა მიგვლებდეს, და ჩუენ ზედა სპარსთა წარჩინებულ ჰყოფდეს, და ნათესავსა მეფეთა ჩუენთასა მოსწყუედდეს, მაშინ სიკუდილი უმჯობეს არს თავთა ჩუენთათჳს ვიდრე მონახვასა ესევეითარისასა. დავსხნეთ თავნი ჩუენნი ციხეთა და ქალაქთა შინა და მოვსწყუედთ ყოველნი“.⁸

ანუ ეს იყო კომპრომისის გეგმა: პოლიტიკური დამორჩილება იდენტობის ერთ-ერთი უმთავრესი მარკერის – რელიგიის – შენარჩუნების პირობით.

ლეონტი მროველის მიხედვით სპარსთა მეფეს მთელი სერიოზულობით განუხილავს ეს წინადადება, ყველაფერი აუნონ-დაუნონია, არა მარტო სარძლოს შთამომავლობითი ღირსებანი, არამედ ხაზართა და ოსთა სიახლოვის პრობლემურობაც მიუღია მხედველობაში. ჭკუაში დასჯდომია მემკვიდრის მცხეთაში დასმა, რომელიც ყველაზე გამაგრებულ ქალაქად ჩაუთვლია კავკასიაში და ჩრდილოეთისკენ შეტევის განხორციელებისათვის მოხერხებულ პლაცდარმადაც. ამიტომ თავად ჩამოსულა მცხეთას და თან ჩამოუყვანია მხეველისაგან ნაშობი შვიდი წლის საკუთარი ძე, „რომელსა ერქუა სპარსულად მიჰრან და ქართულად მირიან“.⁹

8 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 63.

9 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 64.

საინტერესოა, აღინიშნოს იმ სახელმწიფოს საზღვრები, რომლის სათავეში აღმოჩნდა სპარსელი უფლისწული: „და მეფობდა ესრეთ მირიან მცხეთით გაღმართ ქართლს, სომხითს, რანს, ჰერეთს, მოვაკანს და ეგრს“.¹⁰

როგორც ვხედავთ, ეს სახელმწიფო განფენილი ყოფილა როგორც ლიხსაქეთ (ქართლს, სომხითს, რანს, ჰერეთს, მოვაკანს), ისე ლიხსიქით (ეგრს).

როცა თხუთმეტი წლის გახდა მირიანი, გარდაიცვალა მისი ფარნავაზიანი ცოლი, მაგრამ, მემატიანის მითითებით, აღარ იყო დარჩენილი ფარნავაზიანთა საგვარეულოდან აღარავინ და ქართველებმა „შეიტკბეს ამის მიზეზისათვის მეფობა მირიანისი“.¹¹

ამის სანაცვლოდ მირიანმა „ჰმატა კეთილსა ქართველთასა“. აღნიშნულია პირადული, თუმცა სახელმწიფო პოლიტიკის თვალსაზრისით ყურადღების მისაქცევი, ფაქტიც: მირიანი დაქორწინდა მეორედ. ქართლის ირანული წარმომავლობის მეფემ ცოლი საბერძნეთიდან მოიყვანა.

როცა ორმოცი წლის გახდა, გარდაიცვალა მისი მამა – სპარსთა მეფე და გამეფდა მირიანის უმცროსი ძმა ბარტამი. მირიანს, როგორც ასაკით უფროსს, ირანის ტახტზე პრეტენზია განუცხადებია, ნასულა კიდეც ირანში ლაშქრით, რომ მამისეული ტახტი დაეკავებინა. სპარსეთის სამმართველო წრეებს („მოხუცებულთა და მარზპანთა სპარსეთისათა“) გადაუწყვეტიათ მეფობა დარჩენოდა ბარტამს, როგორც ირანის შაჰის კანონიერ ძეს, ხოლო მირიანს „საკომპესაციოდ“ მიეღო ირანული სამფლობელოების ნაწილი:

ხოლო მათ გაბჭეს და მისცეს მეფობა სპარსეთისა ბარტამს, ხოლო მირიანს გულის-სადებად მისცეს ბარტამისაგან ჯაზირეთი, და შამის ნახევარი, და ადარბადაგანი. და ესე ყოველი ქართლს, სომხითს, რანს, ჰერეთს და მოვაკანს ზედა მოურთეს.¹²

10 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 65.

11 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 66.

12 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 67.

ამგვარად, ამ მოთხრობის მიხედვით, მირიანი არის არა მარტო ქართლის მეფე, არამედ ვრცელი სამფლობელოების გამგებელი, ფაქტობრივად, სპარსეთის მეფის ნაცვალი ამ მხარეებში. ჩვეულებრივი პრაქტიკა იყო ირანის იმპერიაში პრინციების მმართველობა სხვადასხვა რეგიონებში. თუ გავიზიარებთ ცნობას იმის თაობაზე, რომ მირიანი ირანელი უფლისწულია, მისი საგამგებლოს ფართო საზღვრები სრულიად ბუნებრივი ჩანს და ცნობაც ეჭვს არ იწვევს: ეს ხომ არაა ქართლის პატარა სამეფოს მიერ მოპოვებული ტერიტორიები. ეს ირანის მსოფლიო იმპერიის ტერიტორიებია, რომელსაც განაგებს ქართლის მეფე როგორც ამ მხარეებში სპარსეთის მეფის ნაცვალი.

ასე რომ, „ქართლის ცხოვრებაში“ დაცული ინფორმაცია მირიანის შესახებ რაიმე ლოგიკური გაუმართაობის და შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი არ არის.

ახლა ვნახოთ, როგორია ამ ინფორმაციის თავსებადობა ირანის ისტორიის ფაქტებთან, რომლებიც გაცილებით უკეთ არის დოკუმენტირებული, ვიდრე ამ პერიოდის ქართული სახელმწიფოს ისტორია და, ამგვარად, ქართული წყაროს ინფორმაციის შემონიშნაში ირანის ისტორიის ფაქტებს შეუძლიათ დახმარების განევა.

ლეონტი მროველი მირიანის მამად ასახელებს არა პირველ სასანიან მეფეს, რომელიც მას ასფაგურის თანამედროვედ მიიჩნია, არამედ სხვას, კერძოდ, ქასრე არდაშირს. ქასრე/ზოსრო ქართულ წყაროებში საზოგადოდ ირანის მეფის აღმნიშვნელი ტერმინია. არდაშირ I იყო სასანიანი შაჰი, იგი ზეობდა 224-241 წლებში. არ არის სავალდებულო, რომ მივიჩნიოთ, თითქოს ლეონტი მაინცდამაინც ამ პირველ არდაშირს გულისხმობს მირიანის მამად, როგორც ამას აკეთებდა, მაგალითად, ლ. ჯანაშია.¹³ ქართველი მემატიანე უბრალოდ ასახელებს შაჰს და სულაც არ ამტკიცებს, რომ იგი მაინცდამაინც არდაშირ I იყო. ქრონოლოგიის გათვალისწინებით საფიქრებელია, რომ ლეონტის ქასრე არდაშირის იდენტიფიკაცია უნდა მოხდეს არა

13 მისი თვალსაზრისის შესახებ ვრცლად იხ. ქვემოთ.

არდაშირ I, არამედ არდაშირ II ანუ ჰორმიზდ-არდაშირთან, რომელიც ზეობდა 272-273 წლებში. თუ სწორედ ამ პერიოდს მივიჩნევთ ქართლში ირანის შაჰის ვიზიტის დროდ, შეგვიძლია გამოვთვალოთ მირიანის დაბადების თარიღი: ლეონტის მითითებით, მამამ მირიანი 7 წლისა ჩამოიყვანა. ამგვარად, მირიანი დაბადებულია 265 ან 266 წელს ($272 - 7 = 265$ ან $273 - 7 = 266$). შესაბამისად, ქართლის მოქცევის დროისათვის ანუ 326 წელს მირიანი ყოფილა 60 ან 61 წლის ($326 - 265 = 61$ ან $326 - 266 = 60$).¹⁴ მაგრამ თუ ლეონტის მიერ ნახსენებებს ქასრე არდაშირს მივიჩნევთ არდაშირ I, მაშინ მირიანი 100 წელს მიტანებული გამოდის ქართლის მოქცევის დროისათვის. მონადირეს, საკმაოდ სხარტად მოძრავს, ანუ ისეთს, როგორც მირიანი წარმოდგენილია „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ დაფიქსირებულ თვითმხილველთა მოგონებებში, 60-61 წლის მამაკაცი კიდეე შეეფერება, მაგრამ 100 წელს მიტანებული, უკვე, არა. ამგვარად, ლეონტი მროველის სპარსთა მეფე ქასრე არდაშირში არდაშირ II უნდა ამოვიცნოთ და არა არდაშირ I. ანუ შაჰის იდენტიფიკაცია ხერხდება ისე, რომ ინფორმაციის ლოგიკურობა ეჭვქვეშ არ დგება.

პრობლემას თითქოს უფრო მეორე ცნობა ქმნის: როცა მირიანი ორმოცი წლის იყო, მაშინ გარდაიცვალაო მამამისი. თუ ისევე ამოვალთ იმ პოსტულატიდან, რომ მირიანის მამა იყო ჰორმიზდ არდაშირი (ანუ ჰორმიზდ I) და აქედან გამომდინარე მირიანი 265/266 წელს არის დაბადებული, მაშინ გამოგვივა, რომ მირიანის მამა გარდაცვლილა 305 ან 306 წელს ($265 + 40 = 305$ ან $266 + 40 = 306$). მაგრამ საქმე ისაა, რომ ამ დროს ირანის ტახტზეა არა მირიანის მამად ნაგულისხმევი შაჰი ანუ ჰორმიზდ I (ჰორმიზდ-არდაშირი), რომელიც, როგორც ითქვა, ზეობდა სულ ერთ წელიწადს, არამედ ჰორმიზდ II, რომელიც

14 როგორც ცნობილია, ქართველთა მოქცევის თარიღის შესახებ არსებობს მრავალი თვალსაზრისი. ამის მიზეზი არის წყაროთა განსხვავებული ჩვენებანი. 326 წელი დღეს გაზიარებულია მკვლევართა ნაწილის და საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის მიერაც. მე პირადად უფრო იმ აზრისკენ ვიხრები, რომ ქართველთა გაქრისტიანება ოცდაათიან წლებში მოხდა. კერძოდ, 330 წელი მირიან მეფის რწმუნების, 331 წელი კი მისი მონათვლის თარიღია. ამიტომ, შესაძლოა, რომ ქართლის მოქცევის დროისათვის მირიანი იყო 66 წლის ($331-265=66$).

ზეობდა 303-309 წლებში. როგორც ვხედავთ, შეუსაბამობაა. თუმცა, ამგვარი შებრკოლების ლოდი მირიანის ირანელობის თაობაზე ცნობის უარყოფისაკენ მაინც ვერ გვიბიძგებს. საქმე ისაა, ირანის მეფეების დათარიღება სხვადასხვა მკვლევართან გარკვეული სხვაობას გვიჩვენებს რამდენიმე წლის ფარგლებში და, შესაძლოა, ქრონოლოგია აქ სულაც არ იყოს დამაბრკოლებელი გარემოება. ამ შემთხვევაში მემატიანეს ცდომილების მიზეზზეც შეგვიძლია მივუთითოთ. მან ერთმანეთში აღრია ჰორმიზდ I და ჰორმიზდ II და ამ უკანასკნელის გარდაცვალება მირიანის მამის ანუ ჰორმიზდ I გარდაცვალებად ჩათვალა. ჰქონდა რა ინფორმაცია მირიანის პრეტენზიების გაცხადების შესახებ ირანის ტახტთან დაკავშირებით IV საუკუნის დასაწყისში, მემატიანემ მირიანის ამგვარი აქტივობა სწორედ მისი მამის გარდაცვალების გარემოებით პროვოცირებულ ქმედებად მიიჩნია. არ არის გამორიცხული, რომ ორმოცი წელიც არ იყოს მირიანის რეალური ასაკის მაჩვენებელი წელი. ორმოცი უფრო სისრულის მაჩვენებელი ზოგადი ცნება ჩანს, ვიდრე კონკრეტული რიცხვი. მაგალითად, იგივე მემატიანე ანუ ლეონტი მროველი გვამცნობს, რომ მცირეწლოვან მირიანს მამამ დაუტოვა „ორმოცი ათასი მწედარი სპარსი რჩეული“.¹⁵

ამგვარად, ჩემი აზრით, წყაროს ინფორმაცია არ შეიცავს აშკარა გამონაკონის ნიშნებს და გარკვეული დაზუსტებებით იგი შესაძლებელია გახდეს მირიანის ბიოგრაფიის რეკონსტრუქციისათვის საფუძველი. ასეც იქცევა ზოგი მკვლევარი

15 ქართლის ცხოვრება I, გვ. 65. სპეციალურ ლიტერატურაში ნაჩვენებია არაერთი ფაქტი, როცა რიცხვებს აქვთ არა რეალური მნიშვნელობა, არამედ სიმბოლური აზრი და მათი სიმბოლოზში გარკვეული იდეოლოგიური ჩარჩოთი არის განპირობებული. გ. ალასანია, მაგალითად, განიხილავს ამ მოვლენას ძველი ქართული საისტორიო მწერლობის მაგალითზე და აჩვენებს მთელი რიგი რიცხვების სიმბოლური აზრით გამოყენების შემთხვევებს (იხ. გ. ალასანია. რიცხვი და მისტიკა ძველ ქართულ საისტორიო მწერლობაში. *საისტორიო კრებული*, თბილისი, 2007, გვ. 322-351; ნაშრომი პირველად 1984 წელს გამოქვეყნდა). მათ შორის, მართალია, არ არის ორმოცი, მაგრამ აღნიშნული გამოკვლევის ლოგიკა იგივე პოზიციით ორმოცის განხილვის საფუძველსაც გვაძლევს. საქმე ისაა, რომ საისტორიო მწერლობაში სიმბოლური დატვირთვით გამოყენებული რიცხვები ხშირად გასაგები ხდება ქრისტიანობის კონტექსტში. სწორედ ქრისტიანული თვალთახედვით რიცხვი ორმოცი სისრულის, კმარობის გამომხატველია: ორმოცი დღე მარხულობდა ქრისტე, ორმოც დღეს მარხულობდა ელია, ორმოცი დღე გაბრწყინდა მოსე ღვთის ხედვით, ორმოც დღეს რჩება გარდაცვლილის სული მიწაზე და ა. შ.

და, მათ შორის, ზემოთ უკვე ხსენებული ს. რაპი, რომელიც ისტორიულ რეკონსტრუქციას მირიანთან დაკავშირებით ისე იწყებს, რომ მირიანის სპარსელობის შესახებ ცნობის ვერიფიცირების პრობლემას არც კი აღძრავს.

ქართველ მკვლევართა მნიშვნელოვანი ნაწილის დამოკიდებულება მირიანის შესახებ „ქართლის ცხოვრების“ ინფორმაციისადმი კი სკეპტიკურია. მაგრამ მათ სკეპსის განაპირობებს არა ზემოთ ჩემ მიერ დაფიქსირებული დამაბრკოლებელი (ერთი შეხედვით მაინც) მონაცემი, არამედ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ინფორმაცია, რომლის მიხედვითაც მირიანის მამა ლევია. ამიტომაც ბევრი მკვლევარი საერთოდ თავს არ იტვირთავს პრობლემით სპარსეთის ისტორიის ფაქტებთან შეაჯეროს მირიანზე ლეონტიესული მონათხრობი თავიდანვე დარწმუნებულია რა იმაში, რომ იგი ჭეშმარიტების მარცვალს არ შეიცავს. მკვლევრები ამ ინფორმაციას გამონაგონად მიიჩნევენ და უთითებენ მისი გაჩენის მიზეზსაც: ეს ისტორია მიაჩნიათ შეთხზულად მირიანის განსაღიდეבלად. ასეთი აზრი გამოთქვა გ. მელიქიშვილმა ჯერ კიდევ 1958 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში.¹⁶

რა შეიძლება ითქვას ამის შესახებ.

ცხადია, მირიანზე ცნობების მიზანია აჩვენოს მირიანის სახელოვანი წინაპრები და, შესაბამისად, მთელი ეს მონათხრობი ქართლის მეფის განდიდების ამოცანას, მართლაც, ემსახურება, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს თავისთავად იმას, რომ ინფორმაცია თავიდან ბოლომდე გამონაგონია.

გ. მელიქიშვილის მიერ გამოთქმული ზემოთ აღნიშნული თვალსაზრისი გაიზიარა არაერთმა მკვლევარმა ანუ მათი უმეტესობა უპირატესობას ანიჭებს სწორედ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობას, რომლითაც მირიანი ლევის ძეა და სავსებით უარყოფს „ქართლის ცხოვრების“ ცნობების რეალურობას.

აი, რას ვკითხულობთ, მაგალითად, „საქართველოს ისტორიის ნარკვევების“ II ტომში, პარაგრაფში, რომლის ავტორი ლ. ჯანაშიაა:

16 გ. მელიქიშვილი. ქართლის (იბერიის) სამეფოს ისტორიის ქრონოლოგიის საკითხისათვის. *ისტორიის ინსტიტუტის შრომები*, IV, ნაკვ. 1, 1958, გვ. 162.

ერთი შეხედვითვე ცხადად ჩანს, რომ ამ მოთხრობაში ბევრი რამ არასწორია. პირველყოვლისა, ყურადღებას იქცევს მირიანის წარმომავლობის ამბავი, რომელიც მეტად საეჭვოდ გამოიყურება. თავი რომ დავანებოთ იმას, რომ მირიანი დასახელებულია პირველი სასანიდი შაჰის, ე. ი. არდაშირის (224-241) შვილად, რაც სავსებით გამორიცხულია, „მეფეთა ამბავის“ მონაცემები (სახელები, მეფობის ხანგრძლივობა და ზოგი სხვა) არ შეესაბამება III-V საუკუნის ირანის მეფეებს. ამდენად, სწორი უნდა იყოს ის აზრი, რომ გადმოცემა მირიანის ასეთი წარმომავლობის შესახებ გამოწვეულია სურვილით, მოეძებნოს მას განსაკუთრებით დიდი და მნიშვნელოვანი წინაპრები. გაუგებარია, ირანელმა უფლისწულმა როგორ, ან რატომ დაივიწყა ყოველივე ირანული, შეითვისა ქართული, დაუკავშირდა რომაელებს ირანის საწინააღმდეგოდ, გახდა ქართული კულტურის გამოჩენილი მოღვაწე, ქრისტიანობის შემომტანი და თავგამოდებული გამაჯრცელებელი . . . თუ სწორია ფავსტოსის ცნობა, რომ IV ს მეორე ნახევარში, ე. ი. მირიანის შემდეგ, ქართლში ისევ ფარნავაზიანები მეფობენ, მირიანის წარმომავლობა კიდევ უფრო საეჭვო ხდება. ამას უნდა დავმატოვოთ ის მოსაზრებაც, რომ მირიანის გამეფება დაახლოებით იმ დროზე მოდის, როდესაც რომაელებმა დაიწყეს თავიანთი პოზიციების აღდგენა მახლობელ აღმოსავლეთში . . . დაბოლოს, უაღრესად მნიშვნელოვანი ჩვენებაა დაცული „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მატეანეში, სადაც მირიანის მამად დასახელებულია ქართლის მეფე ლევი, რომელიც საერთოდ არ იხსენიება „მეფეთა ამბავში“. სამაგიეროდ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მატეანის მსგავსად „მეფეთა ამბავის“ მიხედვითაც მირიანის ვაჟს სახელად რევი ჰქვია. გამოთქმულია შეხედულება, რომ „ლევი“ „რევის“ ვარიანტული, თუ დამახინჯებული ფორმა უნდა იყოს, ხოლო თუ გავიხსენებთ წესს, რომლის თანახმადაც შვილიშვილი მამის სახელს ატარებდა, ის აზრი, რომ მირიანის შვილი ლევი იყო, კიდევ უფრო მეტ დამაჯერებლობას შეიძენს.¹⁷

17 ლ. ჯანაშია. აღმოსავლეთ საქართველო (ქართლი) IV-V საუკუნეებში. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II; საქართველო IV-X საუკუნეებში (რედ. შ.

როგორცზემით უკვე აღვნიშნე, ქასრე არდაშირის არდაშირ I-თან გაიგივებით ცნობას სერიოზული პრობლემა ექმნება ქრონოლოგიის კუთხით: არდაშირ I-ის შვილი ვერ იქნებოდა ქართლის მოქცევის მომსწრე. მაგრამ, როგორც ითქვა, სრულიადაც არაა სავალდებულო ქასრე არდაშირი მაინცდამაინც არდაშირ I-თან იქნეს გაიგივებული. არდაშირ II-თან მისი გაიგივების შემთხვევაში კი აღნიშნული პრობლემა ქრება.

ლ. ჯანაშიას ამ ცნობისადმი ეჭვს აღუძრავს, როგორც მოყვანილი ციტატიდანაც კარგად ჩანს, მირიანის მიერ ქართული იდენტობის მიღებაც:

გაუგებარია, ირანელმა უფლისწულმა როგორ, ან რატომ დაივიწყა ყოველივე ირანული, შეითვისა ქართული, დაუკავშირდა რომაელებს ირანის სანინაალმეგოდ, გახდა ქართული კულტურის გამოჩენილი მოღვაწე, ქრისტიანობის შემომტანი და თავგამოდებული გამავრცელებელი.

ქართული იდენტობა ამ დროს საკმოდ გამოკვეთილი იყო.¹⁸ მირიანს ამ ერთობის წინამძღოლობა სურდა. ამ გამოკვეთილი იდენტობის მქონე ერთობის სახელმწიფოს მართვა კი შეუძლებელი იყო დომინანტურ ეთნიკურ კოლექტივში სრული ინტეგრირების გარეშე. აი, ამიტომ გაიხადა ქართული მშობლიურად მირიანმა, ამიტომ იყო ქართველთა კერპების ერთგული მსახური, ამიტომ ამკობდა ფარნავაზის საფლავს, რითაც თავს ქართლის ტახტზე მის წინამორბედთა საქმის გამგრძელებლად სახავდა:

და აღიზარდა მსახურებსა მას შინა შვდთა მათ კერპთასა და ცეცხლისასა. ხოლო შეიყუარნა ქართველნი, და დაივიწყა ენა

მესხია), თბილისი, საბჭოთა საქართველო, 1973, გვ. 60-62.

18 ქართლის მოქცევის ეპოქაში ქართველთა იდენტობრივი პერცეფციების შესახებ ვრცლად იხ. მ. ჩხარტიშვილი. ქართლის მოქცევის ისტორია ეთნიკურობის კვლევის პრობლემატიკის თვალთახედვით. *ეთნიკურობა და ნაციონალიზმი*. I. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიასთან არსებული ინსტიტუთაშორისი სემინარის მასალები, თბილისი, ინტელექტი, 2002, გვ. 32-47; მ. ჩხარტიშვილი. ქართული ერთობა რელიგიური მოქცევის ეპოქაში, *საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები*, IX. თბილისი, უნივერსალი, 2008, გვ. 122-130; მ. ჩხარტიშვილი. ქართული იდენტობა: როგორ იწრთობოდა იგი. ეთნიკური რჩეულობის იდეოლოგია. *კავკასიოლოგიური ძიებანი*, I, თბილისი, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009, გვ. 376-385.

სპარსული და ისწავა ენა ქართული, და ყოველთა მეფეთა ქართლისათა უმეტეს აღასრულებდა მსახურებასა მას კერპთასა, და შეამკო საფლავი ფარნავაზისი. ხოლო ესე ყოველი ქართველთა სათნოებისათჳს ქმნა, და კეთილად იპყრნა ქართველნი ნიჭითა და ყოვლითა დიდებითა. და შეიყუარნეს იგი ყოველთა ქართველთა უმეტეს ყოველთა მეფეთასა. და მეფობდა ესრეთ მირიან მცხეთით გაღმართ ქართლს, სომხთს, რანს, ჰერთს, მოვაკანს და ეგრს.¹⁹

საინტერესოა მირიანის სიტყვა, რომელიც მას წარმოუთქვამს აღფრთოვანებულს იმ ფაქტით, რომ უფლის კვართი იერუსალიმიდან გადმოტანილ იქნა მცხეთაში. მირიანი ღმერთს მადლს სწირავს, და თავის ამ ქმედებას განმარტავს იმით, რომ მაშინ ქართლში მისი მამანი მეფობდნენ:

კურთხეულ ხარ შენ, უფალო იესუ ქრისტე, ძეო ღმრთისა ცხოველისაო, რამეთუ შენ პირველვე გენება ჳსნაჲ ჩუენი ეშმაკისაგან და ადგილისა მისგან ბნელისა, ოდეს-იგი სამოსელი შენი წარმოეც ებრაელთა ამათ წმიდით ქალაქით იერუსალჳმით უცხოთა ამათ ნათესავთა ქალაქად, რამეთუ ჯუჳარცუჳმასა შენსა ამას ქალაქსა მამანი ჩუენნი მეფობდეს.²⁰

ამგვარად, იგი თავს არა მარტო ფარნავაზის, არამედ ზოგადად ქართლის მეფეების მემკვიდრედ სახავს. ქართულ ერთობაში სპარსელი მირიანის ამგვარად სრული შერთვით, რომელიც ჯერ კიდევ პრექრისტიანულ ხანაში დაიწყო და დაგვირგვინდა გაქრისტიანების შედეგად, შეიძლება იხსნებოდეს ფავსტოს ბუზანდის ცნობაც, რომელზეც ასევე მიუთითებულ. ჯანაშია, როგორც ერთ-ერთ დამაბრკოლებელ გარემოებაზე მირიანის სპარსული წარმომავლობის შესახებ ლეონტის ცნობის გასაზიარებლად: მირიანის შთამომავლები თავს, ჩანს, არა მარტო ხოსროვან მეფეთა, არამედ ფარნავაზიან მეფეთა მემკვიდრეებადაც მიიჩნევდნენ. ეს უნდა ყოფილიყო ოფიციალური იდეოლოგია. ამის გამო შეიძლებოდა ეფიქრა სომეხ

19 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 65.

20 ძეგლები, I, გვ. 87.

ისტორიკოსს, რომ მირიანის შემდგომაც IV საუკუნის II ნახევარში ქართლის ტახტზე ფარნავაზიანები იყვნენ. შესაძლოა, სწორედ ამ იდეოლოგიის მიზეზითაა, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ დინასტიური ცვლილების ფაქტის საგანგებოდ ხაზგასმას არც ცდილობს.

შთაბეჭდილების სისრულისათვის გავაგრძელოთ საკითხზე არსებული ლიტერატურის ანალიზი. ავიღოთ „ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია“. აი, რას ვკითხულობთ აქ:

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ცნობით, იგი ქართლის მეფე ლევის ძეა. „ქართლის ცხოვრება“ კი მას მიიჩნევს პირველი სასანიანი შაჰის შვილად, რომელიც ერისთავებმა მოიყვანეს უძეოდ გარდაცვლილი მეფე ასფაგურის ასულის ქმრად. ეს ცნობა შეიძლება შეთხზული იყოს პირველი ქრისტიანი მეფე მირიან III-ისათვის ღირსეული წინაპრების გამონახვის მიზნით.²¹

შდრ. დ. მუსხელიშვილი:

ქართული წყაროების მიხედვით ამ დროს ქართლში მეფობს მირიანი, რომელიც თითქოს ირანის შაჰის შვილია. იგი ქართლის ტახტზე ჯდება ქართლისავე წარჩინებულთა მოთხოვნით, რამდენადაც უკანასკნელი ფარნავაზიანი მეფის, ასფაგურის გარდაცვალების შემდეგ სამეფო ტახტი უმემკვიდრედ დაარჩენილიყო. ეს არის ლეგენდა, შეთხზული პირველი ქართველი ქრისტიანი მეფის განსაზღვრულად. სინამდვილეში ეჭვი არ არის, მირიანი ფარნავაზიანთა დინასტიის წარმომადგენელია, რასაც მოწმობს, ჯერ ერთი ის, რომ V ს-ის სომეხი ისტორიკოსის ნიშანდობლივი მითითებით ეს დინასტია IV ს-ის მეორე ნახევარში ჯერ კიდევ არსებობს ქართლში. და, მეორეც, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ მიხედვით მირიანი არდაშირ I-ის შვილი კი არ არის, არამედ ქართლის მეფის ლევის (იგივე რევის) ძეა. ეს ძველი ქართული წყარო თითქოს საგანგებოდ, სწორედ იმისათვის, რომ ყოველგვარი ეჭვი გაგვიფანტოს პირდაპირ გვამცნობს, რომ „ლევ, მამაჲ

21 ა. ბოგვერაძე. მირიან III. *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, ტ. 7, თბილისი ქსე, საბჭოთა საქართველო, 1984, გვ. 11.

მირიანის“ იყო. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ისიც, რომ იმავე ქართული წყაროების მიხედვით მირიანის უფროს ვაჟს რევი ეწოდება: ქართველ მეფეთა და დიდებულთა შორის, ჩვეულებრივი იყო შვილიშვილისათვის პაპის სახელის დარქმევა. ამგვარად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ მირიანს ადგილობრივი დინასტიის წარმომადგენელად თვლის, რაც, ცხადაა, სავსებით რეალური უნდა იყოს“.²²

ამ მსჯელობებს ცალკე კომენტარს აღარ გავუკეთებ. ა. ბოგვერაძე და დ. მუსხელიშვილი ფაქტობრივად იმეორებენ წინამორბედთა თვალსაზრისს აღნიშნულ საკითხზე.

ვ. გოილაძეც არსებითად ამ შეხედულებას იზიარებს: იგი, როგორც ყველა დასახელებული მკვლევარი, სინამდვილის ამსახველად არ მიიჩნევს ცნობას მირიანის სპარსელობის შესახებ, თვლის, რომ მირიანიც ფარნავაზიანია, ოღონდაც გვერდითი შტოს წარმომადგენელი: არმაზში მჯდომ მეფის მეორე პირთა (პიტიანშებად თუ სპასპეტებად წოდებულთა) შთამომავალი. ცნობა მირიანის სპარსული წარმომავლობის შესახებ მისი აზრითაც შეთხზულია, ოღონდაც გამოძახილია რეალური ფაქტის, კერძოდ, იმის, რომ რან-ქართლის სამარზპანოში კარგა ხანს მმართველობდნენ მიჰრანთა საგვარეულოს შთამომავლები, ლეონტიმ ამ საგვარეულოს დაუკავშირა მირიანი და ამიტომაც ამ სამარზპანოს შესატყვისად არის წარმოდგენილი მირიანის საგამგებლოც:

მირიანი ფარნავაზიანთა იმ სახლის უფლისწული უნდა ყოფილიყო, რომელნიც ქართლის სამეფოში მეფის შემდგომ მეორე ადგილზე იმყოფებოდნენ და პიტიანშ-სპასპეტებად იწოდებოდნენ. ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფისათვის დიდი და სახელოვანი წინაპრის მოძებნით დაინტერესებულმა ლეონტიმ მირიანი დედით ირანელ მიჰრანთა გვარის შთამომავალ სასანიან უფლისწულად მიიჩნია. სახელ მირიანს („მიჰრანს“) მან ორიგინალურად დაუკავშირა ამიერკავკასიის ქვეყნებში მიჰრან-სპანდიატთა საგვარეულოს წარმომადგენელთა ხანგრძლივი სამსახურის რეალურ ფაქტზე შექმნი-

22 დ. მუსხელიშვილი, საქართველო IV-VIII საუკუნეებში, თბილისი, 2003, გვ. 89.

ლი, მისი დროისათვის უკვე ქართველიზებული საისტორიო ტრადიცია (რომელსაც გარკვეული დოზით საფუძვლად ედო ამიერკავკასიასა და ქართლში მოსამსახურე მიჰრანთა და სასანიანთა სახლის წევრებთან მირიანის წინაპარ ფარნავაზიანების ნათესაური კავშირი) მირიანის უფლება-მოვალეობანი რან-ქართლის მარზპანთა სახელომდე განავრცო.²³

ვ. გოილაძე გვთავაზობს ისტორიას, რომელიც ფაქტობრივად წყაროს ალტერნატიული თხრობაა, რაც გამართლებულად არ მიმაჩნია. მისი რეკონსტრუქცია მთლიანად ვარაუდების სფეროა. ამიტომ არ მესმის რატომ უნდა ჩავანაცვლოთ ლეონტი მროველის რეპრეზენტაცია თანამედროვე მკვლევრის ვარაუდებით, თუნდაც რომ წყაროს მონაცემი გარკვეულ კითხვებს აღძრავდეს.

ყველა ზემოთ დასახელებული სპეციალისტი და, მათ შორის, ვ. გოილაძეც, მხედველობაში არ იღებს იმ ფაქტს, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ლევი მეფედ არაა ნახსენები. ზოგი მკვლევარი, როგორც ვნახეთ, წყაროს ჩვენებაში უმატებს კიდევ „მეფის“ ტიტულს ლევისათვის. ცხადია, ამგვარი თავისუფალი დამოკიდებულება წყაროსადმი ცდომილების საფუძვლად იქცევა მისი ინტერპრეტაციისას.

მიუხედავად ამისა, აღნიშნული თვალსაზრისი ფართოდ გავრცელებულია სამეცნიერო წრეებში. ამასთან ერთად, არსებობს გამოკვლევებიც, რომელთა მიხედვით ნდობის ღირსია „ქართლის ცხოვრების“ ცნობები ქართველთა მეფის სპარსული წარმომავლობის შესახებ. აღნიშნული პოზიციის დამცველთა შორის მესახება მ. სანაძე და ლ. პატარიძე. თუმცა მათ შორის არგუმენტაციის თვალსაზრისით არსებითი განსხვავებაა.

მ. სანაძე ფაქტობრივად იზიარებს „ქართლის ცხოვრების“ ცნობებს, ოღონდაც მიიჩნევს, რომ ის რაც აქ მირიანზე არის ნათქვამი, შეეხება მის მამას რევს, რომელიც არის სწორედ

23 ვ. გოილაძე. ამიერკავკასიაში სასანიანთა მმართველობის ასახვა ქართულ საისტორიო ტრადიციაში (მირიანის შესახებ ლეონტი მროველის ზოგიერთი ცნობის განმარტებისათვის), *საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე* (ისტორიის, არქეოლოგიისა, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია), № 4, 1982, გვ. 115-122.

ირანის შაჰ ჰორმიზდ-არდაშირის ძე, შესაძლოა წყაროებით ცნობილი ჰორმიზდაკი, რომლის მეტსახელსაც წარმოადგენს რევი იგივე რევიზი ანუ მართალი. ეს სახელწოდება შაჰის ძეს, მ. სანაძის აზრით, შეიძლებოდა მიეღო მანიქეველური მოძღვრების შეწყნარებისა და ქვეშევრდომების მიმართ გამოჩენილი ლმობიერება-სამართლიანობისათვის. აქედან, მ. სანაძე თვლის, რომ, 260-იანი წლების ბოლოს ქართლში მართლაც მკვიდრდება სასანიანთა შტო.

მეტი სიცხადისათვის მომყავს ერთი ნაწყვეტი საკითხზე მ. სანაძის ვრცელი მსჯელობიდან:

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით არდაშირის ძედ მირიანია გამოყვანილი და არა რევი, თუმცა „მოქცევაჲს“ გათვალისწინებით აშკარაა, რომ მირიანის მამა რევი. ეს უნებლიე შეცდომა მომდინარეობს მემატეანის იმ მთავარი შეცდომიდან, როცა მან, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ორი პარალელური ქრონიკის იდენტურობა ვერ შეამჩნია და სამი მეფე გააორმაგა. მემატეანეს ჰქონდა ინფორმაცია სასანიანთა (ხოსროიანთა) ქართლში დამკვიდრებისა და მირიანის სასანიანობის შესახებ, მაგრამ, ვინაიდან დაკარგა უშუალო კავშირი მირიანსა და მის მამა რევს შორის, პირველ სასანიანად მირიანი წარმოიდგინა. ასე შეერწყა ერთმანეთს „რევის ცხოვრებისა“ და „მირიანის ცხოვრების“ ინფორმაცია.²⁴

განსხვავებით ვ. გოილაძისაგან, რომელიც ყურადღებას ამახვილებს მირიანის მიერ სასანური მემკვიდრეობის ნაწილის მიღების თაობაზე, მაგრამ მის რეალურობას უარყოფს, მ. სანაძე ამ ფაქტს ნდობით ეკიდება. მისი კომენტარი შემდეგია:

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე ახალ ჟღერადობას იძენს „ქართლის ცხოვრების“ ინფორმაცია იმის თაობაზე, რომ მირიანს სასანური ქონების გაყოფისას წილის სახით გადაეცა ჯაზირეთი (შუამდინარეთი), შამის ნახევარი (სირიის ნახევარი) და ადარბადაგანი. თავისთავად არაფერია საოცარი

24 მ. სანაძე. „ქართლის ცხოვრება“ და საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდი (ქართლოსიდან მირიანამდე), თბილისი, საქართველოს მაცნე, 2001, გვ. 147.

იმაში, რომ რევ-ჰორმიზდაკისათვის და მისი მემკვიდრეები-სათვის მათი ირანის ტახტიდან ჩამოცილებებისა და ქართლისა და მიმდებარე ქვეყნების საუფლისწულოდ გამოყოფასთან ერთად, გარკვეული კომპესაციის სახით გადაეცათ შუამდინარეთიდან სირიისა და ადარბადაგანიდან მომდინარე საერთო სასანური შემოსავლის ნაწილი. დასასრულ, შეიძლება დავასკვნათ, რომ „ქართლის ცხოვრების“ ინფორმაციის აქ წარმოდგენილი ახლებური გააზრების ფონზე სრულიად ახალი პერსპექტივა ისახება III ს-ის არა მარტო ქართლის, არამედ ეგრისისა და საერთოდ სამხრეთკავკასიის ისტორიის შესწავლა-დამუშავების თვალსაზრისით“.²⁵

ეს უკანასკნელი შენიშვნა სავსებით მართებულია: ცნობა ქართლის მეფეების მიერ სასანური მემკვიდრეობის მიღების შესახებ ფართო პერსპექტივას შლის ვითარების სრულიად ახლებურად გააზრებისათვის. როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, ლეონტიეული ქასრე არდაშირი უნდა იყოს არდაშირ II და არა არდაშირ I, როგორც მანამდე ითვლებოდა. მ. სანაძემ, ჩემი აზრით, პირველმა (რამდენადაც საკითხის ისტორიოგრაფიაში ჩემი კომპეტენცია ამის თქმის საშუალებას მაძლევს) გააიგივა ქასრე არდაშირი ჰორმიზდ არდაშირთან ანუ არდაშირ II-სთან და ამასთან, ქართლის სამეფო ტახტზე ირანული სამეფო დინასტიის ასვლის ფაქტი რეალურად მიიჩნია. ორივე ეს შეხედულება, როგორც უკვე ვთქვი, მართებული ჩანს. მაგრამ მკვლევარმა თავი ვერ დააღწია იმ თვალსაზრისს, რომ მირიანის მამა მეფე ლევია და ამიტომ ქმნის ხელოვნურ კონცეფციას თითქოსდა, რაც მირიანზეა თქმული „ქართლის ცხოვრებაში“, ის მის მამას მეფე ლევ/რევს უნდა მივუსადაგოთ. აქაც, წყაროს პარალელური ნარატივის შექმნის ფაქტს ვაწყდებით, რაც, უნდა გავიმეორო, არ მგონია მართებული. ბუნებრივია, ვცდილობდეთ არსებული მასალის რაციონალურ ინტერპრეტაციას, მაგრამ ძალიან არ უნდა დავცილდეთ წყაროს ჩვენებას.

25 მ. სანაძე. „ქართლის ცხოვრების“ და საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდი, გვ. 147.

ლ. პატარიძე ნდობით ეკიდება წყაროს მონაცემებს იმის თაობაზე, რომ ქართლის ტახტზე შეიძლებოდა ასულიყო სპარსეთის მეფეთა შთამომავალი. მას მიაჩნია, რომ სპარსეთის სამეფო სახლთან ნათესაობა სრულიად ლოგიკურია რეალური ვითარების გათვალისწინებით. მსგავსი ინფორმაცია კონკრეტული პოლიტიკური მიზნითაც შეიძლება ყოფილიყო გაჟღერებული. ამგვარი იდეოლოგიისა და მტკიცებულებების აუცილებლობა კი ვერავითარ შემთხვევაში სასაანური სპარსეთის ძლიერების ხანას ვერ გადასცილდება იმ უბრალო მიზეზით, რომ უფრო გვიან არავითარი საჭიროება საამისოდ არ იარსებებდა.

მკვლევარი თავს იკავებს უშუალოდ შეეხოს მირიანის წარმომავლობის პრობლემას, მაგრამ მიუთითებს, რომ მისი გამოკვლევის შედეგი მხარს უჭერს „ქართლის ცხოვრების“ მონაცემს აღნიშნულ საკითხზე. განსაკუთრებით საინტერესოდ მეჩვენება ლ. პატარიძის შემდეგი მსჯელობა:

საერთოდ, პეროზის როგორც რეალური ისტორიული ფიგურის არსებობა მირიანის დროინდელ ქართლში, ვფიქრობ, უსამართლოდ არის ჩრდილში მოქცეული. ეს გარემოება ადვილი ასახსნელია: ის მეცნიერები, რომლებიც უარყოფენ მირიანის სასაანურ წარმომავლობას და მის ფარნავაზიანობას უჭერენ მხარს, ვერაფრით ახსნიან პეროზის ქართლში მოსვლას და მის ნათესაობას მირიანთან. ამ დროს, პეროზი მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ფიგურა ჩანს არა მხოლოდ განსახილველი პერიოდის ქართლის სამეფოში, ის სამეფო სახლის გვერდითი შტოს მამამთავარიც არის. პეროზიანები შემდგომაც ჩანან ქართლის ისტორიაში როგორც სამეფო საგვარეულოს გვერდითი შტო: ბაქარმა მირიანის ძემ „გაუცვალა ქუეყანა დისიძესა მისსა ფეროზს“; ვარაზ ბაქარის ერთი ცოლი იყო „დისწული ფეროზისი, მირიანის ასულის წული-სა“. ქართლის დაპყრობის შემდეგ „ერისთავმან სპარსთამან წარიყვანა ტყვედ შვილნი ფეროზისნი, ასულის წულნი მირიანისნი, მორწმუნისა მეფისანი, და ქუეყანა მათი საზღვარი ქართლისა მოსცა ვარაზ-ბაქარსვე“. ამასთანავე ბოლნისის სიონის წარწერაზე მოხსენიებული პეროზი სწორედ მირიანის

„თვისი და მეფეთა ნათესავი“ პეროზი უნდა იყოს. წარწერის ტექსტის პირველი სტრიქონი (რ. პატარიძის აღდგენის მიხედვით) ასე იკითხება: „უფალო შეწვენითა წმიდისა სამებისაითა უ[ფალო]უ[ფ]ლისა პეროზ მეფე[თა თვისისა ნახპეტობასა...“ ბუნებრივია, რომ ბოლნისის წარწერის პეროზი სწორედ მირიანისა და მისი ძის ბაქარის თანამედროვე პეროზად მივიჩნიოთ. მაშასადამე, თუ პეროზი – რეალური ისტორიული ფიგურა სპარსეთის მეფეთა ნათესავია და ის ამავე დროს მირიანის ნათესავიც არის, მირიანის სპარსული წარმომავლობა კიდევ უფრო რეალური ხდება“.²⁶

თუმც ლ. პატარიძეს კონცეფციასაც აქვს პრობლემა და ეს პრობლემა კვლავ ლევის შესახებ ინფორმაციაა. მკვლევარი ყურადღებას არ ამახვილებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ამ ცნობაზე.

ერთი მხრივ, ძნელია, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ინფორმაციაში ეჭვის შეტანა, ჩვეულებრივ იმდენად ზუსტია ხოლმე ამგვარი „ატომარული“ ფაქტების დაფიქსირებისას ეს ძეგლი. მეორე მხრივ, ლეონტი მროველისეული ინფორმაციაც იმდენად დიდი ნიშანდობლიობით არის აღბეჭდილი (გარკვეულწილად ლ. პატარიძის და მ. სანაძის მიერ მოხმობილი ფაქტები ამის თვალსაჩინო საბუთია), რომ მისი იგნორირებაც შეუძლებელია. ამიტომ მართებული ჩანს არა ამ წყაროთაგან რომელიმე იგნორირება, არამედ მათი მონაცემების გააზრება ერთიანობაში.

როგორც ითქვა, „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით მირიანი შვიდი წლისა ჩამოიყვანეს მცხეთაში. მას თან ხლებია დედაც, მხევალი ქალი, მაგრამ სპარსეთის მეფეს ის შვილთან არ დაუტოვებია. ლეონტი ასე ხსნის ამ ფაქტს: რამეთუ უყუარდა (შაჰს. – მ. ჩ.) დედა იგი მირიანისი ვითარცა თავი თჳსი“.²⁷

მაგრამ მცირეწლოვანი მირიანი საერთოდ უმეთვალყურეოდ როდი დარჩა ქართლში. მამას დაუტოვებია „მამამძუძედ და განმგებელად წარჩინებული ერთი, რომელსა ერქუა სახელად მირვანოზ“.²⁸

26 ლ. პატარიძე. მირიანი და მისი მეფობა. იდეოლოგიური ასპექტი, გვ. 64.

27 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 64.

28 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 6465.

მირიანის მამამძუძე მგონია ლევიც. შესაძლოა, ლევი იგივე მირვანოზი იყოს: მირვანოზი ან საგვარელო სახელია ან, რაც უფრო სავარაუდოა, მეტსახელია, ეპითეტია: იგი მითრას მცველს, მფარველს²⁹ ანუ მიმდევარს ნიშნავს. სახელი *მირიანიც*, როგორც ცნობილია, მითრასეულს ნიშნავს. მირვანოზი, თავგამოდებული ცეცხლთაყვანისმცემელი ანუ მითრასტი ჩანს. იგი გარკვეული პროგრამას ახორციელებდა ამ რელიგიის დანერგვის კუთხით. ამის ირიბ დასტურად ლეონტი მროველის ის ცნობა მიმაჩნია, რომლის მიხედვითაც მირვანოზმა განსაკუთრებით დიდი ყურადღება დაუთმო მშენებლობებს ქალაქ ნეკრესში:

ხოლო ამან მირვანოზ ჰმატა ყოველთა სიმაგრეთა ქართლისათა და უმეტეს ყოველთასა მოამტკიცნა ზღუდენი ნეკრესისა ქალაქისანი.³⁰

ნეკრესი კი, როგორც ვიცით, ის ადგილია, სადაც პირველი მოგვთა იქნა დაარსებული ქართლში მეფე ფარნაჯომის მიერ. ძლიერ მითრასტულ ტრადიციას აქ არქეოლოგიური წყაროებიც ადასტურებს, კერძოდ, მითრას ტაძრის აღმოჩენა ქალაქ ნეკრესში ამის თვალსაჩინო გამოხატულებას წარმოადგენს.³¹ თუ რა ძლიერი იყო აღნიშნული ტრადიცია, ამაზე მეტყველებს თუნდ ის ფაქტი, რომ VI საუკუნემდეც გიზგიზებდა აქ ცეცხლი და წმინდა აბიბოს ნეკრესელს მოუწია მისი დაშრეტა. აბიბოსი შეეწირა ამას. ასურელ მამათა შორის, როგორც ცნობილია, იგი ერთადერთი მარტვილია.³²

29 მ. ანდრონიკაშვილი, *ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან*, თბილისი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1966, გვ. 483.

30 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 65.

31 ლ. ჭილაშვილი, ნეკრესის არქეოლოგიის დასაწყისი. *დავით აღმაშენებელი* (რედ. რ. მეტრეველი). თბილისი, მეცნიერება, 1990, გვ. 115118.

32 „წმინდა აბიბოს ნეკრესელის წამების“ არსენისეულ რედაქციაში ვკითხულობთ: „ხოლო მიზეზი წამებისა მისისაჲ ესრეთ იყო. რამეთუ ჟამსა მას, ოდეს სამუფოჲ ესე ჩუენი ქართლი სპარსთა მეფესა დაეპყრა და ბილნსა მას მსახურებასა აღასრულებდეს, ვითარცა ესნავა ბოროტად მასწავლებელსა მათისა ეშმაკისაგან. ამის გამო მრავალნი ადგილნი განჰმზადნეს მათისა მის სამსახურებელისათვის ქუეყანასა ამას ჩუენსა და მრავალთა, დაუმტკიცებელთა სარწმუნოებასა და ნაკლულევანთა გონებითა, შეაცდუნებდეს. ხოლო ნეტარი აბიბოს ნეკრესელ ქალაქისა ებისკოპოსი, სამთავროსა კახეთისაჲ აღძრა საღმრთოთა შურითა

ჩანს, ქალაქ ნეკრესის მითრისტულ კერად გადაქცევა არა მარტო ფარნაჯომის სახელს უკავშირდება, არამედ მირიანის მამამძუძე მირვანოზსაც, რომელიც ფარნაჯომის გამგრძელებლად გვევლინება ამ სფეროში. ასე რომ, მირვანოზი სავსებით შესაძლებელია იყოს სწორედ რელიგიური შინაარსის მქონე ეპითეტი. ბუნებრივია, რომ აღნიშნული ზედწოდების გარდა ამ პიროვნებას ჰქონოდა სხვა ზედსახელიც ან საკუთარი სახელი, მაგალითად, ლევი.

მაგრამ ლევის იდენტიფიკაციასთან დაკავშირებით შესაძლებელია სხვა დაშვებაც: გარკვეული დროის შემდგომ რაიმე მიზეზით (მაგალითად, მირვანოზის გარდაცვალების გამო) სხვა მამამძუძის, კერძოდ, ლევის მეურვეობის ქვეშ აღმოჩნდა მირიანი.

ერთი რამ უეჭველია: როგორც სპარსელი მეფის ძეობის ფაქტს ვერ მოვაშორებთ მირიანის ბიოგრაფიას, ისე სახელ ლევს. ჯერ ერთი, ცნობა ლევის შესახებ სრულიად ცალსახაა, და მის უარსაყოფად არგუმენტები არ გავგაჩნია. მეორეც, როგორც ერთი, ისე მეორე წყაროს მიხედვით მირიანის პირმშოს ერქვა რევი ანუ იგივე ლევი, რაც აჩვენებს, რომ ამ სახელს და, შესაბამისად, ამ სახელის მქონე პიროვნებას, სრულიად განსაკუთრებულ როლს ანიჭებდა მირიანი თავის ცხოვრებაში.

ყურადღებას იპყრობს ლევის შესახებ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ინფორმაციის თავისებურებაც: ლევი მირიანის მამად კი არის დასახელებული, მაგრამ მეფედ არა. სწორედ ასეთად შეიძლება წარმოვიდგინოთ მამამძუძე. მას ბუნებრივია, მამას უწოდებდა შვილობილი. მითუმეტეს, მძაფრი უნდა ყოფილიყო მამამძუძეობის განცდა ისეთ შემთხვევაში, როგორიც მირიანისა იყო: ამ უკანასკნელს ნამდვილი მამა, იმის შემდეგ რაც ქართლში ჩამოიყვანეს, ალბათ მეტად აღარც უნახავს.

ლევის იდენტიფიკაციასთან დაკავშირებით ჩემ მიერ შე-

გულ-მოდინედ და მივიდა მახლობელად უცხოჲსა მის სამსახურებელისა მათისა, დაასხა წყალი და ხენში იგი ცეცხლი მათი დაშრიტა“ (ძეგლები, I, გვ. 242). წმინდა აბიბოსის ღვანლისადმი მიძღვნილი თხზულების წყარომცოდნეობითი შესწავლისათვის იხ. მ. ჩხარტიშვილი. „წმინდა აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის“ ტექსტის ისტორიისათვის, *არისტოტელეს სახ. ბერძნულ-ქართული უნივერსიტეტის შრომები*, № 1 (2), 1994, გვ. 127-131.

მოთავაზებული ორივე ჰიპოთეზა თანაბრად არის შესაძლებელი. მთავარი ისაა, რომ არცერთი არსებითად არ ეწინააღმდეგება „ქართლის ცხოვრების“ მონაცემს მირიანის სპარსული წარმომავლობის შესახებ. ასე რომ, მე ვფიქრობ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და „ქართლის ცხოვრების“ ინფორმაციები მირიანის წარმომავლობის შესახებ თავსებადია: მირიანი, მართლაც, სპარსეთის სამეფო სახლის წარმომადგენელი ჩანს, ხოლო ლევი არის მისი მამობილი ანუ მამამძუძე და მისი რეგენტი ქართლში.

2.

ხოსროვანთა ოჯახის პოლიტიკური თუ კულტურული ორიენტირების წარმოსაჩენად, უპირველეს ყოვლისა, ვრცლად უნდა შევჩერდეთ სწორედ დინასტიის დამფუძნებლის ანუ მირიანის ღვაწლზე. ამისათვის უნდა სათანადოდ გავიაზროთ მისი პიროვნება.

მირიანის აღზრდა და იდენტობრივი პერცეფციები შესატყვისი იყო იმ პოლიტიკური კომპრომისისა, რომლის საფუძველზე მისი ქართლში ჩამოყვანა შესაძლებლად ჩაითვალა:

და აღიზარდა მირიან მსახურებასა მას შინა შკდთა მათ კერპთასა და ცეცხლისასა. ხოლო შეიყუარნა ქართველნი, და დაივიწყა ენა სპარსული და ისწავა ენა ქართული.³³

როგორც ვხედავთ, ენა კი დაუვიწყებია მშობლიური, მაგრამ სარწმუნოება – არა. იგი მის შეთავსებას ცდილობდა ქართულ კერპთმსახურებასთან. ორივე შემთხვევაში განსაკუთრებულ გულმოდგინებას იჩენდა. არა მარტო კერპები, არამედ მოგვთაც შესანიშნავ მდგომარეობაში დახვდა წმინდა ნინოს. პირველი მძიმე შთაბეჭდილება მცხეთაში მისიონერმა ქალმა სწორედ ხალხმრავალი მოგვთას ნახვით მიიღო:

მივიწინით ქალაქად მცხეთად, წიაღით მოგუთას, ჴიდსა ზედა დავდეგით მუნ. და ვხედევდით ცეცხლის მსახურსა მას ერსა. და მოგუებასა და ცდომასა მათსა ზედა ვტიროდე წარ-

33 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 65.

წყმედისა მათისათჳს, და უცხოვებასაცა ჩემსა ვეგლოვდი.³⁴

მოგვთა ყოფილა ურბნისშიც, სადაც ნინო თავდაპირველად მივიდა. ეს არასატახტო ქვეყნის განაპირას მდებარე ქალაქიც ისევე მრავალი კონფესიის შეყრის ადგილად წარმოგვიდგება, როგორც იმდროინდელი მცხეთა:

და მივინე სანახებსა ქართლისასა, ქალაქსა ურბნისისასა. და ვიხილე ერი უცხოჲ, უცხოთა ღმერთთა მსახური, ცეცხლსა და ქვათა და ძელთა თაყუანის-სცემდეს. შეეურვა სულსა ჩემსა წარწყმედასა მათსა ზედა და მოვედ ბაგინსა ჰურიათასა ენისათჳს ებრაელებრისა.³⁵

აღნიშნულიდან გამომდინარე, კერპთაყვანისმცემლობის მირიანისეული რეფორმის შესახებ მსჯელობის დანყებამდე, უსათუოდ უნდა შევეხოთ სწორედ ამ მხარეს ანუ მითრას კულტს იგივე ცეცხლთაყვანისმცემლობას და იგივე მზის მსახურებას, რომელსაც ასევე ერთგულებდა მირიანი. აქ მინდა დავაზუსტო: ქართული წყაროები ტოლობის ნიშანს სვამს ცეცხლთაყვანისმცემლობასა და მზის მსახურებას შორის ანუ მითრაიზმს შორის.

აღინიშნა, რომ *მირიანი* ნიშნავს *მითრასეულს* ანუ მითრას მიმდევარს. ანალოგიური სახელი ჰქონდა, როგორც ითქვა, მირიანის მამობილსა და რეგენტს მირვანოზსაც. ასე რომ, ქართველთა მოქცევის უშუალო წინა პერიოდში ქართლის პოლიტიკურ ელიტაში მითრისტობა საკმაოდ მიღებული უნდა ყოფილიყო.

საინტერესოა, რომ ეს სულაც არ გამორიცხავდა ამ ელიტისაგან არმაზის კულტის გაზიარებას, მიუხედავად იმისა, რომ არმაზი ორგულთა მიმართ საზოგადოდ ძალიან „შეურიგებელი“ ღვთაება ჩანს. არმაზი სასტიკად „უსწორდებოდა“ რენეგატებს. ამაზე ცხადად მეტყველებს წმინდა ნინოს მოგონება. ნინო აფიქსირებს არმაზის კულტის მიმდევართა შემდეგ თვალსაზრისს:

34 ძეგლები, I, გვ. 118.

35 ძეგლები, I, გვ. 117.

ვაჲ, თუ და-სადა-ვაკლო რაჲ დიდებასა დიდისა ღმრთისა არ-
მაზისსა და შე-რასმე ვსცდე სიტყუასა ებრაელთა თანა, გინა
მოგუთა სმენასა ოდენ დახუდომილ ვიყო, მზის მსახურთა.
და რომელნიმე იტყვან უცებნი დიდსა ვისმე ღმერთსა ცათა-
სა, და ნუუკეუე პოვოს რაჲმე ჩემ თანა ბინი და მცეს მახვლი
იგი მისი, რომლისაგან ეშინის ყოველსა ქუეყანასა“. და შიშ-
ით თაყუანის-სცემდეს ყოველნი.³⁶

ცხადია, შეუძლებელია კერპის მახვილს მისგან მოშორე-
ბით მყოფ შეცდომილთა მიწვდენა შეძლებოდა. მის მაგივრად
სადამსჯელო ღონისძიებებს, რა თქმა უნდა, ახორციელებდ-
ნენ ქვეყანაში ამისათვის სპეციალურად გამოყოფილი პირე-
ბი, სავარაუდოდ, თავად კულტის მსახურნი, რომლებიც ალას-
რულებდნენ „განრისხებული“ ღვთაების ნებას.

მაგრამ, როგორც ირკვევა, არმაზი სულაც არ იყო ამგვარ-
ადვე „პრეტენზიული“ ქართლის მმართველი ელიტის მიმართ.
„ექსკლუზიური არმაზელობა“ სავალდებულო ყოფილა მხოლოდ
ერისათვის ანუ რიგითი მოსახლეობისათვის.

მითრა განსხვავებით არმაზისაგან, როგორც ცნობილია, სუ-
ლაც არ იყო „ექვიანი“ ღვთაება. მის პარალელურად სხვა ღმერთ-
თა თაყუანისცემა სავსებით მიღებული იყო. ამ თავისუფლებით,
ჩანს, სარგებლობდა კიდევ ქართლის პოლიტიკური ელიტა და მისი
წინამძღოლი მეფე მირიანი, რომელსაც, როგორც ითქვა, ერთ-
დროულად ჰქონდა „სასობა“ როგორც ცეცხლის, ასე კერპების.

ქართულ პოლიტიკურ ელიტაში მითრაიზმის გავრცელების
ისტორიის თვალსაზრისით საინტერესოა „წმინდა ნინოს
ცხოვრების“ პერსონაჟი სპარსი ხუარა. ის ერთხელ ჩნდება თხ-
ზულებლაში თავის უმძიმესი ავადმყოფობის მიზეზით. წმინდა
ნინოს მიერ სასწაულებრივად განკურნებული და მოქცეული
ნანა დედოფალი შესთხოვს ნინოს განკურნოს ხუარაც. .

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობით ხუარა ნანა დედოფლის
ახლო ნათესავი, კერძოდ კი, მისი დედის ძმა იყო.³⁷ ლეონტი
მროველი კი მიუთითებს, რომ ხუარა იყო მირიანის ნათესა-

36 ძეგლები, I, გვ. 117.

37 ძეგლები, I, გვ. 131.

ვი.³⁸ ცნობა, ჩანს, რედაქტირებულია ლეონტის მიერ ტექსტის აზრობრივი გამართვის მიზნით: ნანა ბერძენი იყო, სპარსელი ნათესავის ყოლა ლოგიკურად უფრო მირიანისათვის იყო მოსალოდნელი. ამიტომაც მემატთანე აკეთებს კორექტივს. მაგრამ ორგინალისეულია, ჩანს, ის ცნობა, რომლის მიხედვით ნანა დედოფლის ნათესავი იყო ხუარა.

თ. ბიბლიური ყურადღებას ამახვილებს ამ პერსონაჟის სახელზე და სავსებით სამართლიანად, თეოფორულად მიიჩნევს მას: ხვარა მზეს ნიშნავს.³⁹ „ხუარა სპარსულად ნიშნავს მზეს. ხუარან ხუარა – მზეთა მზეს“.⁴⁰ ამგვარად, სიტყვა შეეხება მითრასც.

ეს, მართლაც, ძალიან საინტერესო ფაქტია იმის გასააზრებლად თუ რა მასშტაბები ჰქონია მითრაიზმის გავრცელებას ქართლის პოლიტიკურ ელიტაში. შესაძლოა, სპარსი აქ ეთნოტერმინი არც კი იყოს⁴¹ და სპარსულ კონფესიას ანუ ცეცხლთაყვანისმცემლობას, მზისთაყვანისმცემლობას ნიშნავდეს. როგორც ცნობილია, ეთნიკურად ბერძენთა შორისაც საკმაოდ იყო გავრცელებული მითრაიზმი. ასეა თუ ისე, ერთი რამ ცხადია: სამეფო კარის უახლოეს გარემოცვაში იყვნენ მითრასტები ანუ სპარსული რჯულის მიმდევრები.⁴²

ქართლის სამეფო კარზე მითრას კულტის ფართო გავრცელების კონტექსტში ძალიან საინტერესოდ გამოიყურება წერი-

38 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 106.

39 თ. ბიბლიური, აპოლონის ტაძარი დიდ მცხეთაში (საკითხის დასმის წესით). კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხები (რედ. თ. ბიბლიური). თბილისი, თსუ, 2003, გვ. 12-18.

40 მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, გვ. 511.

41 ტერმინ სპარსის მნიშვნელობის შესახებ იხ.: მ. ჩხარტიშვილი. მარტივობა და მოთმინება წმიდისა ვესტათი მცხეთელისა. ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა სერაპიონ ზარზმელისა (წყაროთმცონოობითი გამოკვლევა), თბილისი, მეცნიერება, 1994, გვ. 21-27.

42 მოგვნი და მზის მსახურნი, როგორც ითქვა, ქართულ წყაროებში გამოყენებულია სინონიმებად. ასე მაგალითად, არმაზის მიერ შემინებული ქართველები ვრცელი „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ავტორის მითითებით ასე მსჯელობდნენ: „ვაჲ, თუ და-სადა-ვაკლო რაჲ დიდებასა დიდისა ღმრთისა არმაზისსა და შე-რასმე ვსცდე სიტყუასა ებრაელთა თანა, გინა მოგუთა სმენასა ოდენ დახუდომილ ვიყო, მზის მსახურთა“ (ძეგლები I, გვ. 119).

ლობითი წყაროთი და არქეოლოგიური მასალით შემავრებული ერთი ჰიპოთეზა, რომელიც წამოაყენა აგრეთვე თ. ბიბილურმა: მკვლევარი მიუთითებს მასალას, რომლითაც სამეფო ბაღში აპოლონის ტაძრის არსებობა შეიძლება ვივარაუდოთ, შესაბამისად, შეიძლება ვივარაუდოთ აპოლონის კულტის არსებობა მირიანისდროინდელ ქართლში.⁴³

როგორც ცნობილია, აპოლონი იყო სინათლისა და მზის ღმერთი. ამიტომაც, როგორც ითქვა, ელინისტურ ეპოქაში ბევრგან მითრას ბერძნული ღმერთებიდან ჰელიოსი და აპოლონი ჩაენაცვლა. ანუ თ. ბიბილურის მიერ დამოწმებულ წყაროში დაფიქსირებული ინფორმაცია მეფის ბაღში აპოლონის ტაძრის არსებობის შესახებ უნდა გაგებულ იქნეს როგორც ცნობები მზის ტაძარზე. ცხადია, ეს ფაქტი სულ სხვაგვარად გვანახვებს ქართლის სამეფო ელიტაში მოქცევის წინა პერიოდში მზის მსახურების გავრცელების შესახებ ინფორმაციას.

მიუხედავად ამისა, მითრავიზმი მაინც ვერ მოიცავს ქართლის სამეფოს ფართო მასებს. ქართლის ხელისუფლება საზოგადოებაში ამ კულტის დანერგვას ხელს აშკარად არ უწყობდა. პირიქით, არმაზის კულტი სავალდებულო იყო, მზის მსახურების პროზელიტიზმი კი არ ხალისდებოდა, თუმც მოგვთა არც ისპობოდა, არმაზის მიმდევრებს თავადვე უნდა დაეცვათ თავი სხვადასხვა რელიგიური ჩვენ-ჯგუფისაგან. შთაბეჭდილება ისეთია, რომ ქართული პოლიტიკური ელიტა ხარკს უხდის იმ კომპრომისულ შეთანხმებას, რომელიც დადებული აქვს სპარსეთთან და მითრავისტობს, მაგრამ ამის პარალელურად ცდილობს მოსახლეობაში განავითაროს ლოიალობა ექსკლუზიურად ადგილობრივი ღვთაებებისადმი.

საინტერესოა, რომ იუდაიზმსაც არ ეშლება ქართლის ხელისუფლებისაგან ხელი, ებრაელთა რაბინის სახლი აშკარად პრივილეგირებულია.⁴⁴ იუდაიზმისათვის ასეთი ხელშეწყობა, სპარსული რელიგიის დაბალანსების მცდელობად უნდა იქნეს განხილული ამ ვითარებაში.

43 თ. ბიბილური, აპოლონის ტაძარი დიდ მცხეთაში, გვ. 17.

44 ლ. პატარიძე, მოქალაქეობა ქართლის სამეფოში ქრისტიანიზაციის კონტექსტში. *სემიოტიკა*, III. თბილისი, 2008, გვ. 211-215.

როგორც ვხედავთ, ქართლის მმართველთა მხრიდან ძალიან რთულ რელიგიურ პოლიტიკასთან გვაქვს საქმე: ერთი მხრივ, არაადგილობრივი რელიგიური კულტები დაშვებულია, ისინი არათუ არ ისპობა, არამედ საგანგებოდ ხელშეწყობილიც კია. მეორე მხრივ, მათი გავრცელება მკაცრად რეგლამენტირებულია, ეს კულტები ელიტურია, მოსახლეობის ძირითადი მასა კი არის არმაზის „საყმო“.

ამ დახლართული პოლიტიკის მიზეზი კი შეიძლება იყოს მხოლოდ შემდეგი: მიუხედავად იმისა, რომ მზისმსახურება მირიანის მამული რჯული იყო, მას გაცნობიერებული ჰქონდა, რომ ერთობას, რომელსაც ის წინამძღვრობდა, არ შეეძლო არსებობა ამ რელიგიის საფუძველზე. მითრიაზმი ანუ მზის მსახურება ანუ ცეცხლის თაყვანისმცემლობა ვერ გამოდგებოდა ქართული ერთობის თვითმყობადობის მარკერად. საქმე ისაა, რომ მითრიაზმი იგივე ცეცხლთაყვანისმცემლობა და იგივე მზის თაყვანისმცემლობა უკვე სხვისი ნიშა და სხვისი იდენტობის მარკერი იყო. ეს სხვა ანუ სპარსეთი კი ქართლისათვის წარმოადგენდა მთავარ მოწინააღმდეგეს და მთავარ საფრთხეს. ქართული პოლიტიკური და კულტურული ელიტა, და, მათ შორის, მირიანიც, აშკარად აცნობიერებდა, რომ ცეცხლთაყვანისმცემლობის მიმდევარი ქართლის არსებობა შეუძლებელი იყო. ცეცხლთაყვანისმცემელი ქართლი უმაღვე სპარსეთად იქცეოდა. სწორედ ეს იყო თავის დროზე მაეჟან სპასპეტის პოლიტიკის საფუძველიც, რომელიც კომპრომისის კონფესიის საკითხში გამოორიცხავდა. მირიანის რელიგიური მოღვაწეობა არსებითად ეს იყო ერთობის მეთაურის ძალისხმევა იდენტობის მარკერთა გამოკვეთისათვის.

იდენტობათა ისტორიაში ხშირად არის ისეთი შემთხვევები, როცა იდენტობის მარკერებს გამოკვეთს არა დაბადებით ჩვენ-ჯგუფის წევრი, არამედ სწორედ მკვიდრად ქცეული უცხო, რომელმაც უკეთ შეიგრძნო მიღებული იდენტობის ბუნება. ასეთი ჩანს ვითარება მირიანთან დაკავშირებითაც: ქართულ ერთობაში სრული ინტეგრირების შემდგომ⁴⁵ მირია-

45 მირიანის მიერ ქართული იდენტობის მიღების მროველისეულ ცნობასთან დაკავშირებით საინტერესო კომენტარს აკეთებს ს. რაპი: "In short, what the author is really

ნი გადაიქცა ერთობის წიალიდან მომდინარე იმპულსებისადმი ყველაზე მგრძნობიარე წევრად.

მირიანის პიროვნება განსაკუთრებით თვალსაჩინოდ ჩნდება მისი რელიგიური პროექტების განხილვით. პირველი იყო ქართული წარმართული პანთეონის სისტემატიზება და „არმაზული რელიგიის“ ჩამოყალიბება. იდენტობის საფუძვლად მირიანს ესაჭიროებოდა გამართული და უნიკალური რელიგიური კონცეფცია. ამიტომ მან მიმართა ქართულ წარმართობას ანუ „ქართლის მპყრობელ ღმერთებს“ და შეეცადა ერთიანი სისტემის ჩამოყალიბებას. კერპების სამსახურში მირიანს, ლეონტი მროველის აზრით, ქართლის ყველა მეფისათვის გადაუჭარბებია:

და ჰმატა შემკობა კერპთა და ბომონთა, კეთილად იპყრნა ქურუმნი კერპთანი და უმეტეს ყოველთა მეფეთა ქართლისათა აღასრულებდა მსახურებასა მას კერპთასა, და შეამკო საფლავი ფარნავაზისი. ხოლო ესე ყოველი ქართველთა სათნოებისათჳს ქმნა, და კეთილად იპყრნა ქართველნი ნიჭითა და ყოვლითა დიდებითა. და შეიყუარეს იგი ყოველთა ქართველთა უმეტეს ყოველთა მეფეთასა“.⁴⁶

ჩანს, რომ მირიანის პირველი ჰიეროტოპიული⁴⁷ პროექტი წარმართული იყო: ფარნავაზის საფლავის შემკობა, ცხადია, საკრალური ადგილის დაფუძნებად უნდა იქნეს გაგებული.

saying is that *Mihran* became *Mirian*; in all practical respects, this Iranian made himself into a Kar't'velian. And it was this new Kar't'velian that became one of the most renowned kings of Kar't'velian and then Georgian history by joining and sanctioning the Christian revolution". ix. : S. Rapp. *Caucasia's place in the Eurasian world*, გვ. 53. როგორც ვხედავთ, უცხოელი ქართველოლოგის მიერ სავსებით მართებულად არის დაფიქსირებული ქართულ ჩვენ-ჯგუფში უცხო ინტეგრირება და ეთნიკური ირანელის ფაქტობრივი ქართველობა.

46 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 65.

47 ტერმინის განმარტებისათვის იხ. Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. Редактор-составитель А. М. Лидов, М. : Индрик, 2006, გვ. 548; აგრეთვე, მ. ჩხარტიშვილი., ქართული ერთობა რელიგიური მოქცევის ეპოქაში (ჰიეროტოპიული პროექტი „მცხეთა – ახალი იერუსალიმი“). *საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები*, IX (რედ. მ. ჩხარტიშვილი), თბილისი, უნივერსალი, 2008, გვ. 123; მ. ქადაგიძე. *ჰიეროტოპია – საკრალური სივრცეების შექმნა, როგორც ადამიანის მოღვაწეობის ტრადიციული სფერო და ინოვაციური მეცნიერული მიდგომა. საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები*, IX (რედ. მ. ჩხარტიშვილი), თბილისი, უნივერსალი, 2008, გვ. 209-218.

დიდია ალბათობა იმისა, რომ კერპების ის სახე, რომელიც წმინდა ნინოს მოგონებამ შემოგვინახა, არა აზოსა და ფარნავაზის დროინდელია, არამედ დიდნილად სწორედ მირიანის მოღვაწეობის ნაყოფს წარმოადგენს, რადგან, ცხადია, რომ ზემოთ აღნიშნული კერპთა და ბომონთა შემკობის პროცესი პირველ რიგში სწორედ „არმაზულ ტრიადას“ ანუ არმაზს, გაცისა და გაცას უნდა შეეხებოდა. არმაზის ხელში მბრუნავი მახვილიც, რომელიც ასე აფრთხობდა ადამიანებს („ნუუკუე პოვოს რადმე ბინი ჩემ თანა და მცეს მახვილი იგი მისი, რომლისაგან ეშინის ყოველსა ქუეყანასა“⁴⁸), და რომელიც ქართული ტექნიკური აზრის გარკვეული დონის მაჩვენებელია, მირიანის ეპოქაში კონსტრუირებული მგონია.

ჩვენ მხოლოდ შეგვიძლია ვივარაუდოთ თუ რა ბუნება მიანიჭა არმაზს მისმა შემქნელმა ფარნავაზმა და, საერთოდაც, „არმაზული ტრიადა“ მისი შემოქმედებაა თუ არა. სამაგიეროდ, საკმაოდ სრული წარმოდგენა გვაქვს იმის შესახებ თუ როგორ იაზრებდა ამ ტრიადას მირიანი. საინტერესოა, რომ არმაზთან, გაცი და გაცასთან ერთად, მირიანი იხსნიებს ზადენსაც, რომელიც სხვა მთაზე იყო აღმართული და რომელიც თავისი წარმოშობით ცეცხლთაყვანისმცემელ ფარნაჯომს უკავშირდებოდა. იმის გათვალისწინებით, რომ მირიანი აღიზარდა კერპებისა და ცეცხლისმსახურების სასოებით, მის მიერ არმაზის თითქმის თანაბრად ზადენის კულტის გააზრება შეიძლება გარკვეულწილად ამ გაორების გამომხატველ ფაქტად მივიჩნიოთ. ასე რომ, თუმც მირიანმა ფარნავაზის საფლავი შეამკო და ამით ფაქტობრივად მისი პოლიტიკის გამგრძელებლად დასახა თავი, მის მიერ ინტერპრირებული არმაზული რელიგია, ვფიქრობ, არსებობდა ის აღარ იყო, რაც ფარნავაზის დროს.

მაგრამ ახლა დავუბრუნდეთ იმას, თუ როგორ ახასიათებს მირიანი ამ კერპებს:

რამეთუ ესერა ღმერთნი, დიდთა ნაყოფთა მომცემელნი, ქუეყანით ნაყოფთა გამზრდელნი, ქართლისანი, არმაზ და ზადენ, ყოვლისა დაფარულისა გამომაძიებელნი, და ძუელნი

48 ძეგლები I, გვ. 119.

ღმერთნი მამათა ჩუენთანი, გაცი და გა.⁴⁹

მირიანს მიაჩნია, რომ კერპის განადგურების შემდეგაც ღვთაება არმაზი განაგრძობს არსებობას. მაგალითად, წმიდანინოს მეფე არწმუნებდა, რომ შემუსვრის მიუხედავად არმაზი არსებობს, რომ არმაზის ადგილი გადარჩა და ურყევია: „დალაცათუ ჰაერისა მის სიფიცხლითა შეიმუსრა, არამედ მისი ადგილი შეუძრავ არს“.⁵⁰

სიდონიაც ახასიათებს ამ კერპებს:

ხოლო ამას ქუეყანასა ქართლისასა იყვნეს ორნი მთანი და მათ ზედა ორნი კერპნი, არმაზ და ზადენ, რომელნი იყნოსდეს სულმყრალობით ათასსა სულსა ყრმისა პირმშოხსასა, არმაზ და ზადენ, და შესანიშნავად უჩნდეს მშობელთა მათ მსხუერპლად, ვითარცა უკუნისამდე არა იყო სიკუდილი და ესე იყო მოაქამდე. ხოლო იყვნეს კერპნი სხუანიცა სამეფონი: გაცი და გა. და შეინირვოდა მათა ერთი სეფენული ცეცხლითა დაწუად და მტუერი გარდაბნევადა თავსა კერპისასა.⁵¹

გადმოსცემს რა წინარექრისტიანული ქართლის ვითარებას, სიდონია ამძაფრებს ვითარებას, ისე ხატავს საქმეს თითქოს სულ ბოლო დრომდე ხდებოდა ადამიანთა შეწირვა.

მირიანის მიერ დადგენილი ჩანს არა მარტო არმაზის ბუნება, არამედ მისი მსახურებაც. ამ მსახურებაზე უფრო კონკრეტული შთაბეჭდილების შექმნის მიზნით განვიხილოთ არმაზობის დღესასწაულის აღწერა, რომელიც ერთ-ერთი ყველაზე ცხოველმყოფელი სურათია „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“:

ხვალისა იყო ვჴამა ოხრისაჲ და საყვრისაჲ, და გამოვიდა ერი ურიცხჴე ვითარცა ყუავილოსანნი, ზარნი საშინელნი გამოვიდოდეს. ხოლო მეფე არლასადა შეძრულ იყო. და ვითარცა ჟამ-სცა ჟამმან, სივლტოლაჲ და მიდამომალჴაჲ იყო ყოვლისა კაცისაჲ, და შეივლტოდა ყოველი კაცი საფარველსა ქუეშე, რამეთუ გამო-სადმე-ვიდოდა ნანა დეუფალი. და ვითარცა

49 ძეგლები, I, გვ. 132.

50 ძეგლები I, გვ. 132.

51 ძეგლები I, გვ. 126.

განვლო ნანა დედოფალმან, მაშინ ნელიად-ნელიად გამოვი-
დოდა ყოველი ერი. და შეამკვეს ფოლოცი ყოველი სამოსლი-
თა თითო პირითა და ფურცლითა. და იწყო ყოველმან ერმან
ქებად მეფისა. და მაშინ გამოვიდა მირეან მეფე თუალშეუ-
დგამითა ხილვითა. და ვკითხე ჰურიასა დედაკაცსა, თუ რაა
არს ესე? და მან მრქუა: ღმერთი ღმერთთა მათთა უნესს
მას, არმაზ, რომელ არა არს სხუად გარეშე კერპი“. ხოლო
მე წარვედ ხილვად არმაზისა, და აღიესნენ მთანი იგი დრო-
შადა და ერითა, ვითარცა ყუავილითა. და ვხედვედი საკურ-
ველებათა და საშინელსა, რომელი თქუმად ენითა ვერ ეგე-
ბის, ვითარ-იგი იყო ზარის აღსაწდელი შიშით და ძრწოლით
მეფეთა მათ და ყოვლისა ერისა.⁵²

როგორც ვხედავთ, მირიანი საკულტო პერფომანსის დიდო-
სტატი იყო. როგორც უზენაესი ქურუმი, ჩანს, განასახიერებდა
თავად არმაზს. ამას მაფიქრებინებს, ის რომ იგი ამ რიტუალის
დროს შიშის მომგვრელი ყოფილა. ძრწოლის გამოწვევა კი,
როგორც უკვე ითქვა, არმაზის უპირველესი მახასიათებელია.
ნანა დედოფალი კი ამკარად უზენაესი ქალი ქურუმი.⁵³ ნანა,
არ უნდა იყოს მისი საკუთარი სახელი. ეს არის საზოგადო სა-
ხელი და დედას ნიშნავს.⁵⁴ დედა კი არის დედოფლის წოდება:
დედოფალი არის ქვეყნის დედა, მის შვილებს წარმოადგენენ

52 ძეგლები I, გვ. 118-119.

53 მეფე ქურუმი, დედოფალი ქურუმი ძალიან გავრცელებული მოვლენა იყო ძველ
საზოგადოებებში. მაგალითად შეიძლება მივუთითოთ ხეთების ისტორიული გა-
მოცდილებაზე, რომლის კონტექსტში „მეტად საინტერესოა დედოფლის ხასიათი
რელიგიური თვალსაზრისითაც, რადგან ხშირ შემთხვევებში სწორედ ის მეთაურო-
ბდა რელიგიურ ცერემონიებს ან მეფესთან ერთად უძღვებოდა გარკვეულ რელი-
გიურ რიტუალებს“. იხ. ს. სანიკიძე, ქალური არქეტიპები წინა აზიის კულტურებში.
ბიბლიური და არქეოლოგიური კვლევის ამერიკულ-ქართული ინსტიტუტის ბიუ-
ლეტენი (რედ. ე. ავალიანი) № 45, 2006-2007, გვ. 58. „უძველესი წარმოდგენების
მიხედვით, მეფე სოციალის პირველი კაცი დიდი ქალღმერთის ძე იყო, ხოლო დე-
დოფალი-ქურუმი საკრალური ქორწინების შედეგად თვითონ ხდებოდა ქალღმერ-
თის ორეული და ღვთაებრივი შთამომავლობის მომავლინებელი. ამდენად ხეთური
სოციალის პირველი პირისა და მისი ოჯახის ყოველდღიური ცხოვრება მკაცრად
იყო რეგლამენტირებული, მეფეს ეკისრებოდა როგორც საერო, ასევე რელიგიური
ფუნქციებიც“. ვრცლად იხ. ე. ავალიანი. ცივილიზაციების ფორმირება მახლო-
ბელ აღმოსავლეთსა და ცენტრალურ მედიტერანულ სამყაროში. თბილისი, თსუ
გამომცემლობა, 2001, გვ. 127-128 .

54 აღნიშნულის შესახებ ვრცლად იხ. ქვემოთ.

მისი ქვეშევრდომები. დედოფლობის ცნება წარმოუდგენელია საკრალურობის გარეშე. ტიტული დედოფალი, ცხადია, შეიძლება გამოყენებულ იქნეს უზენაესი ქურუმი ქალის მიმართაც.

შესაბამისად საანალიზო ტექსტში ნანა უნდა განვიხილოთ არა საკუთარ სახელად, არამედ მეფის მეუღლის ნოდებად. გამოთქმა ნანა დედოფალი ტავტოლოგიაა. ეს იგივეა, რომ ვთქვათ, დედოფალი დედოფალი. ეს ტავტოლოგია უნდა გაჩენილიყო იმ დროს, როცა ნანა საკუთარ სახელად იქნა აღქმული. თავდაპირველ ტექტში, ცხადია, იყო მხოლოდ ნანა, რადგან ეს სიტყვა დედოფლის დამატების გარეშეც აჩვენებს, რომ ლაპარაკია ქვეყნის პირველ ქალბატონზე.

ზემოთ უკვე ითქვა, რომ მირიანის პირველი ჰიეროტოპიული ქმედება ფარნავაზის საფლავის შემკობა იყო. როგორც დავრწმუნდით, ამ პროექტს ჰქონდა მეტად შთამბეჭდავი პარფომანტული მხარეც, რომელიც ვრცელ არეალს და არსებითად დედაქალაქის მთელ მოსახლეობას მოიცავდა. გაქრისტიანების შემდგომ წარმართული დღესასწაულით მონიშნული სივრცის დესაკრალიზაცია ხდება ასევე ცხოველმყოფელი პერფომანტულობით. ვგულისხმობ, ჯვრის აღმართვის ეპიზოდს „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ვრცელ რედაქციაში, რომელიც, აგრეთვე, დახვეწილი საკულტო ქმედების თვალსაჩინო ილუსტრაციაა და რომელიც ასევე წარმოდგენილია „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“.

აი, ამგვარი იყო მირიანისეული არმაზული რელიგია. მირიანმა მის ჩამოყალიბებას აშკარად სერიოზული ყურადღება დაუთმო. არსებითად ეს ქმედებანი შეიძლება განვიხილოთ განახლებული რელიგიიდან მომდინარე იმპულსით ეთნიკური ჩვენ-ჯგუფის კონსოლიდაციის პროცესის გაინტენსიურების მცდელობადაც.

და უცებ ეს იმპულსი საერთოდ გაქრა, რადგან გაქრა წყარო, რომლისაგან იგი სათავეს იღებდა. „არმაზული ტრიადის“ შემუსვრა ნიშნავდა, რომ რელიგიურად დეტერმინირებულ ქართულ ერთობას ერთბაშად და მოულოდნელად გამოეცალა საყრდენი.

როგორ უნდა გაეგრძელებინა ცხოვრება არმაზის „საყმოს“ ანუ არმაზული რელიგიით მარკირებულ ეთნიკურ ერთობას თუ არმაზის კერპი აღარ არსებობდა?

ამ გამონკვევის პასუხად მირიანმა შეიმუშავა ახალი გეგმა, ოღონდაც ეს ჯერ კიდევ არ იყო ქრისტიანობა. სწორედ ამ პროექტის შესახებ იქნება საუბარი ამ თავის მომდევნო მონაკვეთში.

3.

ამ „შუალედური“ პროექტის⁵⁵ რეკონსტრუქციისათვის განვიხილოთ მირიან მეფის სიტყვა, რომელიც „წმინდანინოს ცხოვრების“ ვრცელ რედაქციაშია დაცული. აღნიშნული სიტყვა მეფემ წარმოთქვა წმინდა ნინოსთან ერთ-ერთი საუბრის დროს. საქმე ეხება სპარსი ხუარას განკურნების ამბავს. თხზულების მიხედვით ამ ფაქტს კერპების შემუსვრიდან მეექვსე წელს ჰქონდა ადგილი. ამ დროისათვის წმინდა ნინო საკმაოდ სახელგანთქმული ჩანს მცხეთაში, მას ჰყავს მონაფეხები და სასწაულით ანუ წამლის გარეშე განკურნებული ადამიანები, მათ შორისაა თავად მირიანის მეუღლე ნანა. აღნიშნული სიტყვა დაფიქსირებულია წმინდა ნინოს მონაფის სიღონისა⁵⁶ მიერ. აი, ეს სიტყვაც:

მაშინ ვევედრნეს დედასა ჩემსა ნინოს ნანა დედოფალი, და მეფეცა იხილვიდა მცირე-მცირედ საქმესა და ორგულებით ეტყოდა ნინოს: „რომლისა ღმერთისა ძალითა იქმ საქმესა ამას კურნებისასა? ანუ ხარ შენ ასული არმაზისი, ანუ შვილი ზადენისი, უცხოვებით მოხუედ და შეუვრდი, ხოლო მათ ზე-

55 „შუალედურს“ ვუნოდებ ამ გეგმას მირიანის მთელი სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობის გათვალისწინებით: პირველი იყო „წარმართული“, ბოლო – „ქრისტიანული“ პროექტი. მირიანის მოღვაწეობის ამ ორი პერიოდის ერთიანობის შესახებ საინტერესოდ მსჯელობს ლ. პატარიძე. იხ. ლ. პატარიძე. მირიანის სახელმწიფოებრივი პოლიტიკა და ქართლის მოქცევა. *საერთაშორისო სიმპოზიუმი ქრისტიანობა: წარსული, აწმყო, მომავალი, მოხსენებათა მოკლე შინაარსები*. რედ. მ. ჩხარტიშვილი და ლ. მირიანაშვილი. თბილისი, მემატიანე, 2000, გვ. 68-69.

56 სიღონია წმინდა ნინოს გამორჩეული მონაფე იყო. მის შესახებ უფრო ვრცლად იხ. მ. ჩხარტიშვილი. ქართველთა მოქცევა და ახალი ეროვნული იდეოლოგიის ჩამოყალიბება. *მესხეთი* (საისტორიო კრებული), III. თბილისი-ახალციხე, თსუ გამომცემლობა, 1999, გვ. 6-17.

და-აც მოწყალეობა, და მიგანიჭეს ძალი კურნებისა, რათა მით სცხოვნდებოდი უცხოსა ამას ქუეყანასა, და დიდებულ-მცა არიან უკუნისამდე! ხოლო შენ წინაშე ჩემსა იყავ მარადის, ვითარცა ერთი მანოვნებელთაგანი პატივცემულ ქუეყანასა ამას, არამედ უცხოსა მას სიტყუასა ნუ იტყვ, ჰრომთა მათ შეცთომილთა შჯულსა, და ნუ გნებავნ ყოლადვე აქა თქუმად, რამეთუ აჰა ესერა ღმერთნი, დიდთა ნაყოფთა მომცემელნი და სოფლის მპყრობელნი, მზის მომფენელნი და წმისა მომცემელნი, ქუეყანით ნაყოფთა განმზრდელნი, ქართლისანი, არმაზ და ზადენ, ყოვლისა დაფარულისა გამომეძიებელნი, და ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩუენთანი, გაცი და გა, და თავი შენი იგი იყავნ დასარწმუნოვებად კაცთა მიმართ. და ან, უკუეთუ განჰკურნო მთავარი ესე, განგამდიდრო და გყო მკვდრ მცხეთას შინა მსახურად არმაზისა, და-ლაცათუ ჰაერისა მის სიფიცხლითა შეიმუსრა, არამედ მისი ადგილი შეუძრავ არს. ეგე არმაზ და ქალდეველთა ღმერთი ითრუშანა ყოლადვე მტერ არიან. ამან მის ზედა ზღუაჲ მოადგინის და მან ამის ზედა ერთი ნუ რამე მოაწიის, ვითარცა აქუს ჩუეულება სოფლის მპყრობელთა, და კმა გეყავნ ჩემგან ბრძანებად ესე.⁵⁷

როგორც ვხედავთ, მეფე ნინოს, ფაქტობრივად, იდეოლოგიური ტრანსფორმაციის ახალ გეგმას უზიარებს. მირიანი ქრისტიან მისიონერ ქალს აცნობს ლეგენდას, რომლითაც იგი უნდა წარუდგეს ქართულ საზოგადოებას: ნინომ ქართლის მპყრობელ ღმერთთაგან წარმომავლობით უნდა ახსნას კურნების უნარი და თავად დაარწმუნოს ყველა ამაში. ამგვარი ქმედების მოსალოდნელი შედეგი ამ ღვთაებებისათვის დაკარგული „პრესტიჟის“ აღდგენა უნდა ყოფილიყო, რაც არსებითად ძველი კულტის რეანიმაციას ნიშნავდა.⁵⁸ აღნიშნულის სანაცვლოდ მირიანი ნინოს იმას პირდება, რომ ხელს შეუწყობს მის

57 ძეგლები, I, გვ. 131-132.

58 გ. ყიფიანის შთაბეჭდილებაც ამ წყაროს აღნიშნულ ინფორმაციასთან დაკავშირებით ანალოგიურია: „ყველაფრიდან ჩანს, რომ მეფე (ჯერ კიდევ წარმართი) აპირებს რალაც ფორმით მაინც აღადგინოს დამზობილ ღვთაებათა სისტემა“. იხ. გ. ყიფიანი. *წმიდა ნინო და ძველი საქართველოს დედაქალაქი*, გვ. 10.

ინტეგრაციას ქართულ საზოგადოებაში ყოველმხრივ უზრუნველყოფილი ეკონომიკური მდგომარეობის მინიჭებით: ნინო ხომ უცხოა, მწირია, შესაბამისად, უპოვარია და მცხეთის საქალაქო თემში სოციალურად სრულიად უუფლებო. მეფე კი მას მკვიდრად (მოქალაქედ) გადააქცევს⁵⁹ მაგრამ ეს არაა ყველაფერი. მირიანი ნინოს სთავაზობს გახდეს *მანოვნებელი*. აშკარაა, რომ მეფე რაღაც განსაკუთრებულ სოციალურ პოზიციას გულისხმობს. გასარკვევია კონკრეტულად რას შეეხება საქმე?

ი. აბულაძის მიერ *მანოვნებელი* განმარტებულია როგორც ძიძა, „რომელიც ანობს“⁶⁰ სულხან-საბა ორბელიანის განმარტება შემდეგია: „მანოვარი (მანოარი) – ძუძუს ჟამსა დედას მანოვნებელი (მანოვარი) და ჩჩვილსა მანოვარი ეწოდება მანოვნებელი – მანოვარის დედა“.⁶¹

ამგვარად, *მანოვნებელი* ნიშნავს პიროვნებას, რომელიც ჩვილს კვებავს რძით. ასეთი შეიძლება იყოს დედობილი ანუ ძიძა და ნამდვილი დედა. ცხადია, როცა საქმე ქალწულ ნინოს შეეხება, ეს სიტყვა პირდაპირი აზრით არ შეიძლება გაგებულ იქნეს, არამედ როგორც სოციალური პოზიციის აღმნიშვნელი ტერმინი, ისევე როგორც ზემოთ ციტირებულ ტექსტში სიტყვა *შვილები*, რომელიც მეფის ქვეშევრდომების აღმნიშვნელი ჩანს.

მირიანმა ნინოს არსებითად სოციალური დედობის საპატიო სტატუსი შესთავაზა. ამ სტატუსის მქონე შეიძლება ყოფილიყო ქვეყნის მმართველის (მეფის, ერისთავის და ა. შ.) მეუღლე ანუ ქალბატონი, რომელსაც ჰყავს სოციალური შვილები ანუ ქვეშევრდომები⁶² და კულტის მსახური უზენაესი ქურუმი ქალი, რომელთან მიმართებაშიც შესაბამისი რელიგიური ერ-

59 ლ. პატარიძე, მოქალაქეობა ქართლის სამეფოში ქრისტიანიზაციის კონტექსტში, *სემიოტიკა*, № 3, 2008, გვ. 211-215.

60 ი. აბულაძე, *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები)*. თბილისი, მეცნიერება, 1973, გვ. 223.

61 სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, I (ავტორისეული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებები და ლექსიკის საძიებელი დაურთო ი. აბულაძემ), თბილისი, მერანი, 1991, გვ. 451.

62 შდრ.: იაკობ ხუცესის ნათქვამი წმ. შუშანიკისადმი: „ჩუენი არა ხოლო თუ დედოფალი ოდენ იყავ, არამედ ჩუენ ყოველთა ვითარცა შვილთა გუზედევდ“ (ძეგლები, I, გვ. 14).

თობის ნევრები, აგრეთვე არიან შვილები (ანუ ჩვილები). კონტექსტიდან გამომდინარე ცხადია, რომ *მანოვნებლობა* უნდა გავიგოთ, როგორც წარმართული კულტის მსახური ქალის პრივილეგირებული საზოგადოებრივი პოზიცია. *მანოვნებელი* არსებითად მირიანის მეორე პროექტის გასაღები სიტყვაა. იგი ცხადყოფს, თუ როგორ წარმოედგინა მირიანს ქრისტიანი მისიონერი ქალის ადგილი არმაზული რელიგიის კონტექსტში: *მანოვნებელი* ნინო მირიანის შვილების ანუ ქვეშევრდომების ანუ ქართლის დედაა.

რა უცნაური შეთავაზებაა, რა საფუძველი შეიძლება ჰქონოდა ამას?

ვიდრე ამ კითხვას ვუპასუხებდე, მინდა მკითხველის ყურადღება გავამახვილოთ ერთ, ყველასათვის კარგად ცნობილ, გარემოებაზე: ადამიანისათვის დედა ფუნდამენტური ღირებულებაა, ამიტომ დედის ცნების აღმნიშვნელი მრავალი სიტყვა შეიძლება მოეპოვებოდეს ენას, იმის მიხედვით, თუ დედობის რომელი ატრიბუტის აქცენტირებაა აუცილებელი მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში. *მანოვნებლობაში* აქცენტირებულია რძის მეშვეობით შვილის დანაყრების, მანიერად ყოფნის ფაქტი. ამგვარად, ეს სიტყვა მყარ ასოციაციას აღძრავს რძესთან. ხოლო რძე, როგორც ცნობილია, არის დედა ქალღვთაების უმთავრესი ატრიბუტი, შესაბამისად *მანოვნებლობა* არის მისი უმთავრესი იპოსტასი.⁶³

ძალიან საინტერესო პარალელის გავლება შეიძლება ამ შემ-

63 „დიდი დედაქალღმერთის, უძველესი მდედრის არქეტიპის ერთ-ერთ მთავარ ფუნქციას წარმოადგენდა შთამომავლობის აღმზრდელისა და მფარველის როლი. მართალია, მდედრი სიცოცხლის მიმნიჭებელია, მაგრამ არანაკლებ მნიშვნელოვანია მდედრის მიერ შთამომავლობის გამოკვების მისია, რაც დიდი დედაქალღმერთის რიგით მესამე მნიშვნელოვანი ასპექტია. „ძიძობის“ – „გამოკვების“ იდეას უკავშირდება ქალის ფიგურა, რომელიც მკერდს აწოვებს შვილს. აღნიშნული თემა ძველია და უკავშირდება ნეოლითისა და ენეოლითის ანატოლიურ და მესოპოტამიურ დედაქალღმერთებს“ (ე. ავალიანი, *ძველი ცივილიზაციების ფორმირება მახლობელ აღმოსავლეთსა და ცენტრალურ მედიტერანულ სამყაროში*, გვ. 3839). აღნიშნული ფაქტი, სხვათაშორის, გვახვედრებს უძველეს რწმენა-წარმოდგენებში მდედრული სანყისის უმთავრესი გამოვლინების – *დედამინის* – მნიშვნელობას: დედა ნიშნავს სათავეს, მინა – არის ატრიბუტი და ნიშნავს *მანიერობის მომნიჭებელს*. ანუ დედამინა ესაა *მანიერობის წყარო* ანუ დედა, რომელიც გვანიჭებს მანიერობას ანუ გვევებას.

თხვევაში ქალღვთაება ნინჰურსანგასთან, რომელსაც შუმერთა პანთეონში ეჭირა ზოგადად დედალღვთაების ადგილი. მკითხველის ყურადღებას შევაჩერებ სახვითი ხელოვნების ერთ-ერთი ძეგლზე, რომლის მეშვეობით ამ ქალღვთაების – ღმერთების დიდი დედის – კულტთან დაკავშირებულ ძალიან საინტერესო დეტალს ვიგებთ. სიტყვა შეეხება სპილენძის ფრიზს, რომელიც აღმოჩენილ იქნა თელ-ალუბაიდის ტაძარში. იგი თარიღდება ძვ. წ. III ათასწლეულის შუა ხანებით. აქ გამოსახულია სცენა, თუ როგორ იღებენ რძეს აღნიშნული ქალღვთაების ტაძრიდან: ადამიანების გრძელი რიგი დგას, ხელში ყველას უჭირავს მომცრო ზომის ჭურჭელი. ამკარაა, რომ საქმე ეხება სარიტუალო რძის აღებას: ამ რძის დაგემოვნება ზიარებას ნიშნავს ანუ ერთი დედის შვილობას. ესაა ერთი და იმავე რელიგიური ერთობის წევრთა საერთო დედის (ქალღმერთის) რძით მარკირების რიტუალი. ნინჰურსანგა არის ამ კოლექტივის დედა ანუ მანოვნებელი. ანალოგიურ სტატუსს უქადდა მირიანი ნინოს.

აღნიშნულის ფონზე მისიონერი ქალის სახელის გააზრებას მნიშვნელოვან დაკვირვებამდე მივყავართ: ერთის მხრივ, სახელი ნინო, რომელსაც ქართველთა განმანათლებლისათვის აფიქსირებენ ქართული წყაროები (და მათგან მომავალი სომხურიც) და, მეორე მხრივ, ძველ მსოფლიოში ფართოდ გავრცელებული დედა ღვთაების სახელწოდება ერთი და იგივეა: ნინ/ნან⁶⁴ სეგმენტს ვხდებით არაერთი შუმერული ქალღმერთის სახელში: ნინთური, ნინანა, ნინლილი, ნინთუ, ნინჰურსანგა, ინანა. ყველა შემთხვევაში ნინ/ნან ნიშნავს ქალბატონს, დედას. როგორც ითქვას, აღნიშნული ქალღვთაება უცხო არ იყო ქართული წარმართული პანთეონისათვისაც: შვიდიდან ორი კერპი სწორედ მის სახელზე ყოფილა აღმართული: ესენი იყვნენ აინინა და დანინა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით და აინინა და დანანა, „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით.

ქართული ენის არაერთ რეგიონალურ ინვარიანტში დედის,

64 როგორც კარგად ცნობილი ქართული სიმღერის – იავნანას – მისამღერი ნანინა გვაფიქრებინებს, ნანა და ნინა ერთი სიტყვის ნაწილებს უნდა წარმოადგენდეს. ცალკე მათი გამოყენებისას, ცხადია, იგულისხმება მთელიანუ ნანაც და ნინაც ერთიდაიმავე სიტყვას – ნანინას – ანუ დიდი დედა ქალღვთაების სახელს უნდა გადმოსცემდნენ.

დიდი დედის ანუ დიდედის აღმნიშვნელი სიტყვა უკავშირდება ნნ ფუძეს, რომელიც სხვადასხვანაირად შეიძლება იყოს ვოკალიზებული: ხან როგორც ნინ, ხან როგორც ნან, ხან როგორც ნენ და ა. შ. გურული ქართულით ნენა-ი//ნენე-ე და აჭარული ქართულით ნენე-ე ნიშნავს „ბებიას, დედას“, მეგრული ქართულით ნანა „დედა“, ხოლო ნანდიდი – „დიდედა“; სვანურში ძირად გამოიყოფა ნან/ლან (დისიმილაციით) ნანაგ – „სადედე, დედულეთი“⁶⁵ ამავე ფუძეს უკავშირდება ქალის, შვილის აღმნიშვნელი სიტყვებიც. მაგალითად, მეგრულად ნანა! ნიშნავს „შვილო!“ სვანურ ქართულად ნანურ აღნიშნავს ჩინებული თავადის ქალიშვილს. ნინუ ძველქართულად ნიშნავს ბავშვს⁶⁶ ცხადია, შემთხვევითი არ შეიძლება იყოს ის ფაქტიც, რომ მირიანის ცოლსაც იგივე სახელი ნანა ანუ დედა ჰქვია. როგორც უკვე ითქვა, საანალიზო თხზულებაში ნანა უნდა განვიხილოთ მეფის მეუღლის წოდებად. თავდაპირველ ტექტში, ჩანს, იყო მხოლოდ ნანა, რომელიც სიტყვა დედოფლის დამატების გარეშეც აჩვენებს, რომ ლაპარაკია ქვეყნის პირველ ქალბატონზე. დედოფლობის ცნება წარმოუდგენელია საკრალურობის გარეშე. ტიტული დედოფალი, ბუნებრივია, გამოყენებულ იქნეს უზენაესი ქურუმი ქალის მიმართაც.

ამ შემთხვევასთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანი ჩანს ხეთური მონაცემების გათვალისწინებაც: ხეთების დედოფალი, როგორც ცნობილია, ატარებდა ტიტულს „თავანანა“. ამ ტერმინით აღინიშნებოდა საერთოდ ტახტის მემკვიდრის დედა.⁶⁷ ძალიან საგულისხმოდ მეჩვენება, რომ შესაძლებელია ამ ტერმინის გააზრება ზემოთ მოყვანილი მასალის ფონზე: სიტყვის პირველი ნაწილი თავი, როგორც ცნობილია, ქართულად ნი-

65 მ. ჩუხუა, *ქართველურ ენა-კოლოკავთა შედარებითი ლექსიკონი*. დამატებითი მასალები ისტორიულ-ეტიმოლოგიური ლექსიკონისათვის, თბილისი, უნივერსალი, 2000/2003, გვ. 164.

66 ჰ. ფენრიხი, ზ. სარჯველაძე, *ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი*, გვ. 357-358; რ. მირეჯიბი-მალენი, *კოლხური ენა*, გვ. 348; კ. დონდუა, *სვანურ-ქართულ-რუსული ლექსიკონი*, გვ. 323.

67 გ. გიორგაძე, *ათასი ღვთაების ქვეყანა (ხეთები და ხეთური ცივილიზაცია)*. თბილისი, მეცნიერება, 1988, გვ. 55.

შნავს პირველს, მთავარს.⁶⁸ თავა ნანა, ამგვარად, ნიშნავს პირველ (თავ) ქალბატონს. ასე რომ, თავანანას ზუსტი შესატყვისია დედოფალი, ანუ დედა უფალი ე. ი. პირველი, უფროსი (უმთავრესის აზრით) ქალბატონი.⁶⁹

ზედმეტი არ უნდა იყოს იმის დაფიქსირებაც, რომ ქართული ენის არაერთ რეგიონალურ ინვარიანტში ენის აღმნიშვნელადაც იგივე ფუძეა გამოყენებული. მაგალითად, მეგრულ ქართულად ენა არის „ნინა“⁷⁰, ხოლო სვანურ ქართულად – „ნინ“⁷¹. ზემოთქმულის ფონზე ეს ფაქტი იოლად გასაგებია: პირველი სიტყვა, რომელსაც ადამიანი ამბობს, არის დედა. შესაბამისად, ლოგიკურია, რომ ენა და დედა ერთი და იგივე ფუძის მქონე სიტყვით აღინიშნება, ბუნებრივია, რომ ენა ემთხვევა დედას, რადგან ენის ამოდგმა იწყება „დედის“ თქმით. ასე რომ, მითითებული თანხვედრაც დამატებით გვიდასტურებს რაოდენ ძველია ქართულში ნნ ფუძის მქონე სიტყვის გამოყენება დედის აღსანიშნავად.

მსჯელობის შემდგომი გაშლისათვის საინტერესო სურათს

68 თავი – რჩეული, საუკეთესო, უმჯობესი, საუმჯობესო, ჩინებული, თავი – ბელადი; თავი – მოთავე; თავი კაცი – თავკაცი, პატივსაცემი, თავი ქალი – პირველი, პატივსაცემი. იხ. ა. ნეიმანი. ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი (მესამე გამოცემა), თბილისი, განათლება, 1978, გვ. 188, 189. ამგვარად, თავი ქალი და თავანანა ქართული ენის კონტექსტში სინონიმებია. სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმულია თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით, თავი უნდა მომდინარეობდეს სპარსული სიტყვებიდან „ძალა“, „შეძლება“, „უნარი“ (ფ. ანთაძე. სიტყვა „თავ“-ის სპარსული წარმომავლობისათვის ერთ ქართულ ფრაზეოლოგიზმში, აკადემიკოს ა. შანიძის დაბადებიდან 120 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენციის მასალები. თბილისი, თსუ გამომცემლობა, 2007, გვ. 2527). ანუ ეს არის ინდოევროპული ძირი, რომელიც უკავშირდება „ძალის“ ცნებას. ამ გაგებითაც თავანანა ძალაუფლების მქონე ქალბატონია ანუ იგივე დედა უფალი.

69 სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნული ტერმინის მნიშვნელობის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობაა: „ტერმინი ‘თავანანა’ დაზუსტებული ჯერ კიდევ არ არის და მასთან დაკავშირებით მრავალი შეხედულება გამოითქვა. მაგალითად, ზოგიერთი მეცნიერი თვლის, რომ დედოფლის აღმნიშვნელი ეს სიტყვა წარმოიშვა ლუვიური ძირიდან – ‘თაფარ’, რაც ნიშნავს მბრძანებლობას, მართვას, თუმცა სხვანი მას ხათურ ენას უკავშირებენ და მიიჩნევენ, რომ ‘თავანანა’ ხათურად ნიშნავდა მდებარეობითი სქესის მმართველს. იყო მოსაზრება იმის თაობაზეც, რომ ეს ტიტული კი არა, მხოლოდ საკუთარი სახელია, რაც უარყოფილ იქნა, მაგრამ ტერმინის ახსნის ყოველი მცდელობა ცხადყოფს მის უქველ კავშირს მმართველობასთან“. იხ. ს. სანიკიძე, ქალური არქეტიპები ნინა აზიის კულტურებში, გვ. 58.

70 რ. ამირჯიბი-მაღენი, კოლხური ენა, გვ. 348.

71 კ. დონდუა, სვანურ-ქართულ-რუსული ლექსიკონი, გვ. 240.

გვაძლევს ჩრდილოკავკასიური მასალა: უდურ ენაში ნანა ნიშნავს დედას, რუთულურ ენაში ნინ ნიშნავს დედას, ხოლო ლუშუქურ ენაში – ნინუ.⁷² ვაინახებში დედას ეწოდება ნანა, ნოვა-თუშებში კი – ნან.⁷³ თუშეთში დედამთილს ეწოდება ნან ანუ დედა.⁷⁴ ეს მოვლენა ანუ დედის (და საზოგადოდ ქალის, უფრო ზუსტად, ქალბატონის) დაკავშირება ნან/ნინ ფუძესთან ვრცელ არეალზე გავრცელებული ქალღმერთის უნივერსალური კულტის არსებობის შედეგი უნდა იყოს და ვერ აიხსნება ნათესაობის აღმნიშვნელი ტერმინის მხოლოდ ჩვეულებრივი ენობრივი ნასესხობით.⁷⁵

ამგვარად, მისიონერი ქალის სახეში მირიანი გამოკვეთს წარმართული ქალღვთაების შტრიხს. მისი ეს იდეა პროვოცირებული ჩანს იმდროინდელი რეალობით: მისიონერ ქალს, რომელსაც თავისი კურნებებით შვება მოჰქონდა ადამიანებისათვის, ბუნებრივია, რომ მფარველად ანუ დედად აღიქვამდნენ და, შესაბამისად, ნინოს ანუ დედას უწოდებდნენ.⁷⁶

მოწაფეები, რომ მას დედას ეძახდნენ ეს კარგად ჩანს სი-

72 ი. ჯავახიშვილი, *ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა*. თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. X. თბილისი, მეცნიერება, 1992, გვ. 687, 688.

73 A. И. Шавхелишвили, Из истории горцев Восточной Грузии. Тбилиси, Мецниереба, 1983, с. 18, 96.

74 ა. შავხელიშვილი, *თუშეთი (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან)*. თბილისი, მეცნიერება, 1987, გვ. 40. ანალოგიური ფაქტები არაერთი მკვლევრის მიერ იყო დაფიქსირებული ჩვენამდეც. იხ. მაგალითად, გ. გოზალიშვილი, მითრიდატე პონტოელი, თბილისი, თსუ გამომცემლობა, 1981, გვ. 184-185.

75 მ. წერეთლის მითითებით, ცხადია ის, რომ მთელი მცირე აზიის სარწმუნოებრივ წარმოდგენათა კომპლექსში უეჭველად არსებობს რაღაც ერთობა, რომ ამ სარწმუნოებრივ წარმოდგენებს საფუძვლად უდევს უძველესი და უპირველყოფილესი სარწმუნოება. იხ. ი. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*. თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I. თბილისი, თსუ გამომცემლობა, 1979, გვ. 143. შდრ. კ. კეკელიძე, ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიული-ქრონოლოგიური საკითხები. *ეტიუდები ძველი ქართულ ლიტერატურის ისტორიიდან*, ტ. . IV, თბილისი, 1957, გვ. 288-289.

76 ძველ სამყაროში, რომელიც, როგორც ჩანს, რელიგიური თვალსაზრისით საკმაოდ ჰომოგენური იყო, ნნ ძირი, შესაძლოა, უკავშირდება დედის ცნებას არა მარტო მშობლის, არამედ საწყისის, ყოველივეს სათავის აზრითაც. სწორედ ამასთან დაკავშირებით მეჩვენება საგულისხმოდ, რომ ეგვიპტური წარმოდგენებით შემომქმედი ღვთაება რა-ატუმის წარმომშობი პირველყოფილი ქაოსის სახელწოდება იყო ნუნი. იხ. მ. ხვედელიძე, არსებობდა თუ არა ეგვიპტეში მითი ფარაონის შესახებ? *ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები*, VIII, 2008, გვ. 17.

დონიას მოგონებიდან: „მაშინ ევედრნეს დედასა ჩემსა ნინოს ნანა დედოფალი და მეფეცა“.⁷⁷ ყოველთვის დედად მოიხსენიებს მისიონერ ქალს ასევე მისი მოწაფე მირიან მეფე.⁷⁸ „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ უძველეს რედაქციაში (როგორც ითქვა, ასეთია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მეორე ნაწილში დაცული ძეგლი) ნინოს დედად წარმოსახვის ფაქტს ყურადღება მიაქცია რ. სირაძემ.⁷⁹ მანვე შენიშნა, რომ ნინოს სახე შეიცავს არა მარტო ქრისტიანულ, არამედ წარმართული ქალღვთაების ბუნებისათვის დამახასიათებელ ნიშნებს, რომ ეს უკანასკნელი პლასტი იმდენად ძლიერია, რომ მისი საშუალებით ჩვენ შეგვიძლია აღვადგინოთ ეს ქალღვთაება ანუ დედა უფალი.⁸⁰ სავსებით ვიზიარებ გამოთქმულ თვალსაზრისს. ამის შესახებ შევნიშნავდი მრავალი წლის წინ, როცა ეს დაკვირვება დავიმოწმე, როგორც „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ უძველესი რედაქციის ავთენტურობის მტკიცებულებისათვის ერთ-ერთი არგუმენტი. ახლა მინდა განვავრცო იგი და შევავსო ვითარების შემეცნებისათვის უმნიშვნელოვანესი ფაქტით: როგორც ირკვევა, მისიონერ ქალს მიეწერებოდა არა მარტო წარმართული ქალღვთაების ატრიბუტები, არამედ მას ზუსტად იგივე სიტყვითაც მოხსენიებდნენ, რითაც ძველი სამყაროს მნიშვნელოვან არეალში და, მათ შორის, საქართველოშიც ფართოდ თაყვანცემულ დედა ღვთაებას. „ნინო“ უნდა იყოს ამ სიტყვის ნოდებითი ფორმა: „დედაო“.

ქართლის საზოგადოების მიერ ქრისტიანი მისიონერი ქალის პერცეფცია, გარდატეხილი წარმართული ქალღვთაების პრიზმაში, გასაგებია: არმაზული რელიგია წარმოადგენდა ავტორიტარულ რელიგიას. ამგვარი რელიგიური სისტემისათვის დამახასიათებელია შიში, მორწმუნეებს ეშინიათ ღვთაების და ეს განაპირობებს მისდამი მათ მორჩილებას. მაგრამ

77 ძეგლები, I, გვ. 131.

78 ძეგლები, I, გვ. 136, 158, 160, 163.

79 რ. სირაძე, წმიდა ნინო და დედა-უფალი (ქართული წარმართული პანთეონის რეკონსტრუქციისათვის). *ქართული აგიოგრაფია*. თბილისი, ნაკადული, 1987, გვ. 80128 შდრ.: Л. М. Меликсет-Беков. К вопросу о настоящем имени просветительницы Грузии, Тифлис, 1914, გვ. 16-27.

80 რ. სირაძე, წმიდა ნინო და დედა-უფალი, გვ. 82.

ეს არის რელიგიური გამოცდილების მხოლოდ ერთი მხარე. ადამიანის ფსიქიკის უნივერსალის წარმოადგენს მოთხოვნილება არა მარტო მამასავით მკაცრ ღმერთზე, არამედ ქალ მფარველზე, რომელიც მათ, როგორც ჩვილებს, ისე შეიფარებს. ეს ადამიანის მუდმივი და მძაფრი ემოციით შეფერილი სურვილია. ქართული წარმართობის სისტემატიზებისას მირიანმა მეომარი მამაკაცი ღვთაების ავტორიტარული კულტი გააძლიერა. თუმცე ქალღვთაების კერპები აინინა და დანინაც დანარჩუნდნენ. მეტიც: როგორც წყაროები გვიჩვენებს, ისინი არსებობას განაგრძობდნენ „არმაზული ტრიადის“ შემუსვრის შემდეგაც. ასე რომ, ქალღვთაების კულტი არმაზის საყმოში⁸¹ მოქცევის უშუალო წინა პერიოდში კვლავ ცოცხლობდა. მისიონერი ქალის სახე სწორედ ამ ადრე არსებულ სქემაში „ჩაჯდა“. ნინოს შესახებ ინფორმაციის კოლექტიურ მესხიერებაში მოხვედრისას ანუ კოგნიტური ადაპტაციის პროცესში ახალი ხატის შექმნა (აკომოდაცია) კი არ გახდა საჭირო, არამედ იგი მოთავსდა უკვე არსებულ ხატში ანუ მოხდა ახალი ინფორმაციის ასიმილაცია⁸² უკვე არსებული ხატის მეშვეობით. შემდგომში სწორედ ამან გააადვილა ქართული საზოგადოების ღრმა მენტალური ტრანსფორმაცია ანუ წარმატებული მოქცევა ქრისტიანობაზე.

საერთოდ, ქრისტიანულ ერთობებში მიმართვის ნათესაური ფორმები (მამა, დედა, და, ძმა, შვილი) მიღებულია, მიუხედავად იმისა, ეს რელიგიური ჩვენ-ჯგუფები სისხლით იდენტობის საფუძველზე აღმოცენებული ჩვენ-ჯგუფებისაგან პრინციპულად განსხვავდება.⁸³ ნათესაური იდენტობის საფუძველზე შეკრულ ერთობებს ახასიათებთ დიდი მედეგობა. რელიგიური ჩვენ-ჯგუფები ახდენენ ამგვარი ერთობების თავისებურ მი-

81 „არმაზის საყმო“ – ამ ტერმინს ქართული ეთნოგრაფიული დისკურსში არსებული ტრადიციის ანალოგიით, ჩემი აზრით, სავსებით მართებულად, იყენებს ი. სურგულაძე. იხ. მისი არმაზის წარმომავლობისა და არმაზული მითოსის საკითხისათვის, *ენა და კულტურა*, №3, 2002, გვ. 139.

82 ტერმინთა განმარტებისათვის იხ.: ი. მინდაძე. *ჯგუფის თვითმყოფადობა და კულტურული მესხიერების ხატები*, თბილისი, საარი, 2005.

83 W. A. Meeks. *The first urban Christians. The social world of the Apostle Paul*. New Haven-London: Yale University Press, 1983.

მიკრიას, ოჯახური კავშირების განცდას და ზემოთ ნახსენებში მიმართვების ფორმები სწორედ ამ მოვლენის ამსახველია. ეს ისაა, რაც რელიგიურ ერთობებს დამატებით გამძლეობას ანიჭებს. მაგრამ ეს სხვათა შორის.

ამჯერად ჩემთვის არსებითი ისაა, რომ ქრისტიანებისათვის და წარმართებისათვის თანაბრად ბუნებრივი უნდა ყოფილიყო მიმართვის ფორმა *დედაო ანუ ნინო*. ამიტომ მოხდა, ვიმეორებ, რომ მისიონერმა ქალმა ქართველთა პერცეფციებში წარმართი ქალღვთაების – დედა/მანოვნებელის ადგილი დაიკავა. დედა-მფარველზე ინფორმაციის განსათავსებლად საჭირო „ფაილი“ სახელწოდებით *ნინო* (ანუ დედა) უკვე არსებობდა ქართული ერთობის ისტორიულ მახსოვრობაში.⁸⁴

აღნიშნულიდან გამომდინარე, ვფიქრობ, რომ არ არის მართებული, როცა მ. სურგულაძე სწორედ მეხსიერების ხატების მოხმობით ცდილობს უარყოს „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ვრცელი რედაქციის ავთენტურობა.⁸⁵ ქრისტიანი განმანათლებლის *ნინოდ* ანუ წარმართული ქალღვთაების ანალოგიურად დედად გააზრება მოსალოდნელია სწორედ წარმართობიდან ქრისტიანობაზე გარდამავალ ეპოქაში.

ამგვარად, ვითარება ასე წარმოდგება: როცა მოულოდნელად განადგურდა არმაზის კერპი, გამოუვალი დილემის წინაშე დადგა მირიანი, სწორედ ამ დროს მის თვალსაწიერში გამოჩნ-

84 ნ. ბერძენიშვილს არსებითად შენიშნული ჰქონდა რელიგიური ტრანსფორმაციისას კოგნიტური ადაპტაციის ეს თავისებურება. ამას მაფიქრებინებს მისი მსჯელობა ლეონტი მროველის მიერ ქართველი კაცის კულტურული სახის მოხაზვასთან დაკავშირებით: „მოხდა დიდი ისტორიული ტეხილი: ქართული წარმართობა ქრისტიანობით შეიცვალა და კულტურული ცნების ქართველის შინაარსში ქრისტიანობის მომენტმა ის ადგილი დაიკავა, რაც აქამდე ქართულ წარმართობას ეჭირა. არ შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანობამ რაღაც განსაკუთრებული მომენტი შეიტანა „ქართველის“ კულტურულ ცნებაში. ქართველი სრულიად გამოკვეთილი კულტურული ცნება იყო და ამ მხრივ ახალი სარწმუნოება „ქართველის“ კულტურულ ჩამოყალიბებაში ახალ მომენტს ვერ შეიტანდა. ქრისტიანობამ მხოლოდ ის ქნა, რომ წარმართობის ადგილი დაიჭირა“ (ნ. ბერძენიშვილი. *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, გვ. 382-383). ეს მსჯელობა მართებულია მახსოვრობითი ადაპტაციის გააზრების თვალსაზრისით, თუმც არაზუსტი „ქართველობის“ კონცეპტის ჩამოყალიბებაში ქრისტიანობის როლის განსაზღვრისას.

85 მ. სურგულაძე, სოციალური მეხსიერების ფაქტები „ნინოს ცხოვრებაში“. *წმიდა ნინო* (სამეცნიერო კრებული), I (რ. სირაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით), თბილისი, არტანუჯი, 2008, გვ. 321-329.

და მისიონერი ქალი, რომელმაც თავისი კურნების ნიჭით დიდი პოპულარობა მოიხვეჭა. ამიტომ მირიანმა გადაწყვიტა მისი ფიგურა ახალი რელიგიური რეფორმისათვის გამოეყენებინა. მაგრამ ეს რეფორმა ჯერ კიდევ არ იყო ქრისტიანობა, არამედ არმაზის კულტის რეანიმაცია. ამიტომ შესაბამისი გეგმა შესთავაზა წმინდა ნინოს, რომელშიც მისიონერ ქალს ქართლის დედის ანუ მანოვნებელის ადგილი ჰქონდა მიჩენილი.

როგორც წყაროდან ირკვევა, ნინომ მირიანის ეს შეთავაზება არ მიიღო და საპასუხოდ ქართლის მეფეს ქვეყნის ქრისტიანიზაციის პერსპექტივა გადაუშალა.

4.

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ვრცელი რედაქციის მიხედვით მისიონერ ქალს ანუ ნინოს მირიანის მიერ საკმაოდ კატეგორიულად („კმა-გეყავნ ჩემგან ბრძანებად ესე“) შეთავაზებული ლეგენდის საპასუხოდ წარმოუთქვამს ვრცელი სიტყვა ქვეყნის შემოქმედი და ყოველი დაბადებულის დამბადებელი ღმერთის შესახებ, რომელიც დაუმთავრებია ასე:

ხოლო ან მეფე, ახლოს არს მიახლებაჲ შენი ღმრთისა; მე ვხედავ, რამეთუ არს ამას ქალაქსა სასწაული ერთი, სამოსელი ძისა ღმრთისაჲ, და ხალენისა მის ელიაჲსი ყოფაჲ ვიეთმე აქა თქუეს, და მრავალნი სასწაულნი არიან აქა, რომელნი თუთ ღმერთმან გაუწყნეს. ხოლო მე ესე მთავარი განვკურნო ძალითა ქრისტეს ჩემისაჲთა და ჯუართა ვნებისა მისისაჲთა, ვითარცა იგი დედოფალი ნანა განკურნა ღმერთმან სენისა მისგან ფიცხლისა და რაჲ-იგი ვაუწყე მას, ჰყოფს მას იგი, რაჲთა სულიცა თუსი განაბრწყინვოს და ერიცა თუსი მიაახლოს ღმერთსა“.⁸⁶

მართალია, ეს პირდაპირი უარი არ არის, მაგრამ სხვა თემაზე სიტყვის გადატანა ცხადყოფს, რომ მისიონერმა ქალმა ფაქტობრივად უარყო მეფის შეთავაზება და მანოვნებელის საპატიო სტატუსი. ამგვარი ქცევა ქრისტიანი მოღვაწისაგან სავსებით მოსალოდნელი იყო, მაგრამ მოულოდნელი ისაა,

⁸⁶ ძეგლები, I, გვ. 133-134.

რომ მეფის მხრიდან ამ უარს არ მოჰყოლია მკაცრი რეაქცია. ლოგიკური კი ჩანდა, რომ მირიანს უფრო მეტი კატეგორიულობით გაემეორებინა თავისი პროექტი. მაგრამ რახან მან ეს არ გააკეთა, უნდა ვიფიქროთ, მისიონერი ქალის სიტყვამ მას დაათმობინა არმაზული რელიგიის რეანიმაციის გეგმა და ქრისტიანობის სასარგებლოდ მიაღებინა გადაწყვეტილება. ეს რომ მართლაც ასეა, ამას, ვფიქრობ, ადასტურებს „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ მომდევნო თავიც, რომელიც მოგვითხრობს მირიანის მოქცევის შესახებ. მართალია, ამ თავში მეფის მოქცევა ერთგვარად იმპულსურ, სასწაულით გამონვეულ ფაქტად არის წარმოჩენილი, მაგრამ სრული საფუძველი გვაქვს ვივარაუდოთ, რომ მირიანი ამ სასწაულს შინაგანად სავსებით მომზადებული შეხვდა. მას პრინციპში გადაწყვეტილი ჰქონდა გაქრისტიანება.

რა დამარწმუნებელი ინფორმაციის შემცველი იყო წმინდა ნინოს ზემოთ ხსენებული სიტყვა?

ცხადია, ეს არ არის ნანა დედოფლის განკურნების ამბავი, რომელიც მირიანმა კარგად იცოდა და მაინც ზემოხსენებული შეთავაზება გააკეთა. სრულიად აშკარაა, რომ ქრისტიანობის სასარგებლოდ მეფის გადაწყვეტილების მიზეზი იყო ცნობა უფლის კვართისა და ელიას ხალენის შესახებ.

მაგრამ ეს რელიკვიები რა მიმზიდველობას შესძენდნენ ქრისტიანობას კერპთაყვანისმცემელი და ცეცხლთაყვანისმცემელი მონარქისათვის?

მირიანის მამათა სარწმუნოება იყო ცეცხლთაყვანისმცემლობა, „სპარსთა რჯული“ და, მიუხედავად იმისა, რომ ეს იყო იმპერიის რელიგია, მირიანი მის სასარგებლოდ არ თმობდა ქართლის კერპებს, რომლებიც ქართული ერთობისთვის ქმნიდნენ იდენტობრივ ნიშას. ქრისტიანობას არსებითად იგივე პრობლემა უნდა ჰქონოდა, რაც „სპარსთა რჯულს“, იგი ქართული არ იყო, მეტიც, მირიანის ზეობის ბოლოსათვის იგი მკაფიოდ სხვისი ანუ „რომთა რჯული“ გამხდარიყო. ქართლის სატახტო ქალაქში დაფლული უფლის კვართი და ელიას ხალენი კი ქრისტიანობის ადგილობრივ ნიადაგში ჩაზრდის პერსპექტივას სა-

ხავდა. უნივერსალურ ქრისტიანობას ამ ყველაზე პრესტიჟული ქრისტიანული რელიკვიების კონკრეტულ ქვეყანაში დაფლულობა სძენდნენ ადგილობრივ განზომილებას. ნინოს სიტყვამ მირიანს დაანახვა სწორედ აღნიშნული ფაქტი: ტრანსეთნიკური რელიგიაც შეიძლებოდა გამხდარი ქართული იდენტობის მარკერი.

ცხადია, მირიანი ამ საკითხებს რაციონალურად, ეთნიკური დადგინების პროცესის თანამედროვე თეორიების თვალსაზრისიდან არ განიხილავდა, მაგრამ იგი, როგორც სრულიად განსაკუთრებული პოლიტიკური მოღვაწე, ცხოვლად გრძნობდა ქართული ერთობის ფუნდამენტურ საჭიროებებს და მოქმედებდა შესაბამისად.

გაქრისტიანების შედეგად დაიწყო წარმართულ იდენტობაზე დაფუძნებული ქართული ერთობის გააზრება, როგორც წმინდა ზიარებისა ქრისტიეში ანუ ერთობის საკრალიზაცია. ეს გარდასახვა განხორციელდა იდეოლოგიით, რომლის ავტორი (ცხადია, გარკვეულ თანამოაზრეთა გუნდთან ერთად), როგორც ჩანს, თავად მეფე მირიანი იყო. ეს იყო ქართველთა ეთნიკური რჩეულობის იდეოლოგია.

როგორც ქართული ეთნიკური ერთობის გადარჩენისათვის, ისე ქართული ნაციის დღევანდელი სახის უმთავრესი შტრიხებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ეთნიკური რჩეულობის იმ იდეოლოგიას, რომელიც წარმოიშვა ქართლის მოქცევის ფაქტის პარალელურად, როგორც ეთნიკური კოლექტივის პასუხი იმ გამონვევაზე, რომელიც მოჰქონდა კოსმოპოლიტური ქრისტიანობის დანერგვას.

ამავე ეპოქაში კვლავ სამეფო ოჯახის და კონკრეტულად მირიანის ინიციატივით უნდა შექმნილიყო უძველესი ქრისტიანული ჰიეროტოპიული პროექტი ქართლში. გამოკვლევის ეს მონაკვეთი წარმოადგენს ქართული სინამდვილისათვის უძველესი ქრისტიანული ჰიეროტოპიული პროექტის რეკონსტრუქციის შედეგებს. აღნიშნულ პროექტს პირობითად შეიძლება ეწოდოს „მცხეთა – ახალი იერუსალიმი“, რამდენადაც მის საფუძველზე ხდებოდა მცხეთის საქალაქო ტერიტორიის და მისი შემოგარე-

ნის გააზრება „ახალი იერუსალიმის“ სივრცულ-ლანდშაფტურ ხატად. კერძოდ, აღდგება შემდეგი სურათი: მცხეთა და მისი მიმდებარე რაიონები სულიერი და ფიზიკური მარკერებით გაყოფილი იყო ორ ნაწილად: სამეფო ბაღი გაიაზრებოდა ზეციური (ზედროული) „ახალი იერუსალიმის“ ხატად, მაშინ როცა ქალაქის დანარჩენი ნაწილი და მისი შემოგარენი ქმნიდა მიწიერი (ისტორიული) „ახალი იერუსალიმის“ სახეს. სამეფო ბაღი ახდენდა მომავლის პროექციას, ბაღის გარეთ კი გამუდმებით „უხმობდნენ“ წარსულს. ამასთან წარსულიცა და მომავალიც თავს იყრიდა ანმყოში. დროის ამგვარი გაგება, როგორც ცნობილია, დამახასიათებელია ქრისტიანობისათვის საზოგადოდ, და, კერძოდ, შუა საუკუნეებში:

თანამედროვეობა მორწმუნის თვალში არაჩვეულებრივად ტევადი იყო, არსებითად იგი მოიცავდა მთელ ისტორიას და მთელ მომავალსაც. დროის სხვადასხვა პლასტი ერთმანეთს ეფინებოდა და შენივთდებოდა სპეციფიკურ დროით კონტინუუმში; ადამიანს შეეძლო ყოფილიყო ქრისტეს დაბადების, მისი ჯვარცმის, აგრეთვე სამყაროს დასასრულის მოწმე.⁸⁷

პროექტი შედგებოდა ორი ნაწილისაგან. პირველი ცენტრირებული იყო ცხოველმყოფელ სვეტზე და უფლის კვართით მონიშნულ სამეფო ბაღში ახდენდა ახალი იერუსალიმის (ზეციური იერუსალიმის აზრით) პროექციას. როგორც საფიქრებელია, მის დიზაინშიგადამწყვეტი როლი ქართლის პირველ ქრისტიან მეფეს მირიანს ეკუთვნის.

პროექტის მეორე ნაწილის ცენტრში მოქცეული იყო მცხეთის ჯვარპატიოსანი, იგი გულისხმობდა ახალი ანუ ქრისტიანული იერუსალიმის საკრალური ტოპოგრაფიის მცხეთაში გადმოტანის გზით სივრცულ-ლანდშაფტური ხატის შექმნას. ეს ხატი ანუ წმინდა პროტოტიპის მიხედვით ორგანიზებული გარემო საჭირო იყო სარიტუალო პერფომანტულობისათვის. არსებითად, ეს იყო „ახალი იერუსალიმის“ არა მარტო სივრ-

87 А. Я. Гуревич. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). Москва, Искусство, 1989, гв. 141 (თარგმანი ჩემია, მ. ჩ.).

ცული, არამედ სივრცულ-პერფომანტული ხატი.⁸⁸ პროექტის ამ ნაწილის რეალიზაცია ხდებოდა საუკუნეების განმავლობაში, მაგრამ მისი მოხაზვა, ძირითადი შტრიხების გამოკვეთა უდავოდ უკავშირდება რელიგიური მოქცევის ეპოქას და პირველი ქრისტიანი მეფის ძის რევის სახელს.

განსახილველი პროექტის ორივე ნაწილი თითქმის თანადროულად ჩანს წარმოშობილი, თუმც თავიდან აქტუალიზებული იყო პირველი, რომელიც მალევე ჩანაცვლდა პროექტის მეორე ნაწილით. ამგვარად, პროექტის პირველი ნაწილი „დაიხურა“ მაგრამ არა იმ აზრით, რომ გაქრა, არამედ იმ გაგებით, რომ შენახულ („დამარხულ“) იქნა გარკვეულ დრომდე ისევე, როგორც უფლის კვართი, რომელიც პროექტის ამ ნაწილის ბირთვი იდეაა.

თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ შუა საუკუნეებში მცხეთა გაიზარებოდა ახალ იერუსალიმად, გამოთქმულ იქნა საკმაოდ ადრე. კ. კეკელიძემ, ჯერ კიდევ გასული საუკუნის დასაწყისში მიუთითა მცხეთაში იერუსალიმის ტოპონიმიკის გადმოტანის მაჩვენებელ ფაქტებზე.⁸⁹ მკვლევარი მათ განიხილავდა როგორც ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მამტიციებელ საბუთს ქართული ეკლესიის იერუსალიმური წარმოშობის შესახებ თვალსაზრისის არგუმენტთა შორის. ამგვარად, კ. კეკელიძეს ქართულ მინაზე ახალი იერუსალიმის ხატის შექმნა წარმოუდგებოდა რაღაც განსაკუთრებულ, უნიკალურ ქართულ ფენომენად, რაც, არ არის სწორი. მცხეთის, როგორც იერუსალიმის ხატის, გააზრება სხვა არაფერია თუ არა მთელს საქრისტიანოში გავრცელებული პრაქტიკის ერთი-ერთი გამოვლინება, სხვადასხვა ადგილზე შეექმნათ წმინდა ქალაქის სივრცულ-ლანდშაფტური ხატი.

88 „ხატი“, როგორც ცნობილია, ნიშნავს პროტოტიპის მსგავსს. ხატი შეიძლება იყოს ფერწერული. ეს არის ხატის ფიზიკური არსებობის ჩვენთვის ყველაზე უფრო ნაცნობი ფორმა. როგორც ზემოთ ითქვა, ხატი შეიძლება იყოს სივრცულ-ლანდშაფტური, თუ მსგავსება ანუ ხატება მიიღწევა სივრცული ფორმებით: სხვადასხვა საგნების, არქიტექტურის, ლანდშაფტის მეშვეობით. რიტუალური ქმედება, რომლის მიზანი, როგორც წესი, პროტოტიპული წმინდა ქმედების გამეორებაა, არსებითად არის პერფომანტული ხატი ანუ ხატი, რომელიც მიღებულია გარკვეული წარმოდგენის (ესაა პერფომანსის ერთ-ერთი მნიშვნელობა) საფუძველზე.

89 K. Кекелидзе. К вопросу об иерусалимском происхождении грузинской церкви. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, თბილისი, 1957, გვ. 362.

კ. კეკელიძის დაკვირვება ბევრი მკვლევრის მიერ იქნა გაზიარებული. სპეციალურ ლიტერატურაში ხშირად ვხვდებით მის დამონებებს, პერიფრაზირების, ციტირების შემთხვევებს. მაგრამ ტოპონიმების ჩამონათვალი აღარ შევსებულა. სამაგიეროდ გაჩნდა ახალი უზუსტობანი თავად ფაქტის გააზრებაში. მკვლევართა ერთმა ნაწილმა მცხეთაში იერუსალიმის ტოპონიმების გადმოტანის ფაქტი საქართველოს იუდეველი მოსახლეობის აქტივობას დაუკავშირა.⁹⁰ მაგრამ, კ. კეკელიძის მიერ შენიშნული ტოპონიმები, არის არა საზოგადოდ იერუსალიმური, არამედ ესაა ქრისტიანული ანუ ახალი იერუსალიმის ტოპონიმია. შესაბამისად, არაა მართებული ამ ტოპონიმის გაჩენა დავუკავშიროთ ქართლის არაქრისტიანი მოსახლეობის ინტერესებსა და მის სოციალურ აქტივობას. ეს ქმედება ქრისტიანული იდეოლოგიით ნასაზრდოები რელიგიური მოქცევის კონტექსტში უნდა განვიხილოთ.

მოგვიანებით იმის საჩვენებლად, რომ მცხეთა გაიზარებოდა როგორც „ახალი იერუსალიმი“, ტოპოგრაფიული მონაცემების გარდა, დაიწყეს მითითება „წმინდა ნინოს ცხოვრებაზე“. ყურადღებას ამახვილებდნენ ცხოველმყოფელი სვეტის სახეზე. სვეტი აღძრავდა ასოციაციებს მისტიკური ახალი იერუსალიმის უმნიშვნელოვანეს მარკერთან – მის შუაგულში აღმართულ სიცოცხლის ხესთან. გამოთქმულ იყო არაერთი, თხზულების სიმბოლიკის გასახსნელად ძალიან მნიშვნელოვანი, დაკვირვე-

90 "Such an exclusive peculiarity of this cemetery can be accounted for by the fact that the city of Mtsketa was revered as "another Jerusalem" not only by Christians, but also by the Jewish population of Georgia, because represented here were analogies of all the holy places of Palestine and its neighboring areas – Zion, Golgotha, Tabor, Bethania, Bethlehem, Gethsemane, Antioch an so on". ix. : T. Mgaloblishvili, Y. Gagoshidze. *The Jewish Diaspora and Early Christianity in Georgia. Ancient Christianity in the Caucasus. Iberica Caucasia*. Vol. 1 (Ed. T. Mgaloblishvili), Curzon: Caucasus World, 1998, გვ. 53. შდრ. ზ. კიკნაძე: „დავკენთ ჩვენი მხრივ, რომ მცხეთა უფრო ადრე ქართველ ებრაელთა („პურიათა ქართველთა“) მეორე იერუსალიმი გახდა, სადაც პირველად დამკვიდრდნენ ისინი და საიდანაც გაიფანტნენ შემდეგ საქართველოს ფარგლებში. მცხეთა შეიქმნა მათი მიკროდიასპორის. . სანყისი ადგილი. უნდა ვივარაუდოთ, რომ, რაკი პირველი ქრისტიანები მცხეთაში ებრაელთა წრიდან იყვნენ გამოსულნი, ისინიც შეიტანდნენ თავიანთ წვლილს ქართლის სატახტო ქალაქში პალესტინური სახელწოდებების დანერგვასა და საყოველთაოდ დამკვიდრებაში“. იხ.: ზ. კიკნაძე. საკრალური ტოპონიმია. *ონომასტიკა* I (აკად. შ. ძიძიგურის საერთო რედაქციით), თბილისი, თსუ, 1987, გვ. 96-97.

ბა, მაგრამ აღნიშნულ შრომებს ჩვენთვის საინტერესო საკითხის კვლევაში აქვთ საერთო ნაკლი: ყურადღება არაა გამახვილებული ახალი იერუსალიმის კონცეპტის სხვადასხვა შინაარსზე, რის გამოც ძნელი ხდება ავტორთა თვალსაზრისის გაგება მცხეთაში შექმნილი იერუსალიმის რეპლიკის პროტოტიპთან დაკავშირებით: კონკრეტულად რის ხატად გაიაზრებოდა მცხეთა – ზეციური ახალი იერუსალიმისა, თუ მიწიერი ქალაქისა. მკვლევართა (გ. ნარსიძე, რ. სირაძე, ლ. პატარიძე) უმთავრეს საზრუნავს წარმოადგენდა განემტკიცებინათ აზრი იმის შესახებ, რომ ქრისტიანული მცხეთა – ეს იყო იერუსალიმის ხატი, ხოლო კონკრეტული ჰიეროტოპიული პროექტის რეკონსტრუქციის ამოცანა, როგორც წესი, არ ისმოდა. არადა, შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოების ისტორიისათვის, სწორედ ამგვარი რეკონსტრუქცია არის მნიშვნელოვანი.

ვიდრე სამეფო ბალის, როგორც ზეციური იერუსალიმის ხატის წარმოსაჩენი მასალის წარმოდგენაზე გადავიდოდე, საჭიროდ მიმაჩნია მოკლედ განვმარტო ჰიეროტოპიული მიდგომის არსი და თავად „ახალი იერუსალიმის“ კონცეპტი.

„ჰიეროტოპია“ – ამ ტერმინით აღინიშნება საკრალური სივრცის შესაქმნელად მიმართული აქტივობის ფაქტები და მეცნიერების სფერო, რომელიც ამგვარ შემოქმედებას სწავლობს.⁹¹ მიუხედავად იმისა, რომ საკრალური სივრცეები კარგა ხანია მეცნიერთა საგანგებო ინტერესის საგანია და არაერთი მნიშვნელოვანი დაკვირვება თუ დასკვნა უკვე დაგროვილია ამ პრობლემის შესახებ, ჰიეროტოპია იძლევა თვისებრივად ახალ იმპულსს ამ მიმართულებით კვლევების წარმართვისათვის. აღნიშნული მიდგომის ფარგლებში სივრცის საკრალიზაციის პროცესში აზრობრივად მკაფიოდ იმიჯნება ერთმანეთისაგან ღვთაებრივი ჩანაფიქრი – ადგილის მონიშვნა ღვთაებრივი ინტერვენციის შედეგად ანუ ჰიეროფანიის აქტი და თავად ადამიანური მოქმედება – ჰიეროფანიის ადგილის მონიშვნა

91 А. М. Лидов. *Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования*. Иеротопия. Исследование сакральных пространств. Материалы Международного симпозиума (Редактор-составитель А. М. Лидов). Москва, Радунца, 2004, გვ. 15.

გარკვეული კონცეფციის საფუძველზე ანუ ჰიეროტოპია, რითაც საკრალური სივრცის შექმნის პროცესი დაკვირვებადი და მეცნიერული ანალიზისათვის მოხერხებული ხდება.

მნიშვნელოვანია აგრეთვე ყურადღების გამახვილება „სივრცული ხატის“ და „სივრცულ-ლანდშაფტური ხატის“ ცნებებზე.⁹² სპეციალურ ლიტერატურაში ასეთი რეპროდუქციის რამდენიმე ტიპია დადასტურებული: ხან ხდებოდა წმინდა გარემოსათვის დამახასიათებელი არქიტექტურული ფორმების გადმოღება, ხან მეორდებოდა ტოპონიმისა, ხანაც სივრცის დიზაინი, ხან კი – რაოდენობრივი მახასიათებლები (მაგალითად, ზომები) ან თვლადი ელემენტების (მაგალითად, სვეტების) რიცხვი. რეპროდუქციისათვის დამახასიათებელი იყო პირობითობის სხვადასხვა ხარისხი: ორიგინალთან მაქსიმალური მსგავსება ან პროტოტიპის უკიდურესად თავისუფალი გადმოცემა.⁹³

„სივრცულ ხატებს აქვთ როგორც ხილული, ასევე უხილავი შემადგენელი ნაწილები, რომლებიც არსებობენ იმათ ცნობიერებაში, ვინც ეს ხატები შექმნა და ვინაც ეს ხატები უნდა აღიქვას“.⁹⁴ სწორედ ეს „უხილავი ნაწილები“ წარმოადგენენ ინტერესის საგანს მენტალობათა ისტორიისათვის, ისევე როგორც თავად ჰიეროტოპიული პროექტები, რომლებიც მთლიანად განეკუთვნება მენტალური ისტორიის სფეროს.

92 А. М. Лидов. *Пространственные иконы. Чудотворное действо с Одигитрией Константинопольской*. Иеротопия. Исследование сакральных пространств. Материалы международного симпозиума (Редактор-составитель А. М. Лидов). Москва, Радунца, 2004, გვ. 115.

93 M. Vacci. Relics and Holy Icons as historical mementoes: The idea of the Apostolicity in Constantinople and Rome. 11th – 13th centuries. Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира. Тезисы докладов и материалы международного симпозиума (Редактор-составитель А. М. Лидов). Москва, Радунца, 2000, с. 32.; А. Л. Баталов. *Моделирование сакрального пространства в позднесредневековой Руси: Аспекты архитектурной программы*. Иеротопия. Исследование сакральных пространств, реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира. Тезисы докладов и материалы международного симпозиума (Редактор-составитель А. М. Лидов). Москва, Радунца, 2000, გვ. 156; Л. А. Беляев. *Гроб Господен и реликвии св. Земли*. Христианские реликвии в Московском Кремле (Редактор-составитель А. М. Лидов). Москва, Радунца, 2000, გვ. 95.

94 А. М. Лидов. *Москва не столько Третий Рим, сколько Второй Иерусалим*. Интервью для интернетной публикации «Время Новостей», 29 июня – № 112, 2006 (თარგმანი ჩემია, მ. ჩ.).

ახლა რაც შეეხება „ახალი იერუსალიმის“ კონცეპტს. მისი შინაარსის გასაგებად, ბუნებრივია, უპირველეს ყოვლისა, მოვიშველიოთ *წმინდა წერილი*, სადაც ეს ტერმინი მიემართება ქალაქს (*გამოცხადება 21:14*). მაგრამ კონტექსტიდან აშკარაა, რომ სიტყვა შეეხება არა რეალურად არსებულ დასახლებულ პუნქტს, არამედ ადამიანური ყოფიერების ახალ, ჯერარგანცდილ დონეს: უფლის რჩეულთა უშუალოდ ღმერთის გვერდით მარადის ყოფნას. ქრისტიანული გაგებით სწორედ ამგვარი მდგომარეობის მიღწევა შეადგენს ადამიანის არსებობის საზრისს. ასე რომ, აპოკალიფსური „ახალი იერუსალიმი“ არსებითად ქრისტიანობის ბირთვი-იდეაა.

მაგრამ ქრისტიანული ტრადიციისათვის დამახასიათებელია „ახალი იერუსალიმის“ ცნების არააპოკალიფსური ინტერპრეტაცია. ამ შემთხვევაში იგი გამოიყენება „მეორე იერუსალიმის“ აზრით და მიემართება მინაზე რეალურად არსებულ გეოგრაფიულ პუნქტს. ამ შინაარსით ტერმინი პირველად გამოყენებულ იქნა უკვე IV საუკუნეში. ასე უწოდა კონსტანტინე დიდმა ტაძრებს, რომლებიც ააგო ქრისტეს ვნების ადგილას. ტაძართა კომპლექსი განლაგებული იყო ძველი იერუსალიმის მოპირდაპირე მხარეს, რომელიც მაშინ ატარებდა *Aelia Capitolina* სახელწოდებას და შეიცავდა ორ ტაძარს – აღდგომის ეკლესიას („ანასტასის“) ანუ ტაძარს ქრისტეს დაცარიელებულ საფლავზე და პატიოსანი ჯვრის პოვნის ადგილას აღმართულ ბაზილიკას.⁹⁵ ქრისტიანობისათვის, ისევე როგორც ყველა რელიგიისათვის, ძალიან მნიშვნელოვანია წმინდა ადგილების დაფუძნება, სივრცის ორგანიზება გარკვეული იდეოლოგიური მოთხოვნილებების შესატყვისად. რიგ შემთხვევაში ასეთად იქცევა ის წერტილი, სადაც უშუალოდ დადასტურდა პროფანულ სამყაროში ღვთაებრივი ინტერვენციის აქტი, რიგ შემთხვევაში კი ამისათვის საკმარისია უკვე არსებული წმინდა ადგილის ახალ ადგილზე რეპროდუქცია, მისი ასლის, უფრო

95 С. Л. Яворская. Значение креста в иеротопическом замысле Нового Иерусалима. От Константина Великого до царя Алексея Михайловича. *Новые Иерусалимы. Перенесение сакральных пространств в христианской культуре*. Материалы международного симпозиума (Редактор-составитель А. М. Лидов), Москва, 2006, гл. 153.

ზუსტად, ხატის შექმნა. სრულიად ბუნებრივია, რომ ყველაზე ხშირად ხდებოდა სწორედ იერუსალიმის ხატის შექმნა. ახალ ადგილას ისტორიული იერუსალიმის ხატი ანუ „ახალი იერუსალიმი“ ქმნიდა ორიგინალის შესატყვის (თუ არა ტოლფას) სინმინდეს.

სამეფო ბალის, როგორც ზეციური იერუსალიმის ხატის, რეპრეზენტირება კი ასეა შესაძლებელი:

მთავარი ფრაზა.

დაბა ბუდში წმინდა ნინომ ყურადღება გაამახვილა იმ კომენტარზე, რომელიც მისმა მოწაფე სიდონიამ გააკეთა მის ერთ ჩვენებასთან დაკავშირებით:

ჩვენებაჲ შენი არს ესე, რამეთუადგილი ესე სამოთხისაჲ შენ მიერ იქმნეს სამოთხჳ სადიდებელად ღმრთისა, რომლისაჲ არს დიდებაჲ აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამენ.⁹⁶

ამგვარად ესაა პირდაპირი მითითება იმის თაობაზე, რომ სამეფო ბალი – სამოთხე მომავალში ზეციური სამოთხის ადგილი გახდება.

ისევე როგორც მრავალ ენაში, ქართულშიც, როგორც უკვე ითქვა, სამოთხე ნიშნავს ბალსაც და მისტიკურ ზეციურ სამყოფელსაც. ამგვარად, ტექსტში საუბარია, რომ სამოთხე ანუ ჩვეულებრივი ბალი წმინდა ნინოს მოღვაწეობის შედეგად გადაიქცევა სამოთხედ ანუ ზეციურ სავანედ. სიტყვათა თამაში ფრაზას აძლევს დიდ გამომსახველობას. შთაბეჭდილება კიდევ უფრო ღრმავდება იმით, რომ სიდონია წმინდა ნინოს უბრალო მოწაფე კი არაა, არამედ სრულიად განსაკუთრებული პიროვნებაა, წარმომადგენელია ქართველი ებრაელების იმ ოჯახისა, რომლის წევრი ქალებიც დაჯილდოებულნი იყვნენ წინასწარმეტყველების უნარით. ასე რომ, სიდონიას მიერ წარმოთქმული ზემოთ ციტირებულ სიტყვებს მკითხველი, რომელმაც ეს იცის, ცხადია, აღიქვამს წინასწარმეტყველებად. ამგვარად, ციტირებული წინადადება ფაქტობრივად არის პროექტის გასაღები ფრაზა.

96 ძეგლები I, გვ. 124.

ლიმინარული სივრცის ხატი.

როგორც ცნობილია, საკრალური სივრცის შემოსაზღვრისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია გამყოფი ხაზის ფიქსაცია მასსა და პროფანულ სივრცეს შორის. აქ ძირითად ატრიბუტს კარი წარმოადგენს. კარს სხვადასხვა კულტურაში აქვს დიდი სიმბოლური დატვირთვა.⁹⁷ მისი დიზაინის მეშვეობით გადმოიცემოდა მიღმა მყოფი სივრცის არსი. „ლიმინალობა“ („სასაზღვროობა“) – ეს არის შესასვლელი სივრცეების მთავარი მახასიათებელი. ისინი მდებარეობენ ორი ზონის – საკრალურისა და პროფანულის – საზღვარზე. სხვა სიტყვებით, ისინი თავად წარმოადგენენ საზღვარს. სწორედ ამიტომ, სახვითი საშუალებებით ლიმინარულობის მონიშვნა იქცევა იკონოგრაფიული პროგრამების ერთ-ერთ უმთავრეს ამოცანად, რომლებიც ახორციელებენ ლიმინალობის იდეას. ამ გამოსახულებათა ნაწილი უშუალოდ მიუთითებს სივრცის თემაზე“.⁹⁸

აღნიშნულიდან გამომდინარე მოსალოდნელია, რომ სამეფო ბაღს მცხეთაში ჰქონოდა შესაბამისად გაფორმებული შესასვლელი, რადგანაც ის გაიაზრებოდა ზეციურ იერუსალიმად ანუ სრულიად არაორდინარულ ზესაკრალიზებულ სივრცედ. სამწუხაროდ, ჩვენ არ ვიცით, როგორ გამოიყურებოდა ეს ზღვრული გარემო მატერიალურად, მაგრამ გვაქვს პირველხარისხოვანი ცნობები წარმოსახვითი პორტალის დიზაინის აღსადგენად. ეპიზოდი, რომელშიც გადმოცემულია წმინდა ნინოს მისვლა მეფის ბაღში ასე იწყება:

და მი-რაა-ვედ კარსა ზედა სამოთხისასა იყო სახლაკი მცირე სამოთხის მცველისაჲ, და შე-რაა-ვედ შინა, ჯდა ესე დედაკაცი ანანტოს. და ვითარცა მიხილა, აღდგა და შემიტკბო მე

97 ნ. აბაკელია. ზღურბლისა და კარის სიმბოლიკისათვის ქართულ ტრადიციაში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXV (კრებული მიძღვნილი პროფ. ვ. ბარდაველიძის დაბადებიდან 100 წლისთავისადმი). თბილისი, 2003.

98 Г. Геров. Иконография лиминального. Символика вертикали в сакральном пространстве церковного входа. Иеротопия. Исследование сакральных пространств. Материалы международного симпозиума (Редактор-составитель А. М. Лидов). Москва, Радуница, 2004, გვ. 110.

ვითარცა მეცნიერმან და მეგობარმან. დამბანა ფერწი ჩემნი და მცხო ზეთი და დამიგო ტრაპეზი და ღვინო და მაიძულა მე ჭამად და სუმად.⁹⁹

საოცარი კადრია დაფიქსირებული. მთხრობელი აშკარად ესწრაფვის შექმნას შთაბეჭდილება, რომ ანასტოსი განდობილი პიროვნებაა, რომ იგი თითქოს საუკუნეები ელოდა, რათა აღესრულებინა მთავარი თავისი დანიშნულება: შეეცნო უცხოში მხსნელი და შესაბამისად მიელო იგი. სამოთხის მცველის მეუღლის განსაკუთრებულობაზე მიგვანიშნებს მთხრობელი იმ ჯილდოთი, რომელსაც იღებს სამოთხის მცველის ოჯახი ღმერთისაგან: ანასტოსი იყო უშვილო. წმინდა ნინომ ძილში იხილა ნათლით მოსილი კაცი, რომლის მითითების თანახმად, ბალის გარკვეული ადგილიდან აღებული მინა შეაჭამა ანასტოსსა და მის ქმარს, რის შემდეგაც მათ ეყოლათ მრავალი შვილი. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ამ ქალის სახელიც – „ანასტოს“, რაც ბერძნულად „აღმდგარს“ ნიშნავს. ეს მნიშვნელობა შეესატყვისება ბალის ზეციურ სამოთხედ ანუ ახალ იერუსალიმად გააზრებას. წმინდა იოანე ღვთისმეტყველის გამოცხადების თანახმად, ხომ „ახალი იერუსალიმი“ არის აღმდგართა სამყოფელი ანუ აღდგომის მისტერიით მარკირებული რეალობა. აშკარაა, რომ არსებითად ჩვენ საქმე გვაქვს ბალის პორტალის მენტალური ხატის სიტყვიერ ხორცშესხმასთან: განდობილი ქალის სახე „წარწერით“ – „აღმდგარი“. თავის მხრივ, აღნიშნული სახე წარმოადგენს დეტალს წარმოსახვითი ხატისა „წმინდა ნინო სამოთხის კართან“.

ყოველ ჯერზე მორწმუნის ბალთან მიახლოებისას უნდა მომხდარიყო აღნიშნული მენტალური ხატის ანუ სივრცულ-ლანდშაფტური კომპლექსის „მცხეთა – ახალი იერუსალიმი“ „უხილავი შემადგენელი ნაწილის“ წარმოსახვითი რეპროდუქცია. ამ ხატს პროფანული სამყაროდან საკრალური სამყაროსაკენ მიმავალი ინდივიდი უნდა გადაეყვანა სრულიად სპეციფიკურ გარდამავალ მდგომარეობაში, რომელსაც თანამედროვე ანთროპოლოგიური მეცნიერება ახასიათებს, რო-

99 ძეგლები I, გვ. 122.

გორც ლიბინარულ ფაზას.¹⁰⁰ ამგვარი დიზაინი, რომლის სა-
შუალებითაც ხდებოდა ორ, სხვადასხვა ღირებულების მქონე,
სივრცეს შორის ხაზის დაფიქსირება და რომელიც თავიდანვე
საცნაურს ხდიდა კარსმილმიერი რეალობის რაობას, აგრძნო-
ბინებდა მორწმუნეს, რომ ზღვრის გადალახვა ეს არაა უბრალო-
ოდ ერთი წინ გადადგმული ნაბიჯი, არამედ შესვლაა ზეციური
იერუსალიმის საკრალურ სივრცეში.

მორწმუნე მყოფი სამოთხის კარზე – ეს არის სტერეო-
ტიპული კადრი მთელ ქრისტიანულ ხატწერაში. მისი მიზანი
სწორედ ლიბინალობის სახის შექმნაა. უძველეს ქართულ ჰაგი-
ოგრაფიულ ძეგლში ამ სახემ, როგორც ვნახეთ, ძალიან ორიგ-
ინალური გადანწყვეტა ჰპოვა.

საკრალიზებული სივრცის ხატი.

წმინდა იოვანე ღვთისმეტყველის გამოცხადებაში გან-
საზღვრულია ახალი იერუსალიმის (ზეციური იერუსალიმის
აზრით) უმთავრესი ნიშნები. მათი რიცხვი ათეულზე მეტია.
მაგრამ შეიძლება მაინც გამოიყოს რამდენიმე უმთავრესი, რო-
მელიც ყოფიერების დღევანდელი დონისაგან განასხვავებს მდ-
გომარეობას განკითხვის დღის შემდგომ. უპირველეს ყოვლი-
სა, ესაა ადგილი, სადაც ფიქსირდება ღმერთის პერმანენტული
ყოფნა. მეორეც, ამ ქალაქის მკვიდრნი არიან მართალნი, ე. ი.
ისინი ვინც საბოლოოდ აღდგნენ მკვდრეთით. ანუ ზეციური
იერუსალიმი არის მკვდრეთით აღდგომის ნიშნით აღბეჭდილი
რეალობა. კაცობრიობის მიმდინარე განვითარება არის ეკლე-
სიის მოღვაწეობის პერიოდი. ამ დროს მთავარია ჯვარცმის
მისტერია, ჯვარცმულის მიერ გაღებული მსხვერპლის ხსოვ-
ნა. ამ პერიოდში ძე ღმერთის სიმბოლო არის ჯვარი. მაგრამ
ზეციურ იერუსალიმში ძე ღმერთი აღარ გვევლინება ჯვარც-
მულის სახით. იგი დიდებით ზის მამის გვერდით ანუ ჯვარც-
მულის სახება გადაფარულია ტრიუმფატორის სახით.

როგორც ვთქვი, ბევრი სხვა ნიშნითაც შეიძლება აპოკა-

100 ი. რატიანი. ლიბინალობა – ანთროპოლოგიისა და თანამედროვე ლიტერატურის
თეორიის პრობლემა. / საერთაშორისო სიმპოზიუმი "ლიტერატურათმცოდნეობის
თანამედროვე პრობლემები", თბილისი, 2007, გვ. 152.

ლიფსური „ახალი იერუსალიმის“ დახასიათება, მაგრამ მე ამჯერად მათ ჩამოთვლას აღარ გავაგრძელებ, რადგან ისიც რაც დასახელდა, ვფიქრობ, საკმარისია ისტორიის დასასრულს¹⁰¹ ადამიანური ყოფიერების ახალ დონეზე თვისებრივი გარდასახვის მასშტაბის მოსააზრებლად. მაგრამ როგორ ხდებოდა მცხეთელი მეფის ბაღში ამგვარი მარკერების ხატის შექმნა?

მეფის სამოთხეში აგებულ პირველ ქრისტიანულ ეკლესიას ერქვა „წმიდა წმიდათა“. როგორც მართებულად არის მითითებული სპეციალურ ლიტერატურაში, ეს არის ადგილი, სადაც იგულისხმება ღმერთის ყოფნა. მირიანი ამ ეკლესიას უწოდებდა კიდევ ღმერთის სახლს. როცა ნადირობისას მზე დაუბნელდა და მერე სასწაულებრივად გაუნათდა ლოცვის შედეგად, მან აღთქმა დადო, რომ აღმართავდა ჯვარს და ღმერთს აუშენებდა სახლს. პირველი ეკლესია მცხეთაში ანუ სამეფო ბაღში აშენებული ქუემოე ეკლესია არ იყო ჩვეულებრივი ეკლესია. იგი არ ყოფილა განკუთვნილი საზოგადოებრივი გამოყენებისათვის. მირიანი პირდაპირ მიუთითებს, რომ მან ერის სიმრავლისათვის (ე. ი. ლიტურგიის პრაქტიკული საჭიროებათვის) ააგო სხვა ეკლესია. ასეთი იყო ზემო ეკლესია მაყვლოვანში. რაც შეეხება ქვემო ეკლესიას, მასში მხოლოდ კვირაობით შედიონენ მღვდლები და, საფიქრებელია, თავად მირიანიც, მაგრამ არასოდეს ხალხი. იგი ამკარად მოიაზრებოდა ღმერთთან შეხვედრის ადგილად და ამიტომაც მასში შესვლის ნება მხოლოდ ძალიან ვიწრო წრეს ჰქონდა.

მირიანი მიუთითებს, რომ მან ზემო ეკლესია ააგო ხალხისათვის და თავის თავისათვის. აქ იგულისხმება საფლავის შემზადება ზემო ეკლესიაში. მირიანი საჭიროდ თვლის აღნიშნოს, თუ რატომ არ იკრძალება ქუემოე ეკლესიაში, სადაც ყველა ნიშნით მას, ქართლში ქრისტიანობის დამფუძნებელ მეფეს,

101 წმინდა ნერილის მიხედვით, ისტორიული პროცესი, რომელიც არის დროით მარკირებული რეალობა, მკაცრად არის შემოსაზღვრული დასაწყისით და დასასრულით. ეს არის დროებითი მონაკვეთი უდროო დროში („უჟამო ჟამში“). ადამისა და ევას სამოთხიდან გამოდევნა შეიძლება კაცობრიული ისტორიის დასაწყისად ანუ ისტორიული დროის „ჩართვის“ მომენტად მივიჩნიოთ, საშინელი სამსჯავრო კი არის ისტორიის ფინალი. ამის შემდგომ დრო კვლავ აღარ იარსებებს ანუ უდროო დრო – მარადისობა დაისადგურებს.

ეკუთვნოდა დაკრძალვა. ამის მიზეზად მირიანი თავის ცოდვილობას მიუთითებს. როგორც ცოდვილს მას სურდა, რომ უფლის თვალს მორიდებოდა.¹⁰² უფლის თვალი ქუემო ეკლესიაში აშკარად აქ მის ყოფნას მიანიშნებდა. განსაკუთრებით შიშის მომგვრელი უნდა ყოფლიყო მინა, რომელიც ინახავდა კვართს და, სავარაუდოდ, ზეციდან მზერა სწორედ მისკენ უნდა ყოფილიყო მიმართული. მირიანს იქ წმინდა ნინოს დაკრძალვა ჰქონია განზრახული. როგორც ცნობილია, განმანათლებელი მთის ექსპედიციის დროს მოულოდნელად გარდაიცვლა კახეთის ერთ პატარა დაბაში. მაგრამ ორასმა კაცმაც კი ვერ დაძრა მისი მცირე ცხედარი აქედან. ეს ფაქტი ისეა „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ მოწოდებული, რომ უნდა ვიფიქროთ, ამ სასწაულით უფალს სურდა განედიდებინა მანამდე არაფრით ცნობილი დაბა ბუდი. მაგრამ ამ შემთხვევაში, ჩანს, იმაზეც მიგვენიშნება, რომ არცერთი მოკვდავისათვის (თავად განმანათლებლისათვისაც კი) არ იყო „კომფორტული“ უფლის მხედველობის არეში მუდმივად ყოფნა. ზემო ეკლესია ანუ ადგილი, სადაც მირიანი თავის მეუღლითურთ დაიკრძალა, შორს არ მდებარეობდა ქვემო ეკლესიისაგან, მაგრამ ეს იყო ადგილი ზღუდის გარეთ. ზღუდის მიღმა სივრცეში კი, ჩანს, ითვლებოდა, რომ შესაძლებელი იყო უფლის უშუალო მზერას მორიდებოდნენ.

ამგვარად აშკარაა, რომ „უფლის თვალი“ ანუ უფლის ყოფნა ზღუდის შიგნით მოქცეული სივრცის მარკერი იყო. ამ ნიშნით კი მცხეთელი მეფის ბალი (სამოთხე) ზეციურ სამოთხეს ეთანადებოდა.

მე უკვე ვისაუბრე პირველი ეკლესიის მშენებლობასთან დაკავშირებული სასწაულის თაობაზე, კერძოდ, სვეტიცხოველის შესახებ. დღეს სწორედ ასე ჰქვია ამ ტაძარს, რომელიც XI საუკუნეში აიგო მეფე მირიანის მიერ აგებული ეკლესიის ადგილას, რომლის

102 ნიშანდობლივად მეჩვენება, რომ მკვლევარი, რომელიც სპეციალურად სწავლობს ნეკროპოლებს საქართველოში, საკმაოდ უჩვეულოდ მიიჩნევს მირიანის სვეტიცხოველში ანუ „ქუემო ეკლესიაში“ არდაკრძალვის ფაქტს და მიუთითებს, რომ ეს საკითხი საგანგებო შესწავლას მოითხოვს იხ. ნ. მაჩხანელი. საქართველოს კათედრალეების განსასვენებლები. I: სვეტიცხოვლის საკათედრო ტაძრის განსასვენებლები. კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხები, XVI. თბილისი თსუ გამომცემლობა, 2003, გვ. 43.

აღდგენა მოხდა V საუკუნეში მეფე ვახტანგ გორგასლის დროს. ეკლესიის მშენებლობის ეპიზოდს დიდი ინტერესით განიხილავენ მკვლევარნი, განსაკუთრებით – სვეტის აღმართვას. ზოგიერთი მას აკავშირებს იმ ბიბლიურ ეპიზოდთან, რომელშიც ღმერთი ებრაელებს ევლინებათ ხან ცეცხლის, ხანაც ღრუბლის სვეტის სახით, ზოგს ეს სვეტი ასოციაციას აღუძრავს აპოკალიფსურ ხესთან, ზოგი მასში ქრისტიანულ ყაიდაზე მოდიფიცირებულ ხის წარმართული კულტის ანარეკლს ხედავს. იმასაც აქცევენ ყურადღებას, რომ ამალლების შემდგომ ეს სვეტი სასწაულთმოქმედი ანუ მაცოცხლებელი ხდება. მაგრამ ყველას მხედველობიდან გამორჩა, ჩემი აზრით, მთავარი: სვეტი ცხოველი ცეცხლის სვეტი კი არ არის, არამედ ხის სვეტია, ძელია, რომელიც ამალლების შემდგომ იწოდება არა მარტო ცხოველმყოფელად, არამედ ცხოველადაც ანუ ცოცხლად. ე. ი. ეს ძელი, რომელიც ხუროების მიერ იყო დამუშავებული, ამალლების მერე გაცოცხლდა. დამუშავებული ხის განედლება უფლის ერთი მთავარი სასწაულთაგანია. ასე განედლდა კვერთხი აარონის ხელში უფლის ნებით დიდი ჭეშმარიტების გასაცხადებლად (რიცხვთა 17:48).

ამგვარად, სვეტი ცხოველი ანუ ცოცხალი სვეტი (ეკლესიას ცოცხალი ხე აქვს სვეტად) არა მარტო და არა იმდენად აპოკალიფსურ ხის სახეს წარმოადგენს, არამედ აღდგომის მისტერიის სახეა.¹⁰³ ამ სახით მირიან მეფის სამოთხის მარკირება ხდება მკვდრეთით აღდგომის მისტერიით. ეს კი ზეციური იერუსალიმის მარკერია.

ასე რომ, მოლოდინი, რომელიც ჩნდება სამოთხის კართან მიახლებისას მასთან დაკავშირებული მენტალური სახის მიზეზით, სავსებით მართლდება სივრცის შიდა დიზაინით.

103 რ. სირაძე მიუთითებს, რომ სვეტი არის აღდგომის შინაარსის შემცველი სიმბოლო. მაგალითად, როცა იგი საუბრობს სვეტის ამალლების ეპიზოდზე, შენიშნავს: „ეს სურათი ეხმიანება სხვადასხვა წარმოდგენას. ბუნებრივია, რომ აქ აღდგომისა და ამალლების მისტერიათა განსახოვნებაა“ (რ. სირაძე. „წმ. ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული აგიოგრაფიისა. თბილისი, 1997, გვ. 128). როგორც ვხედავთ, ჩემი და რ. სირაძის თვალსაზრისი ძალიან ახლოსაა ერთმანეთთან, თუმცა ამკარაა, რომ ისინი არ ემთხვევა. ჩვენ სხვადასხვა ასპექტს ვანიჭებთ ამ მონათხრობში ძირითად მნიშვნელობას: აღდგომის მისტერიასთან აღნიშნულ ეპიზოდის კავშირის შეგრძნებას რ. სირაძეს უქმნის სვეტის ამალლება ანგელოზის მიერ. ჩემი აზრით კი, აქ მთავარია დამუშავებული ანუ მკვდარი ხის გაცოცხლების სიმბოლიკა.

„წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ მითითებულია, რომ სპეციალურად შერჩეული ხისაგან (რომელიც სასწაულთმოქმედი იყო: მისი თესლი დაჭრილ ირმებს კურნავდა) გააკეთეს სამი ჯვარი. ერთხანს ეს ჯვრები დაასვენეს ქვემო ეკლესიაში.¹⁰⁴ მაგრამ უცნაური ისაა, რომ არცერთი მათგანი აქ არ დატოვეს, არამედ ქვეყნის სხვადასხვა ადგილას აღმართეს. ამ გარემოებას, ჩანს, ყურადღება მიაქცია XII საუკუნის მწერალმა ნ. გულაბერიძემ, რომელსაც ეკუთვნის თხზულება საუფლო კვართისა, სვეტიცხოვლის ტაძრისა და თავად სვეტი ცხოველისადმი მიძღვნილი. ეს ფაქტს იმდენად უჩვეულოდ და დაუჯერებლად მიუჩნევია ნ. გულაბერიძეს, რომ გაუგებრობად ჩაუთვლია და მიუთითებს, რომ ოთხი ჯვარი შექმნეს. შემდეგ აღნიშნავს, თუ სად აღმართეს სამი, როგორც ეს წყაროში აქვს, მაგრამ მეოთხის თაობაზე დუმს.¹⁰⁵ ჩანს, იმედოვნებს, რომ მკითხველი იფიქრებს, რომ მეოთხე ჯვარი სწორედ ქვემო ეკლესიაში დატოვეს, მაგრამ თავად არაფერს ამბობს, რადგან ეს ცნობა წყაროში არ არის და ამ უაღრესი მნიშვნელობის ფაქტს ხომ ვერ ჩაამატებს. ნ. გულაბერიძის კორექტივი ჯვრების რაოდენობის შესახებ მიუთითებს, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია, რომ სამოთხეში თავდაპირველად ჯვარი არ აღიმართა. ეს გარემოება საშუალებას გვაძლევს აქ ზეციური იერუსალიმის კიდევ ერთი მარკერის რეპროდუქცია დავინახოთ: ჯვრის არარსებობა, როგორც ითქვა, დამახასიათებელია ყოფიერების სწორედ იმ დონისათვის, რომელზედაც ადამიანს საშუალება აქვს უმზიროს კრავს, დიდებით მჯდომს მამის გვერდით და არ იცხოვროს მოგონებებით ჯვარცმულზე. სწორედ ბალის ზეციურ იერუსალიმად გააზრების ფაქტით შეიძლება აიხსნას ქვემო ეკლესიაში თავდაპირველად ჯვრის არარსებობის ფაქტი.

ის, რომ „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ თავიდან საუბარი ჯვრის შესახებ არ არის, ამას სამეცნიერო ლიტერატურაში

104 ძეგლები, I, გვ. 148.

105 ნ. გულაბერიძე, საკითხავი სუეტიცა ცხოველისა, კუართისა საუფლოსა და კათოლიკე ეკლესიისა. *საქართველოს სამოთხე. სრული აღწერა ღუანღთა და ვნებათა საქართველოს წმიდათა* (შეკრებილი ქრონოლოგიურად და გამოცემული მ. საბინინის მიერ). პეტერბურგი, 1882, გვ. 99.

უკვე მიექცა ყურადღება, თუმცა ახსნა სათანადოდ გამოკვეთილი არ ყოფილა და გაუგებარი რჩებოდა, რა უნდა მიგვეჩინა აღნიშნულის მიზეზად.¹⁰⁶

ზემოთქმულიდან გამომდინარე ცხადი ხდება, რომ განსახილველი ძეგლის დასაწყისში სვეტის შესახებ ეპიზოდების კონცენტრაცია უკავშირდება სწორედ იმ ჰიეროტოპიულ პროექტს, რომელიც მეფის ბაღს გაიაზრებდა ზეციურ იერუსალიმად. უკვე ამ დროიდან წარმოჩნდება ქართული ქრისტიანობის სახე – უფლის კვართზე აღმოცენებული ცხოველმყოფელი სვეტი.

ჰიეროტოპიულ პროექტის „მცხეთა, როგორც ახალი იერუსალიმი“ ზემოთ განხილულ ნაწილს საინტერესო ბედი ჰქონდა: სულ ცოტა ხანში იგი „დახურულ“ იქნა, მაგრამ არა იმ აზრით, რომ შეწყვიტა არსებობა, არამედ ის შენახულ იქნა გარკვეული დროით. ამას გვაფიქრებინებს მირიანის ძის რევის საქციელი. როგორც ითქვა, მამამისი, რომელსაც ყველა ნიშნით თავის სამეფო ბაღში აგებულ ეკლესიაში დაკრძალვა ეკუთვნოდა, არ დაიკრძალა აქ სრულიად გარკვეული მოსაზრების საფუძველზე: მას ემინოდა აქ პერმანენტულად მყოფი უფლის მზერის. მაგრამ მისი ძე რევი დაიკრძალა ცოლითურთ. რევის ეს ნაბიჯი აშკარად პოლემიკა იყო იმ აზრთან, რომლის მიხედვითაც სვეტის მიდამო იყო სინძინდის ყველაზე დიდი კონცენტრაციის ადგილი. ეს კი ნიშნავს, რომ კვართის ზუსტი ადგილმდებარეობის საკითხი ღიად რჩებოდა. მაგრამ რატომ გააკეთა ეს რევმა?

როგორც ტექსტიდან ჩანს, უკვე პირველი წუთებიდანვე სამეფო ბაღში მორწმუნეთა დიდი მოძალევა გამოიწვია სვეტმა. იმდენად ძლიერი ყოფილა ტალღა, რომ ხის საბურველით დაუფარავს სვეტი მირიანს. მორწმუნეები ამ საბურველს ეხებოდნენ, რადგან მისგანაც მოდიოდა განკურნება.¹⁰⁷ ნ. გულაბერიძე მიუთითებს, რომ მორწმუნენი მრავლად მოდიოდნენ, და მახვილით ნაწილებს აცლიდნენ სვეტი ცხოველის ხის საბურველს, მათთვის წასაღებად, ვისაც უძღურების მიზეზით სვეტთან მი-

106 გ. ბოლქვაძე, ქართლის მოქცევის ორი სიმბოლო – სვეტი და ჯვარი. *ქრისტიანული არქეოლოგიის VI სამეცნიერო კონფერენცია*, თბილისი, 2002, გვ. 18.

107 ძეგლები, I, გვ. 143.

ახლება არ შეეძლო.¹⁰⁸ არ ვიცით საიდან აქვს ნ. გულაბერიძეს ეს ცნობა, მაგრამ იგი ნიშანდობლივია და სარწმუნო ჩანს.

მირიანის სიცოცხლეში, როგორც ითქვა, ქუემო ეკლესიაში რიგითი მორწმუნეები ვერ შედიოდნენ. მირიანის გარდაცვალების შემდგომ სამეფო ბაღში მომსვლელ მორწმუნეთა ტალღა გაძლიერებულა. ამიტომ რევს ხის საბურველი აღარ უკმარებია და ქვითკირით დაუფარავს სვეტი. ძნელია, დაბეჯითებით ითქვას, რა უნდა ყოფილიყო მორწმუნეთა მოდინების გაინტენსიურების მიზეზი. ვფიქრობ, ამაში გარკვეული როლი უნდა ეთამაშა ესქატოლოგიურ იდეებს, რომლებიც, როგორც ირკვევა, ცირკულირებდა იმდროინდელ საქართველოში. საქმე ისაა, რომ ქართული წელთაღრიცხვით 6 000 წელი ანუ სამყაროს დასასრული მოდიოდა 396 წელს.¹⁰⁹ სამყაროს დასასრულის ჟამს, ბუნებრივია, ქართლის სამეფოს ყველა მცხოვრებს ზეციური იერუსალიმის ჩამოსვლის ადგილას ანუ სამეფო ბაღში მოესურვებინა ყოფნა. ესქატოლოგიური მოლოდინი მძაფრად განცდადი უნდა ყოფილიყო, რადგან ასე ახლო მომავალში ივარაუდებოდა კაცობრიული ისტორიის ფინალი. ეს შეიძლება მომხდარიყო უკვე რევის მემკვიდრეების სიცოცხლეში. ამიტომ მოსალოდნელი იყო სამეფო აპარტამენტების სიახლოვეს სოციალურად საშიში პროცესები განვითარებულიყო, პროცესები, რომელთა შეჩერება რაიმე ზღუდით, თუნდაც ქვითკირის საბურველით, შეუძლებელი იქნებოდა. რევის ზემოხსენებული გადანყვეტილება, ჩემი აზრით, უნდა გავიგოთ, როგორც ამ პროცესისათვის დასაპირისპირებლად გადადგმული ნაბიჯი. ალბათ, როცა ცხადი გახდა, რომ არანაირ ფიზიკურ ბარიერს არ შეეძლო ხალხის ნაკადის შეჩერება, რევმა გადანყვიტა თავად ამგვარი ბარიერის საჭიროება მოეხსნა. ქვემო ეკლესიაში გათხრილი რევის საფლავი ფაქტობრივ იყო განაცხადი იმის შესახებ, რომ უფლის თვალი არ იყო მიპყრობილი მხოლოდ ამ ერთ კონკრეტულ ადგილს.

ლეონტი მროველის მიხედვით ქართლის მესამე ქრისტიანმა მეფე მირდატმა დანარჩენი სვეტიცხოვლისგან ჯვარი

108 ნ. გულაბერიძე, საკითხავი სუეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოსა და კათოლიკე ეკლესიისა, გვ. 105.

109 გ. ნარსიძე. "ქებაი"ს ისტორიული პარალელები. *მნათობი*, № 4, 1986, გვ. 142-153.

გააკეთა, რომელიც ხის სვეტის ზომის ქვის სვეტს დაადგა. ვინაიდან საკრალიზებული სივრცის მირიანისეული გააზრება სოციალურად საშიში მუხტის შემცველი აღმოჩნდა, ჩანს, ამიტომ გააქტიურეს პროექტის მეორე ნაწილი, რომლის მიხედვით ხდებოდა მცხეთის მინიერი იერუსალიმის ხატად მოაზრება საკრალური ტოპოგრაფიის გადმოღების გზით.

მისწრაფება „ახალი იერუსალიმების“ დაფუძნებისა თანამედროვე სოციალური ცხოვრების თვალსაწიერიდან საკმაოდ უცნაურად გამოიყურება, თუმცა ამ ფენომენის არსში ჩაღრმავება, მისი საზოგადოებრივი ფუნქციის გამოკვეთა, გვიჩვენებს, რომ ამგვარი აქტივობა არსებითად არის სოციალური უნივერსალის გამოვლინება და იგი უკავშირდება უზენაესი ხელისუფლების ლეგიტიმაციის საკითხს. მეფობის საკრალიზაციის თემა ცენტრალური იყო შუა საუკუნეების პოლიტიკური თეოლოგიისათვის. ამ ინსტიტუტის ღვთაებრივი წარმომავლობა და საკრალურობა სხვადასხვა კულტურაში სხვადასხვაგვარად საბუთდებოდა. ქრისტიანულ საზოგადოებებში მნიშვნელოვან საშუალებას წარმოადგენდა „ახალი იერუსალიმის“ კონცეპტი, რომელიც იდეოლოგიურად ასაბუთებდა სამყაროს საკრალური ცენტრის გადანაცვლებას ამა თუ იმ ადგილას. სწორედ ეს იყო არსებითი მმართველობის კანონიერების საჩვენებლად: მხოლოდ საკრალური ცენტრიდან (იერუსალიმი კი ქრისტიანულ მსოფლგაგებაში უპირობოდ იყო მიჩნეული სამყაროს საკრალურ ცენტრად) შეიძლებოდა განხორციელებულიყო მართვა.¹¹⁰ პიროვნება, რომელიც განაგებდა „ახალ იერუსალიმს“, მოიზარებოდა როგორც „ახალი დავითი“ და „ახალი კონსტანტინე“ და, ამგვარად, მისი ხელისუფლება ლეგიტიმური იყო.

ხელისუფლების ლეგიტიმაციის მექანიზმები ძალზე არსებითი მახასიათებელია ყოველი საზოგადოებისათვის, რამდენადაც საზოგადოება ნიშნავს წესრიგს, ხელისუფლება კი ამ წესრიგის მიღწევის საშუალებაა. ამიტომ შეიძლება ითქვას,

110 P. Guran. The Byzantine 'New Jerusalem'. At the crossing of sacred space and political theology. Новые Иерусалимы. Перенесение сакральных пространств в христианской культуре. Материалы Международного симпозиума (Редактор-составитель А. М. Лидов), Москва, 2006, გვ. 17-23.

რომ ხელისუფლების ლეგიტიმაციის ტიპი არსებითად განსაზღვრავს საზოგადოებას.

ვგუფის მედეგობის ერთ-ერთი წინაპირობა იყო სწორედ ლოიალობა მეფისადმი. ამიტომ რელიგიური ტრანსფორმაციის ეპოქაში ამ საკითხის მონესრიგებას არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა.

ამგვარად, ქართლის პირველი ხოსროვანი მეფე ძალიან საინტერესო ბიოგრაფიის მქონე ადამიანი იყო. ის ნამდვილ იდეოლოგიურ გზაჯვარედინს წარმოადგენდა. მის გულში მისი მამული სარწმუნოების ანუ ცეცხლთაყვანისმცემლობის, ქართული კერპების სიყვარულმა გაიარა, ვიდრე თავდადებული ქრისტიანი გახდებოდა. მისი გადანყვეტილება მიეღო ახალი რელიგია, თანამედროვეთათვის სპონტანურ ნაბიჯად ჩანდა, მაგრამ სინამდვილეში იყო ღრმა გააზრების შედეგი.

მირიანს უკავშირდება ახალი სახელმწიფოებრივი იდეოლოგიის ჩამოყალიბება, რომელიც ეფუძნებოდა ქრისტიანულ მსოფლხედვას. ასეთი ინტელექტუალური ძალისხმევა ყოველთვის, ყველა ხალხისათვის აუცილებელია რელიგიური მოქცევისას, მაგრამ მირიანის პროექტები გამორჩეული იყო თავისი დახვეწილობით: მან წმინდა წერილის შემოქმედებით ათვისების და ქრისტიანობის ნატურალიზაციის სრულიად უნიკალურ პროცესს დაუდო სათავე. ეს იყო მოძრაობა უაღრესად უნივერსალური და ამავე დროს გამოკვეთილად ქართული კულტურის შესაქმნელად.

ამგვარი სულისკვეთება შეინარჩუნეს მისმა შთამომავლებმა. საერთოდ ხოსროვანებს განსაკუთრებული დამოკიდებულება ჰქონდათ რწმენისადმი, ბევრად უფრო ასკეტური, ვიდრე, მაგალითად, ბაგრატიონებს. ეს მხოლოდ პიროვნული მახასიათებელი არ იყო. თავად ეპოქა ანუ გვიანი ანტიკურობა ქრისტიანობის გამძაფრებულ აღქმას განაპირობებდა. ქართლის პირველი ხოსროვანი მეფე ღრმად მოაზროვნე ადამიანი გახლდათ. როგორც ვნახავთ, მისი ამგვარი ხედვა ღრმად გამსჭვალავს მისი შთამომავლების მეფობას.

თავი III.

მეორე და მესამე თაობის ხოსროვანები

1.

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით მირიანს სამი შვილი ჰყავდა: რევი, ბაქარი და ქალიშვილი. ამ უკანასკნელის სახელი უცნობია, თუმცა ცნობილია მისი მეუღლის სახელი – ფეროზი.

და მეფობდა მირიან მუნ ქართლს, რანს, ჰერეთს და მოვაკანს და აქუნდა ეგრისიცა ვიდრე ეგრისწყლამდე; მისცა ძესა მისსა რევს საუფლისწულოდ კახეთი და კუხეთი და დასუა იგი უჯარმას, რევ და ცოლი მისი სალომე, ასული თრდატისი, და ცხოვნდებოდეს იგინი უჯარმას. ხოლო ფეროზს, სიძესა მირიანისსა, აქუნდა ქუეყანა, რომელი ზემო თავსა ვაჟსენეთ მიცემულად მირიანისგან, და იყო იგი მუნ ერისთავად.¹

ახლა თავად ამ ფეროზის შესახებ, რომელიც სპარსეთის სამეფო სახლთან ხოსროვანთა კავშირს კიდევ უფრო მკაფიოდ წარმოაჩენს:

მაშინ მირიან შეიქცა წყობისაგან ხაზართა და მოიყვანა სპარსეთით თჳსი მისი, ნათესავი მეფეთა, სახელით ფეროზ; და მან მოიტანა თანა სპა დიდი. და ამას ფეროზს მისცა მირიან ასული თჳსი და მისცა ქუეყანა ხუნანითგან ბარდავამდე. მტკუარსა ორივე კერძი, და დაადგინა იგი ერისთავად მუნ.²

მესამე შვილთან დაკავშირებით „ქართლის ცხოვრება“ გვანვდის შემდეგ ინფორმაციას:

მაშინ კეისარსა კონსტანტინეს რომელ ჰყვა მძევალი, ძე

1 ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, სახელგამი, 1955, ტ. I (შემდეგ: ქართლის ცხოვრება, I), გვ. 70-71.

2 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 68-69.

მირიანისი, რომელსა ერქუა ბაქარ, გამოაგზავნა იგი მეფემან კონსტანტინე ნიჭითა დიდითა.³

მირიანის შემდეგ მემატინანე ბაქარის გამეფებას აღნიშნავს. რევის მეფობას კი მიუთითებს მირიანის სიცოცხლეშივე;

მოვიდა ბაქარ, ძე მირიანისი და მოციქული კონსტანტინე მეფისა მცხეთას. აღივსნეს სიხარულითა მირიან მეფე და ნანა დედოფალი, და მადლობდეს ღმერთსა, ნიჭთა სრულთა მომცემელსა. მაშინ მირიან მეფემან განასრულა ეკლესია საეპისკოპოსო და აღასრულა სატფურება მისი მრავლითა დიდებითა. და მოქცევითგან მირიან მეფისით მეოცდახუთესა წელს მოკუდა ძე მისი რევ, სიძე თრდატ სომეხთა მეფისა, რომლისადა მიეცა მეფობა სიცოცხლეშივე მისსა. და დაფლეს აკლდამასავე, რომელი თვთ მასვე რევს აღეშენა. და მასვე წელიწადსა დასნეულდა მირიან მეფე, რომელიცა აღესრულა.⁴

„ქართლის ცხოვრებაში“ რევი იხსენიება წმინდა ნინოს მიერ ნანა დედოფლის სასწაულებრივ განკურნების ეპიზოდშიც. ეს ეპიზოდი არის რუფინუსთანაც,⁵ მაგრამ იქ არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, რომ ტყვე ქალთან მისვლისას დედოფალს ახლდა მისი ძე. აღნიშნული ეპიზოდი შეიძლება ითქვას, რომ არ არის „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“.⁶ შესაბამისად, მხოლოდ „ქართლის ცხოვრებაში“ გვაქვს რევის პიროვნების დახასიათებისათვის ეს საინტერესო დეტალი:

მაშინ დედოფალი გულსმოდგინედ ეტყოდა მათ: „შემიმზა-

3 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 128.

4 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 129.

5 გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ა. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1961, I, გვ. 203.

6 „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ მოკლე რედაქციაში (შატბერდულ ვარიანტში) არის მხოლოდ მინიშნება დედოფლის სასწაულებრივი განკურნების შესახებ „და მე-ექუსესა წელსა არწმუნა ცოლსა მეფისასა ნანას სენსა შინა მისსა“, ძეგლები, I, გვ. 84. ვრცელ „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ კი წერია: „დედოფლისა ნანას ზედა არწმუნა ღმერთმან პირველად ძალი მისი მის მიერ მაყულოვანსა მას შინა, განკურნა ლოცვითა მისითა სენისა მისგან მიძიმსა, რომლისა ჴელოვნებამან კაცთამან ვერ შეუძლო განკურნებაჲ მისი“. ძეგლები, I, გვ. 313.

დეთ მე ცხედარი და მიმიყვანეთ მისსა.“ მაშინ წარიყვანეს ცხედრითა მათ, და ძე მისი რევ, და სიმრავლე ერისა მის თანა.⁷

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით რევი აქტიურობდა პატიოსანი ჯვრის შექმნის და აღმართვის საქმეშიც:

და წარვიდეს რევ, ძე მეფისა, და ეპისკოპოსი, და სიმრავლე ერისა, და მოჰკუეთეს ხე იგი და წარმოიღეს რტოთურთ თჳსთ.⁸

რევს განსაკუთრებული სათხოვარიც ჰქონია პატიოსანი ჯვრის მიმართ:

მას ჟამსა რევის, ძესა მეფისასა, ესუა ყრმა-წული მცირე. და იყო სნეულ, და მოწვეწულ იყო სიკუდილად. რამეთუ იგი ოდენ მხოლო ესუა მათ, მოილო და დადვა იგი წინაშე ჯუარისა და ცრემლით იტყოდა: „უკეთუ მომიბოძო ყრმა ესე ცოცხალი, აღვაშენო კუბო საყუდელად შენდა“. და მუნქუესვე განიკურნა ყრმა იგი და განკურნებული და განცოცხლებული წარიყვანა. მერმე მოვიდა აღნათქუამისა აღმასრულებელად და ყო მადლისა მიცემა დიდითა სიხარულითა. და გულსმოდგინებით აღაშენა კუბო ჯუარისა მცხეთისა რევ, ძემან მეფისამან.⁹

ასეთია „ქართლის ცხოვრების“ მონაცემების ერთი ნაწილი მირიანის შვილების შესახებ.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ რიგ საკითხებში იგივეობრივ ინფორმაციას გვანვდის, თუმც განსხვავებებიც საკმაოადა. სწორედ მათზე მინდა შევეჩერდე ახლა ამ პირთა რეალური პორტრეტების აღსადგენად.

მირიანის ასულის შესახებ „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ინფორმაცია საერთოდ არ არის. ეს გასაგებია: აღნიშნული ძეგლი, თუ რაიმე განსაკუთრებული შემთხვევა არა, მხოლოდ იმ პირებს ეხება, რომელთაც ტახტი ეკავათ.

მირიანის ძედ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ასახელებს მხოლოდ

7 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 104.

8 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 119.

9 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 123.

რევს. როგორც ვნახეთ, „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, რევის მეუღლე იყო სალომე, რომელიც სომეხთა მეფის თრდატის ასული ყოფილა.¹⁰

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით რევი არ გამეფებულა. მირიანის შემდგომ, გამეფდა რევისა და სალომეს ძე ბაკური. ეს, ცხადია, იგივე „ბაქარია“. სწორედ ამ ფორმით გვხვდება სახელი „ბაკური“ „ქართლის ცხოვრებაში.“

ამგვარად, ამ ორ წყაროში მეორე თაობის ხოსროვანებთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანი სხვაობაა. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით ბაკურ/ბაქარი იყო მირიანის შვილიშვილი, „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით – შვილი.

რომელი ცნობაა სწორი? ამ საკითხის გარკვევა უაღრესად მნიშვნელოვანია, რადგან, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, აღნიშნულ კითხვაზე პასუხი დიდად განაპირობებს ხოსროვანთა სახლის ისტორიის ადეკვატურ რეპრეზენტაციას.

მკვლევართა დიდი ნაწილი რაიმე დასაბუთების გარეშე იზიარებს „ქართლის ცხოვრების“ ინფორმაციას. ალბათ, მათ გადანყვეტილებაზე გავლენას ახდენს წყაროს დეტალური თხრობა რევიანებისა და ბაქარიანების, როგორც მირიანის ორი ვაჟის შთამომავლების, ურთიერთმიმართების შესახებ. მე კი მგონია, რომ სწორია „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და ეს დაპირისპირება ლეონტი მროველის მცდარი რეპრეზენტაციის შედეგია. ქვემოთ განვმარტავ თუ რატომ მგონია ასე.

უპირველესად უნდა ვიმსჯელოთ რევის გამეფება/არგამეფების საკითხზე. როგორც ვნახეთ, „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით რევს მეფობა მამის სიცოცხლეშივე ჰქონდა მიცემული. თუმც ზემოთ მოყვანილი ამონარიდები კარგად აჩვენებს, რომ ეს ასე არ იყო. რევი არსად (არც „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“, არც „ქართლის ცხოვრებაში“) არ იწოდება მეფედ. ის ყოველთვის ხაზგასმით „მეფის ძედ“ არის მოხსენიებული. მაგრამ მაშინ ისმის კითხვა: რატომ არ გამეფდა რევი მამის შემდეგ? „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით ამის მიზეზად ის გამოდის, რომ რევი გარდაიცვალა მამაზე ადრე.

მაგრამ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ამ ფაქტს სხვაგვარად

10 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 70.

წარმოადგენს. აქ ჯერ მირიან მეფის გარდაცვალებაა დაფიქსირებული და მერე რევის მიერ მცხეთის ჯვრისათვის „კუბაჲს“ მშენებლობა; თუმცა ფაქტებს შორის წლების ინტერვალის ამსახველი მონაცემები ხელნაწერების მიხედვით სხვადასხვაა. შატბერდული რედაქცია, მაგალითად, საკითხს ასე წარმოგვიდგენს:

და წარვიდა მირიან მეფე და ყოველი ერი, რამეთუ იქმოდეს ზემოსა ეკლესიასა ქვითა. და განიშორეს მეოთხესა წელსა. და მოკუდა მირიან მეფე და დაეფლა საშუალსა სუეტსა სამხრითსა ჩრდილოთ კერძო... და დაჯდა მეფედ ბაკურ ძე რევისაჲ... და ოც და მესამესა წელსა აღმართებითგან პატიოსნისა ჯუარისა შექმნა კუბაჲ რევ და შექმნა საფლავი ქუემოსა ეკლესიასა და დაემარხა ცოლითურთ. და შემდგომად მის მეთესა წელსა ამან ბაკურ დაიწყო წილკნისა ეკლესიასა და განიშორა ოცდამეათხუთმეტესა წელსა. და მოკუდა და დაეფლა ქუემოსა ეკლესიასა. ¹¹

არსებითად იგივე ვითარებაა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ჭეღლიშურ რედაქციაშიც მოვლენათა თანამიმდევრობასთან და დაკრძალვის ადგილთან დაკავშირებით, თუმცა წლები ერთგვარად განსხვავებულია:

და წარვიდა მეფე მირიან და ყოველი ერი, რამეთუ იქმოდეს ეკლესიასა ზემოსა. და განასრულეს მეოცესა წელსა. და მეოცდაერთესა წელსა მოკუდა მირიან მეფე, დაემარხა საშუალსა ეკლესიასა და სუეტსა კერძოსა მას სამხრითისასა, ხოლო ჩრდილოთ კერძოსა მას სუეტსა შინა არს ნაწილი სუეტისა მის ნათლისა ცხოველისასა... მეორედ დაჯდა მეფედ ბაკურ ძე რევისი... და მესამესა წელსა აღმართებითგან პატიოსნისა ჯუარისა შექმნა კუბოჲ რევ, მოკუდა და დაემარხა ცოლითურთ ქუემოსა ეკლესიასა. და შემდგომად მისსა ამან ბაკურ მეფემან, ძემან რევისმან, დაიწყო წილკნის ეკლესია და განასრულა ოცდამეათმეტესა წელსა, მოკუდა და დაეფ-

11 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. გამოსაცემად მოამზადა ავტორთა კოლექტივმა ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი, მეცნიერება, I (შემდეგ: ძეგლები, I), გვ. 91.

ლა ქუემოსავე ეკლესიასა.¹²

აქაც ისე ჩანს, რომ თითქოს ზემო ეკლესიას აგებდნენ ორი ათეული წელი. და თითქოს რევმა პატიოსანი ჯვრის საფარველის შექმნა მესამე წელს დაიწყო. ასეთივეა სინური რედაქციის მონაცემიც.¹³

თუმც ამ შემთხვევაშიც მაინცდამაინც ის არ ჩანს, რომ რევი გარდაიცვალა მირიანზე ადრე. მაგრამ რაც არ უნდა ყოფილიყო მიზეზი იმისა თუ მირიანის შემდეგ რატომ გამეფდა მისი შვილიშვილი და არა შვილი, თავად შვილიშვილის გამეფების ფაქტი ამ რედაქციებითაც უეჭველია. მეტიც, ჭელიშურში და სინურში¹⁴ ბაკურს ნამძღვარებული აქვს, სიტყვა „მეორედ“, რაც იმის ხაზგასმაა, რომ ბაკური მირიანის მერე იყო მეფე ანუ ის იყო ტახტზე ასული მეორე ხოსროვანი.

რომ მირიანის გარდაცვალება ნამდვილად წინ უსწრებდა რევისას, ეს კარგად ჩანს დაკრძალვის ადგილითაც: მირიანი და ნანა დედოფალი, როგორც ითქვა, „ზემოსა ეკლესიასა“ დაკრძალეს, რევი და სალომე და მათი ვაჟი ბაკური – „ქუემოსა ეკლესიასა“. მირიანი რომ დაიკრძალა ზემო ეკლესიაში, ეს ისტორიული ქრონიკიდან ზემოთ მოყვანილი ამონარიდითაც თვალსაჩინოა, და ვრცელ „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ დაცულ მირიანის „ნიგნითაც“, რომელშიც მირიანი, როგორც ზემოთაც ვნახეთ, იმასაც გვიხსნის თუ რატომ არ დაიკრძალა ქვემო ეკლესიაში. როგორც ირკვევა, სასწაულებრივ სვეტთან ახლოს მან ვერ გაბედა განსვენება:¹⁵

12 ძეგლები, I, გვ. 91.

13 “მოქცევაჲ ქართლისაჲ-ის” ახლად აღმოჩენილი სინური რედაქციები, გვ. 16. გამოსცა და წინასიტყვაობა დაურთო ზ. ალექსიძემ. საქართველოს საპატრიარქო, 2007.

14 “მოქცევაჲ ქართლისაჲ-ის” ახლად აღმოჩენილი სინური რედაქციები, გვ. 16.

15 თუმც, მირიანის ნეშტი მაინც სასწაულმოქმედი სვეტის, უფრო სწორად მისი ნაწილის, სიახლოვეს აღმოჩნდა ბოლოს. საქმე ისაა, რომ V საუკუნის დასაწყისში სვეტიცხოვლის ეკლესია (ანუ მაშინდელი სახელით ქვემო ეკლესია) ჩამოიქცა და სასწაულმოქმედი სვეტი ზემო ეკლესიაში ანუ მერმინდელ სამთავროში გადაიტანეს. აქვე გადაიტანა მთავარეპისკოპოსმა თავისი რეზიდენციაც. აქედან უნდა იყოს მისი გვიანდელი სახელწოდებაც – „სამთავრო“ ანუ მთავარეპისკოპოსთა რეზიდენცია.

და ვერ ვიკადრე წინაშე მისსა აღმოკუეთად მიწაჲ სამარედ ჩემდა, რაჲთამცა დავხსენ ჴორცნი ჩემნი მის წინაშე, რამეთუ მეშინოდა მისგან ცოდვისა ოდენ მოქმედსა.¹⁶

ქვემო ეკლესიაში დაკრძალვა აშკარად დაინყო რევით. ეს მისი გადანყვეტილება ჩანს,¹⁷ მან თავად გაიკეთა აქ საფლავი. რევის გარდაცვალების დროს მამამისი ცოცხალი რომ ყოფილიყო, ცხადია, მასაც ზემოთ მითითებული მოტივაციით არ დაკრძალავდა ქვემო ეკლესიაში ანუ სასწაულმოქმედ სვეტთან ახლოს. ამიტომ ამ ფაქტებიდან გამომდინარე ერთი რამ უეჭველია: რევი მირიანზე ადრე არ გარდაცვლილა და მისი არგამეფება ამ მიზეზით არ იხსნება. მაგრამ არც ის ჩანს, რომ რევი შვილს ძალადობრივად ჩამოეშორებინოს ხელისუფლები-საგან. რევმა ბაკურის ზეობის დროს გაიმზადა საფლავი ქვემო ეკლესიაში და „კუბაჲ“ აუგო პატიოსან ჯვარს. ამიტომ ისლა დაგვრჩენია ვიფიქროთ, რომ ტახტზე რევმა უარი საკუთარი სურვილით თქვა. ამის მიზეზი ასკეტიზმში გადაზრდილი მისი მორწმუნეობა უნდა ყოფილიყო.

გვიანანტიკური¹⁸ პერიოდის საქრისტიანოსათვის უჩვეულო როდი იყო ასკეტური მსოფლალქმის მქონე რელიგიური პიროვნებანი, მათ შორის, უფლისწულები, რომლებიც საკუთარი ნებით უარს ამბობდნენ სამეფო ტახტზე და სულის საცხოვნებელი საქმეთა კეთებას უძღვნიდნენ ცხოვრებას. „ქართლის ცხოვრების“ შესაბამისი მონაკვეთის ავტორისათვის ანუ

16 ძეგლები, I, გვ. 160.

17 ამ გადანყვეტილების მიზეზის შესახებ იხ. ზემოთ. აგრეთვე, მ. ჩხარტიშვილი. *ქართული ეთნიკური რელიგიური მოქცევის ეპოქაში*, გვ. 162-164.

18 ცნება „გვიანი ანტიკურობა“, როგორც ცნობილია, სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოიტანა პიტერ ბრაუნმა. თავის მონოგრაფიაში *The World of Late Antiquity (1971)* მან შემოგვთავაზა II-VIII საუკუნეებს შორის პერიოდის თვისებრივად ახალი ინტერპრეტაცია. ეს პერიოდი ტრადიციულად გაიგებოდა, როგორც დაცემის ხანა კლასიკური ანტიკურობის „ოქროს ხანის“ შემდგომ. ამ იდეას ვითარებდა, კერძოდ, ედვარდ გიბონი თავის ნიგნში *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. პიტერ ბრაუნი კი ამტკიცებს, რომ გვიანი ანტიკურობა იყო ინოვაციების ეპოქა. ქრისტიანობის თავისებური აღქმა ამ ეპოქაში ავტორს განსაკუთრებით ნათლად აქვს ნაჩვენები სტატიაში *The Rise and Function of Holy Man in Late Antiquity. The Journal of Roman Studies*, 1971, vol. 61, გვ. 80-101. ამ ეპოქაში ქრისტიანობის აღქმის თავისებურება კარგად არის ნაჩვენები კ. ჰორნის ნაშრომშიც პეტრე იბერის შესახებ, რომელსაც ქვემოთ სათანადო ადგილებში დავიმოწმებ.

XI საუკუნის ისტორიკოსის ლეონტი მროველისათვის კი, ყოველ შემთხვევაში მისი მკითხველისათვის, ამგვარი რამ გაუგებარი უნდა ყოფილიყო იმიტომ, რომ ამ ეპოქის სულისკვეთებას ასეთი რამ უკვე ნაკლებად შეესაბამებოდა. აქედან გამომდინარე ლეონტი მროველი თავისებურად განმარტავს მის წყაროს ანუ ამ შემთხვევაში „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მონაცემს მირიანის მემკვიდრის შესახებ: ბაკურს//ბაქარსაც ის მირიანის ძედ სახავს, მირიანის შემდგომ რევის მიერ ტახტის დაუკავებლობას კი იმით ხსნის, რომ რევს მეფობა მიეცა მამის სიცოცხლეშივე. მკვლევართა უმეტესობა, როგორც ითქვა, სწორედ „ქართლის ცხოვრების“ ამ ცნობას იზიარებს და მიიჩნევს, რომ ბაქარ/ბაკურიც მირიანის ძე იყო, რაც, აშკარად მცდარია. მართალია, საკონტროლოდ ჩვენ არ მოგვეპოვება მესამე წყაროს მონაცემი, მაგრამ უმნიშვნელო როდია ლოგიკური არგუმენტი: მამის მერე შვილის მიერ ტახტის დაკავება ბუნებრივია, მაშინ როცა არაბუნებრივია შვილიშვილის მიერ ტახტის დაკავება, განსაკუთრებით იმ პირობებში, თუ შვილი მამის გარდაცვალების შემდეგ ცოცხალია და საზოგადოებრივი აქტიურობითაც გამოირჩევა. მონაცემის გადაკეთება ბუნებრივის შესატყვისად მოსალოდნელია, მაშინ როცა უჩვეულოს, არაბუნებრივის შესატყვისად – პრაქტიკულად გამორიცხული. იმიტომ, როგორც უკვე აღვნიშნე, ამ შემთხვევაში მე „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მონაცემს ვიზიარებ: მირიანის მემკვიდრე ქართლის ტახტზე იყო არა მისი შვილი (რაც, კიდევ ერთხელ ხაზს ვუსვამ, საზოგადოდ უფრო მოსალოდნელი იყო), არამედ მისი შვილიშვილი ბაკურ რევის ძე. ჩემ მიერ აღნიშნული საკითხის ამგვარი გადანყვება მნიშვნელოვნად განაპირობებს იმას, რომ სურათი, რომელსაც ამ წიგნში წარმოვადგენ, არ ემთხვევა იმას, რაც სხვადასხვა ავტორთან გვხვდება.¹⁹

19 ახლახან სამეცნიერო კონფერენციაზე ამ ვითარების სრულიად სხვაგვარი გაგება წარმოადგინა გ. ბოლქვაძემ იხ. მისი ქართლის (იბერიის) პირველ ქრისტიან მეფეთა დინასტიური პრობლემები (ამიანე მარცელინესა და ქართული წყაროების მიხედვით, *საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია “წყაროთმცოდნეობითი და ისტორიოგრაფიული კვლევები”. 2017 წლის 18-21 ოქტომბერი*, თბილისი. პროგრამა და მოხსენებათა თეზისები. რედაქტორები მარიამ ჩხარტიშვილი და გონელი არახამია., თბილისი, 2017, გვ. 18. მკვლევარი იზიარებს „ქართლის ცხოვრების“

ქვემოთ გამოირკვევა, რომ რევი იყო პეტრე იბერის პაპის მამა. პეტრემ კი, როგორც ცნობილია, საკუთარი ნებით თქვა უარი სამეფო ტახტზე. ეს ბიოგრაფიული ფაქტი და უკიდურესი ასკეტიზმი ამ ორ ხოსროვანს ერთმანეთს ამსგავსებს და გვაგრძნობინებს იმ განწყობილებას, რომელიც არსებობდა ქართლის ახლადმოქცეულ სამეფო ოჯახში.

ზემოთ მე უკვე მივუთითე იმ ცნობების შესახებ, რომელსაც რევზე წარმოადგენს „ქართლის ცხოვრება“. ამ ცნობათა უმეტესობა ამ ძეგლის ავტორს აღებული აქვს „მოქცევაჲ ქართლისაჲსაგან“, ოღონდაც ხშირად წარმოადგენს მათ საკუთარი ინტერპრეტაციით.

ხოსროვანთა სამეფო ოჯახის ისტორიის რეპრეზენტაციისას რევზე საგანგებო ყურადღების შექერება აუცილებლად მივიჩნიე, მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც ითქვა, ის მეფე არ ყოფილა. რევს აშკარად ძალიან დიდი გავლენა ჰქონდა ხოსროვანთა ოჯახში. როგორც ვნახეთ, „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით რევი ქართლის მოქცევის ფაქტობრივად ყველა უმნიშვნელოვანეს ეპიზოდში აქტიურად ჩანს ჩართული.

ასეთივე ვითარება გვაქვს „მოქცევაჲ ქართლისაჲშიც.“ რევი აქ თავდაპირველად „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ მცირე რედაქციაში გვხდება. აქ ის ნახსენებია საჯვარე ხის შერჩევასთან დაკავშირებით:

ითხოვეს ხე ებისკოპოსმან და ნინო, რაითა შექმნან ჯუარი, და ძიება ყვეს ხუროთა და პოვეს ხე ერთი და უთხრეს მეფესა და ებისკოპოსსა. ხოლო მეფემან წარგზავნა ძე თესი რევ.²⁰

აღნიშნული ხის მოკვეთა რევის ბრძანებით მომხდარა.

მონაცემს არა მარტო იმის შესახებ რომ რევი და ბაქარი ორივე მირიანის ძეგბია, არამედ რევიანთა და ბაქარიანთა დაპირისპირების მთელ ისტორიას. ამგვარი პოზიცია ბევრ სხვა მკვლევარსაც აქვს (მაგალითად, ვ. გოილაძეს) ოღონდაც მოხსენებაში გ. ბოლქვაძე შეეცადა აეხსნა „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“, მისი აზრით, არასწორი ინფორმაციის გაჩენი მიზეზებიც. ამ შემთხვევაში მისთვის აპრიორია, რომ ბაქარი მირიანის ძეა. სწორედ ამ ამოსავალი მონაცემიდან გამომდინარე ის უდგება ყველა სხვა მონაცემის კორექტულობის საკითხს.

20 ძეგლები, I, გვ. 86.

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ვრცელ რედაქციაში, რომელიც, როგორც ითქვა, ასევე „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს, დაცულია „ანდერძი მირიან მეფისაჲ ძისა თჳსისა მიმართ რევისა და ცოლისა თჳსისა ნანაჲსი“.²¹ მირიანი შვილს ანდერძად უბარებს დანყებული საქმის – ქრისტიანობის გავრცელების – ბოლომდე მიყვანას. სხვათა შორის, ამ ანდერძიდანაც კარგად ჩანს, რომ რევი მირიანზე ადრე არ გარდაცვლილა, ანდერძიც მისდამია მიძღვნილი, მაგრამ ის მაინც არ გამეფდა.

რევის მეუღლე იყო სალომე. „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ მცირე რედაქციაში ამ წყვილს ერთად ვხედავთ განმანათლებლის გარდაცვალების ეპიზოდში:

და დასნეულდა (ნინო, მ. ჩ.) და წარმოემართა მცხეთად, და ვითარცა მოინია კხოეთას დაბასა, რომელსა ჰრქჳნ ბოდინი, ველარა ეძლო სვლად. და მო-ხოლო-ვიდეს უჯარმით ქალაქით რევ, ძჳ მეფისაჲ, და სალომე ცოლი მისი და ასული მისი და ზედა-ადგეს მოურნედ.²²

მირიანის უშუალო მემკვიდრე, როგორც უკვე ითქვა, იყო მისი ვაჟიშვილის რევის ძის ძე ბაკური. ბაკურ რევის ძის მოღვაწეობის ერთადერთ ფაქტს აფიქსირებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. ესაა წილკნის ეკლესიის მშენებლობა. „ქართლის ცხოვრებაში“ ამ მეფეს შეესაბამება „ბაქარი“, რომელიც, აქ შეცდომით მირიანის შვილად არის წარმოჩენილი. ეს ცდომილება, ესეც ითქვა, უკავშირდება ლეონტი მროველის მიერ კონკრეტული ფაქტის არასწორ გააზრებას და არა მის წყაროებს, ამიტომ, მიუხედავად ამ ცდომილებისა, ლეონტის მიერ დაფიქსირებული ბევრი სხვა ფაქტი სინამდვილის სწორი ასახვა მგონია. ამ მოსაზრებიდან გამომდინარე ბაკურ რევის ძის შესახებ ზემოთ წარმოდგენილი მწირი ინფორმაცია, ვფიქრობ, რომ შეიძლება შევავსოთ „ქართლის ცხოვრების“ მონაცემებით ბაქარზე. კერძოდ, ამ ძეგლში ხაზგასმულია ბაქარ/ბაკურ რევის ძის დამსახურება უმეტესობა კავკასიელთა მოქცევის საქმეში („ამან

21 ძეგლები, I, გვ. 162.

22 ძეგლები, I, გვ., 89.

მოქცევა უმრავლესნი კავკასიანნი²³) და, აგრეთვე, მისი განსაკუთრებული მორწმუნეობაც:

ამან ბაქარ ყოველნი დღენი ცხოვრებისა მისისანი დიდსა სარწმუნოებასა შინა აღასრულნა, და განამრავლნა მღვდელნი და დიაკონნი ყოველსა ქართლსა და რანსა ეკლესიათა მსახურებად. მან აღაშენა ეკლესია ნილკნისა.²⁴

2.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ვრცელ „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ ჩართულ პატიოსანი ჯვრის აღმართებისადმი მიძღვნილ თავში აღნიშნულია, რომ რევს ერთადერთი (სნეული) ძე ჰყავდა და იგივე სწორედ „მოქცევაჲ ქართლისაჲზე“ დაყრდნობით გამეორებულია „ქართლის ცხოვრებაშიც“.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ისტორიული ქრონიკა კი გარკვევით გვამცნობს, რომ რევს ბაკურის გარდა ჰყავდა სხვა ვაჟიშვილიც.²⁵ ესაა თრდატი. აქ ის წარმოდგენილია ბაკურ რევის ძის ძმად ანუ ისიც რევის ძეა. თრდატი ბაკურ რევის ძის შემდგომ ასულა ტახტზე. ანუ ბაკურის მერე მის ძეს კი არ ვხედავთ ტახტზე, როგორც მოსალოდნელი იყო, არამედ მის ძმას. ამგვარად, ტახტის დაკავებასთან დაკავშირებით ვითარება ამ შემთხვევაშიც მოსალოდნელისაგან განსხვავებულია.

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, როგორც ითქვა, რევის მეუღლე იყო სალომე, რომელიც სომეხთა მეფის თრდატის ასული ყოფილა. ანუ რევის მეორე ძეს მისი სიმამრის ანუ სომეხთა პირველი ქრისტიანი მეფის სახელი რქმევია. ასე რომ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და „ქართლის ცხოვრების“ ცნობები ირიბად ამოწმებს ერთმანეთს.

მეფე თრდატი „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ მცირე რედაქციაშიც არის მოხსენიებული. მას მირიანის დროს გაქრისტია-

23 ქართლის ცხოვრება I, გვ. 130.

24 ქართლის ცხოვრება I, გვ. 131.

25 ცნობა რევის ერთი შვილის შესახებ არ ეწინააღმდეგება ცნობას მისი მრავალი შვილის შესახებ თუ დავუშვებთ, რომ ეს იყო მისი პირველი შვილი.

ნების შიშით თუშეთში გადაკარგული ყვარელები უკან დაუბრუნებია და მოუქცევია:

და გარდავიდა ერწუდ და დადგა ჟალეთს, დაბასა ედემს, და ნათელ-სცა ერწუ თიანელთა. და ყუარელთა ესმა ესე და გარდაკრბეს თოშეთა, რომელნი უკანაჲსკნელ იპოვნეს; თრდატ მეფემან მოიყვანნა და მონათლნა. და ნინო შთავიდა კხოეთა...²⁶

თრდატის ძე ბაკურიც დასახელებულია „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“, ოღონდაც ყურადღების მისაქცევი კვლავ ისაა, რომ ის უშუალოდ მამის მერე კი არ მეფობს, არამედ ვარაზ-ბაკურის მერე. აქ არ ჩანს თუ ვინაა ეს ვარაზ-ბაკური, რომელიც მამა-შვილს შორის პერიოდში იკავებს ტახტს. აი, ეს საკმაოდ უცნაური ინფორმაციის (არა მარტო უკვე აღნიშნული ფაქტების თვალსაზრისით) შემცველი მონაკვეთი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ისტორიული ქრონიკიდან:

და დაჯდა მეფედ ძმაჲ მისი თრდატ და მთავარ ებისკოპოსი იყო ნერსე სომეხთა კათალიკოსისა დიაკონი იობ. და მეფემან რუჲსთვისა რუჲ გამოიღო და ეკლესიისა საფუძველი დადგა და მის ზევე ნეკრესს კახეთისასა ეკლესიაი აღიშენა განსრულებით. და შემდგომად მისა დადგა ვარაზ-ბაკურ მეფედ და მისა ზევე სპარსთა მეფისა მარზაპანნი შემოვიდეს სივნიეთა და იგი ჴიდარდ უკუჯდა. და მთავარეპისკოპოსი იყო იგივე იობ. და მაშინ მოვიდა ქრამ ხუარ ბორზარდ სპარსთა მეფისა პიტიახში ტფილისად ქალაქად, ციხედ, და ქართლი მისსა ხარკსა შედგა და სივნიეთი და გუასპურაგანი. და მისა ზე აღაშენეს აზნაურთა წმიდაჲ იგი ეკლესიაჲ მცხეთას და დაამოთაულეს დიდსა მას ეკლესიასა სოფლებითა და ქარდაგებითა ქართლს შინა. და მისა შემდგომად მეფობდა ბაკურ, ძჴ თრდატისი. და მთავარ ებისკოპოსი იყო ელია. და ამან აღაშენა ეკლესიაჲ ბოლნისს და იმიერ განვიდა და განაახლნა არმაზნი სპარსთა შიშისათჳს. და შემდგომად მეფობდა ფარსმან, დის ნული თრდატისი და მთა-

26 ძეგლები, I, 89.

ვარებისკოპოსი იყო სკემონ. და მისა შემდგომად მეფობდა მირდატ. და ესე წარიყვანა პიტიახშმან ვარამ ბალდადს და მუნ მოკუდა.²⁷

ქართლის კათალიკოსის იობი სომეხთა კათალიკოსის ყოფილ დიაკვნად არის აქ წარმოჩენილი. ასევეა ეს სინურ „მოქცევაჲ ქართლისაჲშიც.“²⁸ ჭელიშურ რედაქციაში კი ცნობა შეცვლილია და ნერსე ქართლის კათალიკოსად სახელდება. ანუ უბრალოდ მოხსენიებულია ქართლის კათალიკოსი ნერსე. სომეხთა კათალიკოსის ხსენება კი აღარ არის. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ისტორიული ქრონიკის დანარჩენ მონაკვეთებთან სტილის მსგავსების თვალსაზრისით ჭელიშურის რედაქციის ვარიანტი უფრო ბუნებრივი ჩანს, მაგრამ თუ ისევ იმ ლოგიკას გავყვებით, რომ ნაკლებ ბუნებრივი უნდა იყოს პროტოგრაფის მონაცემი, მაშინ კვლავ შატბერდულ რედაქციას (და, ამ შემთხვევაში, სინურ რედაქციასაც) უნდა მივანიჭოთ უპირატესობა.

აქ უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი გარემოება: IV საუკუნის 50-იან-70-იან წლებში სომხეთში ზეობს კათალიკოსი, სახელად ნერსე. ესაა ცნობილი მოღვაწე წმინდა ნერსე ანუ ნერსე დიდი. აშკარად, სწორედ ეს ნერსე ჰყავს მხედველობაში „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორს. ამგვარად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შესაბამისი ადგილის ქრონოლოგიური კოორდინატი ყოფილა IV საუკუნის მეორე ნახევარი, 50-70-იანი წლები.

აქედან დამატებით სიცხადეს იძენს ის ფაქტი, რომ ამიანე მარცელინეს მიერ 361 წლისათვის დასახელებული იბერიის მეფე მერიბანესი, მიუხედავად სახელის გარკვეულად მსგავსებისა, არ შეიძლება გავაიგივოთ ხოსროვანთა დინასტიის დამფუძნებელ ქართლის მეფე მირიანთან, როგორც ამას ფიქრობს მკვლევართა უმეტესობა.²⁹

27 ძეგლები, I გვ. 91-92.

28 „მოქცევაჲ ქართლისაჲის“ ახლად აღმოჩენილი სინური რედაქციები, გვ. 16.

29 აი, როგორ მსჯელობას ვხდებით მირიანის ზეობის დროსთან დაკავშირებით საქართველოს ისტორიის შესახებ ერთ-ერთ გამოცემაში: „მირიანის მეფობის თარიღების ზუსტი დადგენა ვერ ხერხდება. ერთი რამ კი ქართული და სომხური წყაროე-

თუმც ამიანე მარცელინეს ეს ცნობა (ვგულისხმობ მისი ნაშრომის 21-ე წიგნს) კარგად არის სპეციალისტებისათვის ცნობილი და ის არაერთხელ ყოფილა კიდევ დამოწმებული, შთაბეჭდილების სისრულისათვის მოვიყვან აქვე:

ვინაიდან ემინოდატ, რომ კარგი ამინდის დადგომისთანავე უფრო ძლიერ თავდასხმას [მოაწყობდა] სპარსეთის მეფე, რომელიც გაჭირვებით იქნა უკან დახევინებული ზამთრის დროის სიძნელეების გამო, ტიგრს გადაღმელ მეფეებთან და სატრაპებთან უხვი საჩუქრებით ელჩები იქნენ გაგზავნილნი, რათა ყველასათვის მოენოდებინათ და შთაეგონებინათ, ჩვენთვის თანაეგრძნოთ და არაფერ მოტყუებას ანდა ლაღს ცდილიყვნენ. მაგრამ ყველაზე მეტად მოქრთამულ იქნენ არშაკი და მერიბანი (დედანშია მერიბანეს, მ. ჩ.), არმენიისა და იბერიის მეფეები.³⁰

როგორც ზემოთ მივუთითებდი, ქართლის მოქცევის დროისათვის ანუ IV საუკუნის ოციანი/ოცდაათიანი წლების შუა ხანებისათვის მირიანი სამოც წელს მიტანებული უნდა

ბიდან ცხადია, რომ მირიანი სომეხთა მეფის თრდატ III-ის (298-330 წწ.) და რომის იმპერატორ კონსტანტინეს (306-337 წწ) თანამედროვეა და ამავე დროს კიდევ ცოცხალია 361 წელს“. იხ. *საქართველოს ისტორია. საქართველო ქრისტიანობის მიღებიდან თამარ მეფის გარდაცვალებამდე*. ავტორები: დ. მუსხელიშვილი, ო. ჯაფარიძე, გ. მელიქიშვილი, ა. აფაქიძე, მ. ლორთქიფანიძე, რ. მეტრეველი, მ. სამსონაძე, ნ. ასათიანი, გ. ჯამბურია, გ. ოთხმეზური, მ. ნათელაძე, ალ. ბენდიანიშვილი, ა. დაუშვილი, ტომი 2. <https://tsulearn.files.wordpress.com/2014/12/saq-ist-2.pdf>. 361 წლის დამოწმება მიუთითებს, რომ აქ აშკარად მხედველობაშია მიღებული ამიანე მარცელინეს ცნობა და მირიანი მერიბანესთან არის გაიგივებული. სიტყვასიტყვით იგივე აზრი გამოორებულია სხვა ნაშრომში, რომელსაც აგრეთვე აქვს განზოგადების ამბიცია. იხ. მ. ლორთქიფანიძე, დ. მუსხელიშვილი, რ. მეტრეველი. *საქართველოს ისტორია IV საუკუნიდან XIII საუკუნემდე*. რედაქტორი რ. მეტრეველი. თბილისი, 2015, გვ. 10. შდრ. „ამიანეს ცნობაში მოხსენიებული მერიბანი, უეჭველია, ქართული წყაროების მირიან მეფეა... ჩანს, მას საკმაოდ ხანგრძლივად უმეფია“. იხ. ა. ბოგვერაძე. *ქართლის პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიკური განვითარება IV-VIII საუკუნეებში*, თბილისი, 1979, გვ. 20. ამაზე შევწყვეტ დამოწმებას, რადგან ნაშრომთა ჩამონათვალი, რომლებშიც მირიანი მერიბანესთან არის გაიგივებული, საკმაოდ ვრცელი გამოვა. თუმც აშკარად, მკვლევართა ნაწილი გრძნობს სირთულეს, რომელიც ამ გაიგივებას თან ახლავს: მესამე საუკუნის სამოციან წლებში დაბადებული მირიანი მეოთხე საუკუნის სამოციან წლებამდე აქტიური პოლიტიკური მოღვაწე გამოდის.

30 გეორგიკა, I, გვ. 101. იხ. წიგნი XXI, 6, 7, 8. შდრ. ინგლისური თარგმანი: The Roman History of Ammianus Marcellinus during the Reigns of the Emperors Constantinus, Julian, Iovianus, and Valens, pp. 253.

ყოფილიყო. კიდევ ოცდათხუთმეტი წელი რომ ეცოცხლა, გამორიცხული, ცხადია, არაა, მაგრამ ნაკლებ სავარაუდო მგონია. ამასთან „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შატბერდული რედაქციის მიხედვით, როგორც ვნახეთ, ის გარდაიცვალა ქართლის მოქცევიდან რამდენიმე წელიწადში. სხვა რედაქციები და „ქართლის ცხოვრება“, მართალია, მოქცევის შემდეგ მისი ცხოვრების ბევრად უფრო მეტ წელს უჩვენებენ, მაგრამ სამ ათეულ წელზე მეტს მაინც არცერთი მათგანი. ანუ მიუხედავად იმისა, რომ სახელი „მერიბანესი“, გარკვეულად ჰგავს „მირიანს“, ტრადიციული იდენტიფიკაცია არასწორი ჩანს თუ თრდატ რევის ძის იმ ქრონოლოგიას მივიღებთ მხედველობაში, რომელსაც აფიქსირებს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ისტორიული ქრონიკა.

მაგრამ მაშინ ქართულ წყაროებში წარმოდგენილი მეფეთა სიების რომელი მეფე იყო ამიანე მარცელინეს მერიბანესი?

ვ. გოილაძე მიიჩნევს, რომ მარცელინეს „მერიბანესი“ იგივე „ქართლის ცხოვრების“ მირდატ ბაკურის ძეა.³¹ აღნიშნული მეფე მხოლოდ ამ წყაროში მოიხსენიება ქართლის მესამე ქრისტიან მეფედ.³²

მაგრამ „ქართლის ცხოვრების“ მირდატი აშკარად იგივე „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მესამე მეფე თრდატ რევის ძეა: „მირდატი“ ანუ „მიჰრ+თრდატი“, „მითრა+თრდატი“ (მითრიდატი) ხომ იგივე თრდატია, ამასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არსებობდეს ეჭვი.

როგორც აღინიშნა, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით, თრდატი ბაკურ რევის ძის ძმაა, „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით კი მირდატი ბაქარის (/ბაკურის) ძეა. აქ საქმე აშკარად კვლავ ლეონტი მროველის რეპრეზენტაციის ცდომილებასთან გვაქვს: ბაკურ რევის ძის შემდგომად მისი ძმის გამეფების ფაქტი, ისტორიკოსს არასწორად მოეჩვენა, რადგან „უჩვეულოა;“ ამიტომაც ცნობა ჩასწორებულია და „ძმის“ მაგიერ „ძე“ არის

31 იხ. ვ. გოილაძე. *ფარნავაზიანთა სახლის ქრისტიან მეფეთა ქრონოლოგია*, თბილისი, მეცნიერება, 1990, გვ. 84.

32 ქართლის ცხოვრება, I. გვ. 131.

დანერილი. სახელები კი ანუ „მირდატი“ და „თრდატი“, როგორც ვთქვი, ფაქტობრივ, იდენტურია და ამ კუთხით პრობლემა არ არის.

მაგრამ თუ „თრდატი“ იგივე „მირდატია“ (და ეს, ვფიქრობ, უეჭველია) ჩვენი დილემა მერიბანესის იდენტიფიკაციასთან დაკავშირებით გადანყვეტას ექვემდებარება: სახელ „მირდატის“ ასოცირება უკვე შესაძლებელია სახელ „მერიბანესთან“. ანუ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თრდატ მეფე (მირდატ მეფე „ქართლის ცხოვრების მიხედვით), არის იგივე მერიბანესი ანუ ქართლის ის მეფე, რომელიც ამიანე მარცელინეს მიხედვით სომეხთა მეფე არშაკთან ერთად რომაელებმა უხვად დაასაჩუქრეს 361 წელს.³³ ამ იდენტიფიკაციას მხარს უჭერს არა მარტო სახელთა მსგავსება, არამედ ქრონოლოგიაც: V საუკუნის მეორე ნახევარში მოღვაწე სომეხი კათალიკოსის ნერსე დიდის თანამედროვე ქართლის მეფე თრდატი, ცხადია, სწორედ ის მეფეა, რომელიც 361 წელს (ანუ IV საუკუნის მეორე ნახევარში) რომაელების მიერ იქნა დასაჩუქრებული ერთგულების სანაცვლოდ. ამგვარად, თრდატ რევის ძის ზეობის თარიღთან დაკავშირებით ამიანე მარცელინეს და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მონაცემები ერთმანეთს ემთხვევა. როგორც უკვე ვთქვი, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თრდატ რევის ძეს სომეხთა კათალიკოსის ნერსე დიდის თანამედროვედ მიიჩნევს. ნერსე დიდი კი, IV საუკუნის მეორე ნახევარში ცხოვრობდა.

ზემოთ მითითებული იდენტიფიკაციის საფუძველზე შეგვიძლია მოვიშველიოთ „ქართლის ცხოვრების“ ცნობებიც მირდატ/თრდატის მოღვაწეობის აღსაწერად. მაგალითად, აქ მითითებულია, რომ ეს მირდატ/თრდატი „მეფობდა დიდსა სანმუნოებასა ზედა“, რომ მან „აღაშენა ეკლესიაი თუხარისს“, აქ მღვდლები დასვა კლარჯებისათვის, და „მატა შემკობა და შენება ერუშეთისა და წუნდისა“.³⁴

33 როგორც ითქვა, მერიბანესსა და მირდატს ვ. გოილაძეც აიგივებს, თუმც განსხვავება მისსა და ჩემს თვალსაზრისს შორის ისაა, რომ მას მირდატი და თრდატი განსხვავებული პირები ჰგონია.

34 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 131.

კლარჯეთი, ჩანს, პოლიტიკურად პრობლემური მხარე იყო, ამიტომაც მირდატ/თრდატს/მერიბანესს თავისი პოზიციების გამაგრება აქ უცდია. ის ყოფილა ინიციატორი სვეტიცხოვლიდან ნაწილების გამოღების და მთელ ქვეყანაში გავრცელებისა. ამ ფაქტის შესახებ ზემოთ უკვე ითქვა, მაგრამ მაშინ ჯერ კიდევ გამორკვეული არ იყო, რომ ეს მირდატი იგივე თრდატია.

როგორც ზემოთ უკვე ვთქვი, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ასევე უაღრესად საინტერესო ფაქტებს აფიქსირებს თრდატის მოღვაწეობასთან დაკავშირებით: მას ნეკრესი აუგია და სარწყავი არხი გაუყვანია.³⁵ თრდატ/მირდატ/მერიბანესს დაუბრუნებია თავის საცხოვრებელ ადგილას მირიანის დროს გაქრისტიანების შიშით გადაკარგული მთიელების ნაწილი და ისინი გაუქრისტიანებია.³⁶

ამგვარად, რამდენიმე წყაროს მონაცემების შეჯერებით ქართლის მესამე ქრისტიანი მეფის, მირიანის შუათანა შვილიშვილის მოღვაწეობის შთამბეჭდავი სურათი გადაგვეშალა თვალწინ.

მაგრამ ინფორმაცია, რომელიც შეიძლება მოვიძიოთ თრდატის შესახებ წყაროებში, ამით არ ამოიწურება. ჩვენ საშუალება გვაქვს უფრო დავაზუსტოთ მისი ზეობის ქრონოლოგია და ამავე დროს შევივსოთ ინფორმაცია მისი ოჯახის შესახებ. ამაში ზემოთ უკვე დასახელებული წყაროების ანალიზი გვეხმარება:

ირანის შაჰის კრიტიკის კონტექსტში ამიანე მარცვლინე ახსენებს სავრომაკს, რომელიც რომაელთა შემწეობით განაგებდა თურმე ქართლს. აი, ეს ტექსტიც:

ამის შემდეგ, რათა ლალატით არაფერი დარჩენოდა შეუბლალავი, სავრომაკი გააძევა, რომელიც რომაელთა შემწეობით განაგებდა იბერიას და იმ ხალხის გამგებლობა ვინმე ასპაგურს გადასცა. თანაც გვირგვინი დაადგა, რათა ჩვენი

35 ძეგლები, I, გვ. 91.

36 ძეგლები, I, გვ. 89.

გადაწყვეტილებისათვის შეურაცხყოფა მიეყენებინა.³⁷

ეს არის 368 წელი.

გარეშე ძალით მხარდაჭერილი მმართველობის აუცილებლობა უნდა გაჩენილიყო მეფის გარდაცვალებითა და, აქედან გამომდინარე, სამეფო ოჯახში მემკვიდრის მოძიებასთან დაკავშირებული კრიზისის მიზეზით. ამგვარი ვითარება შეიძლება ბუნებრივადაც დამდგარიყო, თუმცა გამორიცხული არაა, რომ გარეშე ძალებს ის ხელოვნურადაც გამოენვიათ.

აღნიშნული ცნობა თრდატი/მირდატი/მერიბანესის გარდაცვალების თარიღის მიახლოებით განსაზღვრაში გვეხმარება. 361 წლისათვის, როგორც ვნახეთ, ეს მეფე ცოცხალი იყო და საჩუქრებს იღებდა რომაელთაგან. 367/368 წლისათვის, როცა ქართლის მმართველად სავრომაკი სახელდება, ცხადია, რომ თრდატი/მირდატი/მერიბანესი უკვე ცოცხალი აღარაა. ანუ თრდატ რევის ძე გარდაცვლილა 361-368 წლებს შორის მონაკვეთში.

ამგვარად, თრდატ რევის ძის ზეობა მყარად შეგვიძლია დავათარილოთ, ერთის მხრივ, თავად „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მონაცემით, მეორეს მხრივ, მისი იდენტიფიკაციით ამიანე მარცელინეს მერიბანესთან. თრდატის ზეობა მოდის IV საუკუნის მეორე ნახევარზე. ეს დასკვნა საფუძველს გვაძლევს კიდევ მეტი დარწმუნებით გავიმეოროთ ხოსროვანთა სახლის ისტორიისათვის ძალიან მნიშვნელოვანი სხვა დასკვნები, კერძოდ, დაბეჯითებით ვთქვათ, რომ მირიანი და მისი შვილიშვილი ბაკურ რევის ძე IV საუკუნის პირველი ნახევრის მოღვაწენი არიან და მირიანის ზეობის გადმოტანა IV საუკუნის მეორე ნახევარში არაა სწორი. ამაზე ყურადღებას ასე საგანგებოდ იმიტომ ვამახვილებ, რომ სწორედ მირიანის ზეობის დათარიღებაში დაშვებული ცდომილება (მის უშუალო მემკვიდრედ მისი შვილის მიჩნევის გარდა) მომდევნო მეფეების ქრონოლოგიის დადგენასა თუ იდენტიფიცირებაში ინვეეს შეცდომათა დიდ ნაწილს.

37 გეორგიკა, I, გვ. 125. იხ. ამიანე მარცელინე, წიგნი XXVII, 4, შდრ. The Roman History of Ammianus Marcellinus during the Reigns of the Emperors Constantinus, Julian, Iovianus, and Valens, გვ. 463.

3.

ზემოთ წარმოდგენილ მასალასთან დაკავშირებით ჩნდება რამდენიმე კითხვა: რა პრინციპით შეარჩიეს რომაელებმა სავრომაკი ქართლის მმართველად; იგივე კითხვა უნდა დაისვას ასფაგურთან დაკავშირებითაც: რით იყო ირანელთა არჩევანი განპირობებული, როცა ის შეარჩიეს? და კიდევ: რატომ უშუალოდ თრდატ რევის ძის შემდგომ არ ავიდა ტახტზე მისი ძე ბაკური, რომელიც, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით, ხელისუფლებაში მოსული ჩანს მხოლოდ მეფედ „დამდგარი“ ვარაზ-ბაკურის შემდგომ? და კიდევ: ქართული წყაროების რომელ მეფეებთან უნდა გავაიგივოთ ასფაგური და სავრომაკი?

პირველ რიგში ვისაუბრებ სავრომაკზე. მკვლევართა დიდი ნაწილი თვლის, რომ სახელი „სავრომაკი“ იგივე „საურმაგია“, რაც, ვფიქრობ, აშკარაა. ეს გაიგივება კი აღმიძრავს ასოციაციას ვახტანგ გორგასლის მამამძუძე საურმაგ სპასპეტთან:

მოითხოვა მეფისაგან საზრდოდ საურმაგ სპასპეტმან ვახტანგ დიდითა ვედრებითა, ხოლო მიანიჭა მეფემან და მისცა ძე მისი ვახტანგ საურმაგს სპასპეტსა საზრდოდ, რამეთუ შვილნი მთავართანი წარჩინებულთა სახლთა აღიზარდიან.³⁸

საქმე ისაა, რომ საგვარეულოებში, როგორც ცნობილია, სახელები მეორდებოდა. ამიტომ ამიანე მარცვლინეს მიერ მოხსენიებული სავრომაკი ანუ იგივე საურმაგი, მგონია, რომ იყო ქართლის სპასპეტთა სახლის წარმომადგენელი, სავარაუდოდ, ზემოთ ხსენებული ვახტანგ გორგასლის მამამძუძის პაპა.

სპასპეტი კი მეფის შემდგომ მეორე პირი გახლდათ ძველ ქართლში³⁹ და ამგვარი პირის მმართველობა მეფის არყოლის

38 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 155-156.

39 აი, როგორ არის დახასიათებული „ქართლის ცხოვრებაში“ ფარნავაზის მიერ განწესებული ანუ პირველი სპასპეტის უფლება-მოვალეობანი: მერვე ერისთავი

შემთხვევაში სრულიად ლოგიკური ჩანს. რომაელები სათანადო უფლების არმქონე პირს არ (და ვერ) გადასცემდნენ ქვეყნის მართვის სადავეებს. ასე რომ, ამიანე მარცელინეს სავრომაკი იგივე ქართლის სპასპეტი საურმაგია. ეს ფაქტი ეთანხმება საზოგადოდ რომაულ პოლიტიკას, რაც ქვეყნის მეორე პირთა მეფისადმი დაპირისპირებაში გამოიხატებოდა.

საინტერესოა, რომ რომაელებს, როგორც ეს კარგად ჩანს ამიანე მარცელინეს მოყვანილი ცნობით, სავრომაკ/საურმაგი არ გაუშეფებიათ. არც „მოქცევა ქართლისა“, არც „ქართლის ცხოვრება“ ამ სავრომაკ/საურმაგს არ ასახელებენ, სრულიად გასაგებია რატომაც: ის ხომ მეფე არ იყო. ასე რომ ცდებიან ის მკვლევრები (და მათი რიცხვი კი საკმაოა), რომელნიც მართებულად მიიჩნევენ ქართლის მეფეთა რიგში აღადგინონ მეფე სავრომაკ/საურმაგი. ეს პიროვნება გარკვეულ პერიოდში მართავდა ქართლს, მაგრამ ის გვირგვინოსანი არ ყოფილა. როგორც უკვე ვთქვი, აღნიშნული კარგად ჩანს ამიანე მარცელინეს ცნობიდან და სრულ თანხმობაშია იმ ფაქტთანაც, რომ ქართული წყაროები მეფე სავრომაკ/საურმაგს არ იცნობენ.

როგორც ამიანე მარცელინეს თხზულებიდან ზემოთ მოყვანილი ამონარიდიდანაც ირკვევა, ეს სავრომაკ/საურმაგი ირანელებმა ქართლიდან გააძევეს და მის მაგიერ ასფაგური დასვეს. ასფაგურს მკვლევართა ერთი ნაწილი აიგივებს ქართული წყაროების „ვარაზ-ბაკურთან“, რაც ასევე სავსებით მართებული მგონია.⁴⁰

ამიანე მარცელინე საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ მას

ფარნავაზს დაუსვამს სპასპეტად: „ხოლო ერთი დაადგინა სპასპეტად და მისცა ტფილისითგან და არაგვთან ვიდრე ტასისკარამდე და ფანავრადმდე, რომელ არს შიდა ქართლი. და ესე სპასპეტი იყო შემდგომამდე წინაშე მეფისა, მთავრობით განაგებდის ყოველთა ერისთავთა ზედა.“ იხ. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 24-25.

40 თუმც ნაწილს ორჭოფული პოზიცია უკავია, ნაწილი კი კატეგორიულად უარყოფს, როგორც ამას, მაგალითად, აკეთებს მ. სანაძე (იხ. *მისი ქართველთა ცხოვრება. წიგნი III. ქართლის მეფეებისა და პატრიარქების ქრონოლოგია*, თბილისი, საქართველოს უნივერსიტეტის გამომცემლობა 2016, გვ. 270). მიუხედავად ამისა, მე მხარს ვუჭერ ამ გაიგივებას არა მარტო იმიტომ, რომ სახელებს შორის ფონეტიკური მსგავსებაა, არამედ იმიტომაც რომ ქრონოლოგიის თვალსაზრისით აქ მეტი მეფის მოაზრება არამართებული ჩანს.

ირანელებმა გვირგვინიც დაადგეს. ანუ ასფაგურ/ვარაზ-ბაკური, განსხვავებით სავრომაკ/საურმაგისაგან, მეფე იყო.

როგორც ვხედავთ, ირანელებს ფაქტობრივად ქართლში მეფობა აღუდგენიათ და ეს, ცხადია, მათ გააკეთეს იმისათვის, რომ რომაელების უგვირგვინო მმართველისათვის ანუ სავრომაკ/საურმაგისათვის ქართლის ტახტზე ძლიერი კონკურენტი დაეპირისპირებინათ.

გვირგვინოსანი ასფაგურ/ვარაზ-ბაკური სრულიად ბუნებრივია, რომ დაფიქსირებულია ქართულ წყაროებში, რომლებიც, როგორც ითქვა, უზენაეს ხელისუფალთ – მეფეებს, ერისმთავრებს, მთავარეპისკოპოსებსა და კათალიკოსებს – ასახელებენ და მხოლოდ გამონაკლისია სხვაგვარი ფაქტები. ამგვარად, აშკარა ხდება, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ის ნაწილი, სადაც ვარაზ-ბაკური პირველად არის მოხსენიებული, 367/368 წლის ამბებს შეეხება. აქ პრობლემას არ ქმნის, რომ აქვე (ანუ მის უწინარესად) მისი კონკურენტი სავრომაკ/საურმაგიც მოხსენიებული არაა. როგორც ითქვა, ის მეფე არ იყო და მეფეთა სიაში ამიტომაც ვერ მოხვდებოდა.

მანც რატომ მოიძიეს ირანელებმა ასფაგურ/ვარაზ-ბაკური? ვინ იყო ის?

ისევე როგორც სავრომაკ/საურმაგი, შეუძლებელია, რომ ასფაგურ/ვარაზ-ბაკურიც ყოფილიყო შემთხვევითი პირი. თუმც ის აშკარად არ ყოფილა სამეფო გვარის წარმომადგენელი. ამას მაფიქრებინებს მის მიმართ ამიანე მარცელინეს მიერ გამოყენებული ეპითეტი: „ვინმე“. ანუ შეუძლებელია ასფაგურ/ვარაზ-ბაკური ხოსროვანთა შთამომავალი ყოფილიყო. ასე რომ, ძალიან უცნაური ვითარებაა: ასფაგურ/ვარაზ-ბაკური არ იყო სამეფო საგვარეულოს შთამომავალი, მაგრამ ის მანც გაამეფეს და მეტიც: წარმატებით დაუპირისპირეს ქვეყანაში მეფის შემდგომ მეორე პირს ანუ სპასპეტს.

ირანელები, სავარაუდოდ, ცნობდნენ ხოსროვან მეფეთა ლეგიტიმურობას ქართლის ტახტზე. ეს მათი პოლიტიკური მიზნებისათვის საკმაოდ ხელსაყრელი უნდა ყოფილიყო. ამიტომ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ვარაზ-ბაკურ/ასფაგური, თუმც

ხოსროვანი არ გახლდათ, მაინც სამეფო ოჯახთან მჭიდროდ დაკავშირებული პირი უნდა ყოფილიყო.

მაგრამ რა სახის იყო ეს კავშირი? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის საშუალებას გვაძლევს „ქართლის ცხოვრება“, რომელიც, მიუხედავად იმისა, რომ მთლიანობაში ამ ეპოქას არეულად წარმოადგენს, ცალკეულ სწორ ცნობებს უხვად გვანვდის, იმიტომ რომ ავტორი, როგორც უკვე ვთქვი, სწორ წყაროებს ეფუძნება, უბრალოდ მისი ცდომილებანი მის მიერ ამ ფაქტების არასწორი გააზრების და ამის გამო არაადეკვატური რეპრეზენტაციის შედეგია.

აი, კონკრეტულად რას გვამცნობს ეს წყარო: ვარაზ-ბაკური იყო თრდატის სიძე – ქალიშვილის ქმარი.⁴¹ ამ ფაქტის გათვალისწინებით კი ყველაფერი თავის ადგილზე დგება: მართალია, ასფაგურ/ვარაზ-ბაკური თავად არ იყო ხოსროვანი, მაგრამ როგორც ხოსროვანთა სიძე, განიხილებოდა მათი ოჯახის წევრად. ამგვარად, გასაგები ხდება ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურის კავშირი ხოსროვანთა საგვარეულოსთან და მისი ლეგიტიმურობის ხარისხიც. ჩემი აზრით, მისი კანდიდატურის შერჩევა და მისთვის გვირგვინის დადგმა ირანული პოლიტიკის უაღრესად ეფექტური ნაბიჯი იყო რომაელების ფავორიტის სავრომაკ/საურმაგთან დასაპირისპირებლად.

აღბათ მკითხველი ყურადღებას მიაქცევდა, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შატბერდულ რედაქციაში უცნაური ფორმულირებაც არის გამოყენებული ვარაზ-ბაკურის გამეფებასთან დაკავშირებით: „დადგა მეფედ“, რაც, ვფიქრობ, გამოხატავს ქრონისტის პოზიციას: ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურის ზეობას ის აშკარად დროებითად მიიჩნევს, ეს იმიტომ, რომ ჩანს, ეს ასე განიხილებოდა თავად სამეფო დინასტიის მიერ: ვარაზ-ბაკური/ასფაგური ტახტს იკავებდა მანამ, სანამ ტახტს ნამდვილი მემკვიდრე ანუ ბაკურ თრდატის ძე დაიკავებდა. ჩემი თვალსაზრისი ზმნა „დადგასთან“ დაკავშირებით საკმაოდ ადრე გამოვთქვი და მან ზოგი მკვლევრის კრიტიკაც გამოიწვია იმ ფაქტის მოშველიებით, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“

41 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 132.

სინური რედაქცია, მსგავსად ჭელიშურისა, გვიჩვენებს ჩვეულებრივ ფორმას: „დაჯდა მეფედ“. ⁴² აქაც იმ არგუმენტს მოვიშველიებ, რომელიც ზემოთ ორჯერ უკვე გამოვიყენე: „დადგა მეფედ“ უჩვეულო გამოთქმაა, „დაჯდა მეფედ“ ჩვეულებრივი. გადამწერის მიერ გადაკეთება უნდა წარმოვიდგინოთ „ჩვეულებრივის“ მიმართულებით. ამიტომ, ვფიქრობ, რომ დედნი-სეულ „დადგას“ ინახავს შატბერდული „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, მიუხედავად იმისა, რომ ორ რედაქციაში ანუ ჭელიშურსა და სინურში, არის „დაჯდა“, სწორედ შატბერდულის ჩვენებას უნდა მიენიჭოს უპირატესობა.

ვარაზ-ბაკურისა და ასფაგურის გაიგივება საინტერესოა იმიტაც, რომ ქართული წყაროების და, კონკრეტულად, პეტრეს იბერის ქართულენოვანი „ცხოვრების“ მიხედვით ვარაზ-ბაკური პეტრე იბერის მამაა. პეტრეს ასურულენოვან ⁴³ „ცხოვრე-

42 მაგალითად, ბ. ხურცილავა ასე მსჯელობს: „ჩხარტიშვილის აზრით, რადგან შატბერდულ რედაქციაში ვარაზ-ბაკურის მეფედ „დადგომაზე“ საუბარი ნაცვლად მოსალოდნელი „დაჯდომისა“, ეს თითქოს მის მიერ სამეფო ტახტის დაკავების დროებით ხასიათზე უნდა მიუთითებდეს. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ქრონიკის უძველესი, ე. წ. სინური რედაქცია (შინ 48) აღმოჩნდა, სადაც ვარაზ-ბაკურის მეფედ „დაჯდომაზე“ საუბარი, ცხადია, მეცნიერის ზემოხსენებულ ვარაუდსაც სიმყარე მოაკლდა. იხ. ბ. ხურცილავა. ადრექრისტიანული ხანის ქართლის სამეფოს ისტორიის ერთი ეპიზოდის შესახებ https://www.academia.edu/8143319/Besik_Khurtsilava._About_Khram_Khuar-Burz-Adur_. მართალია, რომ სინური „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ჩვენება განსხვავდება შატბერდულისაგან (ამ უკანასკნელისგან განსხვავდება და ჭელიშურს ემთხვევა), მაგრამ მე მაინც შატბერდულს ვანიჭებ უპირატესობას, თუმცა, როგორც ვხედავთ, ის „უმცირესობაშია“. ხელნაწერის მონაცემის „უმრავლესობაში“ ყოფნა სულაც არ ნიშნავს მის სისწორეს, ანუ პროტოგრაფთან დამთხვევას. შესაძლოა, რომ ყველა შემორჩენილი ხელნაწერი ისეთი დედნიდან მომდინარეობდეს, რომლის მონაცემი არ ემთხვევა პროტოგრაფის მონაცემს. სინური ხელნაწერი და ჭელიშური ერთი დედნიდან მომდინარე ჩანს. ჭელიშურისათვის შატბერდულისაგან განსხვავებული დედნის არსებობა ნაჩვენებია ჩემს ნაშრომში „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ პროტოჭელიშური რედაქციის შესახებ. იხ. მ. ჩხარტიშვილი, „წმ. ნინოს ცხოვრების“ პროტოჭელიშური რედაქცია – მეტაფრასული რედაქციის წყარო, *მაცნე* ისტორიის. . . სერია. თბილისი 1978. №4, გვ. 97-106. სინური სწორედ ამ განსხვავებული, ანუ პროტოჭელიშურისაგან მომდინარე, ან, სულაც, თავად პროტოჭელიშური რედაქციის ტექსტი უნდა იყოს. ამასთან, ამ შემთხვევაში, როგორც ითქვა, არის ლოგიკური საბუთიც: საქმე ისაა, რომ „დაჯდა“ უფრო ბუნებრივია, „დადგა“ – შედარებით არაბუნებრივი. გადასწორება კი მოსალოდნელია, რომ ბუნებრივის მიმართულებით მოხდებოდა და არა პირიქით.

43 ასე ვუნოდებ მე პეტრე იბერის ცხოვრებისადმი მიძღვნილი ჰაგიოგრაფიული ციკლის თხზულებებს იმიტომ, რომ მათი პროტოგრაფების ენა (ერთ შემთხვევაში უქვეყნლად, მეორე შემთხვევაში სავარაუდოდ) არ ემთხვევა იმ ენას, რომელზე-

ბაში“, მართალია, მის მამას ეწოდება ბოზმარიოსი (როგორც ფიქრობენ, ეს იგივეა, რაც „ბუზმიჰრი“), მაგრამ ეს ფაქტი არ შეიძლება ეჭვის საფუძველი იყოს იმასთან დაკავშირებით, რომ ვარაზ-ბაკური იყო პეტრეს მამა. სახელების თვალსაზრისით ეს ორი ტექსტი აჩვენებს სხვაობას პეტრეს ერისკაცობის სახელთან დაკავშირებითაც: ქართულენოვანში იგი მურვანოსია, ასურულენოვანში – ნაბარნუგიოსი, მაგრამ ამ მიზეზით, ცხადია, არავინ უარყოფს იმას, რომ პეტრეს მურვანოსი ერქვა.⁴⁴

ის ფაქტი, რომ ვარაზ-ბაკური პეტრეს მამაა, გვახვედრებს ვინ იყო პეტრეს პაპა დედის ხაზით: ესაა ქართლის მესამე ქრისტიანი მეფე თრდატ (//მირდატ//მერბანესი) რევის ძე. მაგრამ პეტრეს ასურულენოვანი „ცხოვრება“ რატომღა მიუ-

დაც ამ ძეგლებმა ჩვენამდე მოაღწია: პეტრეს „ცხოვრების“ ქართულად შემონახული ტექსტის დედანი, როგორც მისი ერთ-ერთი ანდერძმინანერი გვაუწყებს, იყო ასურული, ხოლო ასურულად მოღწეული ტექსტის დედანი, მკვლევართა ნაწილის აზრით, იყო ბერძნული. ორივე ვერსიის ატრიბუციასთან დაკავშირებით სპეციალურ ლიტერატურაში არსებობს სხვადასხვა აზრი. წლების მანძილზე ქართულ და უცხოურ ენებზე გამოქვეყნებულია მრავალი ნაშრომი. მაგალითისათვის იხ. ი. ლოლაშვილი. *არეოპაგტიკის პრობლემები* (თბილისი, 1972), გვ. 76-176; გ. კოპლატაძე. წმინდა პეტრე იბერი. *სამი საუნჯე*, 1 (2011), გვ. 162-166; მ. მახარაძე. *არეოპაგტიკა. ფილოსოფიური მსოფლხედველობა, ფილოსოფიური და თეოლოგიური წყაროები*, გავლენა, თბილისი, 2011, გვ. 25-52. C. B. Horn. *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. The Career of Peter the Iberian* (Oxford University Press, 2006), გვ. 10-49; *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and The Monk Romanus*. Edited and Translated with an Introduction and Notes by C. B. Horn and R. R. Phenix (Society of Biblical literature, Atlanta, 2008), გვ. LVIII-LXIII). ამ დისკუსიაში ჩართვა ამჯერად ჩემს მიზანს არ წარმოადგენს. ამიტომ, რომ მე ვერიდები აღნიშნული ვერსიების ავტორების ან ორიგინალის ენის მიხედვით მოხსენიებას და მათზე მითითებას ვაკეთებ ასე: „ასურულენოვანი ვერსია“, „ქართულენოვანი ვერსია“ და არა „ქართული ვერსია“ ან „ასურული ვერსია“, როგორც ეს მიღებულია ქართულ სპეციალურ ლიტერატურაში.

- 44 სახელების საკითხი მეტად აქტუალურია ამ ეპოქის წყაროთა მართებულ გააზრებისათვის. როგორც ითქვა, პეტრე იბერის სახელი ერისკაცობაში ქართულენოვანი წყაროს მიხედვით არის მურვანოსი, ასურულენოვანის მიხედვით კი – ნაბარნუგიოსი. პეტრეს მამას ვარაზ-ბაკური და მეორეში – ბოზმარიოსი/ბუზმიჰრი ჩვენ შეიძლება მხოლოდ ვივარაუდოთ, რატომ არის განსხვავებული სახელები ამ წყაროებში გამოყენებული ერთი და იმავე პირისათვის: შესაძლოა, ასურულენოვანი „ცხოვრების“ ავტორს, რომელიც მოსმენით წერდა პეტრე ნათესავებზე, უბრალოდ აერია სახელები. საქმე ის არის, რომ ორივე ამ სახელს აქვს მყლერი თანხმობანი – ზ, რომელიც უაღრესად დამახსოვრებადია და, ამ ფაქტმა, შესაძლოა, ასეთი აღრევა გამოიწვიოს.

თითებს, რომ პეტრეს პაპა დედის ხაზით იყო „დიდი ბაკური“?⁴⁵ როგორ შევათანხმოთ ეს ცნობები?

ვიდრე კონკრეტულად ამ კითხვაზე გავცემდე პასუხს, მინდა შენიშვნა გავაკეთო პეტრეს ასურულენოვანი „ცხოვრება“ წყაროთმცოდნეობით ღირებულების თავისებურებასთან დაკავშირებით. ის ავთენტურია, რადგან ჰაგიოგრაფი ინფორმაციას უშუალოდ თვითმხილველისაგან ანუ პეტრესაგან იღებდა, მაგრამ უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ავტორი უცხოელია და ამის გამო საქართველოს ვითარების ნაკლებად მცოდნე. ზოგჯერ ის პეტრეს ნათქვამს იგებს არაადეკვატურად და ამის შესაბამისი ინტერპრეტაციით გვანოდებს მას ან კიდევ მისი რეპრეზენტაციის სტილის გარკვეულად მოულოდნელობის გამო, თანამედროვე მკვლევარს თავად აქვს გაგების პრობლემა.

ჩვენ კარგად ვიცით, რომ ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფე იყო მირიანი.⁴⁶ განა შესაძლებელია პეტრეს მირიანის შესახებ არაფერი სცოდნოდა? ცხადია, არა. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, პეტრეს სახელი ბერად აღკვეცამდე ანუ მურვანოსი, ხომ იგივე მირიანია.⁴⁷ მაშინ რატომღა უნდა ეთქვა მონაფისათვის, რომ ბაკურია ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფე? ცხადია, ის ამას არ იტყოდა, მაგრამ ამავე დროს, ცხადია ისიც, რომ არც ჰაგიოგრაფი გადაასხვაფერებდა შეგნებულად მის ნათქვამს ასეთ მნიშვნელოვან საკითხთან დაკავშირებით.

ვითარების გარკვევაში გვეხმარება „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“: მირიანის მომდევნო მეფე ქართლის ტახტზე, როგორც ითქვა, იყო მისი შვილიშვილი ბაკურ რევის ძე. და ეს ბაკური,

45 იქვე, გვ. 248.

46 სწორედ ამ წყაროს მონაცემის საფუძველზე სპეციალისტებს შორის იყო დავა იმის შესახებ თუ ვინ უნდა მიგვეჩნია ქართლის პირველ ქრისტიან მეფედ: მირიანი თუ ბაკური. პოლემიკის შესახებ იხ. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, *შრომები*, VIII, თბილისი, 1983, გვ. 135, 581-582.

47 აღნიშნული სახელების იგივეობა ძნელი ამოსაცნობი არაა და ამ მიხედვრამდე, ცხადია, დამოუკიდებლად მივიდი. მაგრამ დავიმონებ მკვლევრებს, რომელთაც ეს ფაქტი ჩემამდე დააფიქსირეს წერილობით. იხ. ბ. ხურცილავა. პეტრე იბერის საერო სახელისათვის. მისივე წიგნში „ქართული დამწერლობისა და ადრექრისტიანული საქართველოს ისტორიისათვის (სტატეების კრებული)“, თბილისი, 2006, გვ. 57-65; John Rufus: *The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and The Monk Romanus*. Edited and Translated with an Introduction and Notes by C. B. Horn and R. R. Phenix Jr. გვ. XXIV, შენ. 21.

მართლაც, პირველი იყო არა იმ აზრით, რომ ის გახლდათ ქართლის მეფეებს შორის პირველი ვინც გაქრისტიანდა, არამედ იმ აზრით, რომ ის იყო ქართველ მეფეებს შორის პირველი, რომელმაც ქრისტიანმა დაიკავა სამეფო ტახტი.

ამგვარად, ან ჰაგიოგრაფმა ვერ გაიგო ადეკვატურად პეტრეს ნათქვამი ან მან ზუსტად გაიგო, მაგრამ თანამედროვე მკვლევრებმა მიანიჭეს მის ნათქვამს სხვაგვარი მნიშვნელობა. ასეა თუ ისე, აღნიშნული ფაქტი ვერც ამ ჰაგიოგრაფიული წყაროს ავთენტურობას დააყენებს ეჭვქვეშ, და ვერც მირიანის, როგორც ქართლში ქრისტიანობის დამამკვიდრებლის, დამსახურებას დაამცრობს: ქრისტიანობა მირიანმა დაამკვიდრა, მაგრამ ტახტზე ქრისტიანობით ასული პირველი მეფე ბაკური იყო.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე ცხადი ხდება, რომ პეტრე იბერიის ასურულენოვანი „ცხოვრების“ „დიდი ბაკური“ „მოქცევა ქართლისაჲს“ მეფე ბაკურ რევის ძეა და გასაგებია ისიც თუ რატომ უწოდა მას ჰაგიოგრაფმა ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფე.

მაგრამ რატომ დასახა მან ის პეტრეს პაპად დედის ხაზით? ჩემ მიერ ზემოთ წარმოდგენილი სურათით ბაკური პეტრეს პაპის ძმა გამოდის. პაპის ძმა ხომ იგივე პაპაა:

მთიულეთში პაპის ძმას ეწოდება პაპა... შესაძლოა აქ საქმე გვაქვს ოდესღაც არსებულ იმ რეალურ მდგომარეობის ასახვასთან ტერმინოლოგიაში, როდესაც პაპის ძმა ნამდვილად პაპად ითვლებოდა.⁴⁸

ანუ პეტრეს ჰაგიოგრაფთან საუბარში შეიძლებოდა, მართლაც, ეთქვა, რომ „დიდი ბაკური“ მისი პაპაა. ჰაგიოგრაფი ამ კუთხით შეცდომაში შეიძლებოდა შეეყვანა პეტრეს დედის სახელსაც: მას ბაკურდუხტია ერქვა,⁴⁹ რაც ნიშნავს „ბაკურის ასულს“. აქ ყურადღება უნდა მიექცეს შემდეგს: თრდატ რევის ძის ორივე შვილს, ქალსაც და ვაჟსაც, მის ძმასთან ანუ

48 ი. გოგინაშვილი. აგნატური ნათესაობის ზოგიერთი თავისებურება მთიულეთში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, თბილისი, 1985, გვ. 161.

49 გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. მეორე შეესებული გამოცემა, თბილისი, მეცნიერება, 1965, II, გვ. 248.

ბაკურ რევის ძესთან დაკავშირებული სახელები ერქვათ: ბაკურდუხტია და ბაკური. აღნიშნული ფაქტი ძმებს შორის განსაკუთრებულ დამოკიდებულებაზე მეტყველებს.

ამჯერად ჩვენთვის მთავარია ის, რომ „მოქცევაა ქართლისაჲ“ და პეტრე იბერიის ასურულენოვანი „ცხოვრება“ ერთმანეთთან თანხმობაშია, მეტიც, ამონიშნებს ერთმანეთს: „დიდი ბაკური“/ბაკურ რევის ძე იყო პეტრეს პაპა (პაპის ძმა) დედის ხაზით; ის გახლდათ ქართლის მეფე, რომელმაც პირველმა ქართლის მეფეებს შორის ქრისტიანმა მიიღო ხელისუფლება.

ზემოთ, როცა მე ვსაუბრობდი ბაკურ რევის ძეზე, მისი მიმართება „დიდ ბაკურთან“ ცხადი არ იყო მკითხველისათვის. ამიტომ მისი პორტრეტის დახატვისას მხოლოდ „მოქცევაა ქართლისაჲს“ და „ქართლის ცხოვრების“ მონაცემებით შემოვიფარგლე. ახლა რაც იგივეობა მკითხველისთვის თვალსაჩინო გახდა, მე მოვიყვანე ცნობებს ბაკურ რევის ძის შესახებ პეტრეს ასურულენოვანი „ცხოვრებიდანაც“.

„დიდი ბაკურზე“ ანუ ბაკურ რევის ძეზე ინფორმაცია აღნიშნულ წყაროში საკმაოდ ვრცელია.

თავდაპირველად ბაკურისა და მისი მეუღლის ღვთისმოსაობის თაობაზე. წყაროდან ქვემოთ წარმოდგენილი ამონარიდით კარგად ჩანს ის ასკეტური სულისკვეთება, რომელზედაც ზემოთ, რევთან დაკავშირებით, ვისაუბრე და რომლითაც, აშკარად იყვნენ გამსჭვალულნი ხოსროვანთა ოჯახის წევრები:

დიდი ბაკურიოსი, რომელიც იბერთა მეფეებიდან პირველი ქრისტიანი (მეფე) იყო, და მისი მეუღლე დუხტია ღვთისმოსიშობის ისეთ სიმაღლეზე ავიდნენ, ისეთ სათნოებამდე და ისეთ ქცევამდე ქრისტეს მიერ უფლისა, რომ ისინი, თუმცა მეფური მოდგმისანი იყვნენ, თავიანთი მეფობის განმავლობაში მონაზონის ასკეტურ ცხოვრებას მისდევდნენ და ისე ცხოვრობდნენ. რამეთუ თანახმად მშვენიერი შეთანხმებისა, რომელნიც მათ ერთმანეთში დადვეს, მათ შორს ეჭირათ თავი ხორციელი კავშირისაგან: მათ საკმარისად მიიჩნიეს ის ბავშვები, რომლებიც მინიჭებული ჰყავდათ. თავის მხრით მორწმუნე ბაკურიოსი, რომელიც მარხვას, ლოცვასა და

მონყალების გაცემას ზედმიწევნით მისდევდა, კვირაში სამჯერ საკუთარი ხელით გვიდა ქალაქის ეკლესიას. ის არაჩვეულებრივი ჭარბი სიყვარულით იყო სავსე ღარიბთაღმი და თავისი ღირსების დამცირებად არ თვლიდა, თავის სასახლეში ნაირნაირი საჭმელები დაემზადებინა; შემდეგ ეს საჭმელები კალათებით მიჰქონდა ღამით თვითონ მის მიერ აგებულ ღარიბთა თავშესაფარში; და ვინც იქ იყო მოთავსებული მეფე საკუთარი ხელით აჭმევდა. ხოლო ცხოვრებულმა დუხტიამ, ისეთივე გამრჯელობით დაჯილდოებულმა მისმა მეუღლემ, მეფური სამკაულები უგულვებლყო და ჩაიცვა ბალნის სამოსელი, ძაძა, გაჰყიდა თავისი ტახტრევანი. აგრეთვე ყოველგვარი ოქროს ნივთები და მარგალიტები და ღარიბებს დაურიგა იქიდან აღებული თანხა. და როდესაც შაბათობით ის დიდად მარხულობდა და ბევრს ლოცულობდა, ხშირად მიუღია მას ისეთი წყალობა ჩვენი უფლისაგან, რომ საკმარისი იყო მხოლოდ თავისი ხელი დაედო, რომ განეკურნა (ვინმე ავადმყოფი).⁵⁰

ეს რაც შეეხება „დიდი ბაკურის“ ანუ ბაკურ რევის ძის ასკეტურ ღვთისმოსაობას. არანაკლებ შთამბეჭდავია ინფორმაცია ირანის შაჰთან მისი ურთიერთობის შესახებ. ამ ეპიზოდში „დიდი ბაკური“/ბაკურ რევის ძე ჩანს, საკმაოდ გამბედავ, ამავე დროს, ანგარიშგასანევ პოლიტიკოსად.

მისი მეუღლის, დიდი ბაკურიოსის შესახებ მინდა გიამბოთ შემდეგი შემთხვევა. თავის დანარჩენ სათნოებათა გვერდით, აღმსარებლობის გვირგვინი დაიწნა მან ერთხელ, ანუ უკეთ რომ ვთქვათ, თავისი სურვილის მიხედვით, წამებულის გვირგვინიც. როდესაც ის ერთხელ სპარსთა მეფესთან ერთად სალაშქროდ გავიდა, რამდენადაც მას საზავო კავშირი ჰქონდა მასთან შეკრული და ერთი მისი სარდალთაგანიც იყო, და დაინახა რომ, როგორც კი მზე ამოვიდა, თვით მეფეც და ყველა მისი სარდალი, მეთაურები, სატრაპები და წარჩინებულებიც ერთბაშად ჩამოხტნენ ცხენიდან და მზეს მიმართეს ლოცვით. ის (ბაკურიოსი) თავის ცხენზე მდჯომარედ დარჩა და როდე-

50 გეორგიკა, II, გვ. 250.

საც სხვა სატრაპებმა ეს მეფეს მოახსენეს და თვით ბაკურიცი წარსდგა მის წინაშე, შეეკითხა მას – მართალია თუა არა, რაც თქვესო. დანიელისა და მისი ჭაბუკი მეგობრის ამ ჭეშმარიტმა მიმბაძველმა მთელი ჯარის წინაშე გულახდილად წამოიძახა: მე ვარ ქრისტიანი და მე არ შემეფერის უარყო ის, რომელიც ერთადერთი ჭეშმარიტი ღმერთი და ყოვლის შემოქმედია, და ლოცვით მივმართო მის გაჩენილს, რომელიც იმისათვის არის შექმნილი, რომ მე და ყველა ადამიანს გვემსახუროს და გვინათოს, – და ასე, რომ მეფე, თუმცა განცვიფრებული იყო და მისი გულახდილობით დარცხვენილი, მიუბრუნდა თავისიანებს და ჩუმად უთხრა: ეს არის ბაკურიოსი და ჩვენ ის გვჭირდება. რა უნდა ვუყოთ მას. ეს არის ბაკურიოსის ვაჟ-აცობათა ერთი ნაწილი.⁵¹

ჰაგიოგრაფი, როგორც ქრისტიანი ავტორი, შესაძლოა, ქართლის ამ მეფის გარკვეულად იდეალიზებულ სახეს გვთავაზობდეს, მაგრამ, ვფიქრობ, ძირითადად ის ზუსტად ასახავს ქართლის სამეფო კარზე არსებულ ასკეტურ ატმოსფეროს.

პორტრეტის სისრულისათვის აქ გავიმეორებ „ქართლის ცხოვრებაში“ დაცულ მონაცემს, რომელიც გვიჩვენებს ქართლის ამ მეფის საგარეო პოლიტიკის თავისებურებას: „მაშინ მეფემან ბაქარ, შუამდგომელობითა ბერძენთა მეფისა და სპარსთა მეფისათა დაწერა ჴელით-წერილი.“⁵²ამგვარად, ქართლის ეს მეფე თანამშრომლობდა არა მარტო რომთან, სადაც ის „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, ერთხანს საპატიო მძევალი იყო,⁵³ არამედ ირანთანაც.

4.

მაგრამ დავუბრუნდეთ ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურს. პირველ რიგში თხრობა მინდა გავაგრძელო ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურის სავრომაკ/საურმაგთან ურთიერთობის განხილვით, რომელიც მოცემული აქვს ამიანე მარცელინეს. ისევ XXVII წიგნში ამიანე

51 გეორგიკა, II, გვ. 250-251.

52 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 131.

53 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 128.

მარცელინე საუბრობს ქართლიდან გაძევებული სავრომაკ/საურმაგის რევანშის შესახებ:

.. და სავრომაკი (როგორც წინათ ვთქვით) იბერიის სამეფოდან გამოძევებული ტერენციუსითურთ გაიგზავნა უკანვე. მდინარე კიროსს რომ მიუახლოვდა, ასფაგური შეევედრა მას, როგორც ნათესავებმა ერთად ვიმეფოთო: იმ მიზეზით, რომ არც გადადგომა შეეძლო, არც რომაელების მხარეს გადასვლა, რადგან მისი ძე ულტრა აქამდე მძევლის წესით სპარსელებს ჰყავდათ. ეს რომ იმპერატორმა გაიგო, რათა გონიერი განსჯით გაერიგებინა ამის გამო კიდევ მოსალოდნელი უთანხმოებანი, დათანხმდა იბერიის გაყოფას ისე, რომ საზღვრად შუაში მდინარე კიროსი დადებულიყო და სავრომაკს არმენიისა და ლაზების მოსაზღვრე [მხარე] რეგებოდა, ასფაგურს კი – ალბანიისა და სპარსეთის მომიჯნავე.⁵⁴

როგორც დ. მუსხელიშვილი ვარაუდობს, ამ ფაქტს ადგილი უნდა ჰქონოდა 373 (ან 372) წელს,⁵⁵ რაც მართებული მგონია. ქართლის გაყოფა, რომელიც მიზანშეწონილად ეჩვენა იმპერატორს, ასფაგურ/ვარაზ-ბაკურის „პროექტი“ ყოფილა, შეთავაზებული მის მიერ არა მარტო საკუთარი ხელისუფლების შესანარჩუნებლად, არამედ ქართულ პოლიტიკური ელიტის სხვადასხვა დაჯგუფებას შორის სისხლისღვრის თავიდან ასაცილებლადაც.

ზოგი მკვლევარი თვლის, რომ ამიანე მარცელინეს მიერ დაფიქსირებული ქართლის დანაწილება ძველად არსებული დანაწილების გათვალისწინებით მოხდა, მაგალითად, ვ. გოილადის აზრით, სავრომაკ/საურმაგმა

ბიზანტიელთა ხელშეწყობით ორმეფობის დროინდელი, არმაზში მჯდომი მეფის შემდგომ მეორე პირების – ქართლის სპასპეტ-პიტიახშების კუთვნილი ტერიტორიები მიიღო.⁵⁶

54 გეორგიკა, I, გვ. 130. იხ. ამიანე მარცელინე, წიგნი XXVII, 16, 17. შდრ. ინგლისური თარგმანი შდრ. The Roman History of Ammianus Marcellinus during the Reigns of the Emperors Constantinus, Julian, Iovianus, and Valens, გვ. 466.

55 დ. მუსხელიშვილი. საქართველო IV-VIII საუკუნეებში, თბილისი, მემატთანე, 2003, გვ. 59.

56 ვ. გოილაძე. ფარნავაზიანთა სახლის ქრისტიან მეფეთა ქრონოლოგია, გვ. 86.

ვფიქრობ, ეს გასათვალისწინებელი აზრია,⁵⁷ თუმცა აშკარაა, რომ სპასპეტ/პიტიახშების სამფლობელო ახალი დაყოფის დროს ისტორიულ დაყოფასთან შედარებით მნიშვნელოვნად გაზრდილა. ეს ფაქტი თავისებურად ჩანს ასახული „ქართლის ცხოვრებაში“. ქართველ მემატიანეს დაყოფა, სავარაუდოდ, ესმის, როგორც ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურისაგან „კლარჯთა განდგომა“:

და ამისა შემდგომად განდგნეს კლარჯნი ვარაზ-ბაქარისაგან და მიერთნეს ბერძენთა. და დაიპყრეს ბერძენთა თუხარისი და ყოველი კლარჯეთი ზღვთგან არსიანამდე და დარჩა ვარაზ-ბაქარს ქართლი თვნიერ კლარჯეთისა, და ჰერეთი და ეგრისი.⁵⁸

მიუხედავად იმისა, რომ ამ ჯერზე ასფაგურ/ვარაზ-ბაკურ-მა შეძლო (მართალია, დანაწევრებული) ქვეყნის მეფედ დარჩენილიყო, საბოლოოდ მაინც იძულებული შეიქმნა ხელისუფლება დაეტოვებინა. ეს ზემოთ მოყვანილი ამონარიდიდანაც კარგად ჩანს. გავიმეორებ ამ ამონარიდის ერთ მონაკვეთს:

და შემდგომად მისა დადგა ვარაზ-ბაკურ მეფედ და მისა ზევე სპარსთა მეფისა მარზპანნი შემოვიდეს სივნიეთა და იგი ზიდარდ უკუჯდა. და მთავარეპისკოპოსი იყო იგივე იობ. და მაშინ მოვიდა ქრამ ხუარ ბორზარდ სპარსთა მეფისა პიტიახში ტფილისად ქალაქად, ციხედ, და ქართლი მისსა ხარკსა შედგა და სივნიეთი და გუასპურაგანი.

ამ მონაკვეთის ინტერპრეტაციაზე და ქრონოლოგიაზე უნდა ვისაუბრო ახლა.

57 ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურის მიერ ნათესაობის ხაზგასმაც გასაგები ხდება ამ კონტექსტში: არმაზელი და მცხეთელი მეფეების ნათესაობა და თანამშრომლობა აღნიშნულია „ქართლის ცხოვრებაში“ ანტიკურ ქართლში ორმეფობის დამყარების კონტექსტში, გვ. 43, 50. ა. ბოგვერძეს ყურადღება აქვს მიქცეული ერთ საინტერესო ფაქტზე: რომაელ ისტორიკოსს საურმაგ/სავრომაკის და ასფაგურ/ვარაზ-ბაკურის ნათესაობის აღსანიშნავად გამოყენებული აქვს სიტყვა, რომელიც აღნიშნავს ნათესაობის დედის მხრიდან. ა. ბოგვერაძე. ქართლის პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიკური განვითარება IV-VIII საუკუნეებში, გვ. 23. ანუ ისტორიკოსი კარგად იყო ინფორმირებული ვითარების შესახებ.

58 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 136-137.

უპირველეს ყოვლისა, გავარკვიოთ, რას ნიშნავს გამოთქმა „ზიდარდ უკუჯდა“. ამკარად უკან დახევის აზრია ჩადებული ამ ფრაზაში. ვ. გოილაძის შეხედულებით, ეს ნიშნავს „მთებში გახიზვნას“,⁵⁹ რაც არასწორი მგონია. „ხიდარი“ ხომ ციხის სახელწოდება იყო. ხიდარი – ეს საკმაოდ გავრცელებული ტოპონიმიცაა საქართველოში. ვახუშტის განმარტებით

არაგვის პირს არს ოხერ-ხიდა, რომელსა ეწოდა პირველ ხიდარი, სადაც აღაშენა ვარაზ-ბაქარ ციხე და უკუჯდა ხევსა კახეთისასა და არაგვის პირს.⁶⁰

VIII საუკუნეში ის უკვე ნაციხარი იყო, მაგრამ ჩემთვის ამჯერად ისაა საინტერესო, რომ ხიდარის ციხეზეა ცნობა:

... და იწყო შენებად ქართლმან, ხოლო განწყუნელ იყო საყოფელად მცხეთა. გარდმოვიდა არჩილ ეგრისით და დაჯდა ნაციხარსაზიდარისასა.⁶¹

ვარაზ-ბაკურს სამეფო ტახტის მიტოვების მერე ციხესიმაგრე ხიდარისათვის შეუფარებია თავი. ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურს, როგორც ქართული ფეოდალური არისტოკრატიის უმაღლესი ფენის წარმომადგენელს, ცხადია, ციხე ექნებოდა⁶² და აქ სწორედ იმაზეა საუბარი, რომ მან თავის მამულს და თავის ციხეს შეაფარა თავი.

ვარაზ-ბაკური ყოფილა, ძველ ქართულ საისტორიო მწერლობაში დადასტურებული ტერმინი რომ გამოვიყენო, „ციხოვანი“ აზნაური.⁶³ ამ საგვარეულოს ციხის სახელწოდების

59 ვ. გოილაძე. *ფარნავაზიანთა სახლის ქრისტიან მეფეთა ქრონოლოგია*, გვ. 85.

60 „ქართლის ცხოვრების“ ტოპოარქეოლოგიური ლექსიკონი. ვ. გამყრელიძე, დ. მინდორაშვილი, ზ. ბრაგვაძე, მ. კვაჭაძე და სხვ. რედაქტორი და პროექტის ხელმძღვანელი ვ. გამყრელიძე, თბილისი, 2013.

61 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 243.

62 „ქართლის ცხოვრების“ ცნობით, ხიდარის ციხე მან თავად ააშენა (იხ. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 136). რაც, ცხადია, სულაც არ არის გამორიცხული. მაგრამ მაინც უფრო მგონია, რომ ციხე ხელისუფლებაში მოსვლამდე ექნებოდა, მეფედ ყოფნის დროს მან ის განსაკუთრებით განამტკიცა, ეტყობა, სწორედ „შავი დღისთვის.“

63 „დაჯდა შემდგომად მისსა მეფედ ძე მისი ბაგრატ ცხრისა წლისა. ხოლო აზნაურნი ტაოელნი წარვიდეს საბერძნეთს: ვაჩე კარიჭის-ძე, და ბანელი ეპისკოპოსი იოვანე, და ამით თანა უმრავლესნი აზნაურნი ტაოისანი, რომელნი-მე ციხოვანნი და რომელნი-მე უციხონი, განუდგეს ბაგრატს და მიერთნეს კოსტანტინეს, ძმასა ბასილი

მიხედვით, ვფიქრობ, მართებულია ვუწოდოთ ხიდარელების საგვარეულო ან ხიდარელების სახლი.

მართალია, გვიანდელი, მაგრამ უაღრესად საინტერესო ცნობა შემოგვრჩა ხიდარელების საგვარეულოს შესახებ სინას მთის მონასტრის ერთ ქართულ ხელნაწერში (Sin-50). საუბარია ვარაზ-ბაკურისა და მისი ოჯახის წევრების (ცოლის, ორი ძისა და სამი ასულის) ნეშტების ხიდარიდან ზედაზნის ეკლესიაში გადასვენების შესახებ: „ერთი იგი ლუსკუმაჲ ვარაზ-ბაკურ მეფისა ხიდარელისაჲ არს. და ორნი ძენი მისნი – ვარაზ, ვარაზ-ჰარან და სამნი ასულნი და დედაჰ მათი სიმენავრი გუ(ა) სპურაგნელი მთავართა შვილი.“

გადასვენების ინიციატორები ყოფილან რუვისთაველთა და მენკევენელთა საგვარეულოს წარმომადგენლები არაბთა დიდი შემოსევის დროს. ზ. ალექსიძის აზრით, ამ შემოსევაში 853 წლის ბულა თურქის ლაშქრობა უნდა იგულისხმებოდეს.⁶⁴ აშკარაა, რომ ნეშტები მტრის ხელყოფას განარიდეს და უსაფრთხო ალაგას გადაასვენეს. ცხადია, ეს ნეშტები ამ საგვარეულოთა წარმომადგენლებისათვის ძვირფასი იყო, როგორც დასამახსოვრებელი წარსული. ჩანს, თავიანთი სახლის ისტორიის დასაწყისს სწორედ ვარაზ-ბაკურს და მის ოჯახს უკავშირებდნენ. ნეშტების გადასვენების ფაქტის სხვაგვარად ახსნა შეუძლებელია.

ამჯერად მნიშვნელობა არა აქვს, რამდენად საფუძვლიანი იყო რუვისთაველთა და მენკევენელთა რწმენა. ეს რწმენა მნიშვნელოვანია, თუნდაც ის იყოს ლეგენდა, რადგან გვიჩვენებს, რომ ხიდარელების სახლის დიდება მრავალი საუკუნის გასვლის შემდგომაც არ განელებულა.

მე ვფიქრობ, აღნიშნულ ხელნაწერში მოხსენიებული „მეფე ვარაზ-ბაკურ ხიდარელი“ იგივე მეფე ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურია, რომელმაც ხიდარის ციხე ააშენა და მერე სპარსელებისაგან შევიწროებული იქ გაიხიზნა. ამ გაიგივებას ხელს ვერ შეუშლის

ბერძენთა მეფისა, რომელი შემდგომად მისსა მეფე იყო“. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 385.

64 ზ. ალექსიძე, ახალი ცნობა „რუვისთაველთა სახლის“ შესახებ. *ლიტერატურული საქართველო*, 1991, №14.

ის ინფორმაცია, რომელიც ამ ცნობაში ვარაზ-ბაკურის ოჯახის შესახებ არის მოცემული. როგორც ითქვა, „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, ვარაზ-ბაკური თრდატ რევის ძის სიძე იყო; პეტრე იბერის ქართულენოვანი ვერსიის მიხედვით კი ისიც ვიცით, რომ პეტრეს მამას ქართლის პრინცესასაგან ერთადერთი ვაჟიშვილი – მურვანოსი ანუ მომავალი პეტრე იბერი – ჰყავდა. მაგრამ ეს ფაქტები აღნიშნული იდენტიფიკაციის სანინააღმდეგოდ არ გამოდგება. საქმე ისაა, რომ „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით ჩვენ ვიცით ვარაზ-ბაკურის ორი ცოლის შესახებ. ასე რომ, დასახელებულ ხელნაწერში მისი მეორე ოჯახის ნეშტებზე უნდა იყოს საუბარი. აღნიშნული ფაქტები, ცხადია, ვარაზ-ბაკურის ბიოგრაფიის საინტერესო დეტალებია. ეს სხვა ოჯახი ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურს ეტყობა, ჰყავდა მრავალი წლის განმავლობაში უშვილი ბაკურდუხტიას პარალელურად. სწორედ მისგან უნდა ჰყოლოდა მას მრავალი შვილი და, მათ შორის, სავარაუდოდ, ამიანე მარცელინეს მიერ მოხსენიებული ულტრაც.

ორცოლიანობა იმდროინდელ ქართლში საკმაოდ უჩვეულო მოვლენა ყოფილა და ამიტომაც მას საგანგებოდ აღნიშნავს მემაციანე. ძნელია იმის თქმა თუ რამდენად შეიძლება ვენდოთ, მაგრამ „ქართლის ცხოვრებას“ შემოუნახავს ცნობა ვარაზ-ბაკურის ამ სხვა ცოლის შესახებაც. ეს ქალი ყოფილა მირიანის ასულის (მისი სახელი, როგორც ითქვა, არ ვიცით) ძის ასული.⁶⁵ მისი პაპა, როგორც ითქვა, იყო სპარსთა მეფის ნათესავი ფეროზი (მირიანის დის ქმარი). სპარსთა მეფის ნათესავის ძე რომ გუასპურაგანის მთავარი გამხდარიყო, ცხადია, გამორიცხული არაა. შესაბამისად, არც მისი ასულის (სიმენავრის?) გუასპურაგენლობაა გამორიცხული. ასეა თუ ისე, სხვა ცოლის მეშვეობით ვარაზ-ბაკურ/ასფაგური მჭიდროდ უკავშირდება ერთის მხრივ, ირანის სამეფო ოჯახს და, მეორეს მხრივ, ქართველ ხოსროვანებს. მისი სხვა ცოლი დინასტიის დამფუძნებელის ანუ მირიანის შვილთაშვილი იყო, ისევე როგორც ბაკურდუხტია. ბაკურდუხტიას უპირატესობა მასთან შედარე-

65 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 132.

ბით იმაში მდგომარეობდა, რომ ის წარმოადგენდა მამაკაცის ხაზს (მირიანის ვაჟიშვილის შვილიშვილი იყო), მაშინ, როცა ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურის სხვა ცოლი (სიმენავრი?) ქართველ ხოსროვანებთან დაკავშირებული ჩანს დედის ხაზით: მირიანის ასულის შვილიშვილი გახლდათ. ეს თავისთავად უაღრესად საგულისხმო ფაქტებია, რადგან გვაგრძნობინებს პოლიტიკური ვითარების თავისებურებას (ხიდარელი ვარაზ-ბაკურის სწრაფვას ორმაგად განამტკიცოს კავშირი ხოსროვანებთან). მაგრამ ამჯერად ჩვენთვის მთავარი ისაა, რომ ხიდარელების საგვარეულო, რომელიც ხოსროვანების პოლიტიკურ პარტნიორს წარმოადგენდა ყოფილა თავისთავად ძალიან ძლიერი ფეოდალური სახლი.

მართალია, ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურზე ერთგვარად სიტყვა გამიგრძელდა, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ ამ პიროვნების მნიშვნელობას ხოსროვანთა სამეფო ოჯახის ისტორიის რეპრეზენტაციისათვის, ვფიქრობ, ეს ზედმეტი არ უნდა იყოს.

ამიტომ მოდით ვნახოთ, ის ინფორმაცია, რომელიც ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურის შესახებ დაუცავს „ქართლის ცხოვრებას“:

ესე ვარაზ-ბაქარ მეფე იყო კაცი ურწმუნო და მოძულე სჯულისა, და ვერ იკადრებდა ერისაგან განცხადებად სჯულისა სიძულვილსა, რამეთუ მოქცეულ იყო ქართლი და დიდსა სარწმუნებასა შინა იყვნეს აზნაურნი და ყოველი ერი ქართლისა. და ვარაზ-ბაქარ შიშისა მათისგან ვერ განაცხადებდა დატევებასა სჯულისასა. არა აღაშენა ეკლესია, არცარა მატა შენებულთა და ყოვლითავე იქცეოდა უსჯულოდ.⁶⁶

გაუგებარია, რატომ აღწერს ასე ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურს „ქართლის ცხოვრება“.

პეტრე იბერის ქართულენოვანი „ცხოვრების“ მიხედვით ანუ თხზულების, რომელიც XIV საუკუნეში ჩანს ნათარგმნი ასურული დედნიდან, განსხვავებით „ქართლის ცხოვრებისაგან“, ის უაღრესად ღვთისმოსავ პიროვნებად არის წარმოდგენილი. დასახელებული ჰაგიოგრაფიული წყაროს მიხედ-

66 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 135-136.

ვით, ვარაზ-ბაკური იყო მირიანის შემდეგ ქართლის მეოთხე მეფე ანუ ამ შემთხვევაში სათვალავი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით არის და რევი აშკარად მეფედ არაა მიჩნეული. მითითებულია, რომ ეს მეფე იყო ბიზანტიის კეისრის თეოდოსი მცირეს თანამედროვე. თეოდოსი მცირე, როგორც ცნობილია, ზეობდა 401–450 წლებში. აი, როგორაა აქ ვარაზ-ბაკური წარმოდგენილი:

ესე უკუე მეფე ვარაზ-ბაკურ იყო მართლმადიდებელი და დიდად ღვთის მსახური მამის-მამეულად და მხურვალე სარწმუნოებასა ზედა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესსა.⁶⁷

ამ წყაროს მიხედვით ვარაზ-ბაკური უფლის რჩეულიც კი გამოდის იმით, რომ ღმერთმა ისმინა მისი ვედრება და სიბერეში მიანიჭა „შვილი წული“ ანუ ვაჟიშვილი:

იყო მეფე იგი ქართველთაჲ მართლმორწმუნე ღმრთისაჲ და არა ესუა მას შვილი წული. ამისთჳსცა ევედრებინ ღმერთსა მარადის მხურვალედ, რაჲთა მიანიჭოს მას შვილი.⁶⁸

სიბერეში შვილის ყოლა, ქრისტიანული გაგებით, ადამიანზე უფლის მადლის გადმოსვლის მომასწავებელია და ერთ-ერთი ძალიან მნიშვნელოვანი სასწაულიც და, შესაბამისად, ბევრი რელიგიური ტექსტის საერთო ადგილიც.⁶⁹

ვარაზ-ბაკურის ეს გვიანი ვაჟიშვილი, როგორც ითქვა, იყო მურვანოსი, იგივე პალესტინაში მოღვაწე ქართველი ასკეტი პეტრე იბერი.

აღნიშნული ჰაგიოგრაფიული წყაროს მიხედვით, ვარაზ-ბაკური პრობიზანტიურად განწყობილი მმართველი ყოფილა: ბიზანტიელები შეშფოთებულან, რომ ქართველებს ირანელების მხარე არ დაეჭირათ. ამაზე ვარაზ-ბაკურს მიუგია: „ნუ იყოფინ, თუმცა განუდეგ სახლსა ბერძენთასა და წარმართთამცა მივიქეც“.⁷⁰ და სწორედ ამგვარი დამოკიდებულების საჩვენებ-

67 ძეგლები, II, გვ. 215.

68 ძეგლები, II, გვ. 216-217.

69 მართალი ელისაბედი და ზაქარია ამ აზრის გამომხატველია ერთ-ერთი მაგალითია.

70 ძეგლები, II, გვ. 218.

ლად გაუგზავნია მურვანოსი ბიზანტიის საიმპერატორო კარზე მძევლად.

ძალიან საინტერესო პოლიტიკოსად იხატება ვარაზ-ბაკური თუ გავითვალისწინებთ, რომ ის იგივე ასფაგურია. ამიანე მარცელინეს მიხედვით, ასფაგურს ხომ თავის ძე ულტრა ირანელებთან ჰყავდა მძევლად. ახლა ირკვევა, რომ მისი სხვა ძე ბიზანტიელების მძევალი ყოფილა.

6.

ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურზე თხრობის გასაგრძელებლად დავუბრუნდეთ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ისტორიული ქრონიკის ტექსტის განხილვას და, კერძოდ, მის იმ მონაკვეთს, სადაც ქართლისა და სამხრეთ კავკასიის სხვა მხარეების დახარკვის შესახებ არის საუბარი სპარსთა მეფის პიტიახშის მეთაურობით ლაშქრობის შემდეგ.

მკვლევართა ნაწილის აზრით, ტექსტის ეს ბოლო მონაკვეთიც IV საუკუნის 60-იანი წლების ამბებს ასახავს, ზოგი ამ მონაკვეთის ქრონოლოგიურ კოორდინატად IV საუკუნის 70-იანი წლებს თვლის. ჩემი აზრით, მართალია ბ. ხურცილავა, როცა ამ მონაკვეთს IV საუკუნის 80-იანი წლების ამსახველ ტექსტად მიიჩნევს. თუ როგორ მიდის მკვლევარი ამ დასკვნამდე, ამის შესახებ ქვემოთ ვიტყვი.

მანამდე კი მინდა ვარაზ-ბაკურ-ასფაგურთან და სავრომაკ/საურმაგთან დაკავშირებით ამიანე მარცელინესა და „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მონაცემები შევაჯამო: რომისა და ირანის მიერ IV საუკუნის 60-იანი წლებში ქართლის დანაწილებამდე ქართლში რომაელების მიერ მხარდაჭერილი ქართლის სპასპეტი მმართველობდა. სამოციანი წლების დასაწყისისათვის ამგვარი მმართველის საჭიროება უნდა გამოეწვია თრდატ მეფის გარდაცვალებას და იმას, რომ ამ დროს ბაკურ თრდატის ძეს რატომღაც ტახტის დაკავება არ შეეძლო. მერე რომაელების მიერ დასმული სპასპეტი ირანელთა მხარდაჭერით ხოსროვანთა სიძემ ანუ ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურმა ჩაანაცვლა. V საუკუნის 70-იანი წლების დასაწყისში სავრომაკ/საურმაგის რევანშის

შემდგომ კი ქართლი დანაწილდა რომსა და ირანს შორის და ქვეყნის ტერიტორიაზე ორივეს მმართველობა დამყარდა.

მაგრამ IV საუკუნის 80-იანი წლების მიწურული აღინიშნა სამხრეთ კავკასიაში ირანელთა გამანადგურებელი შემოსევით. შესაძლოა, ეს ყოფილიყო პასუხი 80-იანი წლების პირველ ნახევარში აქ რომაელთა გააქტიურებაზე.⁷¹ ამ დროს იყო რომ ირანელებმა ქართლს და ზოგ სხვა ქვეყანასაც ხარკი დაადეს და ირანული გავლენის სფეროში მოქცეული ნაწილის მეფეს ანუ ვარაზ-ბაკურს/ასფაგურს ტახტის დატოვებამ მოუწია და ქართლში, სავარაუდოდ, ირანის უშუალო მმართველობა დამყარდა.

როგორც უკვე ვთქვი, ბოლო დრომდე ფიქრობდნენ, რომ ამ ამბების აღმწერისადმი მიძღვნილი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ისტორიული ქრონიკის შესაბამისი მონაკვეთი, ისევე როგორც წინა, უნდა დათარიღდეს IV საუკუნის 60-ანი წლების მიწურულით ან 70-იანი წლების დასაწყისით. განსხვავებული თარიღი, კერძოდ, 80-იანი წლების მიწურული, შემოგვთავაზა ბ. ხურცილავამ. მკვლევარი ყურადღებას აქცევს „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ დაცულ ფრაზას „ქრამ ხუარ ბორზარდ სპარსთა მეფისა პიტიახში“. მიუთითებს, რომ ჩვეულებრივ ეს ესმოდათ როგორც სპარსთა მეფის პიტიახშის სახელი. სინამდვილეში, მისი აზრით, აქ პიტიახშის სახელი კი არაა მოცემული, არამედ თავად სპარსთა მეფის ანუ შაჰ ბარამ IV-ის სახელია, რომელიც სწორედ 80-იანი წლების მიწურულს ადის ტახტზე და აწყობს დიდ სადამსჯელო ლაშქრობას კავკასიაში. ამ მეფეს ქრამიც ეწოდებოდა. ასე იხსენიება ის, მაგალითად, სომხურ წყაროებში. ქრამი ანუ ბარამ IV ტახტს იკავებს 388 წელს. სწორედ მის სახელს კითხულობს მოყვანილ ფრაზაში ბ. ხურცილავა.⁷²

ბ. ხურცილავას მსჯელობა სპარსთა მეფის სახელის ამოკითხვასთან დაკავშირებით საცხებიტ მართებული მგონია. და ამიტომ, ვფიქრობ, რომ ვარაზ-ბაკურის მიერ ხელისუფლების

71 ამ გააქტიურების შესახებ მიუთითებს დ. მუსხელიშვილი. იხ. მისი *საქართველო IV-VIII საუკუნეებში*, გვ. 66-68.

72 ბ. ხურცილავა. ადრექრისტიანული ქართლის (იბერიის) სამეფოს ისტორიის ერთი ფრაგმენტის შესახებ, *გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის ისტორიისა და არქეოლოგიის ცენტრის შრომათა კრებული*, № 10, გვ. 164.

დატოვების და ხიდარში გახიზვნის დრო არის IV საუკუნის 80-იანი წლების მიწურული, ზუსტად კი ბარამ IV ზეობის დასაწყისი ანუ 388 წელი.

ვერ დავეთანხმები, ოღონდაც დასახელებულ მკვლევარს იმაში, რომ აღნიშნულ ფრაზაში პიტიახშის სახელი არ იკითხება. ჩემი აზრით, აქ პიტიახშის სახელიცაა მოცემული და ეს არის „ბორზად“ (ან „ბარზადურ“) ანუ იგივე „ბარზაბოდი“.

აღნიშნული პიტიახში ქართულ წყაროებისათვის კარგად ცნობილი პიროვნებაა და საქართველოს ისტორიით დაინტერესებული მკითხველისათვის საკმაოდ საინტერესოც თუ გავითვალისწინებთ, რომ ის იყო ვახტანგ გორგასლის პაპა დედის ხაზით. აი, როგორ მოიხსენიებს მას „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შატბერდული რედაქცია:

და მერმე მეფობდა მირდატ, და მთავარ ებისკოპოსი იყო გლონოქორ. და ესე მთავარ ებისკოპოსი ერისთავადცა იყო ბარაზბოდ პიტიახშისაგან ქართლს და ჰერეთს.⁷³

აი, როგორ არის ეს პიროვნება „ქართლის ცხოვრებაში“ წარმოდგენილი:

მას ჟამსა შინა იყო რანს ერისთავად ბარზაბოდ... ხოლო ბარზაბოდს, ერისთავსა რანისასა, ესუა ასული ქმნულკეთილი, რომელსა ერქუა საგდუხტ... მაშინ არჩილ მეფემან აღუსრულა ნება მისი. წარგზავნა მოციქული ბარზაბოდისა და ითხოვა ასული მისი ცოლად ძისა თვისისა.⁷⁴

ბარზაბოდის შესახებ კიდევ მეტი შეიძლება ითქვას. აქ უბრალოდ იმის ხაზგასმა მინდა, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტში სპარსთა ლაშქრობასთან დაკავშირებულ ეპიზოდში პიტიახშის სახელიც იკითხება და ეს პიტიახში („ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით მას ეწოდება „ერისთავი“) ამ პერიოდის ქართლის პოლიტიკურ ცხოვრებაზე დიდ გავლენას ახდენს.

ბარზაბოდის შესახებ ამონარიდები მოყვანილი იყო ვახტანგ გორგასლის მშობლებთან დაკავშირებული ცნობების

73 ძეგლები, I, გვ. 92.

74 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 141, 142. იხ., აგრეთვე, გვერდები 144, 145.

კონტექსტში. იმ ეპიზოდში კი, რომელიც ქართლში ზემოთ აღნიშნულ ლაშქრობას ეხება, „ქართლის ცხოვრებაში“ პიტიახშიის სახელი არ არის დაფიქსირებული. მაგრამ ეს რომ ბარზაბოდი იყო, ამას, როგორც ვთქვი, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ საშუალებით ვიტყობთ.

ამგვარად, ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურს ტახტის დატოვება აიძულა ირანის შაჰის ქრამის ანუ ბარამ IV-ის მიერ IV საუკუნის 80-იანი წლების მინურულს ინიცირებულმა შემოსევამ, რომელსაც სამხრეთ კავკასიაში შაჰის პიტიახში, სახელად ბარზაბოდი, ხელმძღვანელობდა.

როგორც ვხედავთ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ეს მონაკვეთი პოლიტიკური ისტორიის კუთხით საინტერესო რეპრეზენტაციის საშუალებას იძლევა. ჩემი აზრით, იგივე ტექსტი უაღრესად მნიშვნელოვანი ინფორმაციის დამტევია კულტურული ისტორიის თვალსაზრისითაც. მხედველობაში მაქვს იმ ძნელბედობის ეპოქაში მცხეთაში ეკლესიის მშენებლობის ფაქტი. ეკლესიის სახელი მითითებული არაა. ეს უნდა ყოფილიყო გამორჩეული, ყველასათვის კარგად ცნობილი ეკლესია, რახან უბრალოდ „დიდ ეკლესიად“ არის ნოდებული ანუ სახელის გარეშე. იყო ეს ეკლესია სრულიად ახალი ნაგებობა თუ აქ იგულისხმება ძველის ხელახლა აშენება? ვფიქრობ, რომ ამ შემთხვევაში იგულისხმება არსებული ეკლესიის ხელახლა აშენება. ამ დროისათვის მცხეთაში სულ ორი ეკლესია იყო: ორივე მირიანის მიერ აგებული: ქვემო და ზემო. ქვემო – პირველი ეკლესია ქართლში – ხის იყო. ზემო კი, როგორც უკვე მოყვანილი ამონარიდითაც ჩანს, ქვით ააგეს. რომელ მათგანს უნდა შეხებოდა რესტავრაცია? თითქოს ხისას, მაგრამ ვიცით, რომ ეს ეკლესია ჩამოიქცა უკვე მეფე არჩილის დროს ანუ V საუკუნის საწყის ათწლეულებში. შესაძლოა, ეს იყო ზემო ანუ გარეუბნის ეკლესია. იქნებ მირიანისა და მისი მეუღლის იქ დაკრძალვის შემდეგ იგი ხელახლა ააშენეს? „დიდი ეკლესიის“ იდენტიფიკაციასთან დაკავშირებით კითხვის ნიშანი მრჩება. თუმცა ეს ფაქტი მაინც ძალიან საინტერესოა, რადგან „ქართლის ცხოვრება“, როგორც ითქვა, ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურს ურწმუნოდ სახავს.

7.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით, ვარაზ-ბაკურის შემდგომ, როგორც ითქვა, ზეობდა ბაკურ თრდატის ძე.

„ბაკურ“ – ამ სახელის მქონე ორ ქართლის მეფეს აფიქსირებენ უცხოური წყაროები. ერთია, ზემოთ უკვე ნახსენები „დიდი ბაკური“, მეორეა ქართველთა მოქცევის ისტორიის შესახებ რუფინუსის ინფორმატორი „ფრიად სარწმუნო კაცი“ ბაკური, რომელიც, რუფინუსის მიხედვით, მშობლიური ქვეყნის გარეთ ცხოვრობდა ერთხანს და მერე კი გამეფებულა. რუფინუსი 402 წლისათვის წერდა ბაკურის შესახებ. ანუ ამ დროს ბაკური უკვე ქართლის მეფე ყოფილა. მეტი თვალსაჩინოებისათვის, აი, ამონარიდი რუფინუსის ტექსტიდან:

რომ ეს ყველაფერი ასე მოხდა, ჩვენ ეს გვიამბო ფრიად სარწმუნო კაციმა, ბაკურიმ, თვით ამ ხალხის მეფემ, რომელიც ჩვენთან იყო დომესტიკთა კომსი (იგი უაღრესად ზრუნავდა როგორც მორწმუნეობაზე, ისე ჭეშმარიტებაზე), როდესაც ჩვენთან ერთად ცხოვრობდა სრულის ერთსულოვნებით იერუსალიმში. მაშინ ის იყო პალესტინის საზღვრების სარდალი.⁷⁵

ისმის „სარწმუნო კაცის“ ბაკურის იდენტიფიკაციის საკითხი. „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ქართლის პირველ ქრისტიან მეფეებს შორის ორი ბაკურია დასახელებული: ერთია ზემოთ უკვე არაერთგზის ნახსენები მირიანის შვილიშვილი და მისი უშუალო მემკვიდრე ბაკურ რევის ძე, მეორე მირიანის სხვა შვილიშვილის ანუ თრდატ რევის ძის ძე ბაკური ანუ მირიანის შვილთაშვილი. თრდატ რევის ძის ზეობის დათარიღების გამორკვევის შემდეგ აშკარა ხდება, რომ, შეუძლებელია, რუფინუსთან მოხსენიებული ბაკური იყოს პირველი ბაკური ანუ ბაკურ რევის ძე ანუ „დიდი ბაკური“. იმიტომ, რომ, როგორც ვნახეთ, IV საუკუნის შუა ხანებში ტახტზე უკვე მომდევნო მეფე, მისი ძმა თრდატია. აქედან გამომდინარე, რუფინუსის ინფორმატორი ბაკური აშკარად არის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“

⁷⁵ გეორგიკა, I, გვ. 207. იხ. რუფინუსი, წიგნი I, 10.

ბაკურ თრდატის ძე, რომელიც. ოლონდაც, უშუალოდ მამის შემდეგ არ გამეფებულა.

ქართული წყაროს ამ ორი ბაკურის უცხოურ წყაროებში მოხსენიებული ბაკურების იდენტიფიკაციისას ბევრს მკვლევარს მოსდის შეცდომა. კერძოდ, რუფინუსის მიერ მოხსენიებულ „ფრიად სარწმუნო“ ბაკურს (იგივე სხვა წყაროებში ნახსენებ ბაკურ იბერიელს) და პეტრე იბერის ასურულენოვანი „ცხოვრების“ „დიდ ბაკურს“ ერთ პიროვნებად მიიჩნევენ და, შესაბამისად, აიგივებენ ან მირიანის უშუალო მემკვიდრე ბაკურ რევის ძესთან ან ბაკურ თრდატის ძესთან.

მაგრამ, როგორც ითქვა, „დიდი ბაკური“ და „ფრიად სარწმუნო“ ბაკური სხვადასხვანი არიან. პირველი, შეესაბამება „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ისტორიული ქრონიკის ბაკურ რევის ძეს, მეორე – ამავე ქრონიკის ბაკურ თრდატის ძეს. ამ საკითხის გარკვევას ჯერ კიდევ გასული საუკუნის ოთხმოციან წლებში მიუძღვენი გამოკვლევა⁷⁶ და შემდეგ არარეთხელ განვმარტე. მიუხედავად ამისა, აღრევა გრძელდება. არადა, წყაროებით ყველაფერი ნათელია: „დიდი ბაკური“ ანუ ბაკურ რევის ძე იყო ბაკურ თრდატის ძის ბიძა – მამის ძმა. თავის მხრივ, ბაკურ თრდატის ძე იყო პეტრე იბერის ბიძა – დედის ძმა.

მას შემდეგ, რაც გაირკვა, რომ ბაკურ თრდატის ძე იგივე რუფინუსის ბაკურია, ცხადი ხდება მიზეზი იმისა თუ რატომ არ დაიკავა მან ტახტი უშუალოდ მამის გარდაცვალების შემდეგ: ის ამ დროს ქართლში არ იმყოფებოდა და ამიტომ დროებით მეფობა იკისრა მისმა სიძემ ანუ დის ქმარმა. და ეს სრულიად ლოგიკურია. ფაქტობრივად, ზეობდა ბაკურის და: ბაკურდუხტია უზრუნველყოფდა მეუღლის პოზიციის ლეგიტიმურობას.

რუფინუსის „ფრიად სარწმუნო“ ბაკურს (სხვა ბიზანტიური წყაროების ბაკურ იბერიელს) მხოლოდ IV საუკუნის 90-იანი წლების მინურულიდან შეიძლება დაეკავებინა ტახტი. ამ დრომდე ის კვლავ ქვეყნის გარეთ იმყოფებოდა. აქედან ცხადი ხდება, რომ გარკვეული პერიოდი ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურის მერე ქართლში დამყარდა ირანელთა უშუალო მმართველო-

76 მ. ჩხარტიშვილი, „ფრიად სარწმუნო ბაკური“, მნათობი, 1986, № 5, გვ. 161-166.

ბა. ირანელთა ხელისუფლებას ქართლში, ჩანს, სწორედ უკვე ნახსენები ბარზაბოდი ახორციელებდა. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, მისი რეზიდენცია რანში გახლდათ, მაგრამ ის გარკვეულ პერიოდებში, უნდა ვიფიქროთ, „სტუმრობდა“ ქართლის დედაქალაქს „ნესრიგის“ დასამყარებლად. როგორც ვთქვი, ამგვარი ვითარება უნდა გაგრძელებულიყო თითქმის ათწლეული და მხოლოდ IV საუკუნის მინურულისათვის შეძლო რომმა ქართლის „ირანულ“ ნაწილზეც თავისი გავლენის გავრცელება, რისი გამოხატულებადაც რომაელებთან ხანგრძლივად ნამსახური უფლისწულის ბაკურ თრდატის ძის გამეფება უნდა მივიჩნიოთ. უშუალო აგრესორი სპარსთა მეფის პიტიახში ბარზაბოდი, როგორც ითქვა, ქართული წყაროებით საკმაოდ ცნობილი პიროვნებაა: ის ვახტანგ გორგასლის პაპაა დედის ხაზით.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე ქართლის მმართველთა სიაში ბარზაბოდის აღდგენა მართებულად მეჩვენება, თუმც, ცხადია, ის მეფე არ ყოფილა. ასე რომ, IV საუკუნის ოთხმოციანი წლების მინურულიდან კვლავ უმეფობის პერიოდი იწყება ირანის მიერ კონტროლირებად ქართლში. ბიზანტიის მიერ კონტროლირებადი ქართლში კი რეალურად მეფე არც არასოდეს მჯდარა. ეს, როგორც ითქვა, იყო სპასპეტთა საგამგებლო. უმეფობის პერიოდი სრულდება ბაკურ თრდატის ძის ტახტზე ასვლით.

აი, კიდევ ერთხელ მოვიყვან ამ მეფის ზეობის შესახებ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობას:

და მისა შემდგომად მეფობდა ბაკურ, ძჳ თრდატისი, და მთავარ ებისკოპოსი იყო ელია. და ამან აღაშენა ეკლესიაჲ ბოლნისს და იმიერ განვიდა და განაახლნა არმაზნი სპარსთა შიშისათჳს.⁷⁷

ბაკურს, როგორც ვხედავთ, მოღვაწეობა ქვემო ქართლში ტაძრის მშენებლობით დაუწყო. აქ უნდა შევჩერდეთ ორიოდ სიტყვით ბოლნისის სიონის მშენებლობაზე. როგორც ცნობი-

77 ძეგლები, I, გვ. 92.

ლია, ამ ტაძრის დათარიღების საკითხი გარკვეულ პერიოდში ცხარე დებატების საგანი იყო.⁷⁸ კვლევის საგანი ძირითადად ტაძრის წარწერა გახლდათ. მაგრამ წარწერა იმდენად არის დაზიანებული, რომ, ჩემი აზრით, იგი სრულიად არარეპრეზენტატიული წყაროა ამ საკითხის გასარკვევად. ის იმისათვის თუ გამოდგება, რომ გვიჩვენოს ქართული დამწერლობის განვითარება. მიუხედავად ამისა, მკვლევართა უმრავლესობა საერთოდ იგნორირებს ნარატიული წყაროების მონაცემებს. „წყაროს“ მრავლობითი იმიტომ ვსვამ, რომ ინფორმაცია ბოლნისის სიონის მშენებლობის შესახებ „ქართლის ცხოვრებაშიც“ არის, ოღონდაც აქ ეს აქტივობა ბაკურ თრდატის ძის მომდევნო მეფე ფარსმანს მიეწერება.⁷⁹ მაგრამ ეს ცნობები არსებითად არ ეწინააღმდეგება, პირიქით ამოწმებს ერთმანეთს: ძირითადად ბაკურმა ააგო, თუმცა გარკვეული დამამთავრებელი სამუშაოები ფარსმანის დროსაც ჩატარებულა. მთლიანი ტაძრის მშენებლობა ფარსმანის დროს ვერ მოხდებოდა. როგორც ვნახავთ, ის ძალიან ცოტა ხანს მეფობდა. ასე რომ, უნდა გავითვალისწინოთ ქართული ნარატიული წყაროების ცნობები ბოლნისის სიონის მშენებლობის დროის შესახებ და ვთქვათ: ტაძარი აგებულია V საუკუნის ათიან წლებში. მისი გადმოტანა V საუკუნის მიწურულს სრულიად დაუსაბუთებელია.

ეს დიდებული ტაძარი ნამდვილად ბევრს ამბობს კონკრეტულად ბაკურის, და საზოგადოდ, ხოსროვანთა სახლის კულტურის სფეროში მოღვაწეობის შესახებ. თუმცა კულტურა ყოველთვის გადაჯაჭვულია პოლიტიკასთან და ეს კანონზომიერება ხოსროვანთა შემთხვევაშიც ნათლად იკვეთება.

ახლა კი ყურადღება მინდა გავამახვილო მოყვანილი მიკროტექსტის ბოლო ფრაზაზე: იმიერ გასვლა და არმაზის გამაგრება იმაზე მინიშნება უნდა იყოს, რომ ბაკურმა წაშალა IV საუკუნის 60-იან წლებში ქართლის დაყოფის კვალი ანუ

78 ბოლნისის სიონის დათარიღებას ჩვეულებრივ ცდილობენ ეპიგრაფიკული წყაროების საშუალებით (საკითხის შესწავლის ისტორიის შესახებ იხ. გ. ყიფიანი. ბოლნისის სიონი. სამი უადრესი წარწერა. <https://semioticsjournal.wordpress.com/2010/11>).

79 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 139.

იმიერ ქართლსაც დაეუფლა. ჩანს, რომაელებმა მას სავრომაკ/საურმაგის ნაწილი გადასცეს. ამგვარად, ქართლის მთლიანობა ბაკურ თრდატის ძის დროს აღმდგარი ჩანს.⁸⁰ თუმც ვითარება, რომ არასტაბილური გახლდათ, ამაზე მეტყველებს ბაკურ თრდატის ძის მიერ ირანის საფრთხის საწინააღმდეგო ღონისძიებათა გატარება, კერძოდ, არმაზის ციხის გამაგრება.

რა მიზეზით უნდა აღმოჩენილიყო ბაკური ბიზანტიის იმპერატორის სამხედრო სამსახურში?

როგორც უკვე ითქვა, ქართველი უფლისწულების ყოფნა რომელიმე იმპერიის კარზე აუცილებელი წინაპირობა იყო მეფობისათვის. ასე ჩანს წარგზავნილი თავის დროზე ბაკურ რევის ძე ანუ „დიდი ბაკური“ ანუ იგივე „ქართლის ცხოვრების“ ბაქარი. ამ წყაროში პირდაპირი მითითებაა ამის შესახებ. პეტრე იბერის ასურულენოვანი „ცხოვრებით“ კი ეს შეიძლება ვივარაუდოთ დიდი დაბეჯითებით. ულტრა ვარაზ-ბაკურის/ასფაგურის ძე კი, ამიანე მარცელინეს პირდაპირი ცნობით, ირანის კარზე ყოფილა წარგზავნილი მძევლად.

თუ ამ ფაქტებს მივიღებთ მხედველობაში, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ბაკურ თრდატის ძე ადრევე იქნა გაგზავნილი ბიზანტიაში და მამის გარდაცვალების შემდეგ ის ბიზანტიელებმა უკან არ დააბრუნეს და ხელისუფლება სავრომაკს მისცეს. ამან წარმოშვა სახელისუფლო კრიზისი. ამ ვითარე-

80 ამ ფაქტზე ყურადღებას დ. მუსხელიშვილიც ამახვილებს, ოღონდაც ის, როგორც არაერთი სხვა მკვლევარი, ერთმანეთში ღრვეს ქართლის ორ მეფეს სახელით „ბაკურ“; ამიტომ პეტრე იბერის ასურულენოვანი „ცხოვრების“ „დიდი ბაკურის“ ბიოგრაფიის ფაქტებს უკავშირებს „მოქცევა ქართლისას“ ისტორიული ქრონიკის მეფე ბაკურ თრდატის ძის ბიოგრაფიის ფაქტებს. ამის შედეგად მკვლევარი შესაბამის ანუ, ჩემი აზრით, მცდარ რეპრეზენტაციას გეთავაზობს. მიუხედავად ამისა, ამონარიდი მისი ნაშრომიდან მაინც მომყავს, რადგან მკვლევრის მიერ სწორად არის გააზრებული წყაროს სხვა მონაცემი ანუ ცნობა ბაკურის „იმიერ“ მოღვაწეობის შესახებ: „ცხადია, დიდი ბაკური ირანის შაჰის ვასალია და ამდენად ირანის გავლენის ქვეშ მოქცეული ქართლის სამეფოს მეფეა. ეს რომ მართლაც ასეა, კარგად ჩანს „მოქცევა ქართლისას“ მატიახედან: „მეფობდა ბაკურ, ძმ თრდატისი. . . და ამან აღაშენა ეკლესია ბოლნისს, იმიერ განვიდა და განაახლნა არმაზნი სპარსთა შიშისათჳს“. აქედან ცხადად ჩანს, . . . ის რომ ბაკური მტკვრის ორივე მხარის მფლობელია, ზის მცხეთაში და საქმიანობს „იმიერ“ – არმაზში, ბოლნისში“. იხ. დ. მუსხელიშვილი. *საქართველო IV-VIII საუკუნეებში*, გვ. 70. აქ, კიდევ გავიმეორებ, მკვლევარი საუბრობს დიდ ბაკურზე და ბაკურ თრდატის ძეზე, როგორც ერთიანი პიროვნებაზე. ეს, როგორც ითქვა, შეცდომაა. „იმიერ გახვლა“ არის მხოლოდ ბაკურ თრდატის ძის ბიოგრაფიის ფაქტი.

ბაში ირანელთა დახმარებით და, ცხადია, ხოსროვანთა მხრიდანაც თანხმობის ვითარებაში დაიკავა ტახტი მისმა სიძემ ანუ ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურმა/ბუზმიჰრმა.

ამგვარად, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ირანთან ესოდენ დაძაბული ურთიერთობის ვითარებაში რომაელები მაინც ნაკლებად ენდობოდნენ ბაკურს და, ჩანს, მათზე უფრო მეტად დამოკიდებული სავრომაკ/საურმაგი ამჯობინეს ქართლის სათავეში. ესაა ერთი ვარაუდი.

თუმცა შეიძლება გამოითქვას მეორე ვარაუდიც იმ ფაქტის გათვალისწინებით, რომელსაც აფიქსირებს ნ. ნიკოლოზიშვილი.

ნ. ნიკოლოზიშვილის თვალსაზრისის გაზიარების შემთხვევაში ბაკურ თრდატის ძის მიერ უშუალოდ მამის შემდგომ ტახტის არდაკავების ფაქტი ჩნდება ერთგვარად მოულოდნელ რაკურსში.

ნ. ნიკოლოზიშვილის ეს მოსაზრება მდგომარეობს შემდეგში: ცნობილი რიტორის, ფილოსოფოსის თემისტოხოსის მიერ 368 წელს წარმოთქმული VIII „ორაციოში“ მოხსენიებული „აღმოსავლელი უფლისწული“, რომელმაც ნებაყოფილობით უთქვამს უარი სამეფო კვერთხზე და იმპერატორის სამსახურში ჩადგომა უსურვებია, უნდა იყოს სწორედ ბაკურ იბერიელი ანუ ქართლის მეფე ბაკურ თრდატის ძე ანუ იგივე რუფინუსის ინფორმატორი ბაკური.⁸¹

ამ ფაქტის გათვალისწინებით კი შეიძლება ასეთი ვითარება წარმოვიდგინოთ: როცა გარდაიცვალა თრდატი, იმის მაგიერ, რომ რომაელებს კანონიერი მემკვიდრის ტახტზე ასვლისათვის ხელი შეეწყობოდა, მას მეფობაზე უარი ათქმევინეს და სავრომაკს მისცეს მმართველობა. თუმცა ეს ნებაყოფილობითი პოლიტიკური ნაბიჯიც შეიძლებოდა ყოფილიყო: საქმე ისაა, რომ ქართლში თრდატ რევის ძის გარდაცვალების დროისათვის იმგვარი ვითარება შეიქმნა, რომ

81 ნ. ნიკოლოზიშვილი. თემისტოხოსი და ბაკურ იბერიელის რომაული სამხედრო კარიერის დასაწყისი. *ქართული წყაროთმცოდნეობა*, 2010, XII, გვ. 123-138. ანალოგიურ დასკვნამდე (სავარაუდოდ, ნ. ნიკოლოზიშვილისაგან დამოუკიდებლად) მიდის ფრანგი მკვლევარი ნიკოლას პროდომი. იხ. Nicolas J. Preud'homme, Bacurius, the Man with two Faces, *იბერია-კოლხეთი. საქართველოს კლასიკური და ადრემედიევური პერიოდის არქეოლოგიური-ისტორიული კვლევანი*, 2017, №17, გვ. 184-186.

პრობიზანტიურად განწყობილ პიროვნებას გაუჭირდებოდა ტახტის შენარჩუნება. ამიტომ, შესაძლოა, ბაკური საკუთარი გადანყვეტილებით (ეს, ცხადია, არ გამორიცხავს მის კოორდინაციას რომაელებთან), დროებით გაეცალა თავის ქვეყანას და მხოლოდ შესაფერისი პირობების დადგომის შემდეგ დაბრუნდა და გამეფდა კიდეც.⁸²

როგორც ითქვა, ამ ოჯახის წევრებისათვის დამახასიათებელი იყო ტახტის დათმობის შესახებ გადანყვეტილებანი რელიგიური მოსაზრებებითაც. მაგრამ ამჯერად მიზეზი მაინც უფრო პოლიტიკურ ვითარებაში ჩანს საძიებელი, რადგან საბოლოოდ ბაკური ასკეტიზმის გზას არ დასდგომია.

ასეა თუ ისე, ნ. ნიკოლოზიშვილის მიერ მოძიებული ფაქტის გათვალისწინებით შესაძლებელი ხდება მეორე დაშვებაც. პირველი, როგორც ითქვა, იყო ის, რომ მამის გარდაცვალების დროისათვის ბაკური უკვე წასული იყო ბიზანტიაში და ბიზანტიელებმა მას ნება არ მისცეს დაბრუნებულიყო და მის მაგიერ სავრომაკს გაუკაფეს ქართლის მმართველობაში გზა. მეორე კი ისაა, რომ ბაკური სწორედ თრდატის გარდაცვალების შემდეგ შექმნილი არასტაბილური ვითარების გამო დროებით გაეცალა ქართლს და ჩადგა ბიზანტიელთა სამსახურში იმ დრომდე ვიდრე შესაძლებელი გახდებოდა გამოკვეთილად პრობიზანტიური განწყობის მქონე მეფის ტახტზე ასვლა.

თავად ნ. ნიკოლოზიშვილი ასე ხედავს ამ ფაქტს:

თემისტიოსის ცნობიდან გამომდინარეობს, რომ ბაკურმა სპარსეთის პროტექტორატის ქვეშ სამეფო ძალაუფლების მიღებაზე ნებაყოფლობით თქვა უარი და რომაელების სამხ-

82 ნ. პროდომი ასე ხედავს ვითარებას: „თუ მივიღებთ, რომ ბაკური ჩასვლას (ბიზანტიაში, მ. ჩ.) ადგილი ჰქონდა სპარსელების მიერ ასპაკურის სასარგებლოდ სავრომაკის ტახტიდან ჩამოგდების ახლო ხანებში, შეგვიძლია ეს ფაქტი განვიხილოთ, როგორც პრო-რომაულად განწყობილი იბერიელი ელიტის მიგრაცია სპარსელთა მიერ მხარდაჭერილი პროსპარსული ელიტის მიერ შემოთავაზებული ახალი გეგმის მიზეზით.“ იხ. Nicolas J. Preud'homme, Bacurius, the Man with two Faces, გვ. 186. ჩემი აზრით, ხოსროვანთა სამეფო ოჯახი ამ დროს მთლიანად პრო-რომაული იყო, ოღონდაც „როლები“ დანაწილებული ჰქონდათ: ბაკური გამოხატულად და ყოველთვის პრო-რომაული უნდა ყოფილიყო, ვარაზ-ბაკური ვითარების მიხედვით: ხან პრო-სპარსული, ხან კი – პრო-რომაული.

ედრო სამსახურში გადავიდა, სადაც ჩარიცხულ იქნა იმპერატორის პირადი დაცვის საპატიო წევრად, როგორც *protector domesticus*. აღნიშნული წოდებით უნდა დაწყებულიყო ახალგაზრდა ქართველი უფლისწულის ხანგრძლივი (საუკუნის მეოთხედზე ოდნავ მეტი) რომაული კარიერა.⁸³

ვფიქრობ, ეს პოლიტიკური გათვლა იყო. ამ ვითარებაში არ ივარგებდა ბაკურის გამეფება, მისი „გაფუჭება.“

ბაკურის დის მეუღლე ვარაზ-ბაკურ/ასფაგური კი იოლად წავიდა ირანთან ალიანსზე. მისი პროსპარსელობა, მართალია, მოჩვენებითი იყო, მაგრამ საქვეყნოდ საგანგებოდ გაცხადებული გახლდათ. „ქართლის ცხოვრების“ მიერ უარყოფითი შეფასება ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურისა სწორედ მისი ამ საყოველთაოდ გაცხადებული პრო-სპარსელობით უნდა აიხსნას. ბაკურ თრდატის ძე, როგორც ფიგურა (ტახტის კანონიერი მემკვიდრე), ჩანს, რომაელებს გამიზნული არ ჰყავდათ ამ როლისათვის.

ჩემი აზრით, ნ. ნიკოლოზიშვილის ვარაუდი, სავსებით შესაძლებელია, რომ სიმართლეს შეესაბამებოდეს. ასეთ შემთხვევაში ის ძალიან საინტერესო შტრიხს მატებს საანალიზო პერიოდის ქართლის პოლიტიკური განვითარების ამსახველ სურათს.

8.

როგორც ვნახეთ, ბაკურ თრდატის ძის ბიოგრაფიას შეიძლება თვალი მივადევნოთ უცხოური წყაროებითაც. ქვემოთ კიდევ წარმოვადგენ მასალას ამ წყაროებიდან.

IV საუკუნის 70-90-იანი წლების მოვლენებთან დაკავშირებით სარდალ ბაკურის შესახებ ცნობები არაერთ ბიზანტიელ ისტორიკოსთან გვხვდება. მაგალითად, 378 წელს მომხდარ ადრიანოპოლის ბრძოლასთან დაკავშირებით მას ახსენებს ამიანე მარცელინი:

.. მშვილდოსნები და ფაროსნები, რომელთაც ვინმე იბერიე-

83 ნ. ნიკოლოზიშვილი. თემისტოისი და ბაკურ იბერიელის რომაული სამხედრო კარიერის დასაწყისი, გვ. 136.

ლი ბაკური სარდლობდა და კასიონი, ფიცხი იერიშით უფრო თავშეუკავებლად გაიჭრნენ წინ.⁸⁴

394 წელს ევგენიოს ტირანის წინააღმდეგ წარმოებული ბრძოლების მონაწილედ ბაკურს აღნიშნავენ ზოსიმე (V ს.) და გიორგი ამარტოლი (IX ს.):

მასთან ერთად მოკავშირეებად მყოფ ბარბაროსთა მეთაურად დააყენა (თეოდოსი მეფემ, მ. ჩ.) გაინა და საული, მათი გამგებლობის მოზიარე იყო აგრეთვე ბაკური... კაცი უცხო ყოველგვარი სიბოროტისათვის და ამავე დროს განწვთნილი სამომარ საქმეებში... სარდალთა შორის უმამაცესი ბაკური ყველა თავისიანზე უფრო წინ იბრძოდა... (ზოსიმე).⁸⁵

სარდლები საბრძოლველად გამხნევდნენ, განსაკუთრებით კი ბაკური, კაცი ყოვლად ღირსეული როგორ რწმენით 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 აუხვია და თვით ტირანთან მივიდა (გიორგი ამარტოლი).⁸⁶

ამიანე მარცელინეს, ზოსიმეს, გიორგი ამარტოლის მოხსენიებული პიროვნებაც რუფინუსის ფრიად სარწმუნო ბაკურივით ჰარმონიულა, სულიერი და ხორციელი სიკეთით ერთნაირად გამორჩეული. იგი იგივე ქრონოლოგიურ მონაკვეთში მოქმედებს. ამიტომ ეჭვი არაა, რომ ერთსა და იმავე პირთან გვაქვს საქმე. დაბრკოლებად ვერ ჩაითვლება ის გარემოება, რომ ზოსიმეს მიხედვით ბაკურს „გვარტომობა არმენიიდან ჰქონდა“. უცხოელი ისტორიკოსისაგან ამგვარი ცდომილება სამხრეთ კავკასიის ორ მეზობელ ხალხთან დაკავშირებით გასაკვირი არაა.

84 გეორგიკა, I, გვ. 144.

85 გეორგიკა, I, გვ. 270.

86 გეორგიკა, I, გვ. 198.

ამგვარად, დასახელებულ ისტორიკოსთა ცნობების საშუალებით „ფრიად სარნმუნო“ ბაკურის (ბაკურ თრდატის ძის) ბიოგრაფიის ფურცლები საინტერესოდ ივსება, ჩვენი წარმოდგენა ბაკურის მიერ საზღვარგარეთ გატარებული წლების შესახებ კონკრეტდება. ამავე დროს ჩვენს თვალწინ წარმოდგება მისი მომხიბლავი პორტრეტი: სიმამაცის, სიფიცხის, სიჩაუქის შეხამება სათნოებასა და ღვთისმოსაობასთან. მისი უნარი ღირსეულად სჭეროდა უცხოელთა წინაშე თავი და გამოეწვია მათი აღფრთოვანება.

მაგრამ ეს პორტრეტი კიდევ მეტ სიმპათიას აღგვიძრავს, თუ მას დავუმატებთ ისეთ შტრიხს, როგორცაა ბაკურის ურთიერთობა ცნობილ მოაზროვნე ლიბანიოსთან (314-393).

ლიბანიოსის ადგილი და მნიშვნელობა ირკვევა მისი ფილოსოფიური როლით ნეოპლატონიკოსების სირიულ სკოლაში. ანტიოქიიდან შთამომავალი ლიბანიოსი განათლებას იღებს თავის სამშობლო ქალაქსა, და, აგრეთვე, ათენში. ამის შემდეგ მას ფილოსოფიური სკოლის სათავეში ვხედავთ როგორც კონსტანტინოპოლში, ისე ნიკომედიაში, ვიდრე, დასასრულ, ის არ დამკვიდრდა თავის სამშობლო ქალაქ ანტიოქიაში... ლიბანიოსის მოწაფეთა შორის ისეთი გამოჩენილი მოღვაწეები იყვნენ, როგორცაა იოანე ოქროპირი, ბასილი დიდი, გრიგოლ ნაზიანზელი და სხვები.⁸⁷

ლიბანიოსი განთქმული იყო მთელს აღმოსავლეთში. მისი ნაშრომები ფართოდ იყო გავრცელებული და კლასიკურად აღიარებული. IX საუკუნის ცნობილი მოღვაწე და ლიტერატორი ფოტიოსი მას უწოდებს „ატიკური მეტყველების კანონსა და საზომს“... ლიბანიოსი, როგორც სოფისტი და რიტორი, ცნობილია თავისი „სიტყვებით“ და „წერილებით“. ...ჩვენამდე მოღწეულია 1605 ბერძნული წერილი მინერილი მოწაფეებისადმი, მეგობრებისადმი და სხვა პირებისადმი. ლიბანიოსის ადრესატთა შორის ჩვენ გვხვდებიან სახელგანთქმული პირები აღმოსავლეთის ქვეყნებიდან, საგანგებო პატივისცემად ითვ-

87 შ. ნუცუბიძე. *ქართული ფილოსოფიის ისტორია*, შრომები, თბილისი, 1983, ტომი VIII, ნიგნი I, გვ. 137.

ლებოდა მისგან წერილის მიღება.⁸⁸

აი, ასეთი პიროვნების მიერ ბაკურისადმი მიწერილმა წერილმა მოაღწია ჩვენამდე. ესაა წერილი № 980. იგი თარიღდება 392 წლით. ამ წერილში ლიბანიოსი ბაკურს უქებს სამართლიანობას, სიბრძნეს, ზომიერებას, სიმამაცეს; აღფრთოვანებულია იმით, რომ სამხედრო საქმეებით დატვირთულ სარდალს აქვს ინტელექტუალური მოთხოვნილებანი:

შენი წერილი შეიცავდა ისეთ აზრებს შენ შესახებ, როგორსაც, ჩვეულებრივ, მეგობრების წრეში გამოვთქვამთ ხოლმე. რადგან დიდ სიამოვნებას განვიცდით იმ ქებათაგან, რომელსაც გძენს შენი ბუნებრივი ნიჭი. ზოგი აქებს შენს სამართლიანობას... ზოგი კიდევ ადიდებს შენს ზომიერებას, და იმას, რომ უფრო მეტად მრძანებლობ ვნება-სურვილებს, ვიდრე ჯარისკაცებს. სხვა კიდევ აქებს შენს სიბრძნეს, რომლის წყალობითაც იმარჯვებ ბრძოლაში. იყო ისეთიც, რომელიც ამბობდა, რომ შენს სულს არ მიჰკარებია არავითარი შიში რაიმე საფრთხის წინაშე. მე კი შენს ღირსებათაგან ყველაზე მნიშვნელოვნად მეჩვენება ის, რომ შენ გიყვარს ლოგოსები და ისინიც, ვინც ლოგოსებს მისდევენ.⁸⁹

„ლოგოსი“ ძველბერძნული ფილოსოფიური ტერმინია, მას მრავალი მნიშვნელობა აქვს: სიტყვა, აზრი, კანონი, მსჯელობა და სხვა. ლიბანიოსი მათდამი ბაკურის სიყვარულის აღნიშვნით ამკარად ხაზს უსვამს ბაკურის ინტელექტუალურობას. „ლოგოსების სიყვარული“ უნდა იყოს საზოგადოდ აზროვნების სპეციალურ სფეროს სიყვარულზე მითითება, ლოგოსი, მეცნიერების ეკვივალენტად უნდა აღვიქვათ, რომელიც, მართლაც, მრავალია ანუ მრავალი დარგი აქვს.⁹⁰

88 გეორგიკა, I, გვ. 60.

89 გეორგიკა, I, გვ. 63-64.

90 შ. ნუცუბიძის აზრით, λογος აქ ნიშნავს „ღმერთებს“ (იხ. მისი ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 140-141), რასაც ამ კონტექსტისათვის, სამარლიანად, არ იზიარებს ს. ყაუხჩიშვილი: „თუ „ლოგოსები“ ნიშნავს „ღმერთებს“, მაშინ გამოთქმები, რომლებიც ნახმარი აქვს ლიბანიოსს „შენ გიყვარს ლოგოსები, ისინიც, ვინც ლოგოსებს მისდევენ, რისთვისაც შენ საყვარელი ხარ ღმერთებისათვის“, „ხომ ზრუნავენ ლოგოსებისათვის ისინი, რომლებმაც ეს (ლოგოსები) მოგვცეს“.

ბაკურისა და ლიბანიოსის ურთიერთობა კარგად ჩანს ლიბანიოსის სხვა (№ 963, № 964) წერილებითაც, განსაკუთრებით კი პირველიდან, რომელიც კონსტანტინოპოლის პრეფექტ არისტენეტესადმია მიწერილი და რომლითაც ირკვევა, რომ ბაკურს თავად უზრუნია ლიბანიოსთან დასაახლოებლად და რაღაც სამსახურიც გაუწევია კიდეც მისთვის; ქართველ სარდალს დაუპყრია ცნობილი ფილოსოფოსის გული:

მოგვივიდა კარგი წერილი კარგი კაცისაგან და კარგი კაცის ხელით; შენგან, რომელიც კარგი ხარ, და ბაკურის ხელით, რომელიც სხეულითაც ბრწყინავს და და სულიც მას ასეთივე აქვს. ჩვენდამი ძლიერი სიყვარულით აღტყინებული, შენ ფიქრობ, რომ ეს არ კმარა, და შენს თავს მიუმატე ნიჭიერი ბაკური, და აღავსე რა თანაბარი სიყვარულით, გამოგზავნე აქეთ, რათა ჩვენთან ამოსულიყო არა ვინრო კარით, არამედ პირდაპირ, საღამოთითაც და რბენით, პირზე მაკოცა, თითოეულ ნაკვთში ცალ-ცალკე, მომიჯდა გვერდით და მთხოვა ნება მიმეცა ეცქირა ჩემთვის დიდხანს. დაფარული არ არის ჩემთვის თუ ვინ მომგვარა მე ასეთი კაცი და საიდან არის ისარი. უზომოდ გამახარა და მასიამოვნა მან იმით, რაც ჩემთვის გააკეთა.⁹¹

ზოგი თვლის, რომ ლიბანიოსის ადრესატი ბაკური იგივე რუფინუსის „ფრიად სარნმუნო“ კაცი ბაკური არაა, რადგან ეს უკანასკნელი ქრისტიანია, ხოლო პოლითეისტი ლიბანიოსის ადრესატი და ახლო მეგობარი არ შეიძლება ქრისტიანი ყოფილიყო.⁹²

გამოდის, რომ „ღმერთები ზრუნავენ ლოგოსებზე“, ე. ი. „ღმერთები ზრუნავენ ღმერთებზე“ ან „ღმერთებმა მოგვცეს ლოგოსები“ ანუ „ღმერთებმა მოგვცეს ღმერთები“ (გეორგიკა, I, გვ. 62, სქოლიო). ს. ყაუხჩიშვილის აზრით, ლოგოსები ნიშნავს რიტორიკულ ხელოვნებას (გეორგიკა, I, გვ. 61). მაგრამ ამ ტერმინის ასე დადგინობაც არ უნდა იყოს მართებული. ეს ტერმინი ამ კონტექსტში, ვფიქრობ, სისტემური ცოდნის აზრით ანუ მეცნიერების გაგებით გამოიყენება.

91 გეორგიკა, I, 64-66.

92 ზოგი მკვლევარი (დ. მუსხელიშვილი. *საქართველო IV-VIII საუკუნეებში*, თბილისი, მემატიანე, 2003, გვ. 82; იხ. აგრეთვე J. S. Codoner, *New Alphabets for the Christian Nations: Frontier Strategies in the Byzantine Commonwealth between the 4th and 10th Centuries*, ნიენში: *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*, 2014, გვ. 138; ამ საკითხის შესახებ ადრინდელი ლიტერატურისათვის იხ. P. Peeters,

მაგრამ იდენტიფიკაციის სასარგებლოდ მეტყველებს ქრონოლოგიური პერიოდის, საქმიანობის და პიროვნული თვისებების იგივეობა. როგორც ეს წერილიდან ჩანს, ლიბანიოსისა და ბაკურის მეგობრობის საფუძველი რელიგია კი არა, შემეცნების ანუ მეცნიერების ანუ ლოგოსების სიყვარულია. ამასთან მინდა შევნიშნო, რომ წყაროების მიხედვით, ლიბანიოსისათვის ამგვარი ურთიერთობა სრულიად ბუნებრივი იყო. იგი მეგობრობდა და სწერდა ქრისტიანებსაც. და ეს გვიანიანტიკურობის სულისკვეთების შესატყვისი იყო, რადგან

ადრებიზანტიური საზოგადოების განათლებული ფენებისათვის განსაკუთრებით დამახასიათებელია კონფესიურად ინდიფერენტული ტიპი.⁹³

იმ გარდამავალ ეპოქაში ბაკურის რელიგიური გამოცდილება არაქრისტიანული კულტურისადმი თუ არაქრისტიანებისადმი ფანატიკურად უარყოფით დამოკიდებულებას არ გულისხმობდა.

რუფინუსის ცნობით, ბაკური იბერთა მეფე გახდა. ეს მომხდარა რუფინუსთან საუბრის შემდეგ. ისტორიკოსს კარგად აქვს გამიჯნული წარსული და აწმყო: ბაკური იყო დომესტიკთა კომისი, არის იბერთა მეფე.⁹⁴ აღნიშნულ საკითხზე

Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques , *Analecta Bollandiana*, 1932, გვ. 33-36;. ო. ასქინსანი. *ქრისტიანობის ანტიკური ჯიქსი* და *ქრისტიანობის ანტიკური ჯიქსი* (თბილისი, 1947, #8-9, გვ. 412.) თვლის, რომ ბაკურმა ქრისტიანობით აღიარა, თუმცა, ლიბანიოსის მიერ მოხსენებული ბაკურის და რუფინუსის ბაკურის იგივეობას ყველა არ გამოირიცხავს. ბაკურის წარმართობის შესახებ აზრი არაა სწორი: როგორც ვნახეთ, ბაკურის დაბადებამდე ბევრად ადრე ქართლის სამეფო ოჯახს ქრისტიანული ცხოვრების მყარი ტრადიცია ჰქონდა.

93 ს. ავერინცევი, ადრებიზანტიური ლიტერატურა. თარგმან თ. ჩხენკელმა. – *ლიტერატურული საქართველო*, 1985, 26 აპრილი, გვ.14.

94 აღნიშნულ ფაქტზე ყურადღება გავამახვილე ჯერ კიდევ 1987 წელს გამოცემულ ჩემს მონოგრაფიაში. იხ. მ. ჩხარტიშვილი, *ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები*, "ცხოვრება წმიდისა ნინოისი", თბილისი, მეცნიერება, 1987, გვ. 38. მაშინ არ ვიცნობდი, ახლა კი მივუთითებ ამ საკითხზე რუფინუსის შესახებ ძალიან მნიშვნელოვანი ნაშრომების ავტორის, ფრანკუაზა ტელამონის აზრს: მკვლევარი თვლის, რომ რუფინუსის ხსენებული ცნობა სწორედ ასე უნდა იქნეს გაგებული და, შესაბამისად, უნდა აღდგეს ბაკურის ბიოგრაფიაც. ბარემ აქვე ვიტყვი იმასაც, რომ რუფინუსის მიერ ნახსენები ბაკურის და სომხური წყაროების ქართლის მეფე ბაკურის იგივეობაში ფ. ტელამონს, ისევე როგორც

ყურადღებას იმიტომ ვამახვილებ, რომ არსებობს შეხედულება, რომლის მიხედვითაც რუფინუსის ბაკური მეფედ ნამყოფ სამშობლოდან ბიზანტიაში პოლიტიკური ბედუკუღმართობის გამო გადახვენილ პიროვნებად არის მიჩნეული.⁹⁵ მაგრამ ასე რომ არ უნდა გავიგოთ რუფინუსის სიტყვები, ამაზე თვით ტექსტზე დაკვირების გარდა მეტყველებს სოკრატე სქოლასტიკოსის შენიშვნაც: „რუფინუსი ამბობს, რომ ეს მან შეიტყო ბაკურისაგან, რომელიც წინათ იბერთა უფლისწული იყო.“⁹⁶ ანუ უფლისწულობაა წარსულში და არა მეფობა.

როგორც უკვე ვთქვი, გვიანანტიკური პერიოდის ქართლში ეს ერთადერთი შემთხვევა როდია ტახტის მემკვიდრის ბიზანტიაში ყოფნისა, რაც პოლიტიკური საჭიროებებით თუ ქვეყნის მართვისათვის საჭირო გამოცდილების მიღების სურვილით უნდა აიხსნას. პ. პეიტერსის დაკვირვებითაც, რუფინუსის სიტყვებიდან ჩანს, რომ ბაკური მეფედ ნამყოფი პიროვნება არ არის, რომ მეფე ის შემდგომში ხდება.⁹⁷

რუფინუსი, რომ არ ცდება, ამას ადასტურებენ ძველი სომეხი ისტორიკოსები კორიუნი და მოსე ხორენელი, რომლებიც გვიჩვენებენ, რომ V საუკუნის ათიანი წლების შუა ხანებისათვის ქართლის ტახტი ეკავა მეფეს, სახელად ბაკურს,⁹⁸ ხოლო ამავე წყაროებით უკვე ოციანი წლების დასაწყისისათვის ქართლის მეფეა არჩილი.⁹⁹ ბაკური იხსენიება სომხურ წყაროებში

ზოგ სხვა მკვლევარს ჩემი ჩათვლით, ეჭვი არ ეპარება. იხ. F. Thelamon, *Paiens et chrétiens au IVe siècle. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris, Études Augustiniennes, 1981, გვ. 94.

95 პ. ინგოროყვა, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, თბილისი, 1978, ტომი IV, გვ. 322-323; ს. ყაუხჩიშვილი, *ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია*, თბილისი, 1963, გვ. 94; გ. გოზალიშვილი, *ქართლის მოქცევის პრობლემა და ბაკური*, თბილისი, 1974, გვ. 3.

96 გეორგიკა, I, გვ. 234.

97 P. Peeters. Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques, *Analecta Bollandiana*, 1932, გვ. 36.

98 Ա. Սարուխան. *Վրաստան և Հայերը*. Վիեննա, 1939, გვ. 187. Ն. Ալիքնան. *Քրիստոնեության միտք Հայաստան և Վրաստան դստ աւանդութեան Բալդուր Իշխանի*. Հ Ա. 1947, #8-9, გვ. 413.

99 Корюн. Житие Маштоца. Перевод Ш. В. Сибатяна и К. Л. Мелик-Оганджанияна. - Ереван, 1962, гв. 100-101. მოვსეს ხორენაცი, *სომხეთის ისტორია*. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ა. აბდალაძემ, თბილისი, 1984, გვ. 224.

მესრობ მაშთოცის ქართლში ჩამოსვლასთან დაკავშირებით. პირველი ვიზიტის დროს ის ყოფილა ტახტზე, მეორე ვიზიტის დროს ქართლის მეფე უკვე არჩილია. ანუ ბაკურ თრდატის ძე გარდაცვლილა სადღაც ათიანი წლების შუა ხანებიდან ოციანი წლების დასაწყისამდე შორის პერიოდში.

ამ პერიოდის დავიწროება კიდევ უფრო შეიძლება. როგორც ითქვა, სომხური წყაროები მესროპის მეორე ვიზიტისას ქართლის მეფედ ასახელებენ არჩილს. ეს არჩილი, ცხადია, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მეფე არჩილია, რომელიც ბაკურის შემდეგ არის დასახელებული, ოღონდაც მათ შორის კიდევ ორი მეფეა მითითებული: ფარსმანი და მირდატი. ანუ სანამ მესროპი მეორედ ჩამოვიდოდა ქართლში, მანამ გარდაცვლილა არა მარტო ბაკურ მეფე, არამედ კიდევ ორ მეფეს მოუსწრია მეფობა და არჩილს კი ტახტზე ასვლა. ანუ, სავარაუდოდ, ბაკურ მეფე მესროპის პირველი ვიზიტის შემდგომ მალევე გარდაცვლილა.

ამგვარად, V საუკუნის პირველი წლებიდან ვიდრე V საუკუნის ათიანი წლების შუა ხანებამდე ზეობდა ბაკური.

ბაკური ნამდვილად განსაკუთრებული ხიბლის მქონე პიროვნებად წარმოგვიდგება. თუმცა როგორც დამოუკიდებელ პოლიტიკოსს, მას თავის ქვეყანაში მცირე დროით მიეცა მოღვაწეობის საშუალება. ბაკურის ზეობა მაინც პოლიტიკურად წარმატებულად უნდა ჩაითვალოს, რადგან მის დროს ქართლი გაერთიანდა, თუმცა სპარსელთა შემოსევის საფრთხე, ცხადია, არ მოსპობილა. ბაკურს ეს კარგად ესმოდა და ამიტომ არმაზის ციხე გაუმაგრებია.

როგორც ითქვა, ბაკურის ზეობაში ქართლში ჩამოვიდა მესროპ მაშთოცი, რომელსაც ზოგიერთი სომხური წყარო სომხურ და ალბანურ ანბანებთან ერთად მიაწერს ქართული ანბანის შექმნასაც. ეს არ არის სწორი. ქართული ანბანი ამ დროს არ შექმნილა. ის მეფე ფარნავაზის დროს შეიქმნა. მესროპი იყო ქრისტიანი მოღვაწე, რომელსაც სურდა წარმართობის ნაშთების აღმოფხვრა მთელს სამხრეთ კავკასიაში, მათ შორის, ქართლშიც. როგორც ირკვევა, ეს პროექტი სომხეთში

არ გაჩენილა, არამედ ახალი ანბანების შექმნა რომის პოლიტიკის ნაწილი იყო ერთიანი ქრისტიანული კულტურული სივრცის შესაქმენლად. მესროპ მაშტოცი კი ამ შემთხვევაში გახლდათ რომის ემისარი. ფარნავაზის დროს შექმნილი ქართული ასომთავრული ძალიან მნიშვნელოვანი პუნქტი უნდა ყოფილიყო მესროპის ცვლილებათა პროგრამაში, რომელიც, როგორც ვთქვი, წარმართობის ნაშთების მოსპობას ისახავდა მიზნად. ქართული ანბანი ხომ ნაშთი კი არა, წარმართული კულტურის ცოცხალი ნაწილი იყო. მაგრამ ერთია, რა მიზანი ჰქონდა (და მას აშკარად, ჰქონდა მიზანი წარმართული ქართული ანბანი ჩაენაცვლებინა ახლით) მესროპ მაშტოცს. და მეორეა, რამდენად განხორციელდა მისი პროექტი ქართლში. სომხეთში ის განხორციელდა, ეს ფაქტია: აქ მანამდე არსებული ანბანი ჩაანაცვლა მესროპისეულმა. ქართლში იგივე არ მოხდა. ჩვენამდე მოღწეული ასომთავრული აღბეჭდილია წარმართული მსოფლხედველობით.¹⁰⁰ მას მხოლოდ ზერელე კვალი ეტყობა ქრისტიანობის ეპოქაში დამუშავების ანუ „მონათვლის“.

მიზეზი იმისა, თუ რატომ ვერ მოახერხა მესროპმა წარმართულ ეპოქაში შექმნილი ქართული ასომთავრული ანბანის ჩანაცვლება უნდა იყოს რამდენიმე: ქართული ასომთავრული დიდი ტრადიციის მქონე იყო და სრულყოფილად ასახავდა ქართულის ფონოლოგიურ სისტემას; თავად მესროპის შემოთავაზებული ასოები, ჩანს, არ ვარგოდა. ეს ბუნებრივიცაა: მესროპმა სომხურისთვის კარგის შექმნა შეძლო, რადგან სომხური მისთვის მშობლიური იყო. ქართული კი არ იცოდა და ამიტომაც არსებულ ქართულ ასომთავრულზე უმჯობესის შექმნა ვერ შეძლო. და მესამე, აქ გადამწყვეტი უნდა ყოფილიყო ბაკურის დამოკიდებულებაც ფარნავაზისეული ქართული ასომთავრულისადმი, რომელსაც განაპირობებდა ბაკურის ფართო თვალსაწიერი: ლობანიოსის მეგობარი მარტო იდეოლოგიური კუთხით არ აფასებდა ქართულ ანბანს და წარმართულ ეპოქაში შექმნის გამო არ იწუნებდა. სწორედ ამიტომ მესროპის

100 რ. პატარიძე, *ქართული ასომთავრული*, თბილისი, ნაკადული, 1980.

სურვილის მიუხედავად, და იმის მიუხედავად, რომ ბაკურმა ის კარგად მიიღო (სხვაგვარად შეუძლებელიცაა მიეღო ქართლის მეფეს ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე და ფაქტობრივად ბიზანტიის ელჩი მესროპი), მისი პროექტის განხორციელება საკუთარ ქვეყანაში არ უფიქრია.

მოკლედ, ასეთი ვითარება გვაქვს: ბაკური არ არის ქართული ანბანის შექმნელი, მაგრამ ის უკავშირდება ქართული ანბანის ისტორიას, როგორც მისი გადამრჩენი. წარმართული ეპოქის კულტურის ეს უმნიშვნელოვანესი მონაპოვარი ინტენსიური ქრისტიანიზაციის ეპოქაში რომ არ განადგურდა, ეს სწორედ მისი ანუ ბაკურის დამსახურებაა. ამ საკითხს ქვემოთ შედარებით ვრცლად დავუბრუნდები.

ბაკურის ზეობაში მოხდა ერთი ღირსშესანიშნავი ფაქტი: დაიბადა მურვანოსი. ამგვარად, მრავალწლიანი ლოდინის შემდეგ მეხუთე საუკუნის ათიანი წლების დასაწყისში ვარაზ-ბაკურსა და ბაკურდუხტიას შეეძინათ ვაჟიშვილი. ბაკურ თრდატის ძის ანუ ბიძის გარდაცვალების დროისათვის ის სულ რამდენიმე წლის უნდა ყოფილიყო.

მემკვიდრე ბაკურ თრდატის ძესაც ამკარად არ დარჩენია, რადგან მის შემდეგ მისი მამიდაშვილი ფარსმანი იკავებს ტახტს. ეს ფაქტი მიუთითებს, მემკვიდრის პრობლემას ხოსროვანთა სახლში: ქალის ხაზით ხოსროვანი იკავებს ტახტს. სავარაუდოდ, ფარსმანს სულ რამდენიმე წელი უნდა ემეფა. მისი მომდევნო მირდატი ვინ იყო ფარსმანისათვის, ამ წყაროში მითითებული არაა. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით ის ფარსმანის ძმა იყო, რაც სარწმუნო ჩანს, თუმც სხვა მხრივ, „ქართლის ცხოვრების“ მონაცემები აქ არაზუსტია. მირდატი სპარსელებს წაუყვანიათ და უცხოეთში გარდაცვლილა, ეტყობა, არა ბუნებრივი სიკვდილით. ზემოთ აღწერილი ქრონოლოგიის გათვალისწინებით მასაც სულ რამდენიმე წელი უნდა ემეფა. აი, ამონარიდი „მოქცევაჲ ქართლისაჲდან“

და მისსა შემდგომად მეფობდა ფარსმან, დის წული თრდატისი, და მთავარ ებისკოპოსი იყო სუმეონ. და მისა შემდგომად

მად მეფობდა მირდატ. და ესე წარიყვანა პიტიახშმან ვარაშ და მუნ მოკუდა.¹⁰¹

„ქართლის ცხოვრება“ მირდატის შთამბეჭქდავ პორტრეტს წარმოგვიდგენს. ძნელია სათქმელია, ოღონდაც თუ რამდენად ადეკვატურია ეს პორტრეტი, რადგან არავითარი საკონტროლო წყარო არ გაგვაჩნია.

მიუხედავად ამისა, ქვემოთ მოვიყვან ამ ტრაგიკული ბედის მქონე ქართლის მეფის ლეონტისეულ დახასიათებას:

იყო ესე მირდატ კაცი ქუელი, მწედარი შემმართებელი, ურწმუნო და უშიში ღმრთისა, ლალი და ამპარტავანი, და მინდობილი მწედრობასა თვსსა. არა მსახურა ღმერთსა, არცა ალაშენა ეკლესია, არცარა მატა შენებულთა, და სილალითა მისითა მტერ ექმნა ბერძენთა და სპარსთა. ბერძენთაგან ეძიებდა კლარჯეთს, საზღვარსა ქართლისასა, ხოლო სპარსთა არა მისცემდა ხარკსა. მაშინ სპარსთა მეფემან გამოგზავნა ერისთავი, რომელსა ერქუა უფრობ, სპითა ძლიერითა, მირდატისა ზედა. მაშინ მირდატ სილალითა თვსითა, არა ჰრიდა სიმრავლესა სპარსთასა, მცირედითა სპითა მიეგება გარდაბანს და ეწყო: იოტეს და შეიპყრეს სპარსთა; მოვიდეს ქართლად, დაიპყრეს ქართლი და განრყუნეს ეკლესიანი... ხოლო მირდატ წარიყვანეს ბაღდადს და მუნ მოკუდა.¹⁰²

არც სპარსთა მეფის მოხელის სახელი ემთხვევა, როგორც ვხედავთ. თუმც საკმაოდ ნიშანდობლივი ცნობები აშკარად არის. სავარაუდოდ, მცირე ხნით მაინც, კვლავ უმეფობა¹⁰³ დამყარებულია ქართლში. ამის შემდგომ ქართლის ტახტს იკავებს მეფე არჩილი. მაგრამ ვიდრე თხრობას გავაგრძელებდე ამ არჩილის შესახებ საუბრით, მინდა დავუბრუნდე ბაკურ თრდატის ძეს.

101 ძეგლები, I, გვ. 92.

102 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 138.

103 „მაშინ ერისთავი სპარსთა მეფისა რომელი ერისთაობდა რანს და მოვაკანს, ვიდრე არჩილის მეფობამდე მისსივე გასაგებელი იყო ქართლი“, ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 140.

9.

სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმული ერთი თვალსაზრისის მიხედვით, ბაკურ მეფე არის ქართული ასომთავრული ანბანის ავტორი (თანაავტორი). ეს თვალსაზრისი ეკუთვნის ზემოთ უკვე ნახსენებ მკვლევარს ბ. ხურცილავას.

ქართული ანბანი ქართული კულტურის უდიდესი მონაპოვარია. თუ ხოსროვანთა სახლს ეს ფაქტიც უკავშირდება, ცხადია, მისი უყურადღებოდ დატოვება არ შეიძლება გამოკვლევისათვის, რომლის ფოკუსი სწორედ ხოსროვანთა სახლის ისტორიაა.

ბ. ხურცილავა დიდი ხანია ინტენსიურად აქვეყნებს ამ შეხედულების შემცველ ნიგნებსა თუ სტატიებს. ვრცელი დისკურსების მიუხედავად აღნიშნული თვალსაზრისის ძირითადი თეზისის რაიმე დონის დასაბუთება მე ამ ნაშრომებში ვერ მოვიძიე. ამიტომ ქართული ასომთავრულის წარმოშობის დროისა და ავტორის შესახებ ბ. ხურცილავას ამ შეხედულებათა შესახებ კრიტიკული თვალსაზრისის გამოთქმას არ ვჩქარობდი, ვიმედოვნებდი, რომ სამეცნიერო საზოგადოება თავად გაერკვეოდა ამ მოსაზრების აკარგვიანობაში: დარწმუნებული ვიყავი არ მიიღებდა მას სერიოზულად.

მაგრამ, როგორც ითქვა, წინამდებარე ნიგნის ფოკუსმა აუცილებლობით მოითხოვა ამ საკითხზე ყურადღების შეჩერება; ამავე დროს ქართული ანბანის შესახებ ბ. ხურცილავას თვალსაზრისს მხარდამჭერიც გამოუჩნდა ჩემთვის ფრიად საპატივსაცემო მკვლევრის ნ. ნიკოლოზიშვილის სახით. ამ უკანასკნელმა ჩემთვის ასევე საპატივსაცემო უნივერსიტეტის სამეცნიერო ჟურნალში ბ. ხურცილავას თვალსაზრისზე გამოხმაურება გამოაქვეყნა.¹⁰⁴

ბ. ხურცილავას ქართული ანბანის წარმოშობის შესახებ თვალსაზრისის კრიტიკული განხილვისათვის ჩემთვის მაპროვოცირებელი შეიქმნა სწორედ ეს გამოხმაურება. ვსაუ-

104 ნ. ნიკოლოზიშვილი. დიდი ბაკური – ხურცილავა-კოდონიერის თეორია ქართული ასომთავრული ანბანის ავტორობის შესახებ, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი *კადმოსი*, 2016, №8, გვ. 311-315 აქვს ინგლისურ ენაზე რეზიუმეც, გვ. 341-342.

ბრობ რა რეცენზენტისადმი ჩემს გულწრფელ პატივისცემაზე, აქვე მინდა შევნიშნო, რომ ბ. ხურცილავასაც, ცხადია, პატივისცემით ვეკიდები; მისი შეხედულებისადმი ჩემი კრიტიციზმის მიზეზი არის მისი დაუსაბუთებელი დასკვნა ქართულ ანბანის წარმოშობის დროისა და ავტორის შესახებ, რაც ჩემს გულწრფელ გაკვირვებას იწვევს მკვლევრის ზოგი საინტერესო სამეცნიერო მიგნების ფონზე.

თუმცა უნდა ითქვას, რომ ქართული ანბანის კვლევის ისტორია ამგვარი პარადოქსებით სავსეა. ეს ისტორია და ამ საკითხის შესწავლის მეტამეცნიერული მოტივაციებიც, ვფიქრობ, არანაკლებ იმსახურებს ყურადღებას, ვიდრე თავად ანბანური სისტემის ანალიზი. აღნიშნული პრობლემატიკა ქართული ისტორიოგრაფიისა და იდენტობის ისტორიის შესახებ დიდი მონოგრაფიის თემადაც კი მესახება. საქმე ისაა, რომ ენა და მისი მატერიალიზება ანბანის სახით, არის იდენტობრივი მარკერი. ამდენად, ამ საკითხის შესწავლა (ყოველ შემთხვევაში შედეგების გაცხადება) არ ხდება (და ვერც მოხდება) მხოლოდ ვიწრო სამეცნიერო წრეში. აღნიშნული გარემოება სამეცნიერო ძიებებს არა მარტო სტიმულს აძლევს, არამედ ხელსაც უშლის. პრობლემის სამეცნიერო კვლევას აბრკოლებს, ერთის მხრივ, არასწორად გაგებული პატრიოტიზმი, მეორეს მხრივ, ამ პატრიოტიზმის დასაბალანსებლად წარმოშობილი მისწრაფება უარი ეთქვას ყველა იმ ფაქტს, რომელიც გამოკვეთს ქართველთა კულტურულ უნიკალობას და, თუ გნებავთ, ისტორიული გამოცდილების განსაკუთრებულობასაც. ამას ემატება ის, რომ ანბანის საკითხი ქართულ სინამდვილეში ეჯაჭვება „მნიშვნელოვანი სხვის“, ამ შემთხვევაში, სომხების თემას, რაც ამ მიმართულებით კვლევას აკადემიური საქმიანობისათვის ხელშემშლელ ემოციურ ფონს უქმნის. კოლექტიური მეხსიერება და ისტორიოგრაფიის სენსიტიური თემები საბჭოური რეჟიმის მიერ ეთნო-კონფლიქტების გასაღვივებლადაც გამოიყენებოდა და ქართული ანბანის წარმომავლობის საკითხი ერთ-ერთი ასეთი თემა იყო სწორედ. ის უნდა ყოფილიყო ქართულ-სომხური დაპირისპირების მუდმივი წყარო. მესამეც, ეს თემა უკა-

ვმირდება ქართული იდენტობისათვის რელიგიურ მარკერის მნიშვნელობის თავისებურ გაგებასაც, კერძოდ, ზოგიერთი მკვლევრის თუ ქართული ერთობის რიგითი წევრის მიერ ამ მარკერის დაკავშირებას ექსკლუზიურად ქრისტიანობასთან და ქართული კულტურის, როგორც ოდენ ქრისტიანული კულტურის, ინტერპრეტაციას. ალბათ ყოველივე ამით აიხსნება, რომ ბევრი საზოგადოდ დაკვირვებული მკვლევარი, ქართული ანბანის წარმოშობის საკითხის გადანყვევებისას დაბნეულად გამოიყურება. მოკლედ, ქართული ანბანის კვლევის ისტორია, ამ საქმეში ჩართული მეცნიერები და მათი აუდიტორია, ამასთან დაკავშირებული მოტივაციები თუ სოციალურ-პოლიტიკური დაკვეთები, არის საკმაოდ ფართო თემა, რომლის დამუშავება მომავალში აუცილებლად უნდა მოხდეს.

მაგრამ დავუბრუნდეთ გვიანანტიკურ ქართლს და ბ. ხურცილავას ხსენებულ შეხედულებას ქართული ანბანის წარმოშობის დროისა და შემქნელის შესახებ.

რადგან ბ. ხურცილავას თვალსაზრისის განხილვისაკენ გარკვეულწილად მიბიძგა ნ. ნიკოლოზიშვილის გამომხაურებამ, სწორედ ამ გამომხაურების განხილვით დავიწყებ ჩემს მსჯელობას და ამ გზით შევიყვან მკითხველს საქმის კურსში.

უკვე გამომხაურების სათაური ცხადყოფს მის პათოსს: როგორც ვხედავთ, ის ისეა ფორმულირებული, რომ მკითხველს თავიდანვე განაწყობს ჰუმანიტარულ კვლევებში სრულიად განსაკუთრებულ აღმოჩენასთან შესახვედრად, იმ ვითარებასთან, როცა ქართველი მეცნიერის კვლევა უცხოელი მეცნიერის ავტორიტეტით არის გაძლიერებული. „ხურცილავა-კოდონიერის თეორია“, ასოციაციას აღძრავს ქართველოლოგიის ისეთ ფაქტებთან, როგორიცაა “ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორია“, „გამყრელიძე-ივანოვის ჰიპოთეზა“ ან თეორია და, ვფიქრობ, ეს გამიზნულადაცაა გაკეთებული რეცენზენტის მიერ, რომ ბ. ხურცილავას თვალსაზრისი მკითხველმა თავიდანვე დაუკავშიროს საყოველთაოდ აღიარებულ მიგნებათა ჩამონათვალს.

გამომხაურება იწყება შესავლით, რომელშიც ქართული ანბანის დიდი მნიშვნელობა არის ხაზგასმული. შემდეგ საუბარ-

ია საკითხის შესწავლის მდგომარეობაზე. მითითებულია, რომ დიდი ხანია, სამეცნიერო ინტერესის საგანია მისი შექმნის დრო და ავტორის ვინაობა. რომ ქართულ და სომხურ წყაროებს ორი ურთიერთგამომრიცხავი მონაცემი აქვთ ამასთან დაკავშირებით. ქართული ვერსიის მიხედვით ქართული ასომთავრული შეიქმნა წინარე ქრისტიანულ ხანაში მეფე ფარნავაზის მიერ, სომხურის თანახმად კი – ქრისტიანულ ხანაში მესროპ მაშტოცის მიერ. მითითებულია, რომ ქართველ მეცნიერთა აზრი ორად იყოფა. ზოგი ქართულ ასომთავრულს მიიჩნევს წინარექრისტიანულ, ზოგიც ქრისტიანული ეპოქის ძეგლად. რეცენზენტის აზრით, ბოლო ხანებში თ. გამყრელიძემ (რომელიც თავად ანბანის წარმოშობის ეპოქას ქართველთა ქრისტიანობაზე ოფიციალურად მოქცევის შემდგომ ვარაუდობს), დამაჯერებლად აჩვენა, რომ ამ ფაქტთან მესროპ მაშტოცს არავითარი კავშირი არა აქვს. იგივე აზრისათვის ნ. ნიკოლოზიშვილი იმონშებს ავსტრიელი მეცნიერის ვერნერ ზაიბტის ნაშრომსაც.¹⁰⁵

105 რეცენზენტი ასახელებს ამ ნაშრომს: W. Seibt, "Wo, wann und zu welchem Zweck wurde das georgische Alphabet geschaffen?", in: Die Entstehung der kaukasischen Alphabete als kulturhistorisches Phänomen / The Creation of the Caucasian Alphabets as Phenomenon of Cultural History. Referate des Internationalen Symposiums, Wien, 1-4 Dezember 2005. ეს არის ვენაში 2005 წელს ჩატარებულ კონფერენციაზე (რომლის ფოკუსი იყო კავკასიაში ანბანების შექმნა, როგორც კულტურული ისტორიის ფაქტი) წარდგენილი მოხსენების აბსტრაქტი. ინფორმაცია ამ კონფერენციის შესახებ განთავსებულია ინტერნეტში (<https://www.loc.gov/item/2012449601/>). აქედან ირკვევა, რომ ეს კონფერენცია ეძღვნებოდა სომხური ანბანის მესროპ-მაშტოცის მიერ შექმნის 1600 წლისთავს და სწორედ ამ კონტექსტში განიხილებოდა სხვა ანბანებიც, მათ შორის, კავკასიის ხალხებისა – ალბანელებისა და ქართველების. სომხური ანბანის შექმნა მესროპ-მაშტოცის მიერ აღიარებულ ყოფილა ურყევ ჭეშმარიტებად. ალბანურის მიმართ იმ დასკვნამდე მისულან, შესაძლებელია, რომ მასთან დაკავშირებული არსებული მტკიცებულება მართებულად იქნეს მიჩნეული, ქართულისათვის კი შემოთავაზებული ყოფილა სრულიად განსხვავებული მიდგომა იმის მტკიცებით, რომ ის შეიქმნა სირია-პალესტინის რეგიონში. ამ იდეას შეიცავდა სწორედ ვერნერ ზაიბტის მოხსენება, რომელიც სტატიის სახით გამოქვეყნდა მოგვიანებით, კერძოდ, 2011 წელს სპეციალურ კრებულში (W. Seibt – J. Preiser-Kapeller (Hgg.), *Die Entstehung der kaukasischen Alphabete als kulturhistorisches Phänomen*. Referate des Internationalen Symposiums (Wien, 1.-4. Dezember 2005), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2011 (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Denkschriften, 430. Band; Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, Band 28). ISBN 978-3-7001-7088-4) და ამ კრებულზე რეცენზია კი გამოაქვეყნა ნ. დობორჯგინიძემ 2013 წელს (*BYZANTINA SYMMEIKTA* 23, 2013, 317-324). ამ სტატიის გაცნობა მარნჭუნებს, რომ ავტორს ეს აზრი გამოთქმული აქვს ვარაუდად და აქ რაიმე მყარ მტკიცებულებაზე საუბარი ზედმეტია.

გამოხმაურების ამ ნაწილის უმთავრესი მიზანი ბ. ხურცილავას შრომებისათვის სათანადო ფონის შექმნა მგონია: კერძოდ, როგორც ვხედავთ, გვემცნობა, რომ ქართული ასომთავრულის ქრისტიანულ ხანაში შექმნა მხარდაჭერილი ავტორიტეტის მიერ¹⁰⁶ და საფრთხეც, რომ ანბანის წარმოქმნის დროის ამგვარად განსაზღვრამ ვინმეს ქართული ასომთავრული დააკავშირებინოს მესრობ მამთოცის მოღვაწეობასთან, არ არსებობს ამავე ავტორიტეტული ქართველი მეცნიერის და, ამის დამატებით, უცხოელი მეცნიერის ძალისხმევით. ანუ მარტივად, რომ ვთქვთ, მათ, რომლებსაც, შეიძლებოდათ, გულს ჰკლებოდათ იმის გამო, რომ ქართული ანბანის ქრისტიანობის ეპოქაში შექმნის მხარდამჭერი თეორია ავტომატურად მესრობ მამთოცის ღვაწლის მხარდამჭერი თეორია გამოდიოდა, არაფერი აქვთ სადარდო.

რეცენზენტის მიერ მითითებული ფაქტების მიუხედავად აშკარაა, რომ ქართული ანბანის ქრისტიანულ ეპოქაში წარმოშობის თვალსაზრისს რჩება პრობლემა ქართულთა კოლექტიური მახსოვრობაში ადგილის დასაკავებლად თუ წმინდა

106 თუ როგორ არის თ. გამყრელიძის მიერ ქართული ანბანის ქრისტიანულ ეპოქაში წარმოშობა დამტკიცებული, ეს ვაჩვენე მრავალი წლის წინ ჩემს სტატიებში (იხ. მ. ჩხარტიშვილი. „ნიგნი პირველი“, მნათობი, 1988, №5, გვ. 147-150; მ. ჩხარტიშვილი. ქართული ანბანის ისტორიიდან, მნათობი, 1989, №6, გვ. 169-173). რატომღაც მათ არასოდეს იხსენიებენ, როცა საუბრობენ ქართულ ანბანის წარმოშობასთან დაკავშირებულ საკითხებზე. ჩემი სტატიები, მართალია, ჟურნალ „მნათობში“ დაბეჭდილი, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ისინი სამეცნიერო არაა. იმხანად მნიშვნელოვანი სამეცნიერო კვლევები ჰუმანიტარის დარგში იბეჭდებოდა სწორედ „მნათობში“, რადგან იმ წლებში წმინდა სამეცნიერო პროფილის მქონე მედიის არჩევანი არ არსებობდა. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში პრობლემაც ჰქონდა ჩემს სტატიებს: ეს იყო დრო, როცა ავტორიტარიზმი მსჭვალავდა არა მარტო საზოგადოებრივ ცხოვრებას, არამედ სამეცნიერო სივრცეებსაც და აკად. თ. გამყრელიძის კრიტიკის შემცველი ჩემი, იმხანად ახალგაზრდა მეცნიერის, ნაშრომების გამოქვეყნებას რედაქტორები ერიდებოდნენ. თავად ახალგაზრდა მეცნიერი კი საკუთარი ხარჯით ნაშრომს ვერ გამოსცემდა. ერთადერთი „მნათობის“ იმდროინდელი რედაქტორი ბატონი ა. სულაკაური იყო, რომელიც ამ ვითარებას არ შეეპუა და აღნიშნული სტატიების გამოქვეყნების საშუალება მომცა. საინტერესოა, რომ ისინი იგნორირებულა ბ. ხურცილავას მიერაც, რომელსაც, თუ ვიმსჯელებთ მისი ნიგნების ვრცელი ისტორიოგრაფიული მიმოხილვებით, საზოგადოდ აქვს იმის ამბიკია, რომ თავი მოუყარა საკითხის ისტორიის ყველა ფაქტს. ჩემი სწორედ ეს სტატიები აჩვენებს თ. გამყრელიძის მიერ მოხმობილი ფაქტების, როგორც არგუმენტების, უვარგისობას. ამ ნიგნში დამატების სახით წარმოვადგენ ორივე მათგანს მხოლოდ მცირედი რედაქციული ცვლილებებით.

სამეცნიერო კუთხით: საქმე ისაა, რომ ეს თვალსაზრისი არ გვთავაზობს ქართული ანბანის შემქნელის სახელს, მაშინ, როცა მის მიერ უარყოფილი ორივე წყარო, ქართულიცა და სომხურიც, ავტორებს ასახელებს: ერთის მიხედვით, ეს ფარნავაზია, მეორეს მიხედვით – მესროპ მაშტოცი. ქართული ანბანის შემქნელის შესახებ ორი ამგვარი პირდაპირი ცნობის უარყოფა ისე, რომ არ გყავდეს, თუნდაც სავარაუდო ავტორის კანდიდატურა, ნამდვილად პრობლემურია და ამას ვერ შევლის სამეცნიერო ავტორიტეტების დამონშება.

მე ვფიქრობ, ამ გამონვევის პასუხად აღმოცენებულ აუცილებლობად სურს რეცენზენტს წარმოგვიდგნოს ბ. ხურცილავას თვალსაზრისი. ალბათ ეს ასეც არის, მაგრამ ამ გამონვევის დაძლევის მცდელობა არ მესმის სამეცნიერო ღვანლად რატომ უნდა ჩაეთვალოს ბ. ხურცილავას: აღნიშნული გამონვევა ხომ ხელოვნურია, სწორედ ბ. ხურცილავასა და ზოგი სხვა მეცნიერის მხრიდან წყაროთა ჩვენებების უგულვებელყოფით მიღებული.

რეცენზენტი აგრძელებს ბ. ხურცილავას შემოქმედების მიმოხილვით, აღნიშნავს მის მიერ სადოქტორო დისერტაციის დაცვის ფაქტს და სრულად ეთანხმება მის მიერ არჩეული კვლევის გზას. ბ. ხურცილავას დისერტაციის შეფასება იმგვარია, მკითხველი შეუძლებელია დაეჭვდეს, რომ ეს ნაშრომები კლასიკურად იქნება აღიარებული უახლოეს მომავალში:

შეიძლება ითქვას, რომ ბ. ხურცილავას დისერტაცია მისი მრავალწლიანი სამეცნიერო შრომის გვირგვინია, რომლითაც მან სრული სისავსით, რამდენადაც არსებული საისტორიო წყაროები ამის საფუძველს იძლევიან, წარმოაჩინა ადრექრისტიანული საქართველოს ერთ-ერთი ყველაზე გამორჩეული პიროვნება – დიდი ბაკური. ამ ნაშრომების წყალობით, თვალსაჩინო ხდება ბაკურის სიბრძნისა და ლოგოსთა სიყვარულის (ბაკურის დახასიათება ცნობილი ფილოსოფოსის ლიბანიოსის მიერ) კონკრეტული ნაყოფი – ქართული ასომთავრული ანბანი.¹⁰⁷

107 ნ. ნიკოლოზიშვილი. დიდი ბაკური – ხურცილავა-კოდონიერის თეორია ქართული ასომთავრული ანბანის ავტორობის შესახებ, გვ. 313.

ძნელია, წარმოვიდგინოთ რომელიმე თანამედროვე ავტორის ღვაწლის დახასიათება ამაზე აღმატებულად. მაგრამ ეს ჯერ კიდევ ყველაფერი როდია. რეცენზენტი განაგრძობს:

თუმც ბაკურის, როგორც ასომთავრული ანბანის შემოქმედის ეპოპეა ამით არ დასრულებულა. 2014 წელს ბესიკ ხურცილავასაგან სრულიად დამოუკიდებლად ამავე აზრამდე მივიდა ვალიადოლიდის უნივერსიტეტის პროფესორი ხუან ს. კოდონიერი.¹⁰⁸

რეცენზენტის მიერ ამ უცხოელი მკვლევრის ნაშრომის დახასიათებას და მისგან შესაბამისი ამონარიდის მოყვანას კი მოსდევს შემდეგი შეჯამება:

როგორც ვხედავთ ორი მეცნიერის დამოუკიდებლად მიღებული დასკვნები დიდი ბაკურისა და ქართული ასომთავრულის კავშირის შესახებ სერიოზულ პერსპექტივას იძლევა ქართული დამწერლობის შემდგომი შესწავლის კუთხით ამ მოვლენას თამამად შეიძლება ვუნოდოთ ხურცილავა-კოდონიერის თეორია. დარწმუნებული ვართ, რომ საკითხის მომავალი მკვლევრები გვერდს ვერ აუქცევენ მათ თეორიას დიდ ბაკურზე, როგორც ასომთავრულის ავტორსა თუ თანაავტორზე.¹⁰⁹

ჩემთვის მეტად საპატივსაცემო რეცენზენტის ამგვარ პათოსს ბ. ხურცილავას აღნიშული თვალსაზრისის შეფასებაში ოდნავადაც ვერ გავიზიარებ და ამის საფუძველს ბ. ხურცილავას თვალსაზრისის დეტალური ანალიზი მაძლევს.

ანბანის წარმოშობის საკითხზე ბ. ხურცილავას ყველა პუბლიკაციას აქ ვერ შევეხები, რომ ჩემი წიგნის თემას ძალიან არ დავცილდე. განვიხილავ მხოლოდ ორ მათგანს; ვფიქრობ, ეს ნაშრომები საკმაოდ სრულყოფილად წარმოაჩენს ამ ავტორის თვალსაზრისს ამჯერად ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე.

108 ნ. ნიკოლოზიშვილი. დიდი ბაკური – ხურცილავა-კოდონიერის თეორია ქართული ასომთავრული ანბანის ავტორობის შესახებ, გვ. 313-314.

109 ნ. ნიკოლოზიშვილი. დიდი ბაკური – ხურცილავა-კოდონიერის თეორია ქართული ასომთავრული ანბანის ავტორობის შესახებ, გვ. 315.

პირველი ნაშრომი არის 2003 წელს გამოცემული მონოგრაფია.¹¹⁰

ნაშრომი შედგება წინასიტყვის, შესავლის და ექვსი თავისაგან. პირველი ოთხი თავი ბაკურის ბიოგრაფიის წარმოდგენას ეძღვნება. მეექვსე მიღებული შედეგების გადმოცემაა გაბმული ნარატივის სახით. კონკრეტულად ანბანის შექმნის და მისი ავტორის ვინაობის საკითხის გარკვევას მიზნად ისახავს მეხუთე თავი. მას კიდევაც აქვს შესაბამისი სათაური: „დიდი ბაკური – ეროვნული ქრისტიანული დამწერლობისა და ორიგინალური საეკლესიო წელთაღრიცხვის სათავეებთან“.

დასაწყისი თავები ბაკურის ბიოგრაფიის გადმოცემას ეთმობა. ამ ნაწილს დეტალურად არ განვიხილავ, თუმც ეპოქის გადმოცემის თვალსაზრისით მის არაერთ ნაწილს არ ვეთანხმები. ერთ-ერთი და უმთავრესი არის ქართული ანბანის შემქმნელად მოაზრებული ბაკურის ბიოგრაფიის საკითხი. ისევე როგორც არაერთი სხვა მკვლევარი, ბ. ხურცილავაც ერთმანეთში ღრევეს წყაროებში დასახელებული ორი ბაკურის ბიოგრაფიას. კერძოდ, ბაკურ თრდატის ძეს, რომელიც, მისი აზრით, ქართული ანბანის შემოქმედია, უკავშირებს არა მარტო რუფინუსთან მოხსენიებული „ფრიად სარწმუნო კაცის“ ბაკურის ბიოგრაფიის ფაქტებს, არამედ პეტრე იბერის ასურულენოვანი „ცხოვრების“ „დიდი ბაკურის“ შესახებ ფაქტებსაც. ეს უკანასკნელი, როგორც ვაჩვენე, ბაკურ რევის ძეა.

ანუ საკითხის ერთი მხარეა, რომ ბაკურ თრდატის ძის, ისევე როგორც ბაკურ რევის ძის ბიოგრაფია ბ. ხურცილავას არასწორად აქვს გაგებული. მაგრამ მთავარი ისაა, რომ სრულიად უმართებულოდ ბაკურის ამ კრებსითი ანუ ფიქციური სახისათვის მიწერილი აქვს ქართული ანბანის გამოგონება, რაც ნიშნავს ქართული ანბანის V საუკუნის პირველ ათწლეულებში შექმნას,

110 ბ. ხურცილავა. დიდი ბაკური. ქართული ასომთავრულის ფუძემდებელი, თბილისი, 2003. ვსარგებლობ ინტერნეტში განთავსებული ელ-ვერსიით, რომელსაც სამწუხაროდ, გვერდები მიწერილი არა აქვს. ამიტომაც, გვერდებს ვერ ვუთითებ, თუმც ეს ნაშრომი დღესაც დევს ინტერნეტში და ყველა დაინტერესებულ მკითხველს იოლად შეუძლია მოყვანილი ამ ნაშრომიდან ჩემ მიერ გაკეთებული ამონარიდების სიზუსტის შემოწმება: http://dSPACE.nplg.gov.ge/bitstream/1234/5159/1/Didi_Bakur_Asomtavruli_Damcerlobis_Fudzemdebeli.pdf (ნანახია 2017 წლის 3 ნოემბერს).

ეს კი შეცდომაა. და ეს შეცდომა აფერხებს არა მარტო იმ ეპოქის მართებულ აღქმას, რომელიც ამ წიგნის ფოკუსია, არამედ ზოგადად ქართული კულტურის ისტორიის გააზრებასაც.

ბ. ხურცილავას აღნიშნული ნაშრომის თავი იწყება ქრისტიანობის დამკვიდრების ისტორიის ფაქტებზე მსჯელობით, იმის ვარაუდების წარმოდგენით თუ როგორ უნდა ყოფილიყო ვითარება ქართლში ჩანანერების გაკეთების თვალსაზრისით მანამ, ვიდრე აქ ოფიციალურად დამკვიდრდებოდა ქრისტიანობა. ამას რატომღაც მოსდევს შემდეგი სახის კატეგორიული განაცხადი:

მაგრამ როგორც არ უნდა გადაწყდეს წინაქრისტიანულ ხანაში ადგილობრივი დამწერლობის რაობის საკითხი, მაინც ურყევი დარჩება თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ასომთავრული არის პირველი სრულყოფილი და ჭეშმარიტად ეროვნული ქართული დამწერლობა, რომელიშიც სრულად იქნა გათვალისწინებული თანადროული ქართული ენის ბგერითი ინვენტარი.

წინა მსჯელობის მიხედვით მოლოდინი მქონდა, რომ ავტორი ჯერ განმარტავდა რატომ არ უნდა ვენდოთ ანბანის წარმოშობის შესახებ არსებულ წყაროთა ცნობებს, რატომ უნდა ვივარაუდოთ, რომ სწორედ მის მიერ აღწერილ ვითარებაში შეიქმნა ქართული ანბანი. ამის მაგიერ კი გვაქვს ეს განაცხადი.

ამის შემდგომ მკვლევარი აღწერს იმ საჭიროებას, რომელიც დგება ქრისტიანი ხალხების წინაშე წმინდა წერილის გავრცელების თვალსაზრისით, იშველიებს სომხურ წყაროებში მამთოცის მოღვაწეობასთან დაკავშირებულ ინფორმაციას, იმას თუ როგორ ძალისხმევას დაუკავშირდა ეს საქმე იქ. მერე კი პირდაპირ ასკვნის, რომ ქართველთა შორის ადამიანი, ვისაც ეს რთული საქმე უნდა ეტვირთა, შეიძლება იყოს მხოლოდ დიდი ბაკური. მკვლევარი, ცხადია, გრძნობს, რომ ამ შემთხვევაში არგუმენტის არქონა¹¹¹ თვალში საცემია და ამის

111 ჯერ ხომ ისიც არ აქვს დასაბუთებული, რომ იმ ეპოქაში უნდა შექმნილიყო, როცა ბაკური ცხოვრობდა, მერე, კიდევ რომ ეს დაესაბუთებინა, აქედან როგორ უნდა გააკეთო დასკვნა, რომ მხოლოდ იმ ადამიანს შეეძლო შეექმნა ანბანი, რომლის შესახებ, როგორც განათლებულ ადამიანზე, წყაროებში ინფორმაცია მოიძია მკვლევარმა?!

დაფარვას ცდილობს ვრცელი და კვლევისათვის უსარგებლო დისკურსით, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო სამეცნიერო რეპრეზენტაციასთან. რიგ შემთხვევაში ეს არის მხოლოდ ზოგადი, საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტების ფიქსირება, ზოგჯერ კი უბრალოდ ლიტერატურული ფიქცია, როცა მწერალი ცდილობს გამოძერწოს მისი გმირი და ამისათვის არაფერს იყენებს საკუთარი ფანტაზიის გარდა.

ამ წიგნის მკითხველს, რომ წარმოდგენა შეექმნას თუ რასთან გვაქვს საქმე, მოვიყვან ამონარიდს ბ. ხურცილავას დასახელებული ნაშრომიდან. ეს ამონარიდი ვრცელია, მაგრამ მკითხველს ვთხოვ მოთმინებას, რადგან საქმე ეხება არა მარტო კონკრეტულ ფაქტთან დაკავშირებულ შეცდომას, არამედ არამართებული სამეცნიერო პრაქტიკას, რაც ნამდვილად სავალალოა:

კომპლექსში ამ ამოცანის წარმატებულად გადაჭრა (იგულისხმება ანბანის შექმნა, მ. ჩ.) მოითხოვდა კოლოსალურ გონებრივ შრომას, უზარმაზარ ნიჭსა და მეცნიერულ აღიარებას, თეოლოგიური ასპექტების ღრმად წვდომასა და ფილოსოფიური აზროვნების უნარს, ქრისტიანული მისტიციზმის უხილავი სამყაროს ინტუიციურ შეცნობასა და ჭვრეტას იმ პიროვნებისაგან ან პიროვნებათა კოლექტივისაგან, ვინც ღვთის ნებით აღნიშნული ურთულესი მისია იტვირთა. საკმარისია თვალი გადავაგლოთ იმ ძველ წერილობით ძეგლებს, რომლებიც მოგვითხრობენ იმის შესახებ თუ რა გარჯა და წვალება გადახდათ თავს აღნიშნულ ამოცანას შეჭიდებულ ადამიანებს: მაგალითად, მესროპ-მამტოცსა და საჰაკ დიდს ან კონსტანტინე-კირილესა და მეთოდოსს. მატერიალისტურად მოაზროვნე ადამიანის თვალში ეროვნული დამწერლობის, იგივე ენის, ანუ სამეტყველო ინსტრუმენტის შექმნის ფაქტი ეს მხოლოდ დიდი მეცნიერული აზროვნებისა და გარჯის გამოხატულებაა. მაგრამ ღრმად მორწმუნე ქრისტიანისათვის იგივე მოვლენა ზეშთა სამყაროს მისტიკურ ჭვრეტასთან, ღვთაებრივ გამოცხადებასთან ასოცირდება. პირველთათვის ის სამეცნიერო დისციპლინების – მათემატიკის, გეომეტრი-

ის, ასტრონომიის, გრამატიკის, ფილოსოფიის და სხვა მითანების მიმართ დაგროვილი კაცობრივი ინტელექტის გამოვლინების ფაქტია, მეორეთათვის კი, ის ღმერთშემოსილ ადამიანზე (ადამიანებზე) გადმოსული სულიწმინდის მაღლია. საკითხისადმი მიდგომის თვალსაზრისით არცერთი აღნიშნული მხარე არ სცოდავს, რადგან ჩვენი ინფორმირებულობის ამჟამიდელი დონეც საკმარისია იმის ნათელსაყოფად, რომ ქართული ასომთავრული ანბანის ერთ-ერთი შექმნელის – დიდი ბაკურის პიროვნება სრულად აკმაყოფილებს ზემოაღნიშნული ორივე მხარის მოთხოვნებს. შემთხვევითი არ არის ის, რომ რუფინუს აკვილელის დახასიათებით იმხანად იერუსალიმში ბინადმყოფი ბაკური არამხოლოდ მორწმუნებაზე ზრუნავდა თურმე დიდად, არამედ თანაბრად „ჭეშმარიტებაზეც.“ ასომთავრული დამწერლობის შემოქმედი დიდი ბაკური არ შეიძლებოდა „ლოგოსების“ მოყვარული (როგორადაც ის ლიბანიოსს მიაჩნდა) არ ყოფილიყო, რადგან სწორედ მათი შეცნობისა და გონებაში გააზრების გზით ჰქმნიდა ის ქართული მნიგნობრობის ბალავარს – ეროვნულ ანბანს, რომლის მწკრივში განლაგებული ასოები „ან“-იდან „ჯ“-ანამდე ხომ იმ ბგერით ერთეულებს (ფონემებს) წარმოადგენდნენ, რომლებიც ქართული „ლოგოსებიდან“ სიტყვა-გამოთქმებიდან, ანუ მშობლიური ენის სამეტყველო ფონდიდან გამოჰყო მან და რომლებიც სამომავლოდ მნიგნობრობის გზით კვლავ „ლოგოსებადვე“ უნდა გარდასახულყვენენ? ვინ მოსთვლის რამდენმა ასეთმა „ლოგოსმა“ გაიარა ბაკურის გონებაში, რათა ბგერით ერთეულებად დანაწევრებულიყო „იბერიული“ ენა დიდებულ ქართულ დამწერლობაში გრაფიკული სიმბოლოების სახით ჩამონაკვეთულიყო. ამა თუ იმ ენისათვის დამწერლობის შექმნის მოვლენა „ეს არის არსებითად ენის ბგერითი, ფონემური ანალიზი, რაშიც ვლინდება დამწერლობის შექმნელის ლინგვისტური ალლო და ინტუიცია: იგი წინასწარ ანაწევრებს ენას უმცირეს ბგერით ერთეულებად, რომელთა ერთობლიობა ენის ბგერითი სისტემას ქმნის“-ო, სამართლიანად ბრძანებს ფრანგი ლინგვისტი ჰ.

როზენი (იხ. 15:118). ამასთანავე, ადრექრისტიანულ პერიოდში ენის გაგება, როგორც გარკვეული არსისა აზრისგან ცალკე, ანტიკური პერიოდის მსგავსად ჯერ კიდევ არ არსებობდა. გონება და მეტყველება წარმოიდგინებოდა ერთიანობაში, როგორც ერთიანი „ლოგოს“-ი. სწავლება სიტყვა „ლოგოს“-ზე არის საფუძველი ძველბერძნული სწავლებებისა ენის შესახებ მის ონტოლოგიურ, ლოგიკურ და თვითონ გრამატიკულ მახასიათებლებთან ერთიანობაში. აღნიშნული სწავლება, ყველა ნიშნით, ცნობილი უნდა ყოფილიყო დიდი ბაკურისათვის. აკად. თ. გამყრელიძის დასკვნით: „ქართული ანბანის შემქმნელს ზედმიწევნით სისრულით აქვს წარმოდგენილი თანადროული ქართული ენის ბგერითი სისტემა: იგი სრულად და ამომწურავად ითვალისწინებს ქართული ენის ბგერათა (ფონემათა) ინვენტარს, რომელთა გრაფიკული გამოხატვა აუცილებელია ქართული ენის ადეკვატური წერილობითი გადმოცემისათვის. ქართული ენის ბგერითი ინვენტარი იმდენად სრულად და თანმიმდევრულად არის ასახული ძველ ქართულ ასომთავრულ დამწერლობაში, რომ მას ამ თვალსაზრისით შემდგომ არსებითი ცვლილებები არც კი განუცდია“ (15:129). იმავე მეცნიერს ეკუთვნის კიდევ ერთი საგულისხმო დასკვნა იმის შესახებ, რომ ასომთავრული ანბანის შემქმნელი იცნობდა მის თანადროულ სხვადასხვა წერით სისტემებს, მათ შორის ეპისკოპოს ვულფილას (ულფილას) მიერ IV ს-ის შუა ხანებში შექმნილ გოთურ ანბანსაც, რომლის მონაცემებს იგი ახალი დამწერლობის შექმნისას ითვალისწინებდა (იხ. 15: 190-191). ამრიგად, ენათმეცნიერული კვლევა-ძიებების შედეგად მოპოვებული საყურადღებო მასალების საფუძველზე დაიხატა ქართული ანბანის შემოქმედის, იმხანად ჯერ კიდევ ანონიმი პირისათვის დამახასიათებელი ზოგიერთი ნიშან-თვისება, რომელიც ზედმიწევნით მოერგო დიდი ბაკურის პიროვნებას (იხ. 102 :95-117 და შმდ.). IV ს-ის II ნახევარსა და V ს-ის I მეოთხედში, რადროისთვისაც ივარაუდება ქართული ასომთავრული ანბანის შექმნის მოვლენა, დიდი ბაკურის შესადარი ინტელე-

ქტითა და მრავალმხრივი ღირსებებით შემკული პიროვნება ქართულ სამყაროში უბრალოდ არც ჩანს. დიდი ბაკურის ღრმად განსწავლულობის ფაქტი ბერძნულში საკამათო არ შეიძლება იყოს არა მხოლოდ მისი ბიზანტიაში მეოთხედი საუკუნის მანძილზე ცხოვრება-მოღვაწეობის გამო, რაც თავისთავად გულისხმობს იბერიელი მეფისწულის მხრიდან რომის იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილში (ბიზანტიაში) სახელმწიფო სტატუსის მქონე ბერძნული ენის სრულფასოვნად ფლობას, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, ლიბანიოსის, გელასი კესარიელისა და რუფინუსის მსგავსი განათლებული მწერლების მიერ დიდი ბაკურის მაღალი ინტელექტუალური დონის ხაზგასმის საფუძველზე. საგულისხმოა, რომ წერილობითი წყაროების ცნობებით დიდ ბაკურს უშუალო შეხება ჰქონდა გოთების სამყაროსთან: მას, როგორც ბიზანტიის ჯარის ერთ-ერთ სარდალს, მოუწია მონაწილეობის მიღება ვესტ-გოთთა წინააღმდეგ იმ რეგიონში (ბალკანეთის ნ. კ.) გამართულ შეტაკებებში, სადაც 350-წლიდან მოყოლებული თვისტომ თანამოაზრეებთან ერთად ხანგრძლივი დროის მანძილზე სახლობდა თვით გოთური ქრისტიანული დამწერლობის შემქმნელი პირი – ეპისკოპოსი ვულფილა. დიდ ბაკურს გოთ მეომრებთან და სარდლებთან (მაგალითად, სახელგანთქმულ გაინასთან) ახლო ურთიერთობა უწევდა იმპერატორ თეოდოსი I დიდის ლაშქარშიც, სადაც ისინი მრავლად ირიცხებოდნენ IV ს – ის 80-იანი წლების დასაწყისიდან. უეჭველია, რომ იგი ხვდებოდა გოთებს იმპერიის სატახტო ქალაქ კონსტანტინეპოლშიც, სადაც ბევრ მათგანს თეოდოსი I-ის ზეობის პერიოდში მნიშვნელოვანი სახელმწიფო და სამხედრო თანამდებობები ეკავა. აყოველივე აღნიშნული შეგვიძლია მივიჩნიოთ იმის მონიშნად, რომ უკვე IV ს-ის 80-იანი წლების დამდეგს დიდი ბაკურისათვის სრულიად ხელმისაწვდომი იყო ეპისკოპოს ვულფილას მიერ შექმნილი გოთური ქრისტიანული დამწერლობა. სამწუხაროდ, ჩვენთვის ჯერჯერობით კვლავ უცნობი რჩება ის, თუ კონკრეტულად როდის, სად და რა გზით მოახერხა იბერიელმა მეფისწულმა ისეთი

სრულყოფილი და ღრმა განათლების დაუფლება, რომელმაც მას დღევანდელი საზომებითაც კი განსაცვიფრებელი ქართული „ასომთავრულის“ შექმნა შეაძლებინა. . . . ყოველივე ზემოთქმული თვალნათლივ წარმოდგენას გვიქმნის იმასთან დაკავშირებით, თუ რა რთული ამოცანის წინაშე იდგნენ ქართული ასომთავრული ანბანის შემქმნელი პირები და კერძოდ, ბაკური დასახული მიზნის განხორციელების წინ. ქართული ეროვნული დამწერლობის შექმნის უმთავრესი მიზეზი და მიზანი ხომ „სადმართო წერილის“ – იგივე „ღმრთის სიტყვის“ მშობლიურ ენაზე აუღერება გახლდათ?!

როგორც ვხედავთ, აქ ბევრ რამეზეა მსჯელობა: ანბანის შექმნა ძნელია და განსაკუთრებულ მონაცემების პიროვნების ძალისხმევას საჭიროებს და სულიწმინდის მადლს; ანბანის შექმნა გარკვეულ ლინგვისტურ მოქმედებას გულისხმობს; ქართული ანბანის შემქმნელი იცნობდა გოთურ გამოცდილებას; ბაკურს, ლიბანიოსის მიხედვით, უყვარდა ლოგოსები; ბაკური ბერძნულში კარგად იყო განსწავლული; ბაკური ხვდებოდა გოთებს (ბრძოლის ველზე, დაფუმატებდი მე) და ა. შ. მაგრამ რომელია აქ ფაქტი, რომელიც გამოგვადგება არგუმენტად, იმისათვის რომ ვამტკიცოთ: ქართული ანბანი შეიქმნა IV საუკუნის მეორე ნახევარსა და V საუკუნის პირველ მეოთხედში და მისი შემქმნელი იყო ბაკური? ზოგი რამ უბრალოდ კომიკურია: მხედველობაში მაქვს გოთების ანბანის ბაკურის მიერ ნაცნობობის დასადასტურებლად ბაკურის ურთიერთობა გოთ მეომრებთან. როგორც ცნობილია, ბაკურ იბერიელი ანუ „ფრიად სარწმუნო“ ბაკური ანუ ბაკურ თრდატის ძე 378 წელს ადრიანოპოლთან მონაწილეობდა გოთების წინააღმდეგ ბრძოლაში, როგორც რომაელთა ერთ-ერთი სარდალი. ცხადია, ამ ფაქტით ჩანს, რომ ბაკურს ჰქონდა გარკვეული ურთიერთობა გოთებთან, მაგრამ ეს განა ანბანის საკითხში თანამშრომლობის დასტურად შეიძლება მივიჩნიოთ?! ნუთუ გოთ მეომრებს ან იმის დრო ან იმის განსწავლულობა გააჩნდათ, რომ ბრძოლის ველზე ბაკურისათვის გოთური ანბანის შედგენის პრინციპები ესწავლებინათ?

ეს თვალსაზრისი ნამდვილად არ არის მეცნიერული და არც მისი შექმნის მოტივაცია მგონია მეცნიერული.

ბ. ხურცილავას ამ ნაშრომის მიხედვით ქართული ანბანის შექმნაში ღვანლი მიუძღვის ერთ პირს; შემდგომში ბ. ხურცილავა „ადგენს“, რომ ამ უკანასკნელს თანაავტორიც ჰყავდა. ეს ყოფილა ნარატიული წყაროებისათვის სრულიად უცნობი პიროვნება გრი ორმიზდი. მისი სახელი ბ. ხურცილავამ ამოიკითხა ერთადერთ ეპიგრაფიკულ ძეგლში, რომელშიც ანბანის შექმნის თაობაზე არაფერია ნათქვამი. თუმცა ამ გარემოებას მკვლევრისათვის ხელი არ შეუშლია აღნიშნული პიროვნება ქართული დამწერლობის ერთ-ერთ შემოქმედად დაესახა.

მოდით ვნახოთ როგორ გააკეთა მან ეს. ამისათვის განვიხილოთ მონოგრაფია „ქართული ასომთავრული ანბანი და მისი ავტორები: „ბაკურ“ და „გრი ორმიზდი“. თბილისი, 2009. ეს არის ბეჭდური ვერსია. მაგრამ ინტერნეტში გავრცელებულ ვერსიას გამოცემის თარიღად უზის 2008 წელი. ამიტომ, ვფიქრობ, ბეჭდური ვერსია ამ წიგნის მეორე გამოცემა უნდა იყოს.

თუ ამ წიგნის სათაურს ზემოთ განხილული მონოგრაფიის სათაურს („დიდი ბაკური. ქართული ასომთავრულის ფუძემდებელი“) შევუდარებთ, დავინახავთ, რომ მკვლევარს თავისი ძალისხმევა ამჯერად უმთავრესად ბაკურის თანაავტორის გამოვლენისაკენ წარუმართავს. ამ წიგნში სხვა საკითხებზეც არის საუბარი, მე მათ უფრო ვრცლად განვიხილავ, როცა საერთოდ ქართული ანბანის წარმომავლობის საკითხს შევეხები მომავალში. ახლა კი ანბანის საკითხი მხოლოდ ბაკურთან, როგორც ხოსროვანთა ოჯახის წარმოადგენელთან, მიმართებით მაინტერესებს და ამიტომ თემიდან ვრცელ გადახვევას ვერიდება. როგორადაც „დაამტკიცა“ ბ. ხურცილავა ბაკურის მიერ ქართული ანბანის ავტორობა, ეს ზემოთ უკვე ვნახეთ. ახლა მკითხველს მინდა ვაჩვენო, როგორ „ამტკიცებს“ იგი ბაკურის თანაავტორის არსებობას.

ამ საკითხს ის უძღვნის წიგნის ერთ-ერთ თავს, კერძოდ, თავ მერვეს, რომლის სათაურია „ქართული ასომთავრული ან-

ბანის ავტორები – ბაკური და გრი ორმიზდ (ისტორიულ-ბიოგრაფიული პორტრეტები)“. თავი იწყება ასე:

თვალსაზრისი ქართული ეროვნული დამწერლობის ორი ისტორიული პიროვნების ბაკურისა და გრი ორმიზდის მიერ შექმნაზე წერილობით პირველად 2002 წელს დავაფიქსირეთ ნაშრომში – „ქართული ასომთავრული ანბანის შექმნის ეპოქის, გარემოებებისა და ავტორთა ვინაობის საკითხისათვის“. თუმცა, კვლევის აღნიშნულ ეტაპზე მოცემული თვალსაზრისი ერთგვარად აპრიორული იყო და თავადვე ვგრძნობდით, რომ ის დამატებით არგუმენტაციას საჭიროებდა. შემდგომში ჩვენს მიერ ინტენსიურად წარმოებული კვლევა-ძიებების ნიადაგზე გამოვლენილმა ახალმა მასალებმა კიდევ ერთხელ და საბოლოოდ დაგვარწმუნა ჩვენი აღნიშნული თვალსაზრისის მართებულობაში.¹¹²

როგორც ვხედავთ, თავიდან ეს თვალსაზრისი „ერთგვარად აპრიორული“ ყოფილა. როგორ უნდა გავიგოთ ეს? ანუ მკვლევარს თავიდან ფაქტები არ ჰქონდა, მაგრამ მაინც შეიმუშავა რაღაც თვალსაზრისი, რომელიც შემდგომ დაიდასტურა.

ორიოდე აბზაცის შემდგომ მკვლევარი წარმოადგენს უკვე დასკვნას:

ცალ-ცალკე აღებული კორიუნისა და მოვსეს ხორენაცის, „მეფეთა ცხოვრების“, „ქება და დიდება ქართულისა ენისა“-ს ცნობების, დავათის ქვასვეტისა და პალესტინაში, ბირ ელ-კატად წოდებულ ადგილას მდებარე ქართული ნამონასტრევის ერთ-ერთი წარწერის მონაცემების საფუძველზე ჩვენთვის სრულიად ცხადი გახდა ის გარემოება, რომ ეროვნული დამწერლობის სათავეებთან იდგა არა კონკრეტულად ერთი პიროვნება, არამედ ერთბაშად ორი ადამიანი. მიუხედავად დასახელებული სომეხი ავტორების ცნობათა მოგვიანო ხანებში ძლიერი გადაკეთება-დამახინჯების ნაკლებად საკამათო ფაქტისა, ჩვენთვის საინტერესო პირთა

112 ბ. ხურცილავა. ქართული ასომთავრული ანბანი და მისი ავტორები: „ბაკურ“ და „გრი ორმიზდი“, თბილისი, 2008, გვ. 72. იხ. http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/5058/1/Xurcilava_Besik.pdf (nanaxia 2017 წლის 11 ნოემბერს).

სახელების ამოკითხვა იქ მანაც შესაძლებელია. ესენია: „ბაკურ“-ი და „ჯალ“-ი. რაკილა ბაკურის პიროვნება საზოგადოებისთვის ჩვენამდეც ასე თუ ისე ცნობილი იყო, ბუნებრივად მიიქცია ყურადღება ბირ ელ-კატში გასული საუკუნის ნახევარში იტალიელი არქეოლოგის – ვირჯილიო კორბოს მიერ აღმოჩენილ და სპეციალისტთაგან V ს-ის 30-იანი წლებით დათარიღებულ წარწერაში (ვრცლად მის შესახებ ოდნავ ქვემოთ იქნება საუბარი – ბ. ხ.) იმავე ბაკურთან ერთად ვინმე გრი ორმიზდის მოხსენიების ფაქტმა.¹¹³

მკვლევარი მიუთითებს, რომ მისთვის სრულიად ცხადი გამხდარა გარკვეულ წყაროთა განხილვის შემდეგ, რომ ქართულ ანბანს ჰყავს ორი ავტორი. ამ მიხედვრაში კი მას დახმარებიან სომეხი ავტორები. არ ასახელებს ამჯერად, მაგრამ გასაგებია, რომ გულისხმობს კორიუნსა და მოსე ხორენელს, რომლებსაც, მკვლევრის აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ ბევრჯერ ყოფილან გადაკეთებულნი და დამახინჯებულნი, მანაც შემოუნახავთ ქართული ანბანის ავტორთა სახელები. ესენი ყოფილან ქართლის მეფე ბაკური, რომელიც, ამ წყაროების მიხედვით, მასპინძლობდა მესროპს და ადგილობრივი ენის მცოდნე ჯალი, რომელიც ეხმარებოდა მაშთოცს. ამგვარად, ირკვევა, რომ სომხური წყაროების მონათხრობში ქართული ანბანის შექმნის შესახებ ბ. ხურცილავა დამახინჯებად და მერმინდელ გადაკეთებად მიიჩნევს მხოლოდ ცნობას მესროპ მაშთოცის შესახებ, მისი გარემოცვის და ზუსტად ამ დროს და მესროპის თანაშემწის მიერ ანბანის შექმნის შესახებ ინფორმაცია კი მისთვის სავსებით სანდოა და მეტიც, ინსპირაციის წყაროც კი გამხდარა. მაგრამ ეს პირები არ სურს იმ როლში წარმოაჩინოს, რა როლშიც ისინი წყაროებშია.

ბ. ხურცილავასადმი კეთილგანწყობილ რეცენზენტს კი მიუჩნევია ეს თვალსაზრისი დამაჯერებლად, მაგრამ, ცხადია, რომ ის სრულიად არაა დამაჯერებელი. ბ. ხურცილავა თვლის ქართული ანბანის შემქნელებად ბაკურსა და გრი ორმიზდს,

113 ბ. ხურცილავა. ქართული ასომთავრული ანბანი და მისი ავტორები: „ბაკურ“ და „გრი ორმიზდი“, გვ. 72.

მაგრამ რის საფუძველზე, წყარო ხომ სხვა რამეს ეუბნება? როგორც ითქვა, ბაკურისათვის მკვლევარს ეს აფიქრებინა იმან, რომ ბაკური განსაკუთრებულად განსწავლული პიროვნება იყო. ამიტომ ჩათვალა, რომ ის იყო ერთადერთი კანდიდატურა, ვისაც ანბანის შექმნა შეეძლო. მაგრამ ეს ხომ არ არის არგუმენტი, მეტიც, ეს ხომ სამეცნიერო ვარაუდადაც არ შეიძლება ჩაითვალოს. განსწავლულობა ზოგადად და, თუნდაც, ანბანის შექმნის საკითხში განსწავლულობა, არ ნიშნავს ჯერ კიდევ იმას, რომ ადამიანმა ანბანი შექმნა. მეორე, ჩვენ არ ვიცით, ბაკურის თანადროულად კიდევ რამდენი განსწავლული ადამიანი ცხოვრობდა; დაბოლოს, რაც მთავარია, ბ. ხურცილავას ხომ არ უჩვენებია, რომ ქართული ანბანის შექმნა ემთხვევა ბაკურის ზეობას. მან ბაკურის ზეობის მიხედვით განსაზღვრა ანბანის შექმნა და მერე ამის გამო მიიჩნია ბაკური ანბანის ავტორად.

მაგრამ ახლა დავეუბრუნდეთ გრი ორმიზდს და „მტკიცებას“ მისი თანავტორობის შესახებ:

ძველი სომხური საისტორიო წყაროების „ჯალ“-ისა და პალესტინური წარწერის „გრი ორმიზდ“-ის შესაძლო იგივეობის შესახებ ეჭვის გაჩენისთანავე ჩვენი ყურადღება მიიპყრო „ფარნავაზის ცხოვრების“ ტექსტში მოცემულმა იმ ცნობამ, რომლის თანახმადაც ქართლის სამეფოს ლეგენდარულ ფუძემდებელს მეფე ფარნავაზს (რომელსაც აღნიშნული წყარო, როგორც ცნობილია, ქართული მნიგნობრობის შექმნას მიაწერს) ჰქონდა მეორე სახელიც; წყაროში მოცემული ცნობის თანახმად მას „სპარსულად არმაზ ერქუა“. თუკი სახელი „ფარნავაზ“ სპარსულიდან ქართულად გადმოითარგმნება „ხელმწიფის“ სემანტიკური მნიშვნელობით, როგორც ამას ზოგიერთი მეცნიერი გვთავაზობს (იხ. სანაძე 2001: 80), სპარსული „არმაზი“ საშუალო სპარსული ენის ეპოქისთვის (რა დროსაც ქართული ანბანი შექმნის ფაქტი იგულება), არც მეტი და არც ნაკლები, „ორმიზდ“-ის (ძვ. სპარს. „აჰურამაზდა“, საშ. სპარს. „ჰორმიზდ//ორმიზდ“, პართ. „ოჰრმაზდ“) შესატყვისია. ასე და ამრიგად გაიბა ერთგვარი, მანამდე

უხილავი კავშირი ბირ ელ-კატში აღმოჩენილ წარწერასა და „ფარნავაზის ცხოვრების“ დასახელებულ ცნობას შორის.¹¹⁴

წარმოდგენილ მსჯელობა თავისი არაპროფესიული ხასიათით ყოველგვარ საზღვრებს სცილდება: პირველ რიგში, აღსანიშნავია, ზღვარდაუდებელი ფანტაზია: მოულოდნელად, ყოველგვარი საფუძვლის გარეშე, მკვლევარს გასჩენია ეჭვი, რომ ჯალი და გრი-ორმიზდი ერთი და იმავე პიროვნების სახელებია. კი მაგრამ რატომ? გრი-ორმიზდის შესახებ არათუ ანბანთან დაკავშირებული საქმიანობა, შეიძლება ითქვას, რომ პრაქტიკულად არაფერი ვიცით. რატომ უნდა იფიქრო ადამიანმა, რომ ეს პიროვნება იგივე ჯალია, რომელიც მესრობ მაშთოცის თანაშემწედ არის წყაროში დასახელებული? ასე ხომ ყველაფერი შეიძლება იფიქრო და ნებისმიერ სახელთან გააიგივო გრი-ორმიზდი. მეორეც, გაუგებარია, რას ნიშნავს ფარნავაზ მეფის მიმართ გამოყენებული ეპითეტი „ლეგენდარული“. ეტყობა, ავტორს იმის თქმა სურს, რომ ფარნავაზი არაა ისტორიული პიროვნება. რის საფუძველზე ასკვნის ის ამას? ცხადია, მას ამის საფუძველი არა აქვს, თუმც მოტივაცია კი აშკარაა: ქართული ტრადიცია ქართული ანბანის შექმნას ხომ მეფე ფარნავაზს უკავშირებს და ეს არ ეთანხმება ბ. ხურცილავას წარმოსახვებს. როგორ უნდა „მოუაროს“ ამ წინააღმდეგობას მკვლევარმა? ძალიან მარტივად: ფარნავაზი არაისტორიულ მეფედ დასახოს. მესამე, საკვირველება ისაა, რომ ბ. ხურცილავა, როცა სჭირდება მის მიერ არაისტორიულ პირად წარმოდგენილი მეფის „ცხოვრების“ გამოყენებასაც არ ერიდება. კიდევ გავიმეორებ ზემოთ უკვე ციტირებულს: „ასე და ამრიგად გაიბა ერთგვარი, მანამდე უხილავი კავშირი ბირ ელ-კატში აღმოჩენილ წარწერასა და „ფარნავაზის ცხოვრების“ დასახელებულ ცნობას შორის“. ამ მსჯელობას ებმის ასეთი მსჯელობა:

მაგრამ ჩვენთვის საინტერესო პირთა იდენტიფიკაციის სარწმუნოების აღიარებისათვის უფრო დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა

114 ბ. ხურცილავა. ქართული ასომთავრული ანბანი და მისი ავტორები: „ბაკურ“ და „გრი-ორმიზდი“, თბილისი, 2008, გვ. 73.

შეხების წერტილის პონას სომხური წყაროების „ჯალ“-სა და ბირ ელ-კატის წარწერის „გრი ორმიზდ“-ს შორის. ამ წინააღმდეგობის დაძლევაში დაგვეხმარა გ. წერეთლის მიერ თავის დროზე სახელ „გრი ორმიზდ“-თან დაკავშირებით გაკეთებული საყურადღებო დასკვნა. კერძოდ, ცნობილმა აღმოსავლეთმცოდნემ, ისევე როგორც მანამდე ს. ყაუხჩიშვილმა, ეს სახელი სპარსულ ორწევრიან კომპოზიტად ცნო, ხოლო სანყისი სიტყვა „გრი“ სრულიად სამართლიანად დაუკავშირა საშუალო სპარსულ ტერმინს „გრი“, რომლის მნიშვნელობაა „სული“ და რომელიც ტრადიციულად იხმარებოდა ადამიანის საკუთარი სახელების წინ. იმავე მეცნიერმა აღნიშნული სიტყვის ხმარების სრული ანალოგია „ჯან“ ტერმინის სახით დაიმონმა ახალ სპარსულშიც (წერეთელი 1960: 30-34). ირანისტები აღნიშნულ „ჯან“ ტერმინს (jān, gyān) საშუალო სპარსული ენის ეპოქისთვისაც აფიქსირებენ და მას ძველი სპარსული *vyāna--დან მომდინარედ მიიჩნევენ (იხ. ანდრონიკაშვილი 1996: 188). აღნიშნულის ფონზე ჩვენთვის სრულიად ნათელი გახდა ის გარემოება, რომ სომხურ წერილობით წყაროებში ნახსენები „ჯალ“-სახელის ქვეშ სწორედ გრი ორმიზდის პიროვნებაა ნაგულები.¹¹⁵

ამ უკანასკნელად მოყვანილ მსჯელობას კი უკომენტაროდ დავეტოვებ, რადგან სამეცნიერო გამოკვლევაში მისი განხილვა, მართლაც, ყოვლად უადგილო მგონია.¹¹⁶

115 ბ. ხურცილავა. *ქართული ასომთავრული ანბანი და მისი ავტორები: „ბაკურ“ და „გრი ორმიზდი“*, თბილისი, 2008, გვ. 73.

116 იმის საჩვენებლად თუ რა სახის ფანტაზიასთან გვაქვს საქმე ბ. ხურცილავას ხსენებულ კვლევაში, მსურს დავიმონმო კიდევ ერთი ამონარიდი. მკვლევარი მიუთითებს ანაწილა ჯაფარიძის შემდეგ აზრზე: „IV ს. ბოლოსა და V ს. დასაწყისში ქართლში სამეფო კარისა და ეკლესიის იერარქთა მეთაურობით გაჩაღებული იყო ყოველსამომცველი მთარგმნელობითი მუშაობა... ქრისტიანული მნიგნობრობის დაფუძნების ამ ეპოქაში მოღვაწეობდნენ წმიდა წერილის პირველი მთარგმნელები“. და ამ აზრს ბ. ხურცილავა მოულოდნელად აგრძელებს შემდეგი მსჯელობით: „ამიტომ ვვარაუდობთ ჩვენ იმას, რომ „ქება და დიდება ქართულისა ენისა“-ს ძეგლში ნახსენები „ახალი ნინო“-ს სახელქვეშ შეიძლება ქართული ანბანის ერთ-ერთი შემქმნელი, სახელდობრ კი, გრი ორმიზდი იყოს ნაგულისხმები“. იხ. ბ. ხურცილავა. *ქართული ასომთავრული ანბანი და მისი ავტორები: „ბაკურ“ და „გრი ორმიზდი“*, თბილისი, 2008, გვ. 80 როგორც ვხედავთ, ნებისმიერი მეცნიერული დისკურსიდან და წყაროს ნებისმიერი მონაცემიდან ბ. ხურცილავას შეუძლია გამოიტანოს მისთვის სასურველი, წინასწარ აკვიატებული, დასკვნა.

აი, ამგვარად „გააიგივა“ ბ. ხურცილავამ გრი ორმიზდი ჯალთან და საბოლოო ჯამში პალესტინის ქართულ წარწერაში მოხსენიებული პირი გრი ორმიზდი სომხური წყაროს მიხედვით მესროპ-მაშტოცის თანაშემწედ წარმოგვისახა. მერე მკვლევარი საუბრობს პალესტინის ქართული წარწერის დათარიღებასთან დაკავშირებით მკვლევართა აზრთა სხვადასხვაობაზე და ამის შემდეგ კვლავ გვთავაზობს (თითქოსდა წინ წარმოდგენილი დასაბუთებების საფუძველზე გაკეთებულ) დასკვნას:

მას შემდეგ რაც ჩვენ აღნიშნულ წარწერაში მოხსენიებული პირები ქართული დამწერლობის შემქმნელებად ვცანით, აღნიშნულის კვალობაზე თვითონ წარწერის შინაარსის მიმართ ინტერესიც ერთიორად გაიზარდა.¹¹⁷

ამ ამონარიდში ძალიან ნიშანდობლივად მეჩვენება სიტყვა „ვცანით“. კიდევ კარგი, მკვლევარი არ გვეუბნება, რომ დაასაბუთა. მას უცებ რატომღაც გაუჩნდა ეჭვი, რომ გრი ორმიზდი უნდა ყოფილიყო ბაკურის თანაავტორი ანბანის შექმნაში და მერე ასეთად „ცნო“ კიდევ იგი. ეს არის და ეს ამ „თეორიის“ არსი. ეს „თეორია“, ცხადია, ბაკურისა და გრი ორმიზდის შესახებ ვერაფერს ვერ ამტკიცებს. მისი მიზანია ქართული ანბანის წარმოშობის ქართული ვერსიის, რომელიც ამ ფაქტს ძვ. წ. IV-III სს ათარიღებს, უარყოფა და მის სანაცვლოდ ქართული ანბანის ქრისტიანულ ხანაში შექმნის თაობაზე თვალსაზრისის შემოთავაზება. ბაკურის განდიდება, ამ პერიოდს ქართლის კულტურულ მიღწევებზე საუბარი ბ. ხურცილავას იმისათვის სჭირდება, რომ ქართველმა საზოგადოებამ, რომელიც ძალიან დაინტერესებული ამ საკითხით, არ იგრძნოს დანაკლისი იმის გამო, რომ ხდება ქართული კულტურის უმნიშვნელოვანესი ძეგლის შვიდი საუკუნით „გაახალგაზრდავება“. არგუმენტების არქონის დასამალავად ბ. ხურცილავა წარმოადგენს ძალიან ვრცელ დისკურსებს, რომლებიც, მართალია, ქართული ანბანის ისტორიას უკავშირდება, მაგრამ სულაც არ უკავშირდება ბ. ხურცილავას თვალსაზრისის დამტკიცებისათვის აუცილებელ არგუმენტაციას.

117 ბ. ხურცილავა. *ქართული ასომთავრული ანბანი და მისი ავტორები: „ბაკურ“ და „გრი ორმიზდი“*, თბილისი, 2008, გვ. 76.

ამის მიხედვით არ უნდა ძნელი ყოფილიყო იმგვარად დაკვირვებული მკვლევრისათვის, როგორც რეცენზენტი. მისი აღფრთოვანება ბ. ხურცილავას თვალსაზრისით (რომელიც კიდევ ერთხელ უნდა გავიმეორო, ნამდვილად არ მიმაჩნია მეცნიერულად), უცხოელი ავტორისა და ბ. ხურცილავას თვალსაზრისის თანხვედრის ფაქტით მგონია გამოწვეული. ამგვარად, ბუნებრივად მივდივართ იმ უცხოელ ავტორამდეც, რომელიც ნ. ნიკოლოზიშვილის მიერ ბ. ხურცილავასთან ერთად ქართული ანბანის შესახებ ახალი თეორიის შემქნელად სახელდება.

გარკვეული ინფორმაცია ამ ავტორის შესახებ რეცენზიაშიც არის მოყვანილი. ვიდრე ამ ნაშრომს უშუალოდ განვიხილავდე, მინდა წარმოგიდგინოთ ის სწორედ რეცენზენტის თვლით დანახული. რეცენზენტი თავიდან მოკლედ გადმოსცემს წიგნის შინაარსს, მერე კი მოჰყავს ამონარიდი ამ წიგნიდან, რომელიც კონკრეტულად ბაკურს შეეხება:

თუმცა, ბაკურის, როგორც ასომთავრული ანბანის შემოქმედის ეპოქა ამით არ დასრულებულა. 2014 წელს, ბესიკ ხურცილავასგან სრულიად დამოუკიდებლად ამავე აზრამდე მივიდა ვალიადოლიდის უნივერსიტეტის პროფესორი ხუან ს. კოდონიერი (Juan Signes Codoner, „New Alphabets for the Christian Nations: Frontier Strategies in the Byzantine Commonwealth between the 4th and 10th Centuries“, წიგნში *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*, 2014). კერძოდ, ის, იკვლევს რა ისტორიულ და კულტურულ ვითარებას ადრექრისტიანული ხანის რომის იმპერიის აღმოსავლეთ საზღვრებზე, მიდის დასკვნამდე, რომ ამ ეპოქაში იმპერია წყვეტს დაპყრობით ომებს ამ მიმართულებით და ხელს უწყობს მეგობარი, ქრისტიანი ერებისთვის მათი ეროვნული სახელმწიფოს შექმნას, მათ შორის, კულტურული თვალსაზრისით, მისიონერების მეშვეობით. სწორედ ამით ხსნის მეცნიერი ქრისტიანულ დამწერლობათა შექმნის ბუმს ადრექრისტიანულ ეპოქაში. ეს დამწერლობებია – კოპტური, სირიული (ესტრანგელო და მისგან მომდინარე დას. და აღმ.

სირიული დამწერლობები), ქართული, სომხური, ალბანური, გოთური, ეთიოპური (ვოკალიზებული ვერსია), ნუბიური, წინარეისლამური ჩრდ. არაბული და სამხ. არაბული. მისივე დაკვირვებით, იგივე ტენდენცია გრძელდება მოგვიანებითაც, როდესაც ბიზანტიელი მისიონერები კირილე და მეთოდე ეროვნულ დამწერლობებს უქმნიან სლავებს გლაგოლიცისა და კირილიცის სახით. კონკრეტულად ქართულ ანბანზე მსჯელობისას ხ. კოდონიერი აღნიშნავს, რომ ქართული ანბანი დიდი ალბათობით უნდა შექმნილიყო პალესტინაში, ქართველი ბერების წრეში, სადაც უძველესი ქართული წარწერებია დადასტურებული. ბაკურთან დაკავშირებით კი ის წერს:

„Unfortunately, we lack any reference to a possible inventor of Georgian letters, who could have promoted an adaptation of the Greek alphabet to write his own language. Whoever he was and wherever he conceived the adaptation, he must have relied on the support of some Georgian prince, exactly as Mesrop did. And this prince probably acted also in connection with the Romans. From a solely typological point of view, a good candidate would be prince Bacurius of Georgia, who is mentioned in many sources of the second half of the 4th c., and acted as a general under the emperors

Valens and Theodosios I. Although usually considered a pagan because of one letter Libanios addressed to him (no 1060, ed. Forster, 1921-1922), Bacurius could have later converted to Christianity for he visited the Church historian Rufinus several times in his monastery at the Mount of Olives and was the source of the historian's account of Georgia's conversion to Christianity.”

„სამწუხაროდ, ჩვენ არ გვაქვს არავითარი ცნობა ქართული დამწერლობის შესახებ შემქმნელზე, ვისაც შეეძლო ხელი შეეწყო ბერძნული ანბანის ადაპტაციისთვის საკუთარ ენაზე სანერად. ვინც უნდა ყოფილიყო და სადაც უნდა ჩაეფიქრებინა ადაპტაცია, მას უნდა ჰქონოდა ვიღაც ქართველი დიდებულის მხარდჭერა, როგორც ეს მესროპმა გააკეთა. და ეს დიდებული, შესაძლოა, მოქმედებდა, ასევე, რომაელებთან შეთანხმებით. თუნდაც მხოლოდ ტიპოლოგი-

ური თვალსაზრისით, ამისთვის კარგი კანდიდატი იქნება ქართველი უფლისწული ბაკურიუსი, რომელიც მე-4 საუკუნის ბევრ წყაროში იხსენიება და მსახურებდა გენერლად იმპერატორებთან ვალენსისთან და თეოდოსი I-თან. მიუხედავად იმისა, რომ, ჩვეულებრივ, მას წარმართად მიიჩნევენ, ლიბანიოსის მის მიმართ მინერილი წერილის გამო (no 1060, Foerster-ის გამოცემა, 1921-1922), ბაკურიუსი შეიძლება მოგვიანებით მოქცეულიყო ქრისტიანობაზე, რისთვისაც ის რამდენჯერმე ეწვია ეკლესიის ისტორიკოს რუფინუსს მის მონასტერში ზეთისხილის მთაზე და იყო ისტორიკოსთა წყარო, საქართველოს ქრისტიანობაზე მოქცევის შესახებ ცნობებისა.¹¹⁸

მე ვფიქრობ, დედნის აზრი თარგმანში ბოლომდე სრულყოფილად არ არის გადმოცემული. კონკრეტულად, ჩემი აზრით, არასწორად არის თარგმნილი შემდეგი ადგილი: “Unfortunately, we lack any reference to a possible inventor of Georgian letters, who could have promoted an adaptation of the Greek alphabet to write his own language. Whoever he was and wherever he conceived the adaptation, he must have relied on the support of some Georgian prince, exactly as Mesrop did. And this prince probably acted in connection with the Romans. From a solely typological point of view, a good candidate would be prince Bacurius of Georgia”. ეს ადგილი უნდა ითარგმნოს შემდეგნაირად: „სამწუხაროდ, ჩვენ არ გვაქვს რაიმე მითითება ქართული ასოების შემქმნელის ვინაობის შესახებ, იმისა, რომელსაც შეეძლო ხელი შეეწყო ბერძნული ანბანის ადაპტირება მოეხდინა მის საკუთარ ენაზე წერის საჭიროებისათვის. ვინც არ უნდა ყოფილიყო ის და სადაც არ უნდა ჩაეფიქრა მას ეს ადაპტაცია, იგი, ისევე როგორც მესროპი, უნდა დაყრდნობოდა რომელიმე ქართველი უფლისწულის დახმარებას. და ეს უფლისწული, როგორც ჩანს, ასევე რომაელებთან კავშირში მოქმედებდა. თუნდაც მხოლოდ ტიპოლოგიური თვალსაზრისით რომ მივუდგეთ, ამისთვის კარგი

118 ნ. ნიკოლოზიშვილი. დიდი ბაკური – ხურცილავა-კოდონიერის თეორია ქართული ასომთავრული ანბანის ავტორობის შესახებ, გვ. 313-315.

კანდიდატურა იქნებოდა ქართველი უფლისწული ბაკურიუსი“.

დედანში სამჯერ არის გამოყენებული სიტყვა „prince“. ნ. ნიკოლოზიშვილი ამ სიტყვას ორგან თარგმნის როგორც „დიდებულს“ და მხოლოდ ერთ შემთხვევაში, როგორც „უფლისწულს“. არადა, ამ სიტყვის მნიშვნელობა, ყოველ შემთხვევაში, ამ კონტექსტში, ვფიქრობ, ეჭვს არ იწვევს. ის ნიშნავს „უფლისწულს“ ან სამეფო ოჯახის წევრს (სეფენულს). მაგრამ ეს არაა ამჯერად იმდენად მნიშვნელოვანი, რამდენადაც ის, რომ ბაკურიუსი დასახელებულ უცხოელ მკვლევარს ესახება არა ქართული ანბანის შემქნელ პიროვნებად, არამედ ქართული ასოების შემქმნელის მხარდამჭერის კანდიდატურად, ისიც არა კონკრეტულ, არამედ ტიპოლოგიურ მაგალითად: ანუ საზოგადოდ ასეთი ტიპის ანუ ბიოგრაფიის ადამიანი უნდა ყოფილიყო, მისი აზრით, ქართული ანბანის შემქმნელის მხარდამჭერი.

რომ აღნიშნული მკვლევარი ბაკურს ნამდვილად არ მიიჩნევს ქართული ანბანის შემოქმედად. ეს დასკვნა მე ნ. ნიკოლოზიშვილის მიერ მოყვანილი აღნიშნული ამონარიდის ანალიზის საფუძველზე გამოვიტანე. მაგრამ, როცა თავად ორიგინალში ჩავიხედე, უკვე ამის პირდაპირი დადასტურებაც ვნახე. პროფესორი ხუან ს. კოდონიერი თავის მსჯელობას ასე აჯამებს: „We will probably never know who invented the Georgian alphabet or who the prince was that supported him in this endeavour“.¹¹⁹ აი, ამ ადგილის თარგმანი: „ჩვენ ალბათ ვერასოდეს შევიტყობთ თუ ვინ შექმნა ქართული ანბანი ან ვინ იყო ის უფლისწული ვინც მას ამ საქმეში დაეხმარა.“

ასე რომ, პროფესორ ხუან ს. კოდონიერს ვერ დავიმომნებთ იმ თვალსაზრისისათვის, რომ ქართული ანბანის ავტორია ბაკური. შესაბამისად, შეუძლებელია არსებობდეს „ხურცილავა-კოდონიერის თეორია.“

რეცენზენტი, როგორც ვნახეთ, წარმოადგენს კოდონიერის ნაშრომის სათაურსაც, თუმცა არ თარგმნის მას. მე ვფიქრობ, ეს

119 J. S. Codoner, *New Alphabets for the Christian Nations: Frontier Strategies in the Byzantine Commonwealth between the 4th and 10th Centuries*, წიგნში: *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*, 2014, გვ. 138.

აუცილებელია, რომ ქართველმა მკითხველმა სრულყოფილად გაიგოს ხუან ს. კოდონიერის თვალსაზრისი. მისი ნაშრომის სათაურის ქართული თარგმანი კი ასეთია: „ახალი ანბანები ქრისტიანი ერებისათვის: ბიზანტიური თანამეგობრობის სასაზღვრო სტრატეგია IV-X საუკუნეებში.“

მინდა მკითხველმა თავიდანვე ყურადღება მიაქციოს, რომ ეს ავტორი, ამ სათაურის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, საუბარს აპირებს გაქრისტიანებული ხალხებისათვის ახალი ანბანების (და არა საერთოდ ანბანების) შექმნაზე. ანუ თავად ეს სათაური არ გამოორიცხავს, რომ რომელიმე ახლადგაქრისტიანებულ ხალხს მანამდეც ჰქონოდა ანბანი. ნაშრომის გაცნობა გვარწმუნებს, რომ ეს, მართლაც, ასეა.

რახან აღნიშნული ნაშრომი რეცენზიაში ძალიან მოკლედ არის წარმოდგენილი და ამის გამო ხარვეზიანადაც, მოდით, უფრო დეტალურად განვიხილოთ იგი.

გამოკვლევა იხსნება შესავალი შენიშვნებით. პირველ რიგში, განიმარტება ტერმინ „თანამეგობრობა“ (ასე გადმომაქვს მე ინგლისური სიტყვა *commonwealth*) მნიშვნელობის განმარტებით. მიუთითებს, რომ ეს ტერმინი ბიზანტიის იმპერიის მიმართ პირველად, არცთუ მკაფიო აზრით, გამოიყენა დ. ობოლენსკიმ 1971 წელს აღმოსავლეთ იმპერიის სლავური სამყაროს აღსანიშნავად, მერე კი (1993 წელს) გამოიყენა გ. ფოუდენმა კონსტანტინე I-ის მიერ მონოთეისტური ქრისტიანობის მიღების შედეგად ჩამოყალიბებული ახალი პოლიტიკური ჩარჩოს აღსაწერად. კონსტანტინეს დროს რომს სურდა გამხდარიყო პოლიტიკურ-კულტურული სამყაროს იმპერია, მაგრამ ეს სურვილი ვერ განხორციელდა და შედეგად ჩამოყალიბდა უფრო თავისუფალი, პლურალისტული სტრუქტურა, რომელსაც ჩვენ ვუნოდებთ თანამეგობრობას.¹²⁰ გ. ფოუდენმა პირველი ბიზანტიური თანამეგობრობის ჩამოყალიბება დაუკავშირა V საუკუნეს და, კონკრეტულად, ქალკედონის საეკლესიო კრებას. საკუთარი გამოკვლევების მიზანს კი ხუან ს. კოდონიერი ასე განმარტავს: მას სურს ბიზანტიის მისიონერული მოღვაწე-

120 ლიტერატურაში შეხვედებით გამოთქმებს „ბიზანტიური თანამეგობრობის ქვეყნები“ ან „ბიზანტიური კულტურული წრის ქვეყნები“.

ობის ერთი კონკრეტული ასპექტის გაშუქება IV-X საუკუნეებში, დროს, რომელიც გ. ფოუდენის მიხედვით, არის „ბიზანტიური თანამეგობრობის“ მეორე პერიოდი. კონკრეტულად მას სურს შეეხოს იმპერიის პერიფერიის ქრისტიანი ხალხებისათვის ახალ ანბანების შექმნის საკითხს, ხალხებისა, რომლებიც „იმპერიულ თანამეგობრობას“ ფორმას აძლევდნენ. ავტორი მიუთითებს, რომ კარგად ესმის კვლევის კომპლექსურობა და ამასთან დაკავშირებული სირთულეც, რომ ეს საკითხი დეტალურ ძიებას საჭიროებს სხვადასხვა კულტურული ტრადიციის სპეციალისტების მხრივ, მაგრამ მიაჩნია, რომ მისი წამოწყება მაინც გამართლებულია, რადგან არ არსებობს ერთიანი გააზრება იმ საერთო პროექტისა, რომლის ჩარჩოში ეს ანბანები შეიქმნა.¹²¹

ამგვარად, თავიდანვე ცხადია, რომ ამ გამოკვლევის მიზანი არის ქრისტიანი ხალხებისათვის ანბანების შექმნაში რომის მონაწილეობის წარმოჩენა და სხვადასხვა ხალხის გამოცდილების მრავალფეროვანი მაგალითებით ერთიანი იმპერიული პოლიტიკის ჩვენება. ამ პოლიტიკას საფუძვლად დაედო პერიფერიასთან მიმართებით რომის დამოკიდებულების არსობრივი შეცვლა: იმპერია გარდაიქმნა თანამეგობრობად. პერიფერიებს ეძლეოდათ საკუთარი ცხოვრების მოწყობის საშუალება თავიანთი კულტურის მიხედვით იმ პირობებში, როცა არსებობდა გამაერთიანებელი იდეოლოგია ქრისტიანობის სახით. ქრისტიანობის გავრცელებისა და რეალური დანერგვისათვის კი დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ლიტერატურას. ამიტომ მიენიჭა იმპერიის პერიფერიაში მცხოვრებ ქრისტიან ხალხებისათვის ახალი ანბანების შექმნას რომაელთა მხრიდან ასეთი მნიშვნელობა. ავტორის აზრით, ეს პროცესი სხვადასხვა ხალხებში ან უშუალოდ ბიზანტიის მიერ იყო დასპონსორებული ან მისი ზედამხედველობით ხორციელდებოდა. ამ პოლიტიკას მოჰყვა ადგილობრივი ლიტერატურების აღმოცენება. ხშირ შემთხვევაში ამას უსწრებდა ახალი ანბანების გამოგონება. ავტორი გვპირდება, რომ წარმოდგენს კონკრეტ-

121 J. S. Codoner, *New Alphabets for the Christian Nations: Frontier Strategies in the Byzantine Commonwealth between the 4th and 10th Centuries*, გვ. 116-117.

ულ მაგალითებს, და დაინყებს სირიულ ენაზე საუბრით. აქვე შენიშნავს, რომ სირიული ენა სტანდარტიზებული იყო უკვე II საუკუნის მიწურულსა და III საუკუნის დასაწყისში ედესაში ჯერ კიდევ ამ ტერიტორიის ქრისტიანიზაციამდე. მაგრამ IV საუკუნის II ნახევარსა და V საუკუნის I ნახევარში ქრისტიანული მისიების ტალღის პერიოდი, რომელსაც თან ახლდა ახალი ანბანების შემოღება, იყო უმეტესობა ახალი ეროვნული ლიტერატურების აღმოცენების დრო. სწორედ ამ კონტექსტში ავტორი გვპირდება, რომ ისაუბრებს გოთურ, ეთიოპურ, სომხურ, იბერიულ, ალბანურ, კოპტურ ანბანებზე.¹²²

მართლაც, მომდევნო ანუ მეორე პარაგრაფში, ავტორი ეხება სირიული ლიტერატურის განვითარების ისტორიას, თუმცა აღნიშნავს, რომ ეს შემთხვევა დანარჩენი ქრისტიანი ხალხებისაგან განსხვავებულია, რადგან სირიული ენა, ქრისტიანობის დამკვიდრებამდე იყო ისევე პრესტიჟული, როგორც ბერძნული. ერთადერთი მიზეზი, რომლის გამოც ის აქ ამ შემთხვევას განიხილვას, როგორც თავად გვიხსნის, ისაა, რომ სირია იმპერიის პერიოდურად წარმოადგენდა.

ჩემთვის კი ამ შემთხვევაში საინტერესო ისაა, რომ ავტორი, რომელიც, მისივე განცხადების მიხედვით, მიზნად ისახავს ქრისტიან ხალხებში ანბანების და ეროვნული ლიტერატურების შექმნის საერთო პროექტის გამოვლენას, იწყებს მაგალითით, რომელიც სპეციფიკურია და საერთო მოდელში არ ჯდება. სირიულ სინამდვილეში ანბანიცა და განვითარებული ლიტერატურული პროცესიც წინ უსწრებს ქრისტიანიზაციას. ანუ პირველი კონკრეტული მაგალითის განხილვისთანავე, ჩემი აზრით, ავტორი დგება იმის აუცილებლობის წინაშე, რომ გამოკვლევის დასაწყისში ჩამოყალიბებული ჰიპოთეზა გადაიაზროს.

შემდეგი პარაგრაფი ეძღვნება გოთების მაგალითს. დასაწყისშივე ავტორი ხაზს უსვამს, რომ ეს შემთხვევა მის მიერ ნავარაუდები მოდელის სრულად შესატყვისია: არავითარი ეჭვი

122 J. S. Codoner, *New Alphabets for the Christian Nations: Frontier Strategies in the Byzantine Commonwealth between the 4th and 10th Centuries*, გვ. 122. კიდევ სხვა რამდენიმე ხალხის გამოცდილებაც არის წარმოდგენილი ამ წიგნში, მაგრამ მათ არ განვიხილავ ქვემოთ, რამდენადაც მათი თარიღი ჩემი წიგნის ქრონოლოგიური ჩარჩოების მიღმაა.

არ შეიძლება არსებობდეს იმასთან დაკავშირებით, რომ რომის იმპერია ასპონსორებდა გოთებში ახალი ანბანის შექმნას და რომ ეს ახალი ანბანი ეფუძნებოდა ბერძნულ მოდელს.¹²³ ამავე დროს ავტორი მიუთითებს: თუ ტიპოლოგიური თვალსაზრისით განვიხილავთ, გოთური არ იყო ბერძნულის საფუძველზე ინსპირირებული ახალი ანბანი, არამედ მხოლოდ ბერძნული დამწერლობის უნციალური ფორმა, ბერძნულის ადაპტაცია გოთურის ჩასაწერად გავრცობილი მხოლოდ რამდენიმე დამატებითი ასოთი, რომელთა შორის, ზოგი რუნიკული წარმოშობისა იყო. გოთური ანბანის შემქმნელმა ულფილამ იცოდა რუნიკული დამწერლობა, მაგრამ უპირატესობას ანიჭებდა ბერძნულ ანბანს, როგორც საფუძველს გოთური დამწერლობისათვის, იმიტომ რომ *წმინდა წერილის* თარგმნისათვის რუნიკული დამწერლობა მიაჩნდა შეუსაბამოდ.¹²⁴

ანუ, როგორც ვხედავთ, გოთების შემთხვევაშიც წინაქრისტიანული დამწერლობის არსებობა უარყოფილი არაა. ულფილამაც იცოდა ეს დამწერლობა, მაგრამ მან თავისი არჩევანი გააკეთა ბერძნულის სასარგებლოდ აშკარად იდეოლოგიური მოსაზრებებით. კიდევ ერთხელ ვრწმუნდებით, იმაში, რაც ავტორს სათაურშივე აქვს გაცხადებული: სიტყვა არ ეხება დასახელებულ ხალხებში დამწერლობის ახლიდან შემოღებას, არამედ ქრისტიანი მისიონერების მიერ არსებული ანბანების ჩანაცვლებას ახალი დამწერლობით, რომელიც გოთების შემთხვევაში არც უნდა იქნეს განხილული ახალ ანბანად, არამედ ბერძნულის თავისებურ გრაფიკულ მოდიფიკაციად ძველი ანბანიდან დამატებული ასოებით.

შემდეგი პარაგრაფი ეძღვნება ეთიოპური შემთხვევის განხილვას. ავტორი მიუთითებს, რომ ეს შემთხვევა დიდად წააგავს გოთურს, თუმც მნიშვნელოვნადაც განსხვავდება მისგან. ინყებს განსხვავებებით და აღნიშნავს იმას, რომ ქრისტიანი მისიონერების მოსვლამდეც ეთიოპელებს ჰქონდათ ძალიან

123 J. S. Codoner, *New Alphabets for the Christian Nations: Frontier Strategies in the Byzantine Commonwealth between the 4th and 10th Centuries*, გვ. 124.

124 J. S. Codoner, *New Alphabets for the Christian Nations: Frontier Strategies in the Byzantine Commonwealth between the 4th and 10th Centuries*, გვ. 126.

განვითარებული ლიტერატურული ტრადიცია და იყენებდნენ კონსონანტურ ანბანს. შემდეგში მოხდა ცვლილება, რომელიც თარიღდება IV საუკუნის დასაწყისით და ანბანს დაემატა ხმოვნები, რომლებიც იწერებოდა დიაკრიტიული ნიშნების სახით და ჟღერადობას უცვლიდა თანხმოვნებს. ეს მოხდა აკსუმის მეფის ერზანას დროს (რომელიც ზეობდა IV საუკუნის ოციანი წლებიდან დაახლოებით 360 წლამდე). ეს იყო ამ ქვეყნის პირველი ქრისტიანი მეფე, მმართველი, რომელმაც მოაქცია ქვეყანა. ავტორის აზრით, ძველი ანბანი შეიცვალა იმისათვის, რომ ახალი ქრისტიანული სახელმწიფოს საჭიროებებს უკეთ მომსახურებოდა. ეს კვლავ იმის დასტურად მიაჩნია, რომ ეთიოპურის პარალელურად იყენებდნენ ბერძნულსაც, რაც აჩვენებს, რომ კულტურული თვითიდენტიფიკაციის მიუხედავად, იმპერიასთან მიზიდულობის ძალა მეტი რჩებოდა, ვიდრე კავშირის წყვეტის.¹²⁵

მომდევნო ანუ მეხუთე პარაგრაფი ეთმოზა სომხურ, ქართულ, ალბანურ ანბანებს. მე დროებით ამ პარაგრაფს არ შევეხები, არამედ გადავალ მომდევნოზე და ამას, როგორც ქართველი მკითხველისათვის ყველაზე მეტად საინტერესო ნაწილს, ბოლოსათვის მოვიტოვებ.

მეექვსე პარაგრაფი ეძღვნება კოპტურს. ის იწყება იმაზე ხაზგასმით, რომ ბერძნებს ეგვიპტეში ყოველთვის ჰქონდათ გავლენა, მაგრამ მხოლოდ IV საუკუნიდან ძველი კოპტური ანბანი ჩანაცვლდა ახალი კოპტური ანბანით, რომელიც მოიცავდა მთავარ ტიპს და 13 ვარიანტს. ყველა მათგანი ბერძნული ანბანის ადაპტაციას წარმოადგენდა, დამატებული ჰქონდათ მხოლოდ რამდენიმე ავტოქტონური ნიშანი. ზემოთ განხილული შემთხვევებისაგან განსხვავებით, ეთიოპია არ იყო იმპერიისათვის პერიფერიული.¹²⁶ ამგვარად, ამ ეთიოპიის მაგალითიც აჩვენებს, რომ საქმე ეხება არა საერთოდ ეთიოპური დამწერლობის გამოგონებას, არამედ ქრისტიანული გავლენით მიღებულ ანბანს.

ამ ნაშრომში არის სხვა პარაგრაფებიც, მაგრამ მათ განხ-

125 J. S. Codoner, *New Alphabets for the Christian Nations: Frontier Strategies in the Byzantine Commonwealth between the 4th and 10th Centuries*, გვ. 128.

126 J. S. Codoner, *New Alphabets for the Christian Nations: Frontier Strategies in the Byzantine Commonwealth between the 4th and 10th Centuries*, გვ. 139.

ილვას, როგორც უკვე ვთქვი, ახლა არ შევუდგები, რადგან ისინი წინამდებარე წიგნის კვლევის ქრონოლოგიურ საზღვრებს სცდება.

ეპილოგში ავტორი კვლავ ქრისტიანული ოიკუმენას შექმნის შესახებ საუბრობს და მიუთითებს რომ ბიზანტიური თანამეგობრობის ჩამოყალიბება იწყება დამწერლობის მქონე ქრისტიანი ერების წარმოშობისათვის ხელშეწყობით. ამის რამდენიმე მაგალითს განიხილავს, როგორც უკვე ვნახეთ, მაგრამ ეპილოგში ყურადღებას ამახვილებს მხოლოდ გოთურ და ეთიოპურ შემთხვევებზე, რადგან ჩანს, ისინი მიაჩნია ყველაზე გამოკვეთილ მაგალითებად.¹²⁷

ახლა კი დავუბრუნდეთ იმ პარაგრაფს, რომელიც ზემოთ გამოვტოვეთ. ავტორი იწყებს სომხური ანბანის შექმნის ისტორიით. საუკეთესო წყაროდ მაშთოცის „ცხოვრებას“ ასახელებს, რომელსაც, სავარაუდოდ, V საუკუნის მეორე ნახევარში შექმნილად მიიჩნევს. თვლის, რომ ის არაა სანდო წყარო, რადგან ხდებოდა მისი ინტერპოლირება და მისით მანიპულირება საუკუნეების განმავლობაში, თუმც ამავე დროს მიუთითებს, რომ ეს წყარო ყველაზე უფრო დეტალურად გადმოგცემს ანბანის შექმნის პროცესს და არის ყველაზე უფრო აკურატული გადმოცემა ზემოთ განხილულ შემთხვევებთან შედარებით. მერე ახასიათებს მესროპს, მის განათლებს, მიუთითებს მის კარგ განსწავლულობას ბერძნულ ენასა და ბერძნულ კულტურაში. საუბრობს მის გადანყვეტილებაზე შეექმნა ახალი ანბანი და მის დამხმარეებზე – კათალიკოს საჰაკსა და მეფე ვრამშაპუჰზე. მიუთითებს, რომ პირველ რიგში მესროპი თავის ყურადღებას მიაპყრობს სირიას. სირიელი ეპისკოპოსის დანიელისაგან სომხური ანბანის მოტანის ფაქტს. სწორედ ამ ანბანის სწავლება დაიწყო თავიდან მესროპმა, მაგრამ მალე გამოიკვია, რომ სომხური ენის გადმოსცემად ეს დამწერლობა არ იყო შესაფერისი. და ამის მერე იყო რომ ბერძნულის საფუძველზე შექმნა ანბანი და ამაში მას მეფის მხრიდან ჰქონდა დიდი დახმარება. კოდონიერი შენიშნავს, რომ აქ არ ჩანს, რომ

127 J. S. Codoner, *New Alphabets for the Christian Nations: Frontier Strategies in the Byzantine Commonwealth between the 4th and 10th Centuries*, გვ. 160-161.

თავიდან რომის იმპერატორი ჩართული ყოფილიყო ამ პროცესში და საქმე ისეა წარმოჩენილი, თითქოს ეს ყველაფერი მესროპის დამოუკიდებელი ინიციატივა იყო. მაგრამ მესროპის მოღვაწეობაში იმპერატორ თეოდოსი II-ის როლის დამცრობა, ამ ავტორის აზრით, უნდა აიხსნას სომეხთა პატრიოტული განწყობებით და მესროპის განდიდების სურვილით. მაგრამ მაინც, თვლის ავტორი, წყარომ ვერ შეძლო მესროპის რომზე დამოკიდებულების დაფარვა და აღწერილი აქვს მესროპის მოგზაურობა იმპერიაში. აღწერილი აქვს, როგორი პატივით მიიღეს ის საიმპერატორო კარზე პირადად იმპერატორმა და პატრიარქმა აკაკიოსმა. ამ აუდენციის დროს მიიღო მესროპმა კეისრის ბეჭდიანი *sacra rescripta*, რომ ბიზანტიის კუთვნილი სომხეთისაგან შეეკრიბა ახალგაზრდობა ინსტრუქტირებისათვის. ტექსტში, მართალია, უფრო ევანგელიზაციაზეა საუბარი, ვიდრე დამწერლობასთან დაკავშირებულ ინსტრუქტაჟზე. ეს არის 428 წელი, როცა ირანი შეიჭრა სომხეთში და მოახდინა მისი ანექსია. მაგრამ ანბანი უკვე ჰქონდათ სომხებს და სომხურად ნათარგმნი წმინდა წერილი. 451 წლის შემდეგ სომხები მაინც გამოეთიშენ ბიზანტიური თანამეგობრობის ორბიტას. ანბანის შექმნაც უნდა ყოფილიყო ირანის გახელების საბაბი. ავტორი თვლის, რომ ტიპოლოგიურად სომხური ეფუძნება ბერძნულს, იგივე რიგი და, უმეტეს შემთხვევაში, იგივე ფონეტიკური ღირებულება, თუმც ვიზუალურად სომხური ანბანი ბერძნულისაგან განსხვავებულია.

მერე აღნიშნავს, რომ კორიუნის მესროპ მამთოცს უკავშირებს ქართული და ალბანური ანბანების შექმნასაც, რასაც ის არ იზიარებს. ამიტომ თვლის, რომ უკანასკნელად დასახელებული ხალხების შემქნელების შესახებ არ შემოგვრჩა რაიმე გადმოცემა, თუმც ორივე ეს ანბანი იმავე დროს არის შექმნილი, როცა სომხური. მოყვანილია ამონარიდი კორიუნის თხზულებიდან, რომელშიც მესროპის მიერ ქართული და ალბანური ანბანების შექმნის შესახებ არის საუბარი. ავტორის კომენტარი ამ ამონარიდთან დაკავშირებით ისეთია, რომ ეს უნდა იყოსო სომეხთა პატრიოტული მიზნით გამონაგონი.

ამგვარად, ავტორი ცდილობს აჩვენოს, რომ ქრისტიანი ხალხებისათვის ანბანების შექმნის ერთიანი იმპერიული პროექტი არსებობდა, რომ მესროპს რომაელთაგან ამის საგანგებო უფლებამოსილება ჰქონდა და რომ ყველაზე კარგად ანბანების შექმნის ისტორია კორიუნთან არის გადმოცემული. მეორე მხრივ, მესროპს არ შეეძლო შეექმნაო სომხურის გარდა სხვა ანბანები. ავტორის მითითებით, არა მარტო ტოპოლოგიურად, ისტორიულადაც შეუძლებელია, რომ სომეხ ბერს ანბანი შეექმნა ქართველებისათვის, რომლებიც ძალიან ნეგატიურად არის აღწერილი მესროპის „ცხოვრებაში“.

აქ აუცილებელია, ჩემი აზრით, დაზუსტება: მესროპი, როგორც ქრისტიანი მოღვაწე, ნეგატიურად იყო განწყობილი საზოგადოდ წარმართების, მათ შორის, ქართლის წარმართების მიმართ. ანუ ეს ფაქტი ვერ „მუშაობს“, როგორც არგუმენტი მეცნიერისათვის.

მერე ავტორი საუბრობს ი. გიპერტის ნაშრომზე და მის შედეგზე, რომლის მიხედვითაც ქართული უფრო ახლოა ბერძნულ დედანთან. ქართული ზუსტად მიჰყვება ბერძნულის თანმიმდევრობას, სომხურისა და ალბანურის შემთხვევები კი განსხვავებულია. ალბანურის შემთხვევაში ფიქრობს, რომ სომხურის საფუძველზეა შექმნილი, ოღონდაც არა მესროპის მიერ, არამედ ადგილობრივის მიერ. ქართულის წარმომავლობასთან დაკავშირებით ეჭვს გამოთქვამს. თუ ქართულიც წარმომავლობს სომხურიდან, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ სომხური მერე შეიცვალაო. პირიქით, რომ ვიფიქროთ, მისი აზრით, ესეც შეიძლება. მერე იმონმებს ვერნერ ზაიბტს, რომლის მიხედვითაც ქართული ანბანი სირია-პალესტინაში მყოფი ქართველი ბერების წრეში უნდა წარმოშობილიყო, რომლებმაც კარგად იცოდნენ თავიანთი სომეხი მეზობლების საქმენი ამ საკითხში, რომლებთანაც, შესაძლოა, ისინი მონასტრის სივრცესაც კი იყოფდნენო.

ამის მერე კოდონიერი, როგორც თავადაც ამბობს, უფრო შორს მიდის, ვიდრე ზაიბტი: მისი აზრით, ეს სწორედ მესროპი უნდა ყოფილიყო, რომელმაც ქართველებისაგან აიღო, რადგან ქართული უფრო ახლოა ბერძნულ დედანთანო.

მიუხედავად ამგვარი მსჯელობისა, სომხურ ვერსიასთან დაკავშირებით შეჯამება არ არის რაიმე გამოკვეთილი აზრის შემცველი: მკვლევარი ასკვნის, რომ ქართული და სომხური ანბანების წარმოშობა უფრო დახლართულია, ვიდრე ამას მესროპის „ცხოვრება“ წარმოადგენსო.

მერე უკვე მოდის მსჯელობა ქართულ დამწერლობის ხელშემწყობის კანდიდატურასთან დაკავშირებით, რომლის შესახებაც უკვე ვთქვი ზემოთ.

ავტორი სიტყვით უარყოფს მესროპის მიერ ქართული ანბანის შესახებ ცნობას, მაგრამ მის მიერ ისტორიული კონტექსტის რეპრეზენტაცია, მის ამონარიდები წყაროებიდან სხვა რამის ფიქრისაკენ უბიძგებენ „გამომადიებელ“ მკითხველს.

ავტორი საერთოდ არ ამახვილებს ყურადღებას იმაზე, რომ არსებობს ცნობა ქართული ანბანის წინაქრისტიანულ ხანაში წარმოშობის შესახებ. არადა, როგორც ვნახეთ, ამგვარ ფაქტებს უყურადღებოდ თითქმის არცერთი სხვა შემთხვევის განხილვისას არ ტოვებს. შეუძლებელია, ის ამ ფაქტს არ იცნობდეს, რადგან იმონმებს ზაიბტს, რომელიც, თუმცა ასევე ქრისტიანულ ხანას მიიჩნევს ქართული ანბანის შექმნის შესაძლო დროდ, ლეონტის ცნობის შესახებ აღნიშნავს. კოდონიერი კი, თუმცა ზაიბტის სტატიას იმონმებს, ლეონტის, როგორც თუნდაც მისთვის არასანდო წყაროს, საერთოდ არ იხსენიებს. არადა, ლეონტის ცნობა ქართული ანბანის შესახებ მის აზრს ხელს არ უშლის: ქართველებს, ისევე როგორც მის მიერ განხილულ ხალხების უმეტესობას, წინა პერიოდში ჰქონდათ ანბანი.

ამგვარად, კოდონიერი ქართული ანბანის შექმნას უპირობოდ ქრისტიანულ ეპოქაში რომაული პოლიტიკის ზემოთ აღწერილი იმ იმპერიული პროექტის ფარგლებში ვარაუდობს, რომელსაც ახორციელებდა მესროპ მაშთოცი. ყველა ხალხს ჰქონია მანამდე განვითარებული დამწერლობა და, შესაბამისად, ლიტერატურაც. ერთადერთი ქართველები ყოფილან გამონაკლისნი.

ანბანებთან დაკავშირებით ბიზანტიური იმპერიული პროექტის შესახებ დაკვირვება მართებული ჩანს. მესროპის აქ-

ტივობა და ქრისტიანული ანბანების შექმნის ინიციატივაც უნდა ყოფილიყო არა სომხეთის, არამედ რომაელების პოლიტიკა მართლაც. მაგრამ მესროპის აქტივობა ქართლში არ უნდა იქნეს გაგებული, როგორც ქართული ანბანის გამოგონება, არამედ, როგორც კოდონიერი მიერ განხილული თითქმის ყველა სხვა შემთხვევაში ადასტურებს, უკვე არსებულის შეცვლის ცდა. ამ პროექტმა ზოგან გაამართლა, ზოგან არა. ქართლში ამ პროექტმა ვერ იმუშავა. ქართველებს ფარნავაზის დროიდან ჰქონდათ საკუთარი დამწერლობა, რაც არაორაზროვნად არის გაცხადებული წყაროში და არ არსებობს საფუძველი არ ვენდოთ ამ წყაროს ასე ცალსახა ცნობას.¹²⁸ ფარნავაზის დროს შექმნილი ქართული ანბანი, ცხადია, წარმართული ძეგლი და წარმართული იდეოლოგიის მატარებელი იყო. მესროპმა, რომელიც, როგორც ითქვა, ებრძოდა წარმართობის გადმონაშთებს კავკასიაში, მოინდომა მისი შეცვლა სავსებით გასაგები პოლიტიკური და იდეოლოგიური მოსაზრებებით. სომხეთში მისმა მცდელობამ ამ მიმართულებით წარმატება მოიტანა. ქართლში კი ის აშკარად წარუმატებელი აღმოჩნდა, რადგან ჩვენს ხელთ არსებული ასომთავრული წარმართული მსოფლხედვის მატარებელია. არსებული წარმართული ანბანი, როგორც მითითებულია კიდევ ლიტერატურაში, „მოინათლა“. შენარჩუნების მიზეზებზე ზემოთ უკვე ვთქვი, მაგრამ აქაც გავიმეორებ: ქართული დამწერლობა იყო უაღრესად სრულყოფილი დამწერლობა სრულიად ადეკვატური ქართული ენის აღწერისათვის; ქართლის იმდროინდელ მესვეურთ, უპირველეს

128 ყოველი ობიექტური მკვლევრის სამუშაო პრინციპი უნდა იყოს ისტორიული წყაროს „უდანაშაულობის პრეზუმპციის“ პრინციპი, რაც არსებითად ნიშნავს იმას, რომ წყაროს მონაცემების გაუზიარებლობა არაა გამართლებული იმ შემთხვევაში თუ არ არსებობს საკმარისი საფუძველი წყაროს მონაცემებში დასაეჭვებლად. ამ პრინციპის განმარტებისათვის იხ. Лурье Я. С. О так называемой «презумпции невиновности» источника, Источниковедческие разыскания. 1982, Тбилиси. «Мецниереба», გვ. 40-45. ჩვენს შემთხვევაში გვაქვს ლეონტი მროველის სრულიად ცალსახა ცნობა ქართული ასომთავრულის შექმნის ინიციატორის და დროის შესახებ. სახელმწიფოს დამაარსებელ მეფეს, რომ ანბანის შექმნაზე ეზრუნა, ცხადია, სრულიად ლოგიკურია. ამასთან ეს ცნობა განეკუთვნება კულტურული ისტორიის ამსახველ ცნობათა რიცხვს. ასეთი ცნობები ქართულ წყაროებში ხშირი არ არის. უეჭველია, რომ ის ძველ ავტორს სრულიად გაცნობიერებულად აქვს ჩართული თავის თხრობაში.

ყოფლისა, კი მეფე ბაკურ თრდატის ძეს ამის გაგება ჰქონდა, რომ იდეოლოგიური მოსაზრებებით ქართული დამწერლობის – ქართული კულტურის ამ დედაბოძის ჩანაცვლება – არ უნდა მომხდარიყო. რომაული პროექტის რეალიზება მესროპს ქართლში არ გამოუვიდა იმ გამოც, რომ მან რეალურად, ვერ შეძლო ქართველებისათვის ისეთი ძლიერი შეთავაზება ჰქონოდა, როგორც სომხებისათვის. ამიტომაც მისმა შეთავაზებამ კონკურენცია ვერ გაუწია წარმართულ ეპოქაში შექმნილ ქართულ ასომთავრულს და, შესაბამისად, არც დაინერგა.

პროფესიორი კოდონიერი, თავის საინტერესო დაკვირვებას საერთო იმპერიული პროექტის შესახებ სათანადო კონტექსტს გამოუნახავდა ქართლში, რომ ითვალისწინებდეს ლეონტი მროველის ცნობას ფარნავაზის ინიციატივით ქართული დამწერლობის შექმნის შესახებ. მაშინ ის დაინახავდა, რომ მესროპის მოღვაწეობა ქართლში არ ნიშნავდა ანბანისა და ლიტერატურის შექმნას, რომ მესროპის მოქმედება ქართლში იყო ხსენებული კულტურული პროექტის განხორციელების წარუმატებელი ცდა.

ამგვარად, ბაკურ თრდატის ძე ქართული ანბანის ისტორიას უკავშირდება, მაგრამ არა როგორც მისი შემქმნელი, როგორც ამას ფიქრობს ბ. ხურცილავა, არამედ როგორც ფარნავაზისდროინდელი ქართული ანბანის შემნარჩუნებელი და „მომნათლავი“. მან წარმართულ ეპოქაში შექმნილი ქართული ანბანი დაინარჩუნა, როგორც „თვალის ბივრიტი“,¹²⁹ რომელ-

129 „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ვრცელ რედაქციაში აღწერილია წმინდა ნინოს ლოცვის შედეგად ქართლის წარმართული კერპების მსხვერვა. ჰაგიოგრაფი მოგვითხრობს, რომ ერთდღერთი, რაც ამ კერპებიდან გადარჩა, იყო „თუალი ბივრიტი“. ვფიქრობ, ამ სიმბოლიკის აზრი სრულიად ნათელია. ის ასახავს ძველი მწერლის მიერ რელიგიური ტრანსფორმაციის პროცესის აღქმას და იმ იმპულსს, რომელიც ამ პროცესს, მისი აზრით, ჰქონდა ქართული ერთობის განვითარებაზე ანუ ცვლილებას და განგრძობადობას ერთდროულად: წარმართობა მოისპო, მაგრამ მისი მნიშვნელოვანი ნაწილი ანუ „თუალი ბივრიტი“ დარჩა ქართული კულტურის საგანძურში. აი, ეს, მართლაც, საოცარი ადგილი დასახელებული თხზულებიდან. წმინდა ნინო იგონებს: „და ვითარცა დასცხრა რისხუა იგი, გამოვედ კლდისა მისგან ნაპრალისა და ვპოვე თუალი იგი ბივრიტი, აღვიღე და წარმოვედ წინა კერძო დასასრულსა მის კლიდისასა, სადა ძუელ ქალაქი ყოფილ იყო, და მას ადგილსა ყოფილ არს ციხე“ (ძეგლები, I, გვ. 122). ეს ხედვა არსებითად ქართული იდენტობის განვითარების ამსახველია: წარმართული კულტურის საუკეთესო და მარადიული ნაწილი ანუ „თუალი ბივრიტი“ – ქართული ქრისტიანული კულტურაში

იც ერთადერთი გადარჩენილი ნაწილი წარმართული არმაზის კერპისა.

ქართული ანბანის ისტორიიდან ლეონტი მროველის ცნობის ამოღება, სრულიად გაუგებას ხდის ქართული ანბანის თავგადასავალს. ეს აკნინებს ქართულ კულტურას, რადგან მრავალი საუკუნით აცილებს ცივილიზაციის უმთავრეს ატრიბუტს. ზოგ მკვლევარს ამგვარი შედეგის მქონე შეცდომა უნებლიედ მოსდის, თუმცა ზოგი (ქართველიცა და უცხოელიც), ამას საგანგებოდ სჩადის სხვადასხვა არამეცნიერული მოტივაციით. ამ საკითხზე ამჯერად მეტს სიტყვას აღარ გავაგრძელებ, რათა ხოსროვანთა სახლის შესახებ დისკურსს ძალიან არ დავცილდე, წინამდებარე წიგნის დამატებაში კი, მკითხველს ქართული ანბანის ისტორიის შესახებ ჩემს ორ ადრე გამოქვეყნებულ სტატიას ვთავაზობ, რადგან მათი შეხსენება სამეცნიერო წრეებისათვის აუცილებლად მიმაჩნია.

დანარჩუნდა. ქართული ანბანი მთავარი უნდა ყოფილიყო ამ საგანძურში, ანუ ამ აზრით ის იყო „თუალი ბივრიტი“.

თავი IV.

ქართლის უკანასკნელი ხოსროვანი მეფე

1.

ნაშრომის ეს მონაკვეთი ეძღვნება ზემოთ ნახსენებ ტრაგიკული ბედის მქონე მირდატ მეფის მომდევნო მეფეს არჩილ I-ს.

ქართლის ეს ხელისუფალი სამეფო ტახტზე ვახტანგ გორგასლის წინამორბედის – მირდატის – წინამორბედი იყო. შესაბამისად, ძალიან ზოგადად თუ ვიტყვით, მისი ზეობა მეხუთე საუკუნის პირველ ნახევარში თავსდება.

ფართო საზოგადოებისათვის მეფე არჩილი თითქმის უცნობია.¹ ამგვარი ფიქრის საფუძველს მაძლევს ინტერნეტში განთავსებული მასალის ანალიზი: ზოგ პუბლიკაციაში არჩილი ქართველ მეფეთა სათვალავში არც კი მოიაზრება: არჩილ I-ად მიჩნეულია არაბების წინააღმდეგ მებრძოლი მეფე არჩილი. დაწყებითი სკოლის სახელმძღვანელოებში გვიან ანტიკურ ეპოქაში მოღვაწე არჩილის ხსენებას არ ვხვდებით;² უმაღლესი სკოლის სახელმძღვანელოებში მასზე ინფორმაცია თუ არის, ორიოდ წინადადებით შემოიფარგლება.³ ამის მიზეზი, ცხადაა, ისაა, რომ იმ მეცნიერთა თვალსაზრისები, რომლებიც ამ წიგნის ფოკუსში მოქცეულ პერიოდს იკვლევენ, ერთმანეთისაგან საკმაოდ განსხვავებულია;⁴ აქედან გამომდინარე ფართო

1 ამაზე ყურადღებას იმიტომ ვამახვილებ, რომ ქართული საზოგადოება, ჩვეულებრივ, დიდ ინტერესს ავლენს ისტორიისადმი; მეფეთა სახეებს კი კოლექტიურ მესხიერებაში განსაკუთლებით საპატიო ადგილი უკავიათ.

2 ჩემ მიერ განხილულ ათეულობით სახელმძღვანელოში ყოველ შემთხვევაში ასეა.

3 ავილით, თუნდაც, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სტუდენტებისათვის გამიზნული სახელმძღვანელო „საქართველოს ისტორია“ (ტ. 1, თბილისი, 2006), აქ არჩილის შესახებ ინფორმაცია ამოიწურება შემდეგით: „ამის შემდეგ ქართლში გამეფდა არჩილი, ხოლო შემდეგ – მისი ძე მირდატი“ (გვ. 116).

4 მაგალითისათვის შდრ. ვ. გოლაძე. *ფარნავაზიანთა სახლის ქრისტიან მეფეთა ქრონოლოგია*. თბილისი, 1990, გვ. 101–103; დ. მუსხელიშვილი. *საქართველო VI–VIII საუკუნეებში*, თბილისი, 2003, გვ. 83–84; მ. სანაძე. *ქართველთა ცხოვრება. წიგნი III. ქართლის მეფეებისა და პატრიკიოსების ქრონოლოგია (ფარნავაზიდან აშოტ კურაპალატამდე)*. თბილისი, 2016, გვ. 297–302.

მკითხველისათვის (და არა მარტო ფართო მკითხველისათვის) რთული ხდება კოლექტიური მახსიერებისათვის მისაღები ერთი სახის გამოძიწვა. ეს გაურკვეველობა განსაკუთრებით თავს იჩენს სამეცნიერო-პოპულარულ საცნობარო ლიტერატურაში.⁵ საქართველოს ისტორიის შესახებ უცხოენოვანი ნაშრომებიც ამ ვითარებას არეკლავს: არჩილი ან სრულიად არ, ან ორი სიტყვით, ან მხოლოდ ერთ წყაროზე დაყრდნობით მოიხსენიება.⁶

ამ მეფეს წინამდებარე წიგნში ვეხები იმიტომ, რომ, როგორც ირკვევა, ისიც ხოსროვანი და მირიანის შთამომავალი იყო, კერძოდ, მირიანის ძის რევის ძე.

მეფე არჩილზე თხრობას დავიწყებ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ინფორმაციის ანალიზით. აქაც გავიმეორებ, რომ წყაროთმცოდნეობითი თვალსაზრისით ეს ძეგლი უაღრესად ღირებულად მიმაჩნია. ყველა სხვა წყაროზე უფრო სრულყოფილად ის გვამცნობს ქართლის უზენაეს ხელისუფალთა რიგს. მისი ერთადერთი მნიშვნელოვანი ნაკლი (ვგულისხმობ, როცა მას როგორც წყაროს მივმართავთ და არა როგორც საისტორიო მწერლობის ნიმუშს), ისაა, რომ ხშირად ინფორმაცია ამა თუ იმ ხელისუფალზე, უაღრესად მოკლეა. ამის გამო „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ უმეტეს შემთხვევებში ჩვენს ინტერესს უფრო აღვივებს, ვიდრე აკმაყოფილებს. ეპოქის სურათის აღსადგენად აუცილებელი ხდება დამატებითი მონაცემების მოძიება. თუმცა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მნიშვნელობა მაინც განუზომლად დიდი რჩება: გარდასული სინამდვილის ამსახველ, ხშირად ქაოტიურ, მონაცემებში გასარკვევად.

5 მაგალითისათვის იხ. ენციკლოპედიურ-საცნობარო წიგნი „საქართველოს მეფეები“ (რედაქტორები: მ. ლორთქიფანიძე, რ. მეტრეველი, 2000), გვ. 39.

6 ქრონოლოგიურად შესაბამის ადგილას (და საერთოდაც) არ იხსენიება არჩილ მეფე, მაგალითად, რ. სუნისთან (R. G. Suny. *The Making of the Georgian Nation*. Second edition, Indiana University Press, გვ. 22-23) ორიოდ სიტყვით იხსენიება დ. რეიფილდთან (D. Rayfield. *Edge of Empires. A History of Georgia*. Reaktion books, 2012, გვ. 42.); კ. თუმანოვი და ს. რაბი, მართალია, წარმოადგენენ მოკლე რეპრეზენტაციებს, მაგრამ მხოლოდ „ქართლის ცხოვრების“ მონაცემებზე დაყრდნობით (C. Toumanoff. *Chronology of the Early Kings of Iberia, Traditio*, 1969. vol. 25 გვ. 27; S. H. Rapp, Jr. *Imagining History at the Crossroads: Persia, Byzantium and the Architects of the Writtern Georgian Past*. vol. 1. A dissertation submitted in a partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (history). At the University of Michigan, 1997, გვ. 400-401.

აი, როგორაა წარმოდგენილი არჩილის ზეობა ამ წყაროში:

„და მისა შემდგომად მეფობდა მირდატ. და ესე წარიყვანა პიტიახშმან ვარაშ ბალდადს და მუნ მოკუდა. და მისა შემდგომად მეფობდა არჩილ, და მთავარ ებისკოპოსი იყო იონა. და მაშინ დაეცა ქუემოჲ ეკლესიაჲ. და იონა მიიცვალა გარეუბნისა ეკლესიასა და სუეტი იგი ცხოველი თანა-წარმოილო. და მისა ზე აზნაურთა სტეფანე-წმიდა აღაშენეს არაგუსა ზედა. და მოგუნი მოგუეთას მოგობდეს ცეცხლისა მსახურებასა ზედა. და მისვე არჩილის ზე ოთხნი მთავარ ებისკოპოსნი გარდაიცვალნეს. და მერმე მეფობდა მირდატ. და მთავარ ებისკოპოსი იყო გლონოქორ. და ესე მთავარე-ბისკოპოსი ერისთვადცა იყო ბარაზბოდ პიტიახშისაგან ქართლს და ჰერეთს“ (შატბერდული რედაქცია).⁷

როგორც ვხედავთ, ძალიან ნიშანდობლივი ფაქტების შემცველი რეპრეზენტაციაა. საკმაოდ დამთრგუნველი სურათია დახატული. მხოლოდ ნეგატიური ინფორმაცია. ერთადერთი პოზიტივი წმინდა სტეფანეს ტაძრის მშენებლობაა. ამ, მართლაც, ძალიან გამორჩეულ მოვლენას ქვემოთ საგანგებოდ განვიხილავ.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ მითითებული არაა არჩილის ბიოგრაფიის აღსანიშნავად ბევრი მნიშვნელოვანი მონაცემი, თუნდაც, მაგალითად, არაა განმარტებული ვინ იყო არჩილი მისი წინამორბედი მეფე მირდატისათვის, რომლის მეფობა, როგორც ეს წინა თავში „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ისტორიული ქრონიკიდან მოყვანილი ამონარიდით ჩანს, მტრის კარზე შეწყვეტილა; ან ვინ არის არჩილისათვის მისი მომდევნო მეფე მირდატი.

ინფორმაციის შევსების საშუალებას გვაძლევს ზემოთ უკვე ნახსენები, ასევე ძალიან ღირებული წყარო. ესაა პეტრე იბერის ასურულენოვანი „ცხოვრება.“ აქ მოხსენიებულია მეფე არჩილი (არსილიოსი), რომელიც, ჰაგიოგრაფის⁸ მითითებით

7 ძეგლები, I, გვ. 92.

8 ამ ჰაგიოგრაფს ზოგი მკვლევარი, მაგალითად, კ. ჰორნი, მიიჩნევს იოანე რუფუსად. იხ. C. B. Horn. *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. The Career of Peter the Iberian*. Oxford University Press, 2006; John Rufus: *The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and The Monk Romanus*. Edited and Translated with an Introduction and Notes by C. B. Horn and R. R. Phenix (Society of Biblical lit-

ყოფილა პეტრეს პაპის ძმა დედის ხაზით; კვლავ ამ წყაროს მითითებით ის ტახტზე ღრმადმოხუცებული ასულა იბერიაში გავრცელებული მეფეთმონაცვლეობის წესის თანახმად და ქვეყანას პეტრეს მამასთან ერთად განაგებდა თურმე.⁹

ამკარაა, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ მითითებული არჩილი და პეტრე იბერის ასურულენოვანი „ცხოვრების“ არჩილი ერთი და იგივე პიროვნებაა. ქართლის სხვა მეფეს სახელი არჩილი არ რქმევია ზემოთ ხსენებულ არაბთა შემოსევების დროს მონამეობრივად აღსრულებულ არჩილამდე.

ასე რომ, იგივეობა ეჭვს არ იწვევს და ამ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში დაფიქსირებული ფაქტები შეიძლება თავისუფლად გამოვიყენოთ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მონაცემების შესავსებად: რახან არჩილი ყოფილა ჰაგიოგრაფის მიერ პეტრეს პაპად მიჩნეული ბაკურის („მიჩნეულს“ ვამბობ იმიტომ, რომ როგორც გაირკვა, პეტრეს ალალი პაპა თრდატ რევის ძე იყო) ძმა და ეს ბაკური, როგორც აგრეთვე, წინა თავში გავარკვიეთ, იგივე „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ისტორიულ ქრონიკაში დასახელებული მეფე ბაკურ რევის ძეა, შესაბამისად, არჩილიც გამოდის მირიანის შვილიშვილი და რევის ძე.

პეტრე იბერი თავის ბიოგრაფს, რომელიც მისი მონაფეც იყო, ბევრს ესაუბრებოდა საკუთარ ახლობლებზე. განსაკუთრებით ვრცელია ინფორმაცია სწორედ არჩილზე:

დიდ ბაკურიოსს ცხონებული პეტრეს პაპას დედის მხრით ჰყავდა ძმა, ცხონებული არსილიოსი. მან ბაკურიოსთან და ბოზმარიოსთან ერთად ღრმად მოხუცებულმა, თანახმად იბერთა მეფეთ მონაცვლეობის წესისა, იმეფა იბერიაში, დაასრულა თავისი ცხოვრება უმანკობაში და ღვთისნიერობაში.¹⁰

erature, Atlanta, 2008. ატრიბუციის საჩვენებლად მოხმობილი არგუმენტები ვერ მარწმუნებს. ამიტომ პეტრე იბერის ასურულენოვანი ტექსტის ავტორს, როგორც ანონიმს, ისე მოვიხსენიებ.

9 გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტომი II. ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. მეორე შევსებული გამოცემა, თბილისი, 1965, (შემდეგ: გეორგიკა, II), გვ. 249.

10 გეორგიკა, II, გვ. 249.

... მისი (ბაკურიოსის – მ. ჩ.) ღვიძლი ძმა არსილიოსი, რომლის შესახებაც ზემოთ მოგახსენეთ, რომ ის მოხუცებული იყო და უმანკოებრივ მეფობდა იბერიაში ბოზმარიოსთან ერთად, პეტრეს მამასთან, რომელსაც – პეტრეს – ნაბარნუგიოსიც ერქვა, და როდესაც ამ ქვეყნის წარჩინებულებმა მუდარით სთხოვეს შვილების გაჩენისა და სამეფო გვარის განგრძობის გულისათვის ექორწინა და მას ამ მიზნით მოჰგვარეს ერთი ქალი სამეფო გვარისა, – მიუხედავად ამისა, მაინც ქალწულებრივი დარჩა ამ ქალის მიმართ. მაგრამ, როდესაც მან შეიტყო, რომ მას (ამ ქალს) რალაც სამარცხვინო ჩაედინა, ხოლო ის, მისგან რბილად გაკიცხული, უარყოფდა (თავის დანაშაულს), მან მაინც უცბად წაასწრო ამ ბოროტმოქმედს და ასე უთხრა: „(უმაღლოდე) ფილოსოფიის უმანკოებას და დიდ სირბილეს! მიჩუქებია შენი სიცოცხლე და შენი სისხლი. აჰა, სამგზავრო ფულიც და საგზალიც; გამშორდი ახლავე და დასტოვე ეს ქვეყანა, რათა რაიმე უბედურება არ შეგემთხვიოს და შენი სისხლი არ მომეთვალოს.“ და როდესაც მან ამნაირად გაუშვა იგი, მერე მიმართა თავის ცოლს: „ამ შენი საქციელის გამო მე არ გაგეყრები, მაგრამ უფრო მეტად გავამასხარავებ შენს სამარცხვინო საქმეს. მე მივენდობი ღვთის ძეს, რომლის კანონი შენ შეურაცხვევად და მისი მეოხებით შენი სასირცხო ასო ჭიანჭველების ბუდე გახდება, და ასე გაიხრწნება შენი სხეული“, და მაშინვე აღსრულდა იმ უმანკო კაცის წყევლა: რადგან ქალის ქვედა სხეული ჭიანჭველების გამო დაღუპა, მისი სიცოცხლეს და მისი სხეულს ტკივილებისაგან მოსპობის გზას დაადგა. ისიც იმნაირად, რომ ის ცარიელ ძვლებად და ტყავად იქცა. მაგრამ იმ სამართლიანი (მსაჯულის) რუდუნებამ კვლავ გაანთავისუფლა (ის ქალი) წყევლისაგან: ღვთაებრივი მათრახით გამოლტილმა, როგორც კი აღიარა თავისი დანაშაულებრივი საქციელი, ნამდვილი სინანული იგრძნო. ის მწარედ ოხრავდა და იმ ზომამდე მივიდა მისი სინანული და გულის აყრა, რომ იგი საჯაროდ დავარდა ეკლესიის კარიბჭესთან, ყველა გამველების წინაშე თავის ცოდვას აღიარებდა და ყველას ემუ-

დარებოდა, ფეხებით გაეთელათ ის და თავის თავს უწოდებდა ნამუსახდელ მეძავსა და მემრუშეს, ღმერთის მტერსა და ადამიანთა სირცხვილს. ამიტომაც იწვევდა ის ყველა ადამიანში პატიებას, ცრემლს და თანაგრძნობას. და რადგან მთელი ხალხი საერთო მარხვას მისდევდა და ეკლესიისაგანაც უგულითადესი ვედრება იყო, რუდუნებით, ცრემლებითა და ოხვრით ამ ქალის გულისათვის, ის განიკურნა წვალებისაგან და ამიტომ ის სათნოიანი გარდაქმნისა და ასკეტური ცხოვრების მეშვეობით ისეთი წმინდა შეიქმნა, რომ ის ყოველი კაცისათვის გახდა ნიმუში და საბუთი მონყალებობისა და სისავსისა. თვით არჩილმა კი თავისი ვაჟკაცური ქცევის წყალობით იმ ზომამდე მოიპოვა წყალობა და საამო მინდობა ღვთისადმი, რომ ის თავის ლოცვათა გზით სასწაულებს ახდენდა, როგორც ჩვენი ცხოვრებული მამა გვარწმუნებდა და შეუმცდარად ამტკიცებდა. ხოლო როდესაც ის იბერიასი ბატონობდა და ცხოვრებული პეტრეს შესახებ შეიტყო, რომ მან ამ ქვეყანას პირი შეაბრუნა, წმინდა ქალაქში ცხოვრობს და იქ მონაზონის ასკეტურ ცხოვრებაში დახელოვნობს (ღვთის შემწეობით ასე გავარდება ხმა და ცნობას მოიტანს), გაუგზავნა მას შემდეგი მინერილობა: „ვითარცა წერილ არს: ნეტარ არს კაცი, რომელსაც თესლი სიონში აქვს და სახლის შვილები იერუსალიმში – როგორც შენ გვყავხარ, ამიტომ გთხოვ, ჩემო შვილო, ილოცო ჩემთვის, რათა შენი ლოცვების წყალობით ვპოვო მონყალებობა“. რადგან ბევრ წარჩინებულს ამა ქვეყნისას, ამ უზრუნველებსა და სიამოვნებათა მაძებართ, ჩვეულებად ჰქონდათ მიეწვიათ თავისთან მაშრიბნი და მუტრიბნი, ამა სოფლის ეს ნაძირალები (არარაობანი – ს. ყ.) რათა ემღერათ, ემღერათ სიამოვნებისა და წარმავალი განცხრომის მოსაგვრელად, მან დაიქირავა, როგორც ეს ქნა დავით მეფემ, წმინდა გალობათა მომღერალნი, რომელნიც პურის ჭამის დროს და ყოველ დროს ღვთის წმინდა სიტყვებს გალობდნენ, ასე რომ, მისი სასახლე არაფრით განსხვავდებოდა ეკლესიისაგან“.¹¹

წყარო კარგად აჩვენებს რაგვარად ასკეტური განწყო-

11 გეორგიკა, II, გვ. 251-252.

ბილების ადამიანი იყო არჩილი. ასეთი მმართველის იდეალი, როგორც იყო არჩილი, იმდროინდელ საქრისტიანოში, როგორც ითქვა, არსებობდა. არჩილის შესახებ ჰაგიოგრაფი მიუთითებს, რომ არჩილმა მეფის სასახლე დაამსგავსა ეკლესიას. ზუსტად ასევე წერენ ბიზანტიის სამეფო ოჯახის წევრების შესახებაც ძველი ავტორები. მაგალითად, იგივე აზრია გამოთქმული ბიზანტიის იმპერატორ თეოდოსი მცირეს უფროსი დის პულქერიას ცხოვრების სტილის შესახებაც.¹² ანუ იმის თქმა მინდა, რომ გვიანანტიკური ეპოქის მაღალი წრეების ქრისტიანებს შორის ოჯახისადმი ამგვარი დამოკიდებულება ნორმა არა, მაგრამ საკმაოდ მიღებული იდეალი იყო. იყვნენ დიდგვაროვანი მორწმუნეები, რომელთაც არც ქონების დათმობა უჭირდათ საეკლესიო ცხოვრებისათვის და არც ხელისუფლების. გვიანანტიკური ქართლი, როგორც საქრისტიანოს განუყოფელი ნაწილი, ამ სულისკვეთებით იყო გამსჭვალული, ყოველ შემთხვევაში, ამას იზიარებდა მისი არისტოკრატიის ნაწილი. ამიტომ არჩილის ასკეტიზმი მარტო პიროვნული მიდრეკილებების გამოხატულება არ მგონია, არამედ იმ ზოგად-ქრისტიანული კულტურისაც, რომლის მონაწილე არჩილი იყო. უმნიშვნელო როდი უნდა ყოფილიყო ამ შემთხვევაში არჩილის მამის ანუ რევის მაგალითიც.

როგორც უკვე ითქვა, პეტრე იბერიის ასურულენოვანი „ცხოვრების“ ავტორის მითითებით, იბერიაში მოქმედი მეფეთმონაცვლეობის წესი იყო მოხუცებულობაში არჩილის გამეფების მიზეზი. ეს არის თავად ჰაგიოგრაფის ლოგიკური დასკვნა დაფუძნებული მეოთხე საუკუნის მეორე ნახევარსა და მეხუთე საუკუნის პირველ ნახევარში ტახტზე მეფეების უცნაური წესით მონაცვლეობის გათვალისწინებაზე. მაგრამ, როგორც ვნახეთ, ეს მეფეთმონაცვლეობის წესი კი არა, ტახტის მემკვიდრის არყოლით გამონწეული კრიზისის გამოხატულება იყო. მეფეთმონაცვლეობა ნიშნავს იმას, რომ ხელისუფლება მამიდან შვილზე კი არ გადადის, არამედ მოივლის გვარის ყველა მამაკაც

12 ამაზე ყურადღებას ამახვილებს კ. ჰორნი სოკრატეზე დაყრდნობით. იხ. C. B. Horn. Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. The Career of Peter the Iberian, გვ. 64.

წევრს უფროს-უმცროსობის მიხედვით: ჯერ გამეფდებიან ერთი თაობის წარმომადგენლები ასაკის გათვალისწინებით, მერე შემდგომი თაობის წარმომადგენლები, ისევე ასაკობრივი რიგის მიხედვით. ამ წესთან რომ გვექონდეს საქმე, არჩილ რევის ძე თრდატ რევის ძის შემდგომ ანუ ორი უფროსი ძმის შემდგომ უნდა გამეფებულიყო. სინამდვილეში კი რას ვხედავთ: არჩილი გამეფდა არა მარტო ორი უფროსი ძმის, არამედ მისი ძმიშვილის ქმრის, ძმიშვილის და ორი დისშვილის შემდეგ ანუ თაობით მასზე უმცროსების და ქალის შთამომავლების შემდეგ. აშკარაა, არჩილი არ აპირებდა მეფობას, არც ოჯახის წევრები მიიჩნევდნენ მას ამისათვის შესაფერისად. როცა ოჯახის ყველა მამაკაცი წვერი გარდაიცვალა და ერთადერთი მემკვიდრე, ჯერ მცირეწლოვანი მურვანოსი, ბიზანტიაში იმყოფებოდა, აი, მაშინ უნდა დასმულიყო არჩილის გამეფების საკითხი.

ამგვარად, ღრმად მოხუცებულობაში ტახტზე არჩილის ასვლა იმას ნიშნავს, რომ მას თავიდან განზრახული არც ჰქონია გამეფება. უბრალოდ გარკვეულ ვითარებაში მოუწია ეს ნაბიჯი გადაედგა, ისევე როგორც იძულებით დათანხმდა ცოლის მოყვანას.

ადრე წარმოდგენილი მსჯელობით გაირკვა, რომ არჩილი რევის ძეა და, შესაბამისად, მისი წინამორბედი მირდატი მისი მამა არ არის. მაგრამ უკანასკნელად წარმოდგენილი მასალის მიხედვით ჩვენთვის ცხადი ხდება ისიც, რომ არჩილი არ შეიძლება იყოს მისი მომდევნო მეფის ანუ მირდატის მამა: არჩილს ხომ საკუთარ ცოლთანაც არ ჰქონია ინტიმური ურთიერთობა და, როგორც ჰაგიოგრაფი ხაზს უსვამს, არჩილი მასთან „ქალწულებრივი“ დარჩა.

მაშ, ვინ არის არჩილის მომდევნო მირდატ მეფე არჩილისათვის?

ვიდრე ამ კითხვას გავცემდეთ პასუხს, მანამდე დარჩა გადასაჭრელი ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელიც საჭიროა, რომ გაირკვეს: ეს არის არჩილის ის პორტრეტი, რომელიც წარმოდგენილია „ქართლის ცხოვრებაში“.

„ქართლის ცხოვრებაში“ დახატული არჩილის პორტრე-

ტი და ზემოთ რეპრეზენტირებული პორტრეტი ერთმანეთი-საგან განსხვავდება. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით არჩი-ლი სპარსელების წინააღმდეგ მოუღალავი მეტროლია, მას მეუღლისაგან ჰყავს შვილი ანუ არჩილის მომდევნო მირდატი არჩილის შვილია:

ამან არჩილ მოიყვანა ცოლი საბერძნეთით, ნათესავი იგბი-მიანოს მეფისა, სახელით მარიამ, და განაცხადა მტერობა სპარსთა; გამოაჩინა ჯუარნი და მოკაზმნა ეკლესიანი, მოს-რნა და განსხნა ყოველნი ცეცხლის-მსახურნი საზღვართაგან ქართლისათა; მოირთო ძალი საბერძნეთით და წარმძღუნებ-ითა ჯუარისათა იწყო ბრძოლად სპარსთა. მაშინ ერისთავი სპარსთა მეფისა რომელი ერისთაობდა რანს და მოვაკანს, ვიდრე არჩილის მეფობამდე მისსივე გასაგებელი იყო ქართ-ლი. მან შეკრიბა სპა რანისა და მოვაკანისა და ადარბადა-განისა, და მომართა არჩილს, ხოლო არჩილ, სასოებითა და მინდობითა ღმრთისათა, მიეგება საზღვართა ზედა ქართლი-სათა და რანისათა, ეწყო მუნ მდინარესა ზედა ბერდუჯისა-სა, და ძალითა პატიოსნისა ჯუარისათა მოსრნა და ტყუე-ყ-ნა; შევიდა რანს, მოტყუენა და მოვიდა შინა გამარჯუებული. განავლინა ქადაგი ყოველსა შინა ქართლსა და რქუა ყოველ-თა: „არა ძალითა ჩუენითა, არცა სიმჴნითა, არცა სიბრძნი-თა, არცა სიმრავლითა სპათათა ვსძლეთ მტერთა, არამედ ჯუართა უფლისასა ჩუენისა იესო ქრისტესითა, ძისა ღმ-რთისათა, რომელმან მოგუცა წინამძღურად და საჭურვე-ლად ჯუარი მისი პატიოსანი. ან ყოველთა ქართველთა ადი-დეთ სამება ერთარსება, ღმერთი დაუსაბამო, დამბადებელი ყოვლისა. შეწირეთ მადლობა და მტკიცემცა არიან გულნი თქუენნი სარწმუნოებასა ზედა სამებისა წმიდისასა. და ყოვ-ელთა ქართველთა შეწირეს მადლობა ღმრთისა მიმართ, და განაახლნეს ეკლესიანი. მაშინ არჩილ მეფემან აღაშენა ეკლე-სია სტეფან-წმიდისა მცხეთას, კართა ზედა არაგვსასა, სადა იყვნენ კოშკნი მტკიცენი საბრძოლნი, რომელნი მასვე აღე-შენნეს. ესუა ძე არჩილს, და ეწოდა სახელი მისი მირდატი.¹³

13 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 140. ხაზი ჩემია. წინა თავში, როცა ვსაუბრობდი არჩი-

როგორ შევათავსოთ ერთმანეთთან ეს ორი სახე? თითქოს ეს შეუძლებელია. მაშინ ვენდოთ ერთ-ერთს, მაგრამ რომელს? არჩევანის გაკეთებაც შეუძლებელია. იქნებ სხვადასხვა პიროვნებას ეხება სიტყვა? ესეც გამორიცხულია: როგორც უკვე აღვნიშნე, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და პეტრე იბერის ასურულენოვანი „ცხოვრების“ არჩილ მეფე ერთიდაიგივე პირია იმიტომ, რომ სხვა ქართლის მეფე ამ სახელით ამ პერიოდში ცნობილი არაა. „ქართლის ცხოვრებასთან“ დაკავშირებითაც იგივე უნდა გავიმეორო. ამის დამატებით უნდა ვთქვა, რომ „ქართლის ცხოვრებაში“ გვაქვს ცნობა სტეფანწმინდას მცხეთაში მშენებლობის შესახებ. ეს კი ექსკლუზიურად არჩილის I-ის ზეობის დამახასიათებელი ფაქტია, მისი ეპოქის „სავიზიტო ბარათია“. ასე რომ, „წყალი არ გაუვა“, „ქართლის ცხოვრების“, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და პეტრე იბერის ასურულენოვანი „ცხოვრების“ „არჩილების“ იგივეობას.

აღნიშნული ვითარება, მართლაც, დილემად წარმოდგებოდა (ცხადია, შეუძლებელია ადამიანი ერთდროულად ასკეტიც იყოს და არც იყოს), რომ არა ერთი დეტალი, რომელსაც არჩილის მეფობასთან დაკავშირებით გვანვდის პეტრე იბერის ასურულენოვანი „ცხოვრება“. ეს არის ცნობა იმის თაობაზე, რომ არჩილი იბერიას მართავდა პეტრეს მამასთან ერთად. მართალია, არჩილის თანამმართველი არც „მოქცევაჲ ქართლისაჲსში“ და არც „ქართლის ცხოვრებაში“ მოხსენიებული არაა, მაგრამ ეს სულაც არ გამორიცხავს მის მყოფობას სამეფო კარზე. აღნიშნული თხზულებები ქართული ოფიციალური ისტორიოგრაფიის ძეგლებია. ამიტომ მათში აისახება მხოლოდ ოფიციალური ვითარება. პეტრეს ბიოგრაფის მიზანი კი სხვაა, ის ცდილობს აღწუსოს ყველაფერი, რაც პეტრეს უკავ-

ილის წინამორბედი მირდატის შესახებ, ვივარაუდებ, რომ ამ მეფის ნაადრევი გარდაცვალების შემდგომ ქართლში ერთხანს კვლავ უმეფობა უნდა დამყარებულიყო, რაც არსებითად ირანელთა უმუშალო გამგებლობას ანუ სპარსთა ერისთავის (პიტიახშის) გამგებლობას ნიშნავდა. პიტიახში უკვე ხსენებული ბარზაბოდი უნდა ყოფილიყო. ზემოთ ხაზგასმული ცნობით ეს ვარაუდი პირდაპირ დასტურდება. აზრი რომ უფრო ნათლად გამოკვეთილიყო, ტექსტში გამომცემლის მიერ დასმული მძიმე მოვალე სიტყვებს „მეფობამდე“ და „მისსავე“ შორის. აქ ცხადად ჩანს, რომ არჩილის მეფობამდე სპარსთა მეფის პიტიახში განაგებდა ქართლს, ისევე როგორც განაგებდა რანს და მოვაკანს.

შირდება, ამიტომ მისთვის უმნიშვნელოა როდია, ყურადღება გაგვამახვილებინოს, რომ არჩილთან ერთად პეტრეს მამა თანამმართველობდა. მიუხედავად იმისა, რომ პეტრეს მამა ანუ ვარაზ-ბაკური/ასფაგური ამ დროს მეფე არ იყო, ჰაგიოგრაფისათვის მთავარი სწორედაც ხელისუფლებაში მისი მმართველობის აღნიშვნაა. ამგვარად, ვარაზ-ბაკურ ასფაგურის ბიოგრაფიის კიდევ ერთი საინტერესო დეტალი ვლინდება: IV საუკუნის მიწურულს ხელისუფლებიდან წასვლის შემდეგ ვარაზ ბაკური/ასფაგური დაბრუნებია სამეფო აპარტამენტებს, ამჯერად უკვე როგორც არჩილ რევის ძის თანამოღვანე. დ. მუსხელიშვილი ამ ფაქტს განმარტავს, როგორც ქართლის დაყოფის დროინდელ ორმეფობას და თვლის, რომ, ამგვარად, ორმეფობა ნარჩუნდებოდა მეფე არჩილის დრომდეც.¹⁴ ეს არ არის ამ ცნობის მართებული ინტერპრეტაცია. როგორც ზემოთ ითქვა, ორმეფობა, რაც ნიშნავდა ქართლის დაყოფას არმაზისა და მცხეთის ქართლად, ბიზანტიისა და ირანის ქართლად, დასრულდა ბაკურ თრდატის ძის დროს, როცა ბაკური „იმიერ განვიდა“.

ვარაზ-ბაკური/ასფაგური სავრომაკ/საურმაგს უპირისპირდებოდა და ქართლის ორად გაყოფა ამან გამოიწვია. არჩილთან ის თანამშრომლობდა და თანამმართველობდა აშკარად იმ მიზეზით, რომ თავად არჩილს მეფობის უნარი არ გააჩნდა და არც საკუთარი მემკვიდრე ჰყავდა. მურვანოსის დაბადების შემდეგ (მეხუთე საუკუნის ათიანი წლების დასაწყისში) ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურმა დაკარგული პოლიტიკური წონა დაიბრუნა: ის ტახტის მემკვიდრის მამა გახდა: მურვანოსს, როგორც ხოსროვანს დედის ხაზით, ეკუთვნოდა ტახტი იმ ვითარებაში, როცა სხვა აღარავინ იყო დარჩენილი. არჩილი გახლდათ უკანასკნელი ხოსროვანი მამის ხაზით და მას მემკვიდრე არ ჰყავდა და ვერც ეყოლებოდა. აი, ამ ფაქტების ფონზე უნდა გავიაზროთ, არჩილისა და ვარაზ-ბაკურის/ასფაგურის თანამეფობა. ვიმეორებ, ეს არ იყო ორმეფობა იმგვარი, როგორსაც ადგილი ჰქონდა სავრომაკ/საურმაგისა და ვარაზ-ბაკურ/

14 იხ. დ. მუსხელიშვილი. საქართველო IV-VIII საუკუნეებში, გვ. 70-71.

ასფაგურის დროს ან თუნდაც ბევრად ადრე, ფარსმან ავაზისა და ფარსმან ქველის დროს.¹⁵

მეხუთე საუკუნის ოციანი წლების დასაწყისისათვის უფლისწული მურვანოსი მძევლად გაიგზავნა ბიზანტიაში. მძევლობა რომელიმე იმპერიის კარზე აუცილებელი წინაპირობა ჩანს ამ დროს მეფედ გასახდომად ქართველი უფლისწულებსათვის. ანუ მურვანოსს, ამკარად სამეფოდ ამზადებდნენ. მამა და პაპა (უფრო ზუსტად, პაპის ძმა), ამ დროისათვის ორივენი უეჭველად ასაკოვანნი,¹⁶ ელოდებოდნენ მის დაბრუნებას.

ეს განსჯა გვახვედრებს რას უნდა ნიშნავდეს „ქართლის ცხოვრებაში“ წარმოდგენილი პორტრეტი: ეს არსებითად არჩილის თანამმართველის ანუ ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურის მოღვაწეობის ასახვა უნდა იყოს. მას არჩილთან ერთად სწორედ იმიტომ უნდა ემოღვაწა, რომ მისგან განსხვავებული, აქტიური პრაქტიკული ქმედების უნარის მქონე კაცი იყო. „ქართლის ცხოვრებაში“ აღწერილ სპარსელთა წინააღმდეგ არჩილის მიერ წარმოებულ ბრძოლებს, ჩანს, პეტრეს მამა აწარმოებდა არჩილის სახელით. გვიანდელ ქართველ მემატიანეს, რომელსაც სათანადოდ, არ აქვს გააზრებული თანამმართველის როლი (ან ფიქრობს, რომ ამ არაორდინარული ვითარების აღწერა დააბნევს მის მკითხველს) აღნიშნული აქტივობა მარტო არჩილისათვის აქვს მიწერილი.

როგორც აჩვენა შემდგომმა მოვლენებმა, არჩილის ტახტზე ასვლით ხოსროვანთა სახლის პრობლემა დაკავშირებული მომავალ ტახტის მემკვიდრესთან, ვერ გადაწყდა. მოხდა

15 მეფეთა შესახებ დამატებითი ინფორმაციისათვის იხ. მ. ჩხარტიშვილი. სახეები საქართველოს წარსულიდან, თბილისი, უნივერსალი, 2009, გვ. 17-51

16 არჩილი, როგორც ჩანს, რვეის შვილებს შორის ყველაზე უმცროსი გახლდათ, მაგრამ V საუკუნის 20-30-იანი წლებისათვის ის მაინც საკმაოდ მოხუცებული უნდა ყოფილიყო, როგორც მიუთითებს კიდეც წყარო. რაც შეეხება ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურს, მას პირველად წყაროებში ვხედავთ IV საუკუნის სამოციანი წლების მიწურულისათვის. ამ დროს ის, სავარაუდოდ, ქაბუკია. V საუკუნის 20-30-იანი წლებისათვის, ის არჩილზე ახალგაზრდა, მაგრამ მაინც საკმაოდ მორჭმულ ასაკში იქნებოდა. პეტრე იბერის ქართულენოვანი „ცხოვრება“ ხომ ხაზგასმით მიუთითებს, რომ პეტრე ვარაზ-ბაკურს გვიან შეეძინა. რაც შეეხება მის მეუღლე ბაკურდუხტიას, ის ქორწინების (ალბათ უფრო ზუსტი იქნება თუ ვიტყვით, დანინდვის) დროისათვის ანუ IV საუკუნის 60-იანი წლების მიწურულის, სულ ჩვილი უნდა ყოფილიყო, რომ V საუკუნის 10-იანი წლებისათვის შვილის შობა შეძლებოდა.

გაუთვალისწინებელი რამ: მურვანოსი კონსტანტინოპოლის საიმპერატორო აპარტამენტებიდან გაიპარა და პალესტინაში პეტრეს სახელით ბერად აღიკვეცა. ამგვარად, ტახტზე დარჩა არჩილი, რომელსაც შვილი ველარ ეყოლებოდა და ვარაზ-ბაკური, რომელსაც ხოსროვანი მეუღლისაგან ასევე ველარ ეყოლებოდა შვილი თუ გავითვალისწინებთ ზემოთ მოყვანილ იმ ცნობას, რომლის მიხედვითაც, მურვანოსი ძლივს შეეძინა უფლისადმი ბევრი ვედრების შემდეგ უკვე ასაკოვან წყვილს.

ახლა დავუბრუნდეთ კითხვას იმის შესახებ თუ ვინ არის არჩილის მომდევნო მირდატ მეფე არჩილისათვის?

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით არჩილის ძე იყო მირდატი, ხოლო ამ მირდატის ძე ვახტანგ გორგასალია: „და ესუა ძე არჩილს, და უწოდა მირდატ“.¹⁷

და კუალად ევედრებოდეს ღმერთსა მირდატ მეფე და დედოფალი საგდუხტ, რათა მისცეს ძე. და შემდგომად ოთხისა წლისა მიუდგა საგდუხტ და შვა ძე უწოდა სპარსულად სახელი მისი ვარან ხუასრო თანგ, ხოლო ქართულად ეწოდა ვახტანგ.¹⁸

„მოქცევაჲ ქართლისაჲშიც“ არჩილის მერე მირდატია დასახელებული, მაგრამ მათ შორის ნათესაური კავშირის შესახებ არაფერია თქმული: „და მისა შემდგომად მეფობდა არჩილ და მთავარებისკოპოსი იყო იონა.“¹⁹ ამგვარად, „ქართლის ცხოვრებაში“ გვაქვს პირდაპირი ინფორმაცია იმის შესახებ, რომ მირდატი არჩილის შვილია, „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ეს ფაქტი დაფიქსირებული არ არის, მაგრამ არც უარყოფილია.

როგორც ვხედავთ, ვითარება შემდეგია: ერთ-ერთ წყაროში არაფერია ნათქვამი არჩილისა და მირდატის ურთიერთმიმართების შესახებ, მეორეში მირდატი არჩილის შვილად არის დასახელებული, მაგრამ მესამე წყაროთი დანამდვილებით ვიცით, რომ არჩილს შვილი არ ჰყოლია. ასეთ შემთხვევაში მხოლოდ ერთი დასკვნის გაკეთება შეიძლება: არჩილის მომდევნო მეფე მირდატი უნდა

17 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 140.

18 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 143.

19 ძეგლები, I, გვ. 92.

იყოს არჩილის შვილობილი. ეტყობა საქმე გვაქვს ხოსროვანებსა და ერთ-ერთი დანიშნულებულ ქართულ საგვარეულოს შორის გაფორმებულ სოციალურ კონტრაქტთან, რომელიც გულისხმობდა ხოსროვანთა ოჯახში ამ საგვარეულოს შემოყვანას, ანუ თვისობას.²⁰ ასე გააზრების შემთხვევაში შეიძლება ითქვას, რომ „ქართლის ცხოვრება“ და პეტრე იბერიის ასურულენოვანი „ცხოვრება“ ერთმანეთს არც ეწინააღმდეგება: შვილსა და შვილობილს შორის ტოლობის ნიშანი ისმოდა ძველ სამყაროში.

ვიდრე შემდგომ მსჯელობაზე გადავიდოდე, მინდა ამ საკითხზე ოდნავ მეტი ინფორმაცია მივანოღო მკითხველს, რომ ნათლად დაინახოს, რაოდენ ლოგიკურია მირდატის არჩილის შვილობილად მიჩნევა.

როგორც ძველ აღმოსავლეთში, ასევე, ძველ საბერძნეთსა და რომში შვილად აყვანა იყო სოციალური კონტრაქტის ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული ფორმა. ის კანონმდებლობით კარგად იყო რეგულირებული. სხვადასხვა შემთხვევაში მიმართავდნენ შვილად აყვანას. რომში განსაკუთრებულად გავრცელებული იყო შვილად აყვანა ოჯახის მემკვიდრული ხაზის გაგრძელების მიზნით. იმპერატორები ძალიან ხშირად შვილობდნენ თავიანთ მემკვიდრეებს. ამით ხელისუფლების გადაცემა უმტკივნეულოდ ხდებოდა. შვილად აყვანა წარჩინებულთა გვარებს შორის დაძაბულობას ფაქტობრივად სპობდა. ნაშვილებს იგივე უფლებები ჰქონდა, ზუსტად იმდენი, რამდენიც ბუნებრივ შვილს ექნებოდა. და მეტიც: ნაშვილები უფროს შვილად ითვლებოდა. თუ შვილად აყვანის შემდეგ წყვილს შვილები გაუჩნდებოდა, ნაშვილები მაინც თავის პრიორიტეტულ პოზიციას ინარჩუნებდა. შვილად აყვანა შეეძლო არა მარტო წყვილს, არამედ მარტოხელა ადამიანსაც (ქორწინებაში არმყოფ საერო პირს, მონაზონს, საჭურისს) სხვადასხვაგვარი მოტივაციით. ხშირი იყო სწორედ მემკვიდრეობის და პოზიციის გადაცემის მიზნით შვილობა. ეს საუკეთესო გამოსავალს წარმოადგენდა უშვილოებისათვის და ბევრი შვილის მყოლთათვისაც. შვილად აყვანის ფაქტი არც სამარცხვინოდ ითვლებოდა, არც იმალებოდა. ისეთივე

²⁰ „თვისობის“ სოციალური არსის შესახებ იხ. გ. მამულია. *კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ჩამოყალიბება ძველ ქართლში*, თბილისი, 1979.

გავრცელებულ ფორმას წარმოადგენდა სოციალური კონტრაქტისა, როგორც ქორწინება. რომის იმპერატორების მნიშვნელოვანი ნაწილი თავისი წინამორბედის შვილობილი იყო. მოკლედ, ძალიან მრავალრიცხოვან ლიტერატურაში ეს საკითხი კარგად არის გაშუქებული.²¹ ამიტომ, ბუნებრივია, რომ ამ პრაქტიკის არსებობა ვივარაუდოთ ძველ საქართველოშიც. მაგრამ არა მარტო ვივარაუდოთ, შეგვიძლია დავასახელოთ კონკრეტული მაგალითებიც: დავით კურაპალატისა და ბაგრატ მესამის შემთხვევა მემკვიდრეობის დატოვების მიზნით სწორედ შვილობის მაგალითს წარმოადგენს:

ვითა შეიქცა (დავით კურაპალატი – მ. ჩ.) მუნით გარე, დაუტევა უფლისციხეს გურგენ და ძე მისი ბაგრატ. მას ჟამსა იყო ბაგრატ ჯერეთ ასაკითა თჳსითა უსრულ, ამისთჳს თანაგამგებელად დაუტევა მამა მისი გურგენ. შემოკრიბნა ქართველნი აზნაურნი და უბრძანა: „ესე არს მკვდრი ტაოსი, ქართლისა და აფხაზეთისა, შვილი და გაზრდილი ჩემი და მე ვარ მოურავი ამისი და თანაშემწე. ამას დაემორჩილეთ ყოველნი.“²²

და კიდევ:

და ვითარცა ვთქუ პირველად, უშვილო იყო დავით კურაპალატი და ბაგრატ გაეზარდა შვილად, მპყრობელად ორის-ავე კერძოჲსა ტაოჲსა.²³

21 Adoption in ancient Rome. http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Special:Book&bookcmd=download&collection_id=49c76475177e01bb8e550ea8e69916bd914ec07e&writer=rdfl2latex&return_to=Adoption+in+ancient+Rome;

Dr. Robert Paulissian. Adoption in Ancient Assyria and Babylonia. [http://www.jaas.org/edocs/v13n2/Paulissia1.pdf;](http://www.jaas.org/edocs/v13n2/Paulissia1.pdf)

Baina David King. Adoption in New Testament Times. A Senior Thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for graduation in the Honors Program Liberty University Spring Semester 2005. James M. Scott. Adoption as Sons of God. An exegetical investigation into the background huiothesia in the Pauline corpuse. Tubingen. Mohr. 1992.

22 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 274. .

23 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 275. აი, შედარებით ნაკლებად ცნობილი მაგალითი “ქართლის ცხოვრებიდან”: “მოკუდა საურმაგ, და მეფე იქმნა მის წილ შვილებული მისი მირვან”, გვ .87. სიტყვა შეეხება ფარნავაზის ძე საურმაგს, რომელსაც მხოლოდ ქალიშვილები ჰყავდა და ამიტომ ცოლის ნათესავი “დაიჭირა შვილად”

განსხვავებული კონტექსტია, მაგრამ მაინც ძალიან საინტერესოა ჩვენი კვლევისათვის ვახტანგ გორგასლისა და მისი დის აღზრდა ქართლის სამეფოს უმაღლესი ადმინისტრაციული თანამდებობების მქონე და, ცხადია, ამავე დროს, ძლიერი ფეოდალური საგვარეულოების წარმომადგენელთა მიერ:

მოითხოვა მეფისაგან საზრდოდ საურმაგ სპასპეტმან ვახტანგ დიდითა ვედრებითა, ხოლო მიანიჭა მეფემან და მისცა ძე მისი ვახტანგ საურმაგს სპასპეტსა საზრდოდ, რამეთუ შვილნი მთავართანი წარჩინებულთა სახლთა აღიზარდიან.²⁴

შდრ.:

შემდგომად ამისა, მეექუსესა წელსა, შუა საგდუხტ ასული სხუა, და მოითხოვა იგი საზრდელად სპასალარმან კასპისამან, და მისცა იგი მეფემან და წაიყუნა იგი ქალაქსა კასპისასა და იზარდებოდა მუნ.²⁵

ამგვარად, სხვის კარზე შვილად აღზრდა სავსებით მიღებული იყო საქართველოშიც. მითუმეტეს, მიღებული იქნებოდა ამ ტიპის სოციალური კონტრაქტი ისეთ ვითარებაში, როცა დინასტიას გადაშენება დაემუქრა. ასე რომ, პეტრეს მიერ ტახტზე უარის თქმის შემდგომ²⁶ პრობლემის სრულიად ლოგიკური გადაწყვეტა იქნებოდა, უშვილო არჩილს თავისი მემკვიდრე ეშვილა. ამიტომაც, რომ მირდატს წყაროში არჩილის შვილი ჰქვია: შვილობილსა და შვილს შორის, უკვე ითქვა, ტოლობის ნიშანი ისმოდა მემკვიდრეობის გადაცემის თვალსაზრისით. ამგვარ სოციალურ კონტრაქტში, ცხადია, ორივე მხარე იქნებოდა დაინტერესებული. ხოსროვანებს მემკვიდრე არ ჰყავდათ, ხოლო იმ საგვარეულოს წარმომადგენელს, რომლიდანაც აყვანილი იქნა არჩილის მემკვიდრე, მხოლოდ ხოსროვანობის ოჯახის წევრად გახდომის გზით შეეძლო ქართლის სამეფო ტახტზე ასვლა. ვახტანგის მამა მირდატი, ასე ვთქვათ, პირველი „ხელოვნური“ ხოსროვანი იყო.

24 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 143.

25 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 143.

26 პეტრე იბერი რომ მეფობის პატივს გაექცა, ეს კარგად არის ნაჩვენები მის ზემოხსენებულ ჰაგიობიოგრაფიაში.

„ხელოვნური ხოსროვანობის“ შესახებ ჩემი აზრის სისწორის საჩვენებლად, ვფიქრობ, ფასეულია ერთი დეტალიც, რომელიც ვახტანგ გორგასლის განსაკუთრებულ დამოკიდებულების ავლენს თავისი „ხელოვნური პაპის“, ანუ არჩილისადმი. როგორც ცნობილია, ვახტანგ გორგასალს ჰყავდა სამი ვაჟი: უფროსი დაჩი, რომელიც მას პირველი ცოლისაგან, ანუ სპარსელი ბაღენდუხტისაგან შეეძინა; აგრეთვე, ლეონი და მირდატი, რომელნიც მეორე ცოლისაგან, ანუ კეისრის ასულისაგან ჰყავდა. საინტერესოა სწორედ ეს სახელები. შუათანა ძის სახელი აშკარად ვახტანგის სიმამრის (მეორე ცოლის მამის) საპატივსაცემოდ არის დარქმეული, ნაბოლარას ვახტანგის მამის სახელი ჰქვია.²⁷ აღნიშნულიდან გამომდინარე, აშკარაა, რომ ვახტანგმა შვილების სახელები საგანგებოდ შეარჩია და ტრადიციის გათვალისწინებით დაარქვა კიდევ მათ მამისა და სიმამრის სახელები. აქედან გამომდინარე, ლოგიკურია ვიფიქროთ, რომ არც მისი პირმშოს სახელი იქნებოდა შემთხვევითი. მაგრამ ამ პირმშოს ვის საპატივცემოდ დაერქვა სახელი?

„ქართლის ცხოვრებაში“ დაჩის სრული ფორმა არის მოყვანილი: ესაა დარჩილი: „და მოიყვანა ვახტანგ ძე მისი, რომელსა ერქუა სპარსულად დარჩილ და ქართულად დაჩი.“²⁸ არჩილ/დარჩილი ქართულ ხელნაწერებში ერთმანეთს ზოგჯერ ანაცვლებს. ამ თვალსაზრისით ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულება „წმინდა დავითისა და კონსტანტინეს წამება“ საინტერესო ვითარებას გვიჩვენებს.²⁹

მაგრამ „დარჩილი“ ნიშნავს არჩილისას, ანუ არჩილ/დარჩილი ერთმანეთთან ფონეტიკურად და სემანტიკურად ახლოს მდგომი სახელებია. ამგვარად, ვახტანგს პირმშოსათვის ფაქტობრივად პაპის სახელი დაურქმევია. ასეთი გადაწყვეტილება

27 „როგორც ზემოთ შევნიშნე, თუ ვახტანგის სიმამარი, მართლაც, ლეონი იყო, მაშინ გამოდის, რომ ვახტანგს საქართველოში უძველესი დროიდან არსებული ტრადიციისამებრ სიმამრისა და მამის სახელები დაურქმევია“. იხ. ვ. გოილაძე, *ვახტანგ გორგასალი და მისი ისტორიკოსი*, თბილისი, 1991, გვ. 88.

28 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 178.

29 მ. სანაძე, გ. არახამია, *VI საუკუნის ისტორიული ქრონიკა „დავით და კონსტანტინეს წამებაში“*, თბილისი, 2013, გვ. 15-23.

გასაგები ხდება, თუ გავიზიარებთ აზრს იმის თაობაზე, რომ არჩილი ვახტანგის ბიოლოგიური პაპა კი არაა, არამედ სოციალური კონტრაქტის გზით გამხდარი ნათესავი. ხოსროვანთა გენეალოგიურ ჯაჭვში ბმა არჩილსა და მირდატს შორის სხვა ბმებზე უფრო სუსტი იყო, ყოველ შემთხვევაში, იმაზე სუსტი, ვიდრე მირდატსა და ვახტანგს შორის: მირდატისათვის ვახტანგი ბიოლოგიური შვილი იყო, არჩილისათვის კი ვახტანგი იყო ხელოვნური ნათესაობის გზით გამხდარი შვილიშვილი. ასეთ ვითარებაში ფსიქოლოგიურად სრულიად გასაგებია ვახტანგის გადაწყვეტილება, პირმშოსათვის დაერქმია პაპის, ანუ სინამდვილეში პაპობილის, სახელი და ამით განემტკიცებინა მემკვიდრული ჯაჭვის ფაქტობრივი წყვეტის ადგილი, რომელიც, როგორც ხელოვნური დანათესავების გზით შექმნილი კავშირი, უნდა ყოფილიყო განსაკუთრებულად სენსიტიური. აი, ეს ნიუანსიც მიმტკიცებს აზრს, რომ არჩილის შემდგომ რეალურად სხვა საგვარეულოა ქართლის სამეფო ტახტზე, თუმც ისინი ზეობენ, როგორც ხოსროვანები. მაგრამ რომელ საგვარეულოს ეკუთვნოდა სინამდვილეში მირდატი ანუ ვინ იყო მისი ნამდვილი მამა?

წინასწარ, რაც შემიძლია ვთქვა ამ საგვარეულოს შესახებ ის არის, რომ მას კარგი ურთიერთობა უნდა ჰქონოდა ხოსროვანებთან, რაც მათი მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ნონით უნდა ყოფილიყო განპირობებული; სხვა შემთხვევაში მემკვიდრეს ამ საგვარეულოდან არ იშვილებდა ხოსროვანთა სამეფო ოჯახი. მაგრამ ეს იმდენად ზოგადი ნიშანია, ხოლო ზემოთ დასმული კითხვა კი იმდენად კონკრეტული და თანაც ცნობები შესაბამისი ეპოქის ქართლის შესახებ იმდენად ცოტა, რომ მკითხველი ნამდვილად არ გამამტყუნებდა, აქ რომ შემენწყვიტა კვლევა. მაგრამ მე მაინც ვაგრძელებ ძიებას, რადგან, ვფიქრობ, რომ მაქვს ოპტიმიზმის საფუძველი: არისტოკრატიული საგვარეულოები შეიძლება ბევრი ყოფილიყო ქართლში, მაგრამ ასეთი საგვარეულოები, რომელთანაც სამეფო ოჯახი ამგვარად მჭიდრო ალიანსს ისურვებდა, შეუძლებელია ბევრი ყოფილიყო; შესაბამის ეპოქაში მე შემიძლია მივუთითო ერთ

ასეთ საგვარეულოზე. ესაა პეტრე იბერის მამის საგვარეულო.

პეტრეს მამა, როგორც ითქვა, ხიდარელთა ფეოდალურ სახლს ეკუთვნოდა. ამ საგვარეულოსთან ხოსროვანებმა პოლიტიკური ალიანსი ჯერ კიდევ IV საუკუნის სამოციანი წლების მიწურულს შეკრეს, როცა ხოსროვანი პრინცესა ბაკურდუხტია ცოლად გააყოლეს ასფაგურ/ვარაზ-ბაკურს. ამგვარად, ეს საგვარეულო ხოსროვანების პოლიტიკური პარტნიორი გახლდათ. ამიტომ, საფიქრებელია, რომ სხვა სოციალურ-პოლიტიკური კონტრაქტიც გაეფორმებინათ ამ საგვარეულოსთან, ისეთი, მაგალითად, როგორც შვილად აყვანის კონტრაქტია.

ამ ვარაუდს ეხმარება დეტალი, რომლის შესახებ ზემოთ უკვე ითქვა: პეტრეს მამა იყო არჩილის თანამეფე.

ამგვარ ვითარებაში, ცხადია, პეტრეს მამის დამოკიდებულებას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ექნებოდა არჩილის შვილობილის შერჩევაში. ის ამ პროცესში იმის გამოც უნდა ყოფილიყო განსაკუთრებულად აქტიურად ჩართული, რომ „დაზარალებული“ იყო: პეტრემ, რომელიც მისი ერთადერთი ვაჟიშვილი იყო ხოსროვანი პრინცესასაგან, მოლოდინი არ გაუმართლა: იმის მაგიერ, რომ ბიზანტიაში მეფობისათვის განვრთნილიყო და ქართლს არჩილის მემკვიდრედ მოვლინებოდა, ბერად აღიკვეცა და სამშობლოში აღარ დაბრუნდა. ეს გარემოება საფიქრებინებს, რომ არჩილის შვილობილის შერჩევა პეტრეს მამის ჩართულობით მოხდებოდა. არჩილის შვილობილი და მისი მემკვიდრე ქართლის ტახტზე სწორედ პეტრეს მამის საგვარეულოს ანუ ხიდარელების ფეოდალური სახლის წარმომადგენელი და ამ უკანასკნელისათვის მისალეები პირი უნდა ყოფილიყო.

ის ფაქტი, რომ ვარაზ-ბაკურს სხვა ცოლისაგან ჰყავდა ვაჟიშვილებიც, სულ სხვა კუთხით გვაჩვენებს არჩილის შვილობილი მირდატის ვინაობის საკითხს. ამ ფაქტის გარკვევამდე მე მხოლოდ იმას ვვარაუდობდი, რომ არჩილის შვილობილი მირდატი ხიდარელების საგვარეულოს წევრი უნდა ყოფილიყო და, ამასთან, არჩილის თანამეფისათვის, ანუ ვარაზ-ბაკურისათვის მისალეები პიროვნება. მაგრამ ამ ფაქტის გარკვევა საშუალებას

მაძლევს ეს დასკვნა დავაკონკრეტო: მირდატი ვარაზ-ბაკურის შვილი უნდა იყოს. ცხადია, მას შემდეგ, რაც მურვანოს/პეტრეს გამეფების იმედი დაჰკარგა, მამა შეეცდებოდა სხვა ძისათვის გაეკაფა გზა ტახტისაკენ.

მართალია, ზემოთ დასახელებულ სინურ ხელნაწერში ვარაზ-ბაკურ ხიდარელის ორ ვაჟთაგან მირდატი არც ერთს არ ჰქვია, მაგრამ, მირდატს ხიდარელების ნეშტთა შორის არც უნდა ვეძებდეთ. მირდატი, როგორც ხოსროვანთა ოჯახის შვილობილი და, შესაბამისად, მისი სრულუფლებიანი წევრი, თავის სამუდამო განსასვენებელს, რა თქმა უნდა, სამეფო დინასტიის საძვალეში ჰპოვებდა და არა ხიდარელთა სამარხში.

დაბოლოს, მკითხველის ყურადღება მინდა შემდეგ ფაქტს მივაპყრო: ამიანე მარცელინეს ასფაგურის ანუ იგივე ვარაზ-ბაკურის ძეს ულტრას, რომელიც ყოფილა სპარსელების მიძევალი.

სახელი „ულტრა“ უცხოა იმდროინდელი ქართული სამეფო ონომასტიკონისათვის, რომელიც ამ დროს სრულიად სპარსულია. ს. ყაუხჩიშვილი იმის გამო, რომ ამ სახელის მქონე პიროვნება ან უფლისწული სხვა წყაროებით არ ვიცით, ვარაუდობს: სახელი ძალიან დამახინჯებული უნდა იყოს.³⁰ მე კი არ მგონია, რომ აქ დამახინჯებასთან გვექონდეს საქმე. ეს უნდა იყოს რომელიღაც სპარსული ეპითეტ-სახელის თარგმანი ლათინურად. „ულტრა“ ხომ ლათინურად „უმაღლესს“, „საუკეთესოს“ ნიშნავს. ქართველ უფლისწულს რომ ამგვარი შინაარსის ეპითეტ-სახელი ჰქონოდა, აბა რა გასაკვირია.

არც ის არის გასაკვირი, რომ ასფაგურ/ვარაზ-ბაკურის ძეს ულტრას, ამ ეპითეტის გარდა, სხვა სახელი ან სახელებიც ჰქონოდა. სწორედ ამიტომ ვფიქრობ, რომ ეს ულტრა იგივე მირდატია. ანუ არჩილის შვილობილი და, შესაბამისად, ვახტანგ გორგასლის მამა არის ასფაგურ/ვარაზ-ბაკურის ძე ულტრა/მირდატი.

ხიდარელების ფეოდალური სახლი უნდა ყოფილიყო სიძლიერით მესამე საგვარეულო სამეფო სახლის და სპასპეტის

30 გეორგიკა., I, გვ. 161, შენ. 179.

სახლების შემდგომ. რომაელებისა და სპარსელების ზემოთ დასახელებულ კონფლიქტში, რომელსაც IV საუკუნის მეორე ნახევარში ჰქონდა ადგილი, სპასპეტის სახლი (სავრომაკ/საურ-მაგი) და ხიდარელები (ასფაგურ/ვარაზ-ბაკური) ერთმანეთს დაუპირისპირდნენ. თუმცა დაპირისპირება ქართლის არისტოკრატიულ საგვარეულოებს შორის ქვეყნის შემდგომი ბედისათვის სასიკეთო კონსესუსით დამთავრებულა: ხოსროვანებმა მირდატ ხიდარელი იშვილეს და ხოსროვანი გახადეს, ხოლო ამ უკანასკნელმა კი საკუთარი ძე ვახტანგი აღსაზრდელად მისცა სპასპეტის სახლს.

ამგვარად, ასფაგურ/ვარაზ-ბაკური/ბოზმარიოს/ბუზმიპრი არის გვიანი ანტიკურობის ეპოქის ქართლის ორი უდიდესი მოღვაწის – პეტრე იბერისა და ვახტანგ გორგასალის – დამაკავშირებელი რგოლი: პირველის მამაა, ხოლო მეორის – პაპა. პეტრე იბერი და ვახტანგის მამა მირდატი ნახევარძმები იყვნენ, ანუ პეტრე ვახტანგის ბიძა იყო.

მირდატის საგვარელო კუთვნილების გარკვევა სხვაგვარ შუქზე წარმოაჩენს პეტრე იბერის გადაწყვეტილებას, არ დაბრუნებულიყო სამშობლოში. აქამდე ამ ნაბიჯის გადადგმის მიზეზს პირადად მე ვხედავდი მხოლოდ პეტრეს პიროვნულ მიდრეკილებაში ასკეტიზმისაკენ თუ ფილოსოფიური განსჯისაკენ. ეს აზრი კარდინალურად ახლაც არ შემიცვლია, ოღონდ, მას შემდეგ, რაც ჩემთვის აშკარა გახდა, რომ ქართლის ტახტი ბიზანტიაში წარგზავნილი პეტრეს მაგიერ სპარსეთში მძევლად ნამყოფმა მისმა ნახევარძმამ ულტრა/მირდატმა დაიკავა, ფიქრი დავიწყე პეტრე იბერის გადაწყვეტილების პოლიტიკურ კონტექსტში გააზრების შესაძლებლობაზეც. ეს ვითარება ერთგვარად წააგავს ზემოთ აღწერილ ისტორიას ბაკურ თრდატის ძის მიერ მეფობაზე უარის თქმის შესახებ. ამგვარი რამის გაკეთება ნამდვილად შეეძლოთ ასკეტური განწყობის ხოსროვანებს, თუმც პოლიტიკური ვითარებაც მათ ხშირად აძლევდა შესაბამის მოტივაციას

ვარაზ-ბაკურის ძეები მურვანოსი/პეტრე და მირდატ/ულტრა ორი განსხვავებული პოლიტიკური ორიენტაციის გამომხ-

ატველნი აღმოჩნდნენ. ამ როლებისათვის თავიდანვე იყვნენ, ჩანს, ისინი გამოიზნულნი. V საუკუნის შუა ხანებში ქართლის პოლიტიკური ვექტორი გამოკვეთილად გადაიხარა ირანისაკენ. ამიტომაც მეხუთე საუკუნის შუა ხანებისათვის ქართლის ტახტზე ავიდა არა ბიზანტიაში ამისათვის საგანგებოდ წარგზავნილი მურვანოსი/პეტრე, არამედ ირანში ნამყოფი მირდატ/ულტრა. ეს ქართლისათვის იძულებითი ნაბიჯი იყო, ცხადია, მაგრამ ეტყობა, იმ დროისათვის ქვეყნისათვის ერთგვარი გამოსავალიც. პეტრეს, ისევე როგორც მის პაპას (პაპის ძმას) არჩილს და პაპის მამა რეეს, ხელისუფლება საზოგადოდ (არათუ საერო, სასულიეროც კი) არ იზიდავდა. მაგრამ შექმნილ ვითარებაში, ვფიქრობ, ისიც აშკარა უნდა გამხდარიყო მისთვის, რომ ქართლში აღარ ჩამოესვლებოდა. ის ირანისადმი შეურიგებელი პოზიციის მეფე უნდა ყოფილიყო. ქართლს კი ამ დროს სავსებით პროირანული თუ არა, ირანთა გარკვეულად შემრიგებლური კურსი ჰქონდა აღებული.

როგორც ვხედავთ, ვარაზ-ბაკურის და მისი შთამომავლების საკმაოდ დეტალური ისტორიის აღდგენა ხერხდება. ამის საშუალებას გვაძლევს უცხოურ წყაროებთან ერთად ქართული წყაროების გათვალისწინება. სამწუხაროა, მაგრამ ფაქტია, რომ მეხუთე საუკუნის ქართლით და, კონკრეტულად, პეტრე იბერის ბიოგრაფიით დაინტერესებული უცხოელი მკვლევრები ქართულ წყაროებს კი იყენებენ, მაგრამ რეალურად მათი მონაცემებს სრულყოფილად ვერ ითვალისწინებენ. ამის თქმის საფუძველს ნაწილობრივ მაძლევს თუნდაც კ. ჰორნის სტატია,³¹ რომელიც ეძღვნება იმის გარკვევას პეტრე იბერი იყო თუ არა ნამდვილად სამეფო შთამომავლობის. პასუხი არის ვარაუდი, რომ იყო. მაგრამ ეს ხომ ღია კარების მტვრევაა და ეს თვალსაჩინოა წარმოდგენილი დისკურსის ფონზე. იგივე შემთხვევა ვთქვა ზემოთ დასახელებულ ფრანგ მკვლევარზე ნ. პროდომზე, რომელიც თავის სტატიას იწყებს იმით, რომ გვი-

31 სტატია გამოქვეყნებულია ჟურნალ „ქართველოლოგში“ (2010, №2). ვსარგებლობ ჟურნალის ვებ-გვერდზე განთავსებული ელექტრონული ვერსიით (<http://kartvelologi.tsu.ge/public/en/archive/10/2>), სადაც ინგლისურ ტექსტს რატომღაც სათაური არა აქვს. ქართულ თარგმანს კი აქვს შემდეგი სათაური: „პეტრე იბერის სამეფო ოჯახიდან წარმომავლობის ისტორიული დასაბუთების თაობაზე“.

ანანტიკური პერიოდისათვის ქართულ წყაროების მიმართ უნდობლობას გამოხატავს მიაჩნია რა ისინი გვიანდელად.³² ჯერ ერთი, როგორც ზემოთ მივუთითე, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ამ ეპოქისათვის გვიანდელი წყარო არ არის, მეხუთე საუკუნეშია მისი პროტორედაქცია შექმნილი. მეორეც, გვიანდელი ავტორი ანუ ლეონტი მროველი ეფუძნება მრავალ ჩვენამდე მოუღწეველ ავთენტურ წყაროს. დაბეჯითებით უნდა ვთქვა: გვიანი ანტიკურობის პერიოდის საქართველოს ისტორიის კვლევა შეუძლებელია ქართული წყაროების მონაცემების გათვალისწინების გარეშე. მეტიც, გზამკვლევად მათი მონაცემების აღიარების გარეშე.

ირანთან ურთიერთობებში ზემოთ აღწერილ კურსთან დაკავშირებითაც მინდა ვთქვა მოკლედ.

„ქართლის ცხოვრებაში,“ როგორც აღვნიშნე, ბევრი რამ არეულად არის გადმოცემული. ეს იმიტომ, რომ, როგორც უკვე არაერთხელ განვმარტე, ლეონტი მროველს სურდა საკუთარი გააზრებით დაეღაგებინა მოვლენები და ამ პროცესში მოუვიდა ცდომილებანი რეპრეზენტაციაში. მაგრამ ცდომილებანი რეპრეზენტაციაში იმას როდი ნიშნავს, რომ კარგად ინფორმირებულ წყაროებს არ იყენებდა ავტორი. ამიტომ, სათანადო მიდგომის შემთხვევაში „ქართლის ცხოვრების“ ის მონაკვეთი, რომელიც ლეონტი მროველის ეკუთვნის, შეიძლება წყაროდ იქნეს გამოყენებული.

მაგალითად, აქ თავისებურად, მაგრამ სწორად არის წარმოჩენილი ქართლის პოლიტიკურ კურსში ის ცვლილება, რომელსაც ტახტზე მირდატ/ულტრას ასვლა მოასწავებდა. მხედველობაში მაქვს ტექსტის ის ნაწილი, რომელშიც საუბარია მირდატის სიყვარულის ძალიან პოეტურ ისტორიაზე. მემატთანე გვარწმუნებს, რომ მირდატს გული შეუვარდა ქართლის ამაოხრებელი სპარსთა მეფის პიტიახშის ბარზაბოდის ქალიშვილზე. ამიტომ მამისათვის (როგორც გაირკვა, მამობლისათვის) ანუ არჩილისათვის უთხოვია ქალის შერთვის ნება. მიზნისათვის რომ მიეღწია მირდატს საკუთარ გრძნობებზე კი

32 Nicolas J. Preud'homme, Bacurius, the Man with two Faces, გვ. 166.

არ გაუკეთებია აქცენტი, არამედ ამ ქორწინების პოლიტიკურ სარგებლიანობაზე გაუმახვილებია ყურადღება. მისი მტკიცებით ეს ქორწინება მშვიდობას მოუტანდა ქართლს:

ვევედრები მეფობასა შენსა, მომგუარე ცოლად ჩემდა საგდუხტ, ასული ბარზაბოდისი, და შევექმნათ ჩუენ შორის მშუდობა. დადაცათუ ძალითა ქრისტესითა ჩუენ ვართ მძლენი, არამედ ვერა ავიხუამთ ციხეთა და ქალაქთა რანისათა. ანუ უკუე იცალოს მეფემან სპარსთამან, და იდიოს ჩუენ ზედა შური, და მოაოჯრან ეკლესიანი და საზღვარნი ჩუენნი. და ან ამით განქარდეს მტერობა ჩუენ შორის... და ამით მტკიცედ და შეურყეველად ვიპყრნეთ საზღუარნი ქართლისანი, და განმტკიცენს სჯული ქრისტესი ქართლს, და არღარა შეიქმნას გულსა ქართველთასა იჟჳ და გმობა სჯულისა ქრისტესისა მძღავერებისათჳს სპარსთასა. და ესე ყოველი სიყუარულსათჳს ქალისა წარმოთქუა.³³

არჩილიც დათანხმებულა და, ცხადია, მირდატის ნამდვილი მამა ვარაზ-ბაკურიც ამ გადანყვეტილების მომხრე იქნებოდა, რადგან მან, მართლაც, კარგად უწყოდა რას ნიშნავდა სპარსელებთან დაპირისპირება. როგორც უკვე ითქვა, პირველ ჯერზე ხელისუფლებაში მოსულს, სწორედ ბარზაბოდის ხელმძღვანელობით სპარსელთა შემოსევამ დაატოვებინა ტახტი და იძულებული გახადა საკუთარი მამულისათვის ანუ ხიდარისთვის შეეფარებინა თავი.

ამ ფაქტების გათვალისწინებით თუ შევხედავთ, მირდატ/ულტრას ბარზაბოდის ქალიშვილზე ქორწინებას, ის ამ პერიოდის ქართული დიპლომატიის მიღწევად უნდა ჩაითვალოს. ქვეყანამ შაჰის ადგილობრივ დიდმოხელესთან ურთიერთობის მონესრიგების შედეგად დროებით შეძლო ირანის მხრიდან ზენოლის შესუსტება.

3.

მაგრამ არჩილზე და, საზოგადოდ, ხოსროვანთა ეპოქის ქართლზე საუბარი დამთავრებულად ვერ ჩაითვლება, თუ არ

³³ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 141.

შევჩერდებით კულტურის ისტორიისათვის ერთ მნიშვნელოვან ფაქტზე. კულტურა და პოლიტიკა ხოსროვანი მეფეების მოღვაწეობაში რეალურად გამიჯნული არც ყოფილა.

ნაშრომის ამ მონაკვეთში კონკრეტულად მინდა შევეხოს სტეფანწმინდას მშენებლობა მცხეთაში.

როგორც თავშივე მივუთითე, ეს ფაქტი ერთადერთი პოზიტივია არჩილის ზეობის „მოქცევაჲ ქართლისაჲსეულ“ რეპრეზენტაციაში. იმ მძიმე ვითარებაში, რომელშიც იყო ქართლი არჩილის დროს, ტაძრის მშენებლობა თავისთავად ძალიან მნიშვნელოვანი მოვლენაა, მაგრამ მან ჩემი ყურადღება განსაკუთრებით იმიტომ მიიპყრო, რომ არჩილის ზეობის ეპოქის კიდევ უფრო ღრმად გააზრების საშუალებას იძლეოდა.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობა ზემოთ უკვე იყო მოყვანილი. „ქართლის ცხოვრება“ რამდენადმე განსხვავებული ფორმულირებით გვამცნობს წმინდა სტეფანე პირველმონაშის ტაძრის მშენებლობას მცხეთაში:

მაშინ არჩილ მეფემან აღაშენა ეკლესია სტეფან-წმიდისა მცხეთას, კართა ზედა არაგვსათა, სადა იყვნეს კოშკნი მტკიცენი საბრძოლნი, რომელნი მას-ვე აღეშენნეს.³⁴

ანუ ეს ის ფაქტია არჩილის ზეობაში, რომელთან დაკავშირებითაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და „ქართლის ცხოვრებას“ ურთიერთგამომრიცხველი ინფორმაცია არა აქვთ. მართალია, პირველი მათგანი ტაძრის მშენებლობას აზნაურთა წამონყებად თვლის, მეორე კი საკუთრივ მეფის ინიციატივად წარმოაჩენს, მაგრამ ის, რომ სტეფანწმინდა მცხეთაში სწორედ ამ მეფის დროს აშენდა, ამასთან დაკავშირებით განსხვავებული ინფორმაცია არა აქვს ამ ორ წყაროს.

არჩილის ზეობას სპეციალურ ლიტერატურაში სხვადასხვაგვარად განსაზღვრავენ. მე ვფიქრობ, რომ ეს უნდა იყოს მონაკვეთი მეხუთე საუკუნის ოციანი წლების დასაწყისიდან ოცდაათიანი წლების მიწურულამდე. მცხეთის სტეფანწმინდის აშენების დროც ესაა. სწორედ აღნიშნული ქრონოლოგიაა განსაკუთრებით ფიქრის აღმძვრელი: თვით იერუსალიმშიც კი წმინდა სტეფანეს

34 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 140.

სახელობის ეკლესიის მშენებლობა 438 წლით თარიღდება. მცხეთის სტეფანწმინდა, ამგვარად, ამ წმინდანის სახელობის ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული ეკლესია იყო მთელს საქრისტიანოში.

წმინდა სტეფანე ქრისტიანული ეკლესიის სრულიად განსაკუთრებული ფიგურაა. ის არის პირველმოწამე, მისი მარტვილობის ისტორია აღწერილია „საქმენი მოციქულთაში“ (6, 7 თავები). აქ გადმოცემული ფაქტები შემდეგია: სტეფანე დიაკონი მოღვაწეობდა იერუსალიმში პირველ საუკუნეში, ის იუდეველებს ასწავლიდა ქრისტეს რჯულს. ამან აღაშფოთა იუდეველთა რელიგიური ხელისუფლება და ის ღმერთის და მოსეს სჯულის გამობის ბრალდებით წარდგენილ იქნა განსასჯელად სინედრიონზე. სტეფანეს თავის მართლება არც უცდია, არამედ თავისი სიტყვა გამოიყენა იმისათვის, რომ ვრცლად წარმოედგინა საკუთარი თვალსაზრისი იუდეველთა ისტორიაზე. მის სიტყვებს იქვე მყოფი ბრბო დრტვინვით ხვდებოდა; ბრბოს აღშფოთებამ აპოგეას მიაღწია, მაშინ, როცა სტეფანემ თქვა, რომ იუდეველთა მიერ წაწამებ ქრისტეს ღმერთის გვერდით მდგომს ხედავს ზეცაში. გავეშებული მსმენელები ყურებს იხშობდნენ, რომ ეს არ გაეგონათ. საბოლოოდ მოთმინებადაკარგულებმა სტეფანე ჩაქოლეს. ეს ეპიზოდი, გარდა იმისა, რომ აღწერს ქრისტეს მონამეობისათვის პირველად დაღვრილი სისხლის ისტორიას, საინტერესოა იმითაც, რომ წარმოაჩენს მომავალ პავლე მოციქულს, მაშინ ჯერ კიდევ ჭაბუკ სავლეს, რომელიც, მართალია, უშუალოდ არ მონაწილეობდა სტეფანე დიაკონის ჩაქოლვაში, მაგრამ ჩამქოლავთ კი გულით თანაუგრძნობდა: ჩამქოლავებმა იმისათვის, რომ თავიანთი ავი საქმის კეთებაში ხელი არ შეშლოდათ, ზედა ტანისამოსი გაიხადეს. სწორედ ამ ნივთებს დარაჯობდა სავლე და უცქერდა ჩაქოლვის სასტიკ სცენას. მართალია, რომაული სამართლით, ჩაქოლვა აკრძალული იყო, მაგრამ სტეფანეს გამო პასუხი არავისთვის მოუთხოვიათ. სტეფანეს მკვლელობა, ეტყობა, წარმოჩინდა არა როგორც სინედრიონის გადაწყვეტილების საფუძველზე ჩადენილი ქმედება, არამედ აფექტის მდგომარეობაში მყოფი ბრბოს ანგარიშსწორება. საოცარი დრამატიზმით სავსე ეს ეპიზოდი ბევრი ცნობილი

ხელოვანის ინსპირაციის წყაროდ იქცა, მაგალითად, შეიძლება გავიხსენოთ რემბრანტის ტილო „წმინდა სტეფანეს ჩაქოლვა“.

წმინდა სტეფანეს კულტი არსებობს როგორც აღმოსავლურ, ისე დასავლურ ქრისტიანობაში. და ყველა ქრისტიანულ ქვეყანაში არის მისი სახელობის ტაძრები. სრულიად ბუნებრივია, რომ საქართველოს რელიგიურ ცენტრში წმინდა სტეფანეს სახელობის ტაძარი აუცილებელია.

მაგრამ განსაკუთრებით საინტერესოა, ვითარება, როცა ეს ეკლესია ააშენეს. გავიმეორებ უკვე ნათქვამს: მეფე არჩილის წინამორბედი მეფე მირდატი სპარსელებს წაუყვანიათ და იქ მომკვდარა, სავარაუდოდ, არა თავისი ბუნებრივი სიკვდილით. ქართლის პირველი ეკლესია ანუ „ქუემოა ეკლესია“ – ცხოველი სვეტის დავანების ადგილი – დაქცეულა. ველარ აღუდგენიათ, ამიტომ სვეტი გადაუბრძანებიათ გარეუბნის ეკლესიაში. ანუ იგივე „ზემოა ეკლესიაში“, მერმინდელ სამთავროში. მთავარეპისკოპოსის რეზიდენციაც სწორედ ეს ანუ გარეუბნის ეკლესია გამხდარა. სიტყვა „გარდაცვალება“ ეპისკოპოსებთან დაკავშირებულ წინადადებაში აშკარად ნიშნავს „შეცვლას“, თუმცა, ცხადია, არც ისაა გამორიცხული, რომ შეცვლა გარდაცვალების გამო მომხდარიყო. აღნიშნული ფაქტი (ერთი მეფის ზეობის პერიოდში ოთხი მთავარეპისკოპოსის შეცვლა) არასტაბილური ვითარების ამსახველია, რაც, ცხადია, ირანის პოლიტიკური ზენოლით იყო გამოწვეული. ამ ვარაუდის სასარგებლოდ მეტყველებს ჯერ ერთი, ის ფაქტი, რომ მოგვთა საქმიანობა სრულიად შეუზღუდავია; მეორე, ნიშანდობლივია არჩილის მომდევნო მეფის – მირდატის – დროს აღსაყდრებული გლონოქორ მთავარეპისკოპოსის ვინაობაც: ის მთავარეპისკოპოსობას თურმე „უთავსებდა“ ირანის შაჰის მოხელეობას (ერისთავობას) ქართლსა და ჰერეთში. ეს ფაქტი კარგად აჩვენებს რა სურდათ ქართლის ეკლესიის მწყემსმთავრებისაგან ირანელებს: ისინი მათ სრულ დაქვემდებარებაში მყოფი მოხელეები უნდა ყოფილიყვნენ. ამიტომაც იცვლებოდნენ ჩანს, ქართლის ეკლესიის მესვეურები ასე ხშირად.

აი, ყოველივე ამის გათვალისწინებით ისმის კითხვა: რატომ

მაინცდამაინც ამ წმინდანის სახელობის ეკლესიის მშენებლობისათვის მოუკიდიათ ხელი ქართველებს მათთვის ამ გაუსაძლის ეპოქაში? თუ იმ ფრაგმენტის მიხედვით ვიმსჯელებთ, რომელიც აღნიშნული ეკლესიისაგან დღემდეა შემორჩენილი, ეს ყოფილა მალალხარისხოვანი, იმ დროისათვის საკმაოდ დიდი ზომის, შენობა.

თუ კი ასეთი მშენებლობისათვის საჭირო სახსრები და შესაძლებლობა ჰქონდათ, რატომ არ აღადგინეს, პირველ რიგში, დაქცეული „ქუემოა ეკლესია“, რომელიც ქართლში პირველი ეკლესია იყო და მეტიც: ქართლის მოქცევის ახლო ხანებში შექმნილი მესიანური იდეოლოგიის³⁵ მიხედვით, მსოფლიოს საკრალური ცენტრის დამაფიქსირებელი ნაგებობაც.

მოკლედ, იმის თქმა მინდა, რომ აღნიშნულ ვითარებაში პირველ საუკუნეში პალესტინაში მოღვაწე წმინდანის სახელობის ეკლესიის აგება მცხეთაში გარკვეულად არაორდინალური მოვლენაა. ზოგადად წმინდა სტეფანეს თაყვანისცემის გარდა ეს ქმედება უსათუოდ გულისხმობს რაღაც დამატებით, მშენებლობის ინიციატორთათვის უაღრესი მხნეობის მიმნიჭებელ, მოტივაციას. რა შეიძლებოდა ყოფილიყო ეს?

ამ კითხვაზე პასუხის გაცემაში დაგვეხმარება ზოგადქრისტიანული კონტექსტი. საქმე ისაა, რომ მართალია, წმინდა სტეფანე პირველ საუკუნეში აღესრულა, მან როგორც წმინდანმა თავისი საზოგადოებრივი „როლის“ შესრულება დაიწყო მეხუთე საუკუნიდან, როცა სასწაულებრივ აღმოჩნდა მისი წმინდა ნაწილები. საეკლესიო ტრადიციით, ეს მოხდა 415 წელს: იერუსალიმელ სასულიერო პირებს ჩვენებაში ემცნოთ სტეფანეს (და რამდენიმე სხვა ქრისტიანის) დაკრძალვის ადგილი. ამ ჩვენების მიხედვით იპოვეს ეს ნეშტები. მხოლოდ ძვლები იყო დარჩენილი და, აგრეთვე, ის ქვები, რომლითაც სტეფანე ჩაქოლეს. მცირე ნაწილი დატოვეს ადგილზე, უმეტესი კი ნაასვენეს და დააბრძანეს იერუსალიმის სიონის ტაძარში.

საზოგადოდ, წმინდა ნაწილებისადმი ქრისტიანების ინტერესი საკმაოდ ადრეული პერიოდიდან, მეორე საუკუნი-

³⁵ იხ. ზემოთ და, აგრეთვე, მ. ჩხარტიშვილი. *ქართული ეთნიკური რელიგიური მოქცევის ეპოქაში*. თბილისი, 2009.

დან, იწყება.³⁶ წმინდა ნაწილის ფლობა ნიშნავდა ღვთაებასთან მეტ სიახლოვეს, მეტ დაცულობას, მეტ ძალას, როგორ ინდივიდის, ისე მთელი კოლექტივისათვის. ამიტომ ქრისტიანები ცდილობდნენ ყოველნაირი გზით მათ მოპოვებას. მეექვსე საუკუნისათვის საკმაოდ დიდ მასშტაბებს მიაღწია წმინდა ნაწილების მოპოვებით გატაცებამ და პილიგრიმოზამ მათი შენახვის ადგილების მოსანახულებლად. წმინდა ნაწილები პრესტიჟის და ურთიერთქიშპის საგანიც კი იყო.³⁷ მეხუთე საუკუნეში ამ ინტერესის გაღვივებას ხელი შეუწყო სწორედ წმინდა სტეფანე პირველმონაშის ნაწილების აღმოჩენამ. შეიძლება უფრო სწორი იყოს შებრუნებულად ითქვას: წმინდანებისა და წმინდანთა ნაწილებისადმი განსაკუთრებულმა საზოგადოებრივმა ინტერესმა განაპირობა ეს აღმოჩენა. აღნიშნული ფაქტი და სასწაულები, რომელსაც ეს ნაწილები ახდენდნენ, მაშინვე მოექცა მთელი საქრისტიანოს ყურადღების ცენტრში. ამ პერიოდში მოღვაწე ცნობილი ქრისტიანი თეოლოგი ნეტარი ავგუსტინე (354–430) თავის „ღვთის ქალაქში“ (წიგნი 22, თავი 8)³⁸ დიდ ადგილს უთმობს წმინდა სტეფანეს ნაწილების მიერ მოხდენილ სასწაულებს. ათეული სასწაული მოჰყავს მაგალითად და მკითხველს ებოდიშება, რომ კიდევ ბევრი იცის და ვერ ახერხებს დაფიქსირებას. ნეტარი ავგუსტინე ასაბუთებს წმინდანებისა და მათი ნაწილების მნიშვნელობას ადამიანთა ხსნის საქმეში. ანუ მეხუთე საუკუნის პირველი ნახევარი არის არა მხოლოდ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში წმინდანების და მათი ნაწილების თუ რელიკვიების „პრაქტიკულიად“ გამოყენების

36 Veronica Fitzpatrick. Finding the Middle Ages in the Twenty-First Century. A Quick Introduction to the the Medieval Cult of Relics. <http://veronicafitzpatrick.com/a-quick-introduction-to-the-medieval-cult-of-relics/>

37 წმინდა ნაწილების შესახებ არსებული მრავალრიცხოვანი ლიტერატურიდან დავასახელებ მხოლოდ რამდენიმეს: Wilfrid Bonser, "The Cult of Relics in the Middle Ages," *Folklore* 73, no. 4, 1962; P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981; H. A. Klein. Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West. *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 58. 2004, pp. 283-314; D. Krueger. The Religion of Relics in Late Antiquity and Byzantium, in: *Treasures of Heaven: Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*, ed. Martina Bagnoli et. al., New Haven: Yale University Press, 2010;

38 ტექსტი ინგლისურ ენაზე ხელმისაწვდომია შემდეგ მისამართზე: <http://www.newadvent.org/fathers/120122.htm>

პერიოდი, არამედ ამ საკითხის ასე ვთქვათ, თეორიულად დასაფუძვლების დროც.

წმინდა სტეფანეს ნაწილების ისტორიის გადმოცემა საკმაოდ რთულია. რადგან ხშირად ერთმანეთში ირევა სხვადასხვა გადმოცემები. ამ გადმოცემების არსებობა თავისთავად საინტერესო ფაქტია, რაც ნაწილების დიდ „სოციალურ წონაზე“ მეტყველებს. იმისათვის, რომ მკითხველს ზოგადი შთაბეჭდილება შეექმნეს ერთ ვერსიას მოვყვები, რომლის მიხედვითაც იერუსალიმის სიონში ნაწილები ესვენა მანამ, ვიდრე რომაელი დედოფლის ევდოკიას მიერ აგებულ წმინდა სტეფანეს ტაძარში არ გადააბრძანეს 438 წელს. 439 წელს კონსტანტინოპოლში დაბრუნებულ ევდოკიას თან ჰქონდა აგრეთვე ნაწილი, რომელიც მისცა მის მულს – პულქერიას. პულქერიამ ის დააბრძანა წმინდა ლავრენტის ტაძარში და საიმპერატორო სასახლეში წმინდა სტეფანეს სალოცავი შექმნა. არსებობს გადმოცემა, რომლის მიხედვითაც ამ ნაწილებს კონსტანტინოპოლამდე უფრო ადრე, კერძოდ, 421 წლისათვის უნდა მიეღნია, მაგრამ ზოგი მკვლევარი ვარაუდობს, რომ ეს ცნობა შეთხზულია, რადგან ამ გზით ევდოკიას პრიორიტეტი ამ ნაწილებთან მიმართებაში აღარ იკვეთებოდა. შესაძლოა, ეს გადმოცემა შეთხზეს პულქერიას მომხრეებმა, იმისათვის, რათა მისი ღვანლი წარმოეჩინათ. ეს ორი მაღალი წრის ქალბატონი, როგორც ითქვა, რძალ-მული, ერთმანეთს ეცილებოდა გავლენას საიმპერატორო კარზე. ამ შემთხვევაში ჩემი ყურადღება მიიქცია გადმოცემაში დაფიქსირებულმა თარიღმაც: 422 წელს დაქორწინდნენ თეოდოსი მცირე და ევდოკია. გადმოცემაში კი ნაწილების კონსტანტინოპოლში მიღწევის დროდ 421 წელია მითითებული. ანუ ეს ის დროა, როცა ევდოკია ჯერ კიდევ არ იყო სამეფო ოჯახის წევრი. შესაბამისად, ევდოკიას პრეტენზიები ამ ნაწილებთან მიმართებაში, ამ გადმოცემის ავტორთა აზრით, გამორიცხებულია. დედოფალ ევდოკიას კი რომ ამ მხრივ სერიოზული პრეტენზიები, მართლაც, ჰქონდა, ეს კარგად ჩანს არა მარტო მის მიერ წმინდა სტეფანეს ტაძრის მშენებლობით იერუსალიმში, არამედ იმითაც, რომ გარდაცვალების მერე (მი-

სივე სურვილით, ცხადია), ის სწორედ ამ ტაძარში დაკრძალეს.

მოკლედ, წმინდა სტეფანეს ნაწილების „მოგზაურობის“, ადგილსამყოფელის მრავალი ვერსია არსებობს.³⁹ ამის დეტალური გადმოცემა და ამ ვერსიებს შორის ისტორიული სინამდვილის ამსახველი ვერსიის დადგენა ამჯერად არ არის საინტერესო. მთავარი ისაა, რასაც ეს ისტორიები აჩვენებს: მეხუთე საუკუნეში არსებობდა წმინდანობისა და წმინდანთა ნაწილებისადმი დიდი ინტერესი, განსაკუთრებით ცხოველი ჩანს ეს ინტერესი წმინდა სტეფანეს ნაწილების მიმართ იმის გამო, რომ მათი აღმოჩენის ფაქტი ამ ადამიანების თანადროული იყო. ამგვარად, მართალია, წმინდა სტეფანე არის პირველ საუკუნეში მოღვაწე პიროვნება, მაგრამ მისი ღვანლი მთელი საქრისტიანოს მასშტაბით რეზონანსული გახდა მხოლოდ მეხუთე საუკუნის ათიანი წლებიდან. ამ დროიდან კარგა ხნის გარდაცვლილი სტეფანე იწყებს სიცოცხლეს, როგორც წმინდანი. ეს კი სწორედ ის დროა, როცა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ გვამცნობს მცხეთაში ამ წმინდანის სახელობის ეკლესიის მშენებლობას.

რა თქმა უნდა, აღნიშნული დამთხვევა დროში, არ შეიძლება იყოს შემთხვევითი. ეს საქრისტიანოს ცენტრში მიმდინარე მოვლენების ექოა ქართლის დედაქალაქში.

მაგრამ მიზეზი, რომელიც ამ საქმეს გადაუდებელს გახდიდა, შეიძლება იყოს მხოლოდ ის, რომ ამ დროს ქართველებმა შეძლეს აღნიშნული წმინდანის რომელიღაც მნიშვნელოვანი ნაწილის (ან კონტაქტური რელიკვიის, მაგალითად, ქვების, რომელიც ამ წმინდანის გამოსახვისას ხშირად გვხვდება და ერთგვარად მისი სიმბოლოა) მოპოვება. როგორც ითქვა, ქრისტიანული თვალთახედვით ეკლესიის სტატუსს დიდად განსაზ-

39 V. Shalev-Hurvitz. *Holy Sites Encircled. The Early Byzantine Concentric Churches of Jerusalem*, Oxford University Press, 2015, გვ. 84; J. Wortley. The Trier Ivory Reconsidered. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, vol 21, No 4, 1980, გვ. 381–394 (<http://grbs.library.duke.edu/article/view/6791/5057>); C. Mango. *A Fake Inscription of the Empress Eudocia and Pulcheria's Relic of Saint Stephen*. http://nea-rhome.uniroma2.it/wp-content/uploads/2016/01/nr01_mango.pdf; E. A. Clark. Claims on the Bones of Saint Stephen: The Partisans of Melania and Eudocia. *Church History*, 52, 2, 1982, გვ. 141-156; H. A. Klein. Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople. F. A. Bauer (Hrsg.), *Visualisierungen von Herrschaft*, BYZAS 5, 2006, გვ. 79-99.

ღრავს სწორედ ის თუ რა მნიშვნელობის წმინდა ნაწილებს ან რელიკვიებს ფლობს ის. ეს დღემდე ასეა. მითუმეტეს, მეხუთე საუკუნეში განსაკუთრებით ინტენსიური უნდა ყოფილიყო ეს განცდა: წმინდანთა ნაწილებს და რელიკვიებს, როგორც ითქვა, განიხილავდნენ ეკლესიასა და მთელი ქვეყანის დამცველად. ამიტომ, ვფიქრობ, რომ ქართლის მესვეურებისათვის ძალიან აქტუალური უნდა ყოფილიყო ახლადგამოვლენილი ნაწილების ფლობა. და რახან ეკლესიის მშენებლობა წამოიწყეს, ეს ნიშნავს, რომ კიდევაც შეძლეს წმინდა სტეფანეს რომელიმე მნიშვნელოვანი ნაწილის ან კონტაქტური რელიკვიის მოპოვება.

წყაროებით კარგად დასტურდება ქართველი მმართველი წრეების დაინტერესება წმინდა ნაწილებით. როგორც ირკვევა, პეტრე იბერის მამა ვარაზ-ბაკური ამისათვის საგანგებოდ ზრუნავდა. აი, რას ვკითხულობთ პეტრეს ქართულენოვან „ცხოვრებაში“:

ხოლო მათ ჟამთა იწამნეს მონამენი სპარსეთს. ხოლო ქრისტიანეთა მათ, რომელნი იყვნენ მუნ, წარმოგზავნეს ნაწილნი იგი წმიდათანი წინაშე მეფისა ვარაზ-ბაკურისა.⁴⁰

ისეთი შთაბეჭდილებაა, რომ ვარაზ-ბაკურს შეპირებული ჰყავდა ხალხი და მათაც მოუხერხეს და ნაწილები გამოუგზავნეს. ზოგჯერ ამ ნაწილებს ქრისტიანები უბრალოდ ჩუქნიდნენ ერთმანეთს. ასევე იქცეოდნენ ეკლესიებიც. მაგრამ იყო მათი ყიდვის შემთხვევებიც. ჩვენ არ ვიცით რა საფასური გაიღო ვარაზ-ბაკურმა. მაგრამ ახლა ეს არაა მთავარი. მთავარია, რომ ის ამაზე საგანგებოდ ზრუნავდა.

აღნიშნულმა ნაწილებმა პეტრეს ცხოვრებაში განსაკუთრებული როლი ითამაშეს. ისინი მას მოუშორებლად თან ჰქონდა. კონსტანტინოპოლში წასვლისას თან წაიღო, მერე კი იერუსალიმშიც წარიტანა. ჰაგიოგრაფის მითითებით, პეტრეს აზრით, ბიზანტიის იმპერატორის სასახლიდან გაპარვის წარმატება სწორედ იმით იყო განპირობებული, რომ ეს ნაწილები მიუძღოდნენ მას და მის თანამოღვაწე იოანე ლაზს.

40 ძეგლები, II, გვ. 220.

წმინდანთა ნაწილების ასეთი „ჩართულობა“ პეტრეს მოქმედებებში, დეტალურად არის გაშუქებული მის როგორც ქართულენოვან, ისე ასურულენოვან „ცხოვრებებში“. ბიოგრაფის სიტყვით, პეტრეს იმ ჰიმნის მელოდიაც ხსომებია, რომელსაც ეს ნაწილები გაქცეულების გასამხნეველად გამოსცემდნენ.⁴¹

ეს ფაქტები იმის დასტურია, რომ არჩილისა და ვარაზ-ბაკური/ასფაგურის თანამეფობის დროს ქართლის მმართველი წრეები წმინდანთა ნაწილებით საგანგებოდ ინტერესდებოდნენ. ისინი აშკარად ცდილობდნენ სწორედ ისეთი ატმოსფერო შეექმნათ სამეფო კარზე, როგორიც იყო კონსტანტინოპოლში.

მაგრამ ეს ირიბად მიუთითებს, რომ ისინი წმინდა სტეფანეს ნაწილების მოპოვებით განსაკუთრებით იქნებოდნენ დაინტერესებულნი. როგორც ვთქვი, არჩილისა და ვარაზ-ბაკურის ზეობა სწორედ იმ დროს ემთხვევა, როცა მთელს საქრისტიანოში წმინდა სტეფანეს ნაწილების მოპოვება უაღრესად აქტუალური გახდა. კითხვა ისმის ასე: ჰქონდათ კი იმდროინდელი ქართლის მესვეურებს, კერძოდ, არჩილსა და ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურს რაიმე შანსი მოეპოვებინათ წმინდა სტეფანეს ნაწილები? ეს არ იყო იოლი, ბიზანტიაში დიდი პოზიციის მქონე პიროვნებებიც ვერ ახერხებდნენ ამას, რადგან, როგორც ვთქვი, წმინდანის ნაწილის ფლობა გულისხმობდა ძალმოსილებას, თანაც ზებუნებრივს.

და მაინც ზემოთ დასმულ კითხვას მე დადებითად ვუპასუხებ. დიახ, ქართველებს ჰქონდათ ამგვარი შანსი და ეს უკავშირდებოდა მეფე არჩილის და მისი თანამმართველის ოჯახის წევრს – პეტრე იბერს.

მკითხველისათვის რომ ნათელი გახდეს რას ვგულისხმობ, წარმოვადგენ ერთ ეპიზოდს პეტრეს „ცხოვრების“ ასურულენოვანი ვერსიიდან. სიტყვა ეხება 438 წელს. ამ დროს პეტრე უკვე იერუსალიმშია. ეს წელი იმით არის გამორჩეული, რომ დედოფალი ევდოკია ესტუმრა იერუსალიმს. პეტრეც და ევდოკიაც, როგორც აღნიშნულია სპეციალურ ლიტერატურაში, დიდგვაროვანმა მორწმუნე ქალმა მელანია (წმინდა მელანია, მელანია უმცროსი) აღძრა იერუსალიმში წასასვლელად. ევდოკია,

41 გეორგიკა. II. გვ. 261. შდრ. ძეგლები, II, გვ. 224–225.

მიჩნეულია, რომ მოღვაწეობდა როგორც მეორე ელენე დედოფალი, და დიდი ძალისხმევა მოანდომა ქრისტიანული იერუსალიმის განვითარებას. მან ღვაწლი დასდო ეკლესიების მოწყობის საქმეს, წმინდა სტეფანე ეკლესიის მშენებლობა სწორედ მის სახელს უკავშირდება. ამ ეკლესიის კურთხევის ცერემონილის ჩასატარებლად ევდოკიამ სპეციალურად მიიწვია კირილე ალექსანდრიელი. კურთხევა ჩატარდა 438 წელს 15 მარტს. ამ დროს წმინდანის ნაწილები დაასვენეს ეკლესიაში. ცხადია, საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ პეტრე არ დააკლდებოდა მისი გამზრდელი დედოფლის მიერ ინიცირებულ ამ ღონისძიებას. ამ აზრს კიდევ უფრო მიმტკიცებს ის ფაქტი, რომელიც შემდგომ მოხდა. კურთხევიდან მეორე დღეს, მელანიამ კირილე იერუსალიმელი მიიწვია მის მიერ აგებულ მარტირიუმში, სადაც დაასვენეს სხვადასხვა წმინდანის ნაწილები, მათ შორის, წმინდა სტეფანეს ნაწილები და, რაც განსაკუთრებით საინტერესოა, იმ სპარსელ წმინდანთა ნაწილებიც, რომლებიც პეტრემ ჩამოაბრძანა სამშობლოდან.⁴² ანუ პეტრეს აქ ყოფნა და მისი უშუალო კონტაქტი როგორც წმინდა სტეფანეს ნაწილებთან, ისე იმ ქალბატონებთან (ვგულისხმობ მელანიასა და ევდოკიას), რომელთაც მსოფლიოში ყველაზე მეტად მიუწვდებოდათ წმინდა სტეფანეს ნაწილებზე ხელი, კიდევ უფრო აშკარა ხდება.

ამიტომ ვფიქრობ, რომ პეტრეს უნდა ეთხოვა რომელიმე ამ ქალბატონისათვის წმინდა სტეფანეს ნაწილი და მოეპოვებინა კიდევ ის მშობლიური ქვეყნის ეკლესიისათვის. ცნობილია ორივე ამ ქალბატონის დიდი კეთილგანწყობა პეტრესადმი და ისიც, თუ ამგვარ საქმეში პეტრე რაოდენ „პრაქტიკულობას“ იჩენდა. მაგალითად, პეტრეს ასურულენოვან „ცხოვრებაში“ აღწერილია მის მიერ ნამდვილი ჯვრის ანუ ძელი ცხორებისაღს ნაწილის მოპოვების ისტორია. მაშინ ჯერ კიდევ კონსტანტინოპოლში იყო, როცა ეს რელიკვია მოიპოვა იერუსალიმელი სასულიერო პირებისაგან.⁴³

42 C. B. Horn. *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. The Career of Peter the Iberian*, გვ. 75–76.

43 H. A. Klein. *Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople*. გვ. 85.

ასე რომ, პეტრე იბერი ნამდვილად შეიძლება იქნეს მიჩნეული იმ პიროვნებად, რომელმაც ქართლისათვის წმინდა სტეფანეს რომელიმე ნაწილი მოიპოვა. ამ შემთხვევაში მისი დამხმარე, ვფიქრობ, რომ მაინც უფრო დედოფალი ედოკია უნდა ყოფილიყო, რადგან ნაწილის პეტრესათვის მცხეთაში წარმოსაგზავნად მიცემა არ უნდა გავიგოთ როგორც მხოლოდ პიროვნული კეთილგანწყობის გამოხატულება, თუმც ამ ფაქტორის, გამორიცხვა, ცხადია, არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება. საქმე ისაა, რომ ქართლისა და ბიზანტიის ურთიერთობებში ამგვარი ტრადიცია ჯერ კიდევ ქართლის მოქცევის დროიდან არსებობდა. სწორედ მაშინ ქართლმა ბიზანტიისაგან მიიღო უძვირფასესი რელიკვიები: ძელი ცხორებისა⁴⁴ ფეხის ფიცარნი მაცხოვრისა, და სამსჭუალნი.⁴⁵ პირველი, პირადად წმინდა ნინოსათვის იყო წარმოგზავნილი, მაგრამ ბოლო ორი ეკლესიათა დაფუძნებისათვის.

აი, ამიტომ მგონია, რომ მცხეთის სტეფანწმინდა გარკვეულად უკავშირდება პეტრე იბერს და მის მიერ მოპოვებულ წმინდა სტეფანეს ნაწილს.⁴⁶ არჩილი, როგორც მკითხველს ახსოვს, იყო პეტრეს პაპა (პაპის ძმა). პეტრეს ასურულენოვან „ცხოვრებაში“ შემორჩენილია ნაწყვეტი არჩილის წერილიდან პეტრესადმი. ამ წერილიდან ჩანს, როგორ ეიმედება იერუსალიმში მყოფი პეტრე არჩილს.

44 ძეგლები. I, გვ. 86,

45 ძეგლები. I, 86-87.

46 ამ შემთხვევაში არგუმენტად ვერ მოვიშველიებთ, თუმც თავისთავად საინტერესოა გადმოცემები საქართველოში წმინდა სტეფანეს რელიკვიებისა და ნაწილების არსებობის შესახებ: მაგალითად, არსებობს ტრადიცია, რომ მცხეთის სტეფანწმინდას კედლებში მისი მოკვდინების ქვები იქნა ჩაშენებული. ურბნისის სტეფანწმინდაში ადგილობრივი სასულიერო პირები დღემდე აჩვენებენ იმ ქვების გროვას, რომლითაც ჩაქოლეს სტეფანე. მიიდა მაღლიერებით აღვნიშნო, რომ ეს უკანასკნელი ცნობა მომანოდა კოლეგამ, ისტორიის დოქტორმა დავით მერკვილაძემ; რაც შეეხება პირველს, ის მომანოდა ჩემმა ერთ-ერთმა სტუდენტმა, როცა ლექციაზე ამ საკითხზე ვსაუბრობდი. სამწუხაროდ, მისი სახელი და გვარი არ ჩამინიშნავს, მაგრამ მაღლობა, ცხადია, მასაც. ურბნისში წმინდა სტეფანეს ნაწილის არსებობის შესახებ საუბრობენ იქაური სასულიერო პირები, მიუთითებენ, რომ ტაძარში ინახება სტეფანე ნაწილებიანი ხატი. <http://www.goga.tv/78745-urbnisi-stefane-pirvelmowamis-tazarshi-saswaulebi-dremde-aresruleba.html> სამთავროს დედათა მონასტრის ხატში ჩაბრძანებულია ოცდაერთი წმინდანის წმინდა ნაწილი, მათ შორის, წმინდა სტეფანესიც.

ვითარცა წერილ არს: ნეტარ არს კაცი, რომელსაც თესლი სიონში აქვს და სახლის შვილები იერუსალიმში – როგორც ჩვენ გვყავხარ, ამიტომ გთხოვ, შვილო ჩემო, ილოცო ჩემთვის, რათა შენი ლოცვების წყალობით ვპოვო მოწყალება.⁴⁷

ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ვფიქრობ, სრულიადაც არა ტყუილად: მშობლიური ქვეყნისათვის წმინდა პირველმონამის ნაწილის მოპოვება არ იყო უბრალო საქმე.

ამგვარად, სტეფანწმინდა მცხეთაში, ჩანს, გახლდათ არა მარტო ერთ-ერთი ყველაზე ადრინდელი ეკლესია საქართველოში, არამედ განსაკუთრებული სინმინდის საფუძველზე აღმოცენებული საკულტო კერაც. მიუხედავად იმისა, რომ სტეფანწმინდა არ წარმოადგენდა არც საკათალიკოსო, არც სამთავარეპისკოპოსო რეზიდენციას, იგი განაგრძობდა არსებობას და მნიშვნელოვან ფუნქციასაც ასრულებდა საუკუნეების მანძილზე.

წმინდა სტეფანე უაღრესად პოპულარული წმინდანი ჩანს საქართველოში.⁴⁸ საინტერესოა, რომ იგი ქართლის მეორე და მეოთხე ერისმთავრების – სტეფანოზ პირველისა და სტეფანოზ მეორის სახელის წმინდანია.⁴⁹ სტეფანოზ მეორეს სპეციალური კრებაც კი დაუწესებია წმინდა სტეფანე მოსახსენებელი. აი, როგორ გადმოგვცემს ამ ფაქტს „ქართლის ცხოვრება“:

ესე სტეფანოზ იყო უმეტეს ყოველთა ქართლის მეფეთა და მთავართა მორწმუნე და განმწმედელი სჯულისა, მამენებელი ეკლესიათა. და მან მოადგნა ზღუდენი ეკლესიასა ჯუარისა პატიოსნისასა, და აღაშენნა დარბაზნი, და დაუწერა კრება ყოველთა პარასკევთა, და მუნ შეკრბიან ყოველნი ეპისკოპოსნი და მღდელნი მის ადგილისა და არისანი კათალიკო-

47 გეორგიკა, II, გვ. 252.

48 იხ. ლ. ხაჩიძე. სტეფანე პირველმონამე და ქართული ქრისტიანული კულტურა. ქართველოლოგი, 2016, №26, <http://kartvelologybooks.tsu.ge/uploads/book/lela-khachidze-Georgian.pdf>

49 ეს პირველი შემთხვევაა, როცა ქართლის მმართველს ქრისტიანი წმინდანის სახელი ჰქვია. ამ ფაქტის შესახებ ყურადღება აქვს გამახვილებული ს. რაპს. იხ. S. Rapp. *The Sasanian World through Georgian Eyes. Caucasian and the Iranian Commonwealth in Late Antique Georgian Literature*, Ashgate, 2014, 333, 335.

სის თანა, წინაშე პატიოსნისა ჯუარისა; ადიდიან პარასკევი, ვითარცა დიდი პარასკევი ხოლო საკათალიკოსოსა არიან კრებანი ყოველთა ხუთშაბათთა და ადიდიან წმიდა სიონი, ვითარცა დიდსა ხუთშაბათსა, საიდუმლოსა თანა ჯორცითა და სისხლითა ქრისტესითა. ხოლო მცხეთას საეპისკოპოსოსა არნ ყოველთა სამშაბათთა კრება და წსენება პირველ-მონამისა სტეფანესი და ყოველთა მონამეთა, დიდისა მისგან ძლიერებისა სპარსთასა რომელ წამებულ იყვნეს, და აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისა, რომელმან მოაქცივნა უმრავლესნი მთეულნი არაგუსა აღმოსავლითნი. ხოლო პატიოსანი გუამი მისი დადვეს მცხეთას, საეპისკოპოსოსა, სამარხავსა ეპისკოპოსთასა. და დღესასწაულსა მისსა უფროს ყოველთა დღესასწაულთასა შეკრბიან და ადიდებდიან ღმერთსა.⁵⁰

ჯვრის ტაძრის სამხრეთ ფასადზე არის წმინდა სტეფანე არქიდიაკონის რელიეფური გამოსახულება. სახე, სამწუხაროდ, მთლიანად წარხოცილია, თუმც ძალიან კარგად არის შემორჩენლი მისი ტანისამოსი. წარწერაც ახლავს: „წმინდაო სტეფანე ქობულ სტეფანოზი შეინყაღე“.⁵¹ ბოლო სიტყვა დაქარაგმებულია და ზოგი აქ საკარისკაცო ტიტულის (სტრატელატი, სტრატეგოსი, სიკლიტოზი) ამოკითხვას მიიჩნევს შესაძლებლად, მაგრამ ალბათ მაინც უფრო მართებულია აქ საკუთარი სახელის – სტეფანოზის ამოკითხვა. რადგან ამ ქობულის ვედრება მიმართულია წმინდა სტეფანესადმი. პირველ-მონამე მისი სახელის წმინდანია.

აღნიშნული ფაქტები წმინდა სტეფანე პირველმონამის მნიშვნელოვანი ადგილის მაჩვენებელია ქართლის რელიგიურ ცხოვრებაში არჩილის მომდევნო ეპოქებში, რაც ამ განსაკუთრებული ისტორიის მქონე ეკლესიითაც უნდა ყოფილიყო განპირობებული.

თავისთავად ასე ადრეულ ეპოქაში წმინდა სტეფანეს სახე-

50 ქართლის ცხოვრება, I, გვ 228–229.

51 *ლაპიდარული წარწერები* I. აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველო (V-Xსს). შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ნ. შოშიაშვილმა. თბილისი, მეცნიერება, 1980, გვ. 160.

ლობის ტაძრის მცხეთაში აგება დიდი მოვლენაა, რადგან ის კარგად აჩვენებს ქართული ეკლესიის უმჭიდროეს კავშირს დანარჩენ საქრისტიანოსთან. ამასთან ისიც მნიშვნელოვანია, რომ მართალია, ფრაგმენტულად, მაგრამ მაინც ეს ეკლესია დღემდე შემორჩენილია, მაშინ, როცა მისი თანადროული ეკლესია იერუსალიმში, აღარ არსებობს.

ამჟამად არქიტექტურული თვალსაზრისით მცხეთის სტეფანწმინდა ძალიან უცნაურ ნაგებობას წარმოადგენს. ამკარაა, რომ მისი ასეთი სახე დაფუძნების დროინდელი არაა. თავდაპირველი ეკლესიის ნაშთი უნდა იყოს სამნავიანი ბაზილიკის ჩრდილოეთის ნავი, რომელსაც სამი კედელი აქვს. ეს კედლები, სწორი კვადრებით არის ნაშენი. ამავე ქვით არის ნაგები კარიბჭე მცირე გალერეით. ამ ერთადერთი ნავის მეოთხე კედელი (კედლის ადგილას თავის დროზე მეორე ნაგები გამავალი არე იყო), ნაგებია რიყის ქვითა და აგურით. კარიბჭე ორსართულიანია. პირველ სართულს ადგას გვიანი შუა საუკუნეების ეპოქის თავდაცვითი ნაგებობა, რომელიც ქმნის მეორე სართულს. ეკლესიის გვიანდელი სამხრეთ კედელი და კოშკი ნაგებია ნატეხი ქვით, რიყის ქვითა და აგურით. განირჩევა, აგრეთვე, თავდაპირველი ბაზილიკის საფუძვლის ნაწილიც, რომელიც გვიჩვენებს, რომ თავიდან შენობას ჰქონდა შესაბამისი ეპოქისათვის საკმაოდ შთამბეჭდავი ზომები. კარიბჭის გალერეას თავდაპირველი ადგილი ეს არ უნდა ყოფილიყო, თუმც თავად გალერეა უძველესი შენობის ნაწილი ჩანს. ის მიაგავს ბოლნისის სიონის მცირე გალერეას. როგორც ითქვა, „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ გვაქვს სრულიად ცალსახა ცნობას იმის თაობაზე, რომ ბოლნისის სიონი აიგო ბაკურ თრდატის ძის ზეობაში ანუ მეხუთე საუკუნის ათიან წლებში. ამ ბაკურის ზეობა, როგორც ვნახეთ, მცირე ხნით უსწრებს არჩილის ზეობას. ამგვარად, ბოლნისის სიონი და მცხეთის სტეფანწმინდა თითქმის ერთი დროის ძეგლებია და, შესაძლოა, ერთი და იმავე არქიტექტორის მიერ შექმნილიც. ყოველ შემთხვევაში, ერთი და იმავე დიზაინით რომ იყვნენ ნაგებნი, მოულოდნელი სულაც არაა.

ტაძრის ზღურბლში აღმოჩენილია ქვა წარწერით, რომელშიც მოიხსენიება ავრელიოს აქოლისი. ქვა აღმოჩნდა ტაძარში ჩატარებული სარესტავრაციო სამუშაოების დროს. ეს ავრელიოს აქოლისი წარწერის მცხეთაში აღმოჩენის მეორე შემთხვევაა. მისი ეპიტაფია 1938 წელს აღმოჩნდა სამთავროს ეზოში. მას მეოთხე საუკუნის მოღვაწედ მიიჩნევენ ამ წარწერის მიხედვით. არასწორია ტაძრის მშენებლობის ავრელიოს აქოლისის მოღვაწეობის წლების მიხედვით დათარიღება, რამდენადაც ზღურბლში ჩატანებული ქვა აშკარად მეორადი გამოყენებისაა. ავრელიოს აქოლისის წარწერიანი ქვაც და სხვა მრავალი ფაქტიც აჩვენებს, რომ ამჟამინდელი ნაგებობა შეკონსტრუქციონირებულია სხვადასხვა დროის შენობების ფრაგმენტებისაგან.

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, აქ უკვე არჩილის დროს აიგო თავდაცვითი ნაგებობანი. ჩემი აზრით, აქ საუბარია სწორედ იმ კარზე, რომელსაც ამ ადგილას ვარაუდობს გ. ყიფიანი. მისი მითითებით, მცხეთას სამი კარი ჰქონდა. ერთი აღმოსავლეთისა ანუ არაგვის კარი იყო სწორედ აქ.⁵² იმ მიზეზით, რომ კართან ასე ახლოს იყო და მტრის სამიზნეს წარმოადგენდა, ეკლესია უწყალოდ დაზიანდა და ამიტომაც გვაქვს დღეს შემორჩენილი ასე ფრაგმენტულად.

საბჭოთა პერიოდში ეს ეკლესია სრულიად უყურადღებოდ იყო მიტოვებული. დღეს იგი მოვლილია. მეოცე საუკუნის ოთხმოცდაათიან წლებში, „გაერთიანებული ქართული ბანკის“ ქველმოქმედებით, შეილესა და მოიხატა ტაძრის ინტერიერი (ხატმწერი ირაკლი ცინცაძე), შემოიზღუდა ეზო, აიგო საცხოვრებელი სახლი. 2002 წელს, უნმიდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია II-ის ლოცვა-კურთხევით, სტეფანწმინდის ტაძარი გადაეცა სამთავროს წმინდა ნინოს დედათა მონასტერს. ამავე წელს, მონასტრის წინამძღვრის, ილუმენია ქეთევანის და მოძღვრის, არქიმანდრიტ მიქაელის ძალისხმევით, დაფუძნდა წმინდა სტეფანე პირველმონაშის დედათა მონასტერი.⁵³

52 გ. ყიფიანი. *წმიდა ნინო და ძველი საქართველოს დედაქალაქი*, თბილისი, 2004.

53 ვსარგებლობ ინტერნეტში გავრცელებული ინფორმაციით: <http://saunje.ge/index.php?id=127&lang=ka>

მიუხედავად იმისა, რომ სვეტიცხოველთან ძალიან ახლოს არის, წმინდა სტეფანეს ეკლესია თვალთახედვიდან როგორღაც მიმაღულია და ბევრმა ტურისტმა თუ მომლოცველმა უბრალოდ არაფერი იცის მის შესახებ.⁵⁴ ამ ეკლესიას ანტიოქიასაც უწოდებენ. „ანტიოქიად“ სახელდების ტრადიცია ზეპირსიტყვიერია. დღემდე ცნობილ წერილობით წყაროებში ამის შესახებ ინფორმაცია არ გვაქვს.

არაგვისა და მტკვრის შესაყართან შვერილ ადგილას, უფრო არაგვის მხარეს მდებარე მცხეთის სტეფანწმინდიდან შესანიშნავი ხედი იშლება: ერთი მხრივ, ეკლესია სვეტიცხოველს უყურებს, მეორე მხრივ – ჯვრის ეკლესიას. მეფე არჩილის დროსაც მტკვრისა და არაგვის შეყრის მიმდებარე ადგილი ასეთივე ლამაზი იქნებოდა, როგორც დღეს, ოღონდაც ხედი – სხვა: სვეტიცხოვლის წინამორბედი ქუემო ეკლესია მაშინ დაქცეული იყო, მთაზე აღმართული წმინდა ნინოს ჯვარს კი ჯერ მხოლოდ რევის მიერ შექმნილი „კუბაჟ“ იფარავდა.

ადვილი წარმოსადგენია როგორ ჩანდა ამ ფონზე ახლად-აგებული სტეფანწმინდა.

4.

მეფე არჩილის შესახებ ინფორმაციას გვანვდის ორი სომხურ წყაროც. ესენია კორიუნის „მესროპ მაშოტოცის ცხოვრება“ და მოსე ხორენელის „სომხეთის ისტორია.“⁵⁵ ორივე შემთხვევაში არჩილი დასახელებულია მესროპის ქართლში მეორე ვიზიტთან დაკავშირებით.

მითითებულია, რომ არჩილი ყველანაირად ხელს უწყობდა მაშოტოცს. როგორც უკვე ითქვა, პირველი ვიზიტისას მესროპს ბაკურ მეფე ანუ ბაკურ თრდატის ძე დახვდა ქართლის ტახ-

54 ამ მხრივ ძალიან ნიშანდობლივად მიმაჩნია, რომ მისი არსებობა გამორჩენია ს. რაპსაც კი, რომელიც, საქართველოს ისტორიის დაკვირვებული მკვლევარია: როცა ახსენებს არჩილის დროს მცხეთაში წმინდა სტეფანეს ტაძრის მშენებლობას, შენიშვნაში მიუთითებს, რომ ტაძარი არ შემორჩენილა. იხ. H. Rapp, Jr. *Imagining History at the Crossroads*, გვ. 401, შენ. 53.

55 მოვსეს ხორენაცი. სომხეთის ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალექსანდრე აბდალაძემ, თბილისი, 1984, გვ. 231; Koryun. *The life of Mashtots*. <http://armenianhouse.org/koryun/mashtots-en.html>, Кориюн. *Житие Маштоца*. <http://www.vehi.net/istoriya/armenia/korun/intro.html> თავი მეოთხეამეტე.

ტზე, მეორე ვიზიტის დროს – კი არჩილი (არძილი). ბაკურსა და არჩილს შორის, როგორც ვნახეთ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით კიდევ ორი მეფეა: ფარსმანი და მირდატი. სომხურ წყაროში მათი სახელების არდაფიქსირება, ცხადია, ქართული წყაროს მონაცემს ეჭვქვეშ არ აყენებს. სომხური წყარო ხომ ქართლის მეფეთა რიგის სრულად წარმოდგენას არ ისახავდა მიზნად. ის აფიქსირებს იმ მეფეებს, რომელთანაც მესროპს ჰქონდა ურთიერთობა.

როგორც უკვე ვთქვი, ეს ცნობა არ ასახავს ქართული ასომთავრული დამწერლობის წარმოშობის ისტორიას. ქართული ასომთავრული დამწერლობა ამ დროისათვის კარგა ხნის შექმნილი იყო. მიხედველობაში მაქვს, „ქართლის ცხოვრებაში“ დაცული ცალსახა ინფორმაცია მეფე ფარნავაზის დროს ქართული მნიგნობრობის შექმნის შესახებ და კიდევ ის გარემოება, რომ დღემდე ჩვენამდე მოღწეული ასომთავრული ალბეჭდილია წარმართული მსოფლხედვით. ანუ შეუძლებელია, ის ქრისტიანი მოღვაწის შემოქმედების ნაყოფი იყოს.

ამავე დროს მე არ ვფიქრობ, რომ აღნიშნული ცნობა კორიუნის ტექსტში გვიანდელი ჩანართია, ან მესროპ მაშთოცის მოღვაწეობა და მისი ვიზიტები ქართლში გამოგონილი. მაგრამ ეს ფაქტები ამსახველია არა ქართული ასომთავრულის შექმნის (როგორ ვთქვი, ანბანი ამ დროისათვის უკვე არსებობდა და გვიანდელ პერიოდში ქართული ანბანის წარმოშობის შესახებ თუნდაც რამდენამდე დასაბუთებული თვალსაზრისი სპეციალურ ლიტერატურაში მე ჯერ არ შემხვედრია), არამედ იმ პროექტის განხორციელების ცდას, რომელიც მიზნად ისახავდა კულტურულად და პოლიტიკურად ერთიანი სამხრეთ კავკასიის ჩამოყალიბებას ბიზანტიის ეგიდით. მაშთოცი, აშკარად ბიზანტიის მიერ იყო ინსპირირებული. წარმოუდგენელია, რომ თავად სომხებს ამ დროს მათი უაღრესად შეჭირვებული პოლიტიკური მდგომარეობის გათვალისწინებით საერთო კავკასიური კულტურული სივრცის ჩამოყალიბების ამბიციები ჰქონოდათ. ქართლი, საკმაოდ მოქნილ, ხშირად სომხეთთან არათანხვდენილ, პოლიტიკას აწარმოებდა, თუნდაც ირანთან მიმართებაში.

ამ დროისათვის შვიდსაუკუნევანი ტრადიციის მქონე ქართული ანბანი, მიუხედავად იმისა, რომ ის წარმართობის „ცოცხალი ნაშთი“ იყო, ქართველებს იდეოლოგიური თუ პოლიტიკური მოსაზრებებით არ ჩაუნაცვლებიათ მესროპისეული ასოებით. მაგრამ მესროპის პროექტის არგანხორციელება არ ნიშნავს იმას, რომ ქართლში მესროპ მაშთოცი არ ყოფილა და რომ ის მისი რანგის მოღვაწის შესაბამისი პატივით არ იქნა მიღებული ქართლის მესვეურების, მათ შორის, არჩილის მიერაც.

ბიზანტიისა და ირანის დაპირისპირების ერთ-ერთი ფრონტის ხაზი სწორედ სამხრეთ კავკასია იყო. ორივესთვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა აქაური სახელმწიფოების პოზიციას. სამხედრო ძალის გარდა ორივე იმპერია იყენებდა კულტურულ-იდეოლოგიურ რესურსს. კავკასიური ერთიანობის გამოსაჭედად ბიზანტიას გააჩნდა ქმედითი იარაღი ქრისტიანობის სახით. პრობლემას წარმოადგენდა ჯერ კიდევ ძლიერი წარმართული კულტების გავლენა. ეს საშიში იყო არა მარტო იმიტომ, რომ ქრისტიანობას უპირისპირდებოდა, არამედ იმიტომაც, რომ კავკასიის ხალხების ერთ პლატფორმაზე გაერთიანების საშუალებას არ იძლეოდა. კავკასიის ხალხების ბიზანტიური კულტურით გამსჭვალვას ესწრაფვოდა ბიზანტია. ქართული სინამდვილე ამის ბევრ მაგალითს იძლევა. ამის გამოხატულება იყო თუნდაც ქართლის ტახტის მემკვიდრეების გარკვეული დროით ბიზანტიაში განწვევა, საიმპერატორო კარზე მათი აღზრდა, ბიზანტიურ კულტურასთან მათი ზიარება.

ირანიც არ აკლებდა ხელს კულტურულ ექსპანსიას. როგორც ამ თავის დასაწყისში მოყვანილი ამონარიდიც ცხადყოფს, მოგვები დაუბრკოლებლად საქმიანობდნენ მცხეთაში, ერთ-ერთი მთავარეპისკოპოსი, რომელსაც მობიდანს უწოდებს „ქართლის ცხოვრება“ (რადგან მემატთანე ხედავს რომ სინამდვილეში ის, მართლაც, მობიდანი ანუ მოგვების უფროსი იყო), წერდა თურმე საცდურების წიგნებს. „ქართლის ცხოვრება“ მოგვითხრობს:

ამის არჩილის ზე გარდაიცვალნეს სამნი ეპისკოპოსნი: იონა, გრიგოლი და ბასილი. და ბასილისა შემდგომად ამანვე არ-

ჩილ დასუა ეპისკოპოსი, რომელსა ერქუა მობიდან. ესე იყო ნათესავით სპარსი და აჩუენებდა იგი მართლმადიდებლობასა. ხოლო იყო ვინმე მოგვ უსჯულო და შემშლელი წესთა, და ვერა უგრძნა არჩილ მეფემან და ძემან მისმან უსჯულოება მობიდანისი, არამედ ჰგონებდეს მორწმუნედ. და ვერცა განაცხადებდა ქადაგებასა სჯულისა მისისასა შიშისაგან მეფისა და ერისა, არამედ ფარულად წერდა წიგნებსა ყოვლისა საცდურებისასა, რომელი შემდგომად მისსა დაწუა ყოველი წერილი მისი ქეშმარიტმან ეპოსკოპოსმან მიქაელ, რომელი განიკუეთა კადრებისათჳს ვახტანგ მეფისა.⁵⁶

ვერ შეუტყვესო მეფე არჩილმა და მირდატმა. სინამდვილეში, ვფიქრობ, რომ ამ დროს ქართლის ხელისუფლებას იმის ძალა არ შესწევდა, რომ ეს ფაქტი შეემჩნია და მის საწინააღმდეგოდ სათანადო ზომები მიეღო. ეს მხოლოდ მოგვიანებით შეძლო მთავარეპისკოპოსმა მიქაელმა, რომელმაც მობიდანის ნაწერები საჯაროდ დაწვა.

ქართლის პოლიტიკა ამ დროს შეგნებულად ორჭოფული ჩანს: ის გულისხმობდა რევერანსებს ორივე იმპერიის მიმართ, რათა ფიზიკურად თავი გადაერჩინა და კულტურული თვითმყობადობაც შეენარჩუნებინა.

56 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 142.

თავი V.

ხოსროვანთა ოჯახის ისტორიის მოკლე რეკონსტრუქცია

საზოგადოდ ეთნიკური იდენტობის ჩამოყალიბებაში განსაკუთრებული როლი აქვთ სამეფო ოჯახებს, რადგან მონარქი ხშირად გვევლინება ჯგუფის თვითიდენტიფიკაციისათვის მთავარ ორიენტირად. ქართული სინამდვილე ამ მხრივ გამონაკლისი არ არის. სამეფო სახლი ქართული ერთობის ცხოვრებაში ყოველთვის ასრულებდა განსაკუთრებულ როლს და მოხაზავდა მის კულტურულ პროფილს. ამ ფაქტიდან გამომდინარე საქართველოს წარსულის რეპრეზენტირება სამეფო დინასტიების ისტორიების მიხედვით ნამდვილად ინტერესის აღმძვრელია.

ქართული ერთობის არსებობის მანძილზე აშკარად იკვეთება ოთხი დინასტიის განსაკუთრებული როლი: ესენია აიეტიანთა, ფარნავაზიანთა, ხოსროვანთა და ბაგრატიონთა დინასტიები. ყველა ეს დინასტია იდენტიფიცირებული იყო ძველი ქართული საისტორიო მწერლობის მიერ. ფარნავაზიანთა, ხოსროვანთა, ბაგრატიონთა შემთხვევაში ეს ფაქტი მკვლევართათვის ცხადია უკვე კარგა ხანია. აიეტიანთა დაკავშირებით კი ვითარება სულ ახლახან გაირკვა: კერძოდ, ჩემს ერთ-ერთ ნაშრომში ვაჩვენე, რომ აზო, რომელიც ალექსანდრე მაკედონელის მიერ იქნა დასმული ქართლის ტახტზე, ლეგიტიმურად განიხილებოდა მისი აიეტიანებთან კავშირის მიზეზით. ეს აზრი იკითხება ქართულ წყაროებში. „აზო“ ამ პიროვნების საგვარელო (აზონიდი) სახელი იყო. მისი ლეგენდა გულისხმობდა კოლხეთის მეფის აიეტის ნაშვირობას ანუ აიეტის ასულ მედეასა და მისი ბერძენი მეუღლის იაზონის შთამომავლობას. და სწორედ ეს ანუ კოლხეთის დიდი მეფის ოჯახთან ასოცირება აზოს ყოფნას ქართლის ტახტზე ხდიდა კანონიერად.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ არაფერს გვამცნობს იაზონი-

ანების ხელისუფლებიდან წასვლის შესახებ: აზოსა და ფარნავაზის სხვადასხვა დინასტიისადმი კუთვნილებას ეს წყარო არ მიუთითებს. საერთოდ არაფერს ამბობს თუ რა კავშირია მათ შორის. სამაგიეროდ დინასტიური ცვლილებები კარგად არის ასახული „ქართლის ცხოვრებაში“ არა მარტო ფარნავაზიანებთან დაკავშირებით, არამედ ფარნავაზიანთა გადაშენებისა და ხოსროვანთა დინასტიის დაფუძნების შემთხვევაშიც.

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით ქართლში ქრისტიანობის დამწერგავი მეფე მირიანი არ ეკუთვნოდა ფარნავაზიანთა დინასტიას. უკანასკნელი ფარნავაზიანი მეფე ასფაგური ისე გარდაიცვალა, რომ ვაჟი არ დარჩა, არამედ მხოლოდ ასული აბეშურა. ასფაგურის მომდევნო მირიანი სპარსეთის სამეფო სახლს ეკუთვნოდა, უფრო ზუსტად, იყო ირანის შაჰის (სავარაუდოდ, ჰორმიზდ I ანუ ჰორმიზდ არდაშირის) შვილი ხარჭისაგან. მისი ჩამოყვანა ქართლში განაპირობა მოლაპარაკებამ ქართლისა და ირანის მესვეურებს შორის იმასთან დაკავშირებით, რომ ირანელი უფლისწულის გამეფების სანაცვლოდ ქართლს შეუნარჩუნებოდა რელიგიური იდენტობა, რაც იმ დროში ეთნო-კულტურულ იდენტობას ნიშნავდა.

ამგვარად, ქართლის გამაქრისტიანებელი მეფე ამავე დროს ახალი დინასტიის დამფუძნებელი გახლდათ. სასანიან შაჰებს ქართულ წყაროებში ეწოდებათ „ხოსრო“. შესაბამისად, ეს დინასტია, რომელიც თავს სასანიანთა ოჯახთან დაკავშირებულად მიიჩნევდა, შეიძლება წოდებულ იქნეს როგორც ხოსროვანთა დინასტია. ასეც მოიხსენიებენ კიდევ მას ქართული წყაროები.

როგორც ითქვა, „ქართლის ცხოვრებისაგან“ განსხვავებით დინასტიური ცვლილების ფაქტი პირდაპირ არ ასახულია „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“. აქ არაფერია ნათქვამი ირანის სამეფო ოჯახიდან მირიანის წარმომავლობის თაობაზე. თუმცა ინფორმაცია მისი მამის ლევის შესახებ ირიბად ამ ფაქტს ადასტურებს. აღნიშნული ინფორმაცია დიდი ხანია იპყრობს მკვლევართა ყურადღებას და მას, ჩვეულებრივ, განიხილავდ-

ნენ როგორც ფაქტს, რომელიც გამორიცხავს მირიანის ხოსროვანობას. მაგრამ ირკვევა, რომ ეს ინფორმაცია არათუ ეწინააღმდეგება „ქართლის ცხოვრების“ მონაცემს მირიანის ხოსროვანობის შესახებ, არამედ ირიბად ამტკიცებს კიდევ მას: მეფეთა სიაში მირიანამდე მოხსენიებული ერთადერთი პირი, რომელიც ქართლის მეფე არ ყოფილა, არის სწორედ მირიანის მამა ლევი, რომლის სტატუსი მხოლოდ მირიანის „მამობა“ გახლავთ. საერთოდ, რომ არაფერი ყოფილიყო აქ ლევის შესახებ ნათქვამი, ეჭვიც არ აღგვეძროდა, რომ ისიც არ მეფე იყო; მაგრამ არის გარკვეული მონაცემი და არ არის აღნიშნული მისი მეფობა, ეს უკვე ინვეეს კითხვას. ამიტომ, ვფიქრობ, რომ ამ შემთხვევაში სიტყვა მირიანის მშობელს კი არ ეხება, არამედ მის გამზრდელ რეგენტს. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით მირიანი მცირეწლოვანი ჩამოიყვანეს ქართლში და მას ჩამოჰყვა მამობილი ანუ რეგენტი მირვანოზი. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ლევი სწორედ რეგენტი უნდა იყოს; შესაძლოა, ის იგივე მირვანოზია. საქმე ისაა, რომ უმეტესობა სახელები-სა, რომელიც აქვთ გვიანანტიკური პერიოდის ქართლის მეფეებს, სპარსული საზოგადო სახელია, რელიგიური ეპითეტია პიროვნების მოღვაწეობის არსის გადმოსაცემად. ცხოვრების მანძილზე პიროვნების სტატუსის ცვლილების შესაბამისად ეს ეპითეტები მატულობდა და ამ მიზეზით ზოგჯერ ერთიდაიგივე პიროვნება არაერთი სახელის მატარებელი გამოდიოდა. ამიტომ შესაძლოა, რომ მირიანის გამზრდელს რქმეოდა როგორც მირვანოზი, ასევე ლევი/რევი და ერთმა წყარომ ერთი სახელი დააფიქსირა და მეორემ კი – მეორე. თუმცა გამოირიცხული, არაა, ცხადია, ისიც, რომ მირვანოზის გარდაცვალების ან უბრალოდ ქართლიდან განწევის შემდეგ მირიანს დაუნიშნეს ახალი რეგენტი. ნებისმიერ შემთხვევაში „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობა ლევის, როგორც მირიანის მამის, შესახებ არ ეწინააღმდეგება „ქართლის ცხოვრების“ ცნობას მირიანის ხოსროვანობის თაობაზე. მეტიც: ირიბად ადასტურებს მას.

მე მაინც იქითკენ ვიხრები, რომ რევი და მირვანოზი ერთი და იგივე პირია. მირიანს აშკარად განსაკუთრებული მი-

ჯაჭვულობა ჰქონდა ლევ/რევისადმი, რახან შვილსაც იგივე სახელი ანუ რევი დაარქვა. ასეთი მიჯაჭვულობა კი, მგონია, შეიძლება ჩამოყალიბებულიყო იმ პირის მიმართ, რომელიც მას მეურვეობდა პატარა ასაკიდანვე.

მაგრამ ასეა თუ ისე, უმთავრესი ცხადია: მირიანის ხოსროვანობა ეჭვს არ იწვევს.

ჯერ კიდევ მცირეწლოვანი მირიანი გახდა არა მარტო ქართლის მეფე, არამედ არაერთი სხვა ქვეყნის გამგებელიც, რადგან ის იყო ფაქტობრივ შაჰის ნაცვალის გარკვეულ რეგიონში.

ირანელი უფლისწული მალე გაქართველდა: სპარსული დაივიწყა და ქართული ისწავლა, შეიყვარა ქართლის კერპები, თუმც ცეცხლთაყვანისმცემლობა არ მიუტოვებია. ფარნავაზიანთა საქმის გამგრძელებლად დაიწყო თავის წარმოჩენა, მაგრამ არც თავისი წარმომავლობა ანუ ხოსროვანობა ავიწყდებოდა და ირანის ტახტზე პრეტენზიებიც განაცხადა გარკვეულ ვითარებაში.

ასე იწყება ქართლში ხოსროვანთა სამეფო ოჯახის ისტორია.

მირიანი, მართლაც, საოცარი მეფე გამოდგა, ის იყო ნამდვილი იდეოლოგიური გზაჯვარედინი; მრავალფეროვანმა რელიგიურმა გამოცდილებამ მისი თვალსაწიერი ფართო გახადა. მან ზუსტად ამოიცნო, რომ ქართულ ერთობას აღარ შეეძლო განვითარება ძველი კულტის ჩარჩოებში, მაგრამ ქართველობისათვის რელიგიად მამული რჯული ანუ მაზდეანობა კი არ შეარჩია (ეს ქართულ იდენტობას ნაშლას უქადდა), არამედ ქრისტიანობა – ტრანსეთნიკური რელიგია, რომელიც ხელს უწყობდა არა მარტო შიდა ეთნიკური კავშირების სიმყარეს, არამედ ქართული ჩვენ-ჯგუფის ღიაობასაც და კულტურული სოლიდარობის განმტკიცებასაც პოლიეთნიკური და პოლიკონფესიური ქვეყნის მასშტაბით თუ მის გარეთ. მირიანი ინტელექტუალი პოლიტიკოსი გახლდათ. მან აქტიური მონაწილეობა მიიღო არა მარტო ახალი რელიგიის მიღებაში, არამედ ახალ იდეოლოგიურ სანყისებზე ქართული იდენტობის გარდაქმნაშიც. საზოგადოდ ქრისტიანობის მიღება წარმოადგენდა პროცესს, რომელიც ქართული ერთობის რაობის გადააზრებას და

მსოფლიო ისტორიულ პროცესში მის ახლებურ კონცეპტუალიზებას გულისხმობდა. აი, სწორედ ამ პროცესს დასდო ღვანწლი მირიანმა.

მირიანის სიცოცხლეში აშენდა ქართლში პირველი ორი ეკლესია: ქვემო და ზემო. ორივე თავის წიაღში ინახავდა რელიკვიას: ერთი სასწაულთმოქმედ სვეტს, მეორე მაცყლის ბუჩქს. პირველი ხის იყო, მეორე – ქვის. ამ დროს სამეფო ბაღში შეიქმნა ზეციური იერუსალიმის სივრცულ-ლანდშაფტური ხატი, რომელიც ქართველთა ეთნიკური რჩეულობის იდეოლოგიას უკავშირდებოდა. ქართლი და, კონკრეტულად, მისი დედაქალაქი მცხეთა მოიაზრებოდა ადგილად, სადაც მეორედ მოსვლის შემდგომ ყოფიერების ფუნდამენტურად გარდაქმნის შედეგად უფლის სასუფეველი ანუ ზეციური იერუსალიმი უნდა დამყარებულიყო.

მირიანის პირველი მეუღლე აბეშურა ადრე გარდაიცვალა, მეორე იყო ბერძენი ნანა. მირიანი და ნანა ზემო ეკლესიაში არიან დაკრძალულნი.

მირიანის ძე და თანამოაზრე იყო რევი. ის ღრმად ღვთისმოსავი ადამიანი ჩანს: წყაროებში მას ვხვდავთ აქტიურად ჩართულს ყველა იმ ღონისძიებაში, რომელიც ინიცირებულ იქნა ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად დამკვიდრების პროცესში. სწორედ ეს ასკეტური ღვთისმოსაობა უნდა ყოფილიყო იმის მიზეზი, რომ რევი არ გამეფდა. საქმე ისაა, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით მირიანის შემდეგ ტახტზე ავიდა რევის ძე ბაკური. რევი კი ამის შემდგომაც ცოცხალი იყო. ანუ შვილის მხრიდან ტახტის უზურპაციას აშკარად არ ჰქონია ადგილი და რევის მიერ ტახტის არდაკავება ნებაყოფილობით აქტად უნდა განვიხილოთ. „ქართლის ცხოვრებაში“ ეს ბაკური (აქ სახელი „ბაკური“ „ბაქარის“ ფორმითაა წარმოდგენილი) იყო არა რევის ძე, არამედ მირიანის ძე. ანუ მირიანს თითქოს ორი ძე ჰყავდა: რევი და ბაკური. და რევს, ამ წყაროს განმარტებით, მამის სიცოცხლეშივე ჰქონდა მეფობა მინიჭებული. მაგრამ რევის მეფობის ფაქტი არ დასტურდება წყაროებით. მემატრიანე თხზავს ამ განმარტებას, რათა ახსნა მოუძებნოს რევის არგა-

მეფების ფაქტს. მაგრამ აშკარად საქმე გვაქვს ლეონტი მროველის ანუ „ქართლის ცხოვრების“ შესაბამისი მონაკვეთის ავტორის, მიერ წყაროს (ამ შემთხვევაში „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“) მონაცემის კრიტიკული განხილვის (შვილიშვილის გამეფება არაბუნებრივად ეჩვენება) მიზეზით არასწორ რეპრეზენტაციასთან, რისი შედეგიცაა ის, რომ მის თხზულებაში შვილიშვილი „გადაიქცა“ შვილად. რევი სულის საცხოვნებელი საქმეებით იყო დაკავებული სიკვდილის ბოლომდე. ასეთი განწყობის სამეფო ოჯახის წარმომადგენელი ძალიან ბუნებრივი იყო გვიანანტიკურ ეპოქაში, მაგრამ ნაკლებად იმ დროს, როცა მოღვაწეობდა ლეონტი ანუ XI საუკუნეში. აქედან წარმოდგება ლეონტის მიერ წყაროს მონაცემის გაუზიარებლობა და აქედან გამომდინარეობს მისი შეცდომაც რეპრეზენტაციაში.

რევის მსგავსი საღვთო შურით იყო აღძრული მისი მეუღლე სალომე უჟარმელიც, რომელიც სომხეთის პირველი ქრისტიანი მეფის ქალიშვილი გახლდათ. სალომეს უკავშირდება ქართველთა განმანათლებლის წმინდა ნინოს შესახებ თვითმხილველთა მოგონებების კრებულის შედგენა, რომელიც წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ არქეტიპული რედაქციაა. ცხადია, რეალურად ეს არ შეიძლება ყოფილიყო მხოლოდ სალომეს ინიციატივა. ეს ქართლის მესვეურთა ოფიციალური პოლიტიკის პროექტის ამსახველი დოკუმენტი იყო, რომლის შექმნასაც ფორმალურად დედოფალი ხელმძღვანელობდა. რევი და სალომე დაკრძალულნი არიან ქვემო ეკლესიაში. აქ საფლავი თავის სიცოცხლეშივე გაიმზადა რევმა.

ბაკურ რევის ძის ზეობა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობით, აღინიშნა წილკნის ეკლესიის მშენებლობით. ის აგრეთვე დაუკრძალავთ ქვემო ეკლესიაში, იქ, სადაც მისი დედ-მამა განისვენებდა. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით „უმრავლესნი კავაკასიანნი“ ამ ბაკურმა მოაქცია. იგი ცდილობდა ეთანამშრომლა როგორც ბიზანტიასთან, ასევე ირანთან.

ბაკურ რევის ძის შემდგომ ტახტი დაიკავა მისმა ძმამ თრდატმა. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით იგი გახლდათ ქართლის ქრისტიან მმართველთა შორის მესამე მეფე. თრდატი

იყო სომეხთა კათალიკოსის ნერსე დიდის თანამედროვე. ამგვარად, ის ზეობდა IV საუკუნის მეორე ნახევარში.

მაგრამ ამიანე მარცელინე ქართლის მეფედ ასახელებს მერიბანესს 361 წლის ამბებთან კონტექსტში. როგორ შევათანხმოთ ეს ცნობები? დასახელებულ მეფეთაგან რომელი, თრდატი თუ მერიბანესი, იკავებდა ქართლის ტახტს IV საუკუნის მეორე ნახევარში?

ირკვევა, არჩევანის გაკეთების პრობლემა არაა, რადგან თრდატი იგივე მერიბანესია. ამ ერთმანეთისაგან ფონეტიკურად განსხვავებული ორი სახელის დასაკავშირებლად შუალედურ ფორმას გვაძლევს „ქართლის ცხოვრება“, რომელიც ქართლის მესამე ქრისტიან მეფედ ასახელებს მირდატს. სახელი „მირდატი“ (მიჰრ-თრდატი), რომ იგივე „თრდატი“, ამაში დაეჭვება შეუძლებელია. მაგრამ „მირდატი“ უკვე ახლოა „მერიბანესთან“. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ქრონოლოგია ემთხვევა, მაშინ ერთად აღებული ეს ორი გარემოება თრდატისა და მერიბანესის (თრდატი- მირთრდატი- მერიბანესი) გაიგივების საფუძველს გვაძლევს.

ამგვარად, „ქართლის ცხოვრების“ მონაცემი ქართლის მესამე ქრისტიანი მეფის სახელის შესახებ ამ შემთხვევაში სარწმუნოა, თუმც არასწორია, ცნობა იმის თაობაზე, რომ მირდატი (თრდატი/მერიბანესი) ბაკურ რევის ძის შვილი იყო. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით, როგორც ითქვა, თრდატი (მერიბანეს/მირდატი) არის ბაკურ რევის ძის ძმა. როგორც ზემოთაც მივუთითე, ლეონტი სწორ წყაროებს ეფუძნება, მაგრამ მათ კრიტიკულად ეკიდება და არცთუ იშვიათად ამის გამო არასწორ რეპრეზენტაციებს გვთავაზობს. მის შესწორებებს ხშირად აქვს მიზანი გახადოს აღწერილი ვითარება „ჩვეულებრივი“ და არაორდინარულობის მიზეზით კითხვების აღმძვრელი ფაქტი მოაქციოს გარკვეულ, საზოგადოებრივი მოლოდინებით შემოსაზღვრულ, კალაპოტში. ამჯერადაც ასეა: ბაკურ რევის ძის შემდგომ ლოგიკურია მისი შვილის გამეფება, მაგრამ რეალობა სხვაგვარი იყო და ის, რომ ბაკურის მერე გამეფდა მისი ძმა თრდატი, დააფიქსირა ლეონტის წყარომ ანუ „მოქცევაჲ ქართ-

ლისაამ“, ლეონტი მროველმა კი შეცვალა, მისი აზრით, „არალოგიკური“ რეალობა „ლოგიკური“ რეალობით. ამ შესწორების შედეგად წყაროსეული „ძმა“ გადაიქცევა „ძედ“.

მაგრამ დავუბრუნდეთ ისტორიულ რეპრეზენტაციას.

როგორც გამოიკვავა, ჩვენ საკმაოდ ზუსტად შეგვიძლია დავათარილოთ თრდატ რევის ძის ზეობა და მირიანის ზეობაც. ცხადი გახდა, რომ მირიანი არ შეიძლება იყოს მერიბანესი (ამაში კი მკვლევართა უმრავლესობა დარწმუნებული იყო): მერიბანესი მირიანის შვილიშვილი თრდატ/მირდატია. შესაბამისად, მირიანის ზეობა ვერ გადმოსცილდება IV საუკუნის პირველ ნახევარს. ეს დასკვნა კი ხოსროვანთა ოჯახის ისტორიის აღდგენისათვის ძალიან მნიშვნელოვანი ორიენტირია.

იგივე ამიანე მარცელინეს მიხედვით შეგვიძლია დაახლოებით განვსაზღვროთ თრდატის წასვლა (სავარაუდოდ, გარდაცვალების მიზეზით) ხელისუფლებიდან. ამიანე 368 წლისათვის საუბრობს რომაელების მიერ დასმული სავრომაკის შესახებ, რომელიც ამ წელს სპარსელების დახმარებით ვინმე ასფაგურს გადაუყენებია.

ამგვარად, 361-368 წლებს შუა პერიოდში თრდატი ხელისუფლებას ჩამოცილებულ ჩანს. ამავე პერიოდში უნდა მომხდარიყო რომაელების დახმარებით სავრომაკის მოსვლა ქართლის სათავეში და, აგრეთვე, შემდგომში სპარსელებისაგან ძალამოცემულ ასფაგურის მიერ სავრომაკის გადაყენება.

ერთხანს თრდატის გარდაცვალების შემდეგ ქართლს მართავდა სავრომაკი. მაგრამ იგი არაა მოხსენიებული ქართველ მეფეთა სიაში, არც „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“, არც „ქართლის ცხოვრებაში“. მიუხედავად ამისა, ზოგი მკვლევარი მას აღადგენს ამ სიაში. რამდენად მართებულია ეს?

სავრომაკის ქართლის მეფეთა სიაში აღდგენა არ არის სწორი, ამიანე მარცელინესთან ხომ გარკვევით ჩანს, რომ სავრომაკი გვირგვინოსანი ანუ მეფე არ ყოფილა.

რა გამოდის: სავრომაკი მართავდა ქვეყანას ისე, რომ მეფე არ ყოფილა. რატომ? ვინ იყო იგი?

მკვლევართა აზრით, სახელი „სავრომაკი“ იგივე „საურ-

მაგია“. და ეს გაიგივება სავსებით მართებული ჩანს. ვახტანგ გორგასლის ეპოქაში სახელ საურმაგს „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით ატარებდა სპასპეტი ანუ მეფის შემდგომ მეორე პირი. ის იყო ვახტანგის მამამძუძე. როგორც საყოველთაოდ ცნობილია, ფეოდალურ საგვარეულოებში სახელები მეორედებოდა. ამიტომ „საურმაგი“ სპასპეტთა სახელი უნდა ყოფილიყო. შესაბამისად, რომაელების დახმარებით ქართლის მმართველად გამხდარი სავრომაკ/საურმაგი, ჩანს, რომ იყო ქართლის სპასპეტი. ამ ფაქტის გაცნობიერებით მისდამი რომაელების მხარდაჭერაც გასაგები ხდება: რომაელები სავსებით შემთხვევით ადამიანს არ ჩააბარებდნენ ქართლს. რომაელთა დახმარებით ქართლის მართვა დაუწყია ქართლის სიძლიერით მეორე საგვარეულოს ანუ სპასპეტის საგვარეულოს.

ეს გარემოება მაინცდამაინც სასიამოვნო არ უნდა ყოფილიყო სამეფო სახლისათვის.

ასფაგურს კი სპასპეტის საგვარეულო ქვეყნის მმართველობისათვის ჩამოუშორებია და ქვეყნიდანაც განუდევნია ირანელთა დახმარებით. სახელ „ასფაგურს“ „ვარაზ-ბაკურთან“ აიგივებენ მკვლევრები. ეს გაიგივებაც სავსებით მართებული ჩანს.

განსხვავებით სავრომაკ/საურმაგისაგან ვარაზ-ბაკურ/ასფაგური დასახელებულია „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“, ასევე „ქართლის ცხოვრებაში“ წარმოდგენილ მეფეთა ჩამონათვალში. და ეს ლოგიკურია, რადგან, ამიანე მარცელინეს მიხედვით, ის გვირგვინოსანი ანუ მეფე იყო. თუმცა საფიქრებელია, ის ხოსროვანი არ ყოფილა, რადგან იგივე ამიანე მის მიმართ იყენებს ეპითეტს „ვინმე“. ამასთან „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ მის მიერ ხელისუფლებაში მოსვლას გამოხატავს ერთგვარად უჩვეულოდ. ამ წყაროს მიხედვით, ვარაზ-ბაკური „დადგა მეფედ“ ნაცვლად გავრცელებული ფორმულისა „დაჯდა მეფედ“. ეს ნიუანსი არ უნდა იყოს შემთხვევითი; ის უნდა მიუთითებდეს ქართველი ისტორიკოსის მიერ ვარაზ-ბაკურის ზეობის დროებითობის აღნიშვნის სურვილს. და ეს სურვილი სრულიად გასაგებად მოგვეჩვენება თუ ყურადღებას მივაქცევთ წყაროს ტექსტის

მომდევნო მონაკვეთს, რომელშიც შენიშნულია, რომ თრდატ რევის ძის ძე ბაკური მხოლოდ ვარაზ-ბაკურის შემდეგ გამეფდა. ამგვარად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ წარმოდგენილი ვითარება აღგვძრავს ფიქრისათვის, რომ მამის გარდაცვალების შემდეგ რატომღაც უმაღლვე გამეფება არ შეეძლო ბაკურ თრდატის ძეს და ამიტომაც მეფედ დროებით დადგა ვარაზ-ბაკური, რომლის მიმართება თრდატთან და ბაკურთან ამ წყაროში დაფიქსირებული არ არის.

ამიტომ ისმის კითხვა: ვინ იყო ეს ვარაზ-ბაკურ/ასფაგური? ადამიანი, რომელიც ირანელებმა რომაელების ფავორიტ ქართლის სპასპეტ სავრომაკ/საურმაგს დაუპირისპირეს და მისი გამეფება ლეგიტიმურად შეძლეს? „ლეგიტიმურად“ იმიტომ, რომ ქართული საისტორიო წყაროები მას, როგორც ითქვა, მეფედ ასახელებენ ანუ ის ასეთად აღიქმებოდა ქართლის მესვეურთა მიერ და ამას არეკლავს წყაროები. ამასთან არ ჩანს, რომ ვარაზ-ბაკური ხოსროვანი იყო.

მაგრამ უნდა ვივარაუდოთ: რახან გაამეფეს, რალაცნაირად ის ხოსროვანთა ოჯახთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. ასფაგურ-ვარაზ-ბაკური იმდენად გავლენიანი პოლიტიკური გუნდის (ამ დროისათვის ეს გუნდი, ცხადია, კონკრეტდებოდა როგორც საგვარეულო) უნდა ყოფილიყო, რომ მისი დაპირისპირება ქართლის რიგით მეორე საგვარეულოსთან ანუ სპასპეტის სახლთან, წარმატებით ყოფილიყო შესაძლებელი.

როგორც ითქვა, „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ არაა მითითებული თუ ვინ იყო თრდატისათვის ვარაზ-ბაკურ/ასფაგური. სამაგიეროდ, „ქართლის ცხოვრება“ გვანვძის მათ შორის კავშირის შესახებ ძალიან საინტერესო ცნობას – ვარაზ-ბაკური იყო თრდატის სიძე – ქალიშვილის ქმარი ანუ, ფაქტობრივად, ხოსროვანთა ოჯახის წევრი.

ახლა უკვე გასაგებია, რომ ირანელებს სრულიად შემთხვევითი პირი არ აუყვანიათ ტახტზე. გვირგვინის დადგმაც იმიტომ მოხერხდა, რომ ვარაზ-ბაკური ხოსროვანთა სიძე გახლდათ.

ამგვარად, „ასფაგურისა“ და „ვარაზ-ბაკურის“ გაიგივება,

საშუალებას იძლევა სხვადასხვა წყაროს, კერძოდ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“, „ქართლის ცხოვრების“, ამიანე მარცელინეს მონაცემები შევკრიბოთ და მათგან გამომდინარე ძალიან საინტერესო დასკვნები გავაკეთოთ.

სხვა წყაროთა მონაცემებიც კარგად ავსებს წარმოდგენილ სურათს. ერთ-ერთი ასეთი წყაროა პალესტინაში მოღვაწე ცნობილი ქართველი ასკეტის პეტრე იბერის ქართულენოვანი „ცხოვრება“, რომლიდანაც ვიტყობთ, რომ ვარაზ-ბაკური პეტრეს მამა იყო. პეტრეს ასურულენოვან „ცხოვრებაში“ მამის სახელად, მართალია, ბოზმარიოსია მითითებული, მაგრამ ეს, ცხადია, ეჭვქვეშ არ აყენებს ცნობას ვარაზ-ბაკურის შესახებ. ამგვარი სხვაობა „ცხოვრების“ ამ ორ ვერსიას შორის სხვა შემთხვევაშიც გვაქვს. მაგალითად, პეტრეს საერო სახელად ქართულენოვანში მითითებულია „მურვანოსი“, ხოლო ასურულენოვანში „ნაბარნუგიოსი“. მკვლევართა შორის არავის არ მოსდის თავში აზრად, რომ ამის გამო უარყოფს ცნობა „მურვანოსის“ შესახებ. მითუმეტეს, რომ სახელი „მურვანოსი“ იგივე „მირიანია“. შემთხვევით არ უნდა აერჩია ეს სახელი ვარაზ-ბაკურს პეტრესათვის, მისი გვიანი და ნანატრი მემკვიდრისათვის: დედის ხაზით პეტრე ხომ ხოსროვანთა დინასტიის დამფუძნებლის ანუ მირიანის, შვილის შვილის შვილი იყო: მირიანი-რევი – თრდატი – ბაკურდუხტია – მურვანოსი, აი ასეთია ეს ხაზი. პეტრეს დედის, იგივე თრდატ რევის ძის ასულის და იგივე ვარაზ-ბაკურის მეუღლის სახელს ვიტყობთ პეტრეს ასურულენოვანი „ცხოვრებიდან.“

პეტრეს ქართულენოვან „ცხოვრებაში“ ვარაზ-ბაკურის დადებითი პორტრეტი წარმოდგენილი. ერთი შეხედვით, ეს პორტრეტი შეიძლება ჰაგიოგრაფიულ კლიშეს დაეუკავშიროთ: წმინდანს აუცილებლად ღვთიმოსავი მშობელი უნდა ჰყოლოდა – მაგრამ ირკვევა, რომ ამგვარი რეპრეზენტირებისათვის უხვად იყო რეალური ფაქტებიც, თუმცა „ქართლის ცხოვრებაში“ გვაქვს ვარაზ-ბაკურის უარყოფითი პორტრეტი. და ამგვარი ინტერპრეტაციისათვისაც, ჩანს, იყო საფუძველი: გააჩნია რას აიღებდა ისტორიკოსი შეფასების კრიტერიუმად.

ახლა დავუბრუნდეთ თავად იმ ფაქტს, რომ ვარაზ-ბაკური იყო პეტრეს მამა და იმ დასკვნებს, რომლის გაკეთების საშუალებას გვაძლევს ეს ფაქტი.

ამ მონაცემებით ჩვენთვის ცხადი ხდება, რომ პეტრეს პაპა დედის ხაზით იყო თრდატ რევის ძე. მაშ, როგორღა გავიგოთ პეტრეს ასურულენოვანი „ცხოვრების“ ცნობა იმის შესახებ, რომ პეტრეს პაპა დედის ხაზით იყო „დიდი ბაკური“, რომელიც ამ წყაროს მიხედვით, ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფე გახლდათ?

როგორც უკვე ვთქვი, თრდატ რევის ძის ძმა იყო ბაკურ რევის ძე. ანუ ამ ბაკურს უნდა გულისხმობდეს პეტრეს ბიოგრაფი, მაგრამ ბაკური გამოდის პეტრეს არა პაპა, არამედ პაპის ძმა. ჰაგიოგრაფთან საუბარში პეტრეს საკუთარი პაპის ძმისათვის პაპა რომ ეწოდებინა, ამაში გასაკვირი არაფერია, რადგან დღემდე ეს ასეა საქართველოში: პაპის ძმა პაპად იწოდება.

ამგვარად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და პეტრე იბერის ასურულენოვანი „ცხოვრების“ მონაცემები ერთმანეთს ამოწმებს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ბაკურ რევის ძე ყოფილა პეტრე იბერის ასურულენოვანი „ცხოვრების“ „დიდი ბაკური“. ეს იდენტიფიკაცია გასაგებს ხდის ცნობასაც იმის შესახებ, რომ „დიდი ბაკური“ იყო ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფე. ამ წყაროთა მონაცემების საფუძველზე დიდი კამათი იყო ქართული ისტორიოგრაფიაში იმასთან დაკავშირებით თუ რომელია ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფე. ი. ჯავახიშვილი სწორედ პეტრე იბერის ასურულენოვანი „ცხოვრების“ ამ მონაცემის გამო ასკვნიდა, რომ ეს იყო ბაკური. კ. კეკელიძე კი მიიჩნევდა, რომ შეუძლებელია ქართველებს დავინყებოდათ თავიანთი პირველი ქრისტიანი მეფის სახელი; ამიტომ ის მირიანს თვლიდა ასეთად. მართლაც, შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ ქართველებს დავინყებოდათ პირველი ქრისტიანი მეფის სახელი, მითუმეტეს არ დაავინყებოდა ეს პეტრეს, რომელიც, როგორც ითქვა, მის სახელს ატარებდა ერისკაცობაში. ან ჰაგიოგრაფს რატომ უნდა დაენერა შეცდომით ამ ფაქტის შესახებ?!

სინამდვილეში ყველაფერი მარტივადაა თუ ზემოთ მიღებული შედეგს იმასთან დაკავშირებით, რომ ბაკურ რევის ძე იყო მირიანის უშუალო მემკვიდრე, გავითვალისწინებთ: ბაკურ რევი ძე/ „დიდი ბაკური“ გამოდის ქართლის პირველი მეფე, რომელიც ქრისტიანი ავიდა ტახტზე: მირიანის დროს ქართლი მოიქცა ქრისტიანობაზე, მაგრამ მირიანს ტახტი ქრისტიანობით არ დაუკავებია. ის მანამდე იყო სხვადასხვა რელიგიის მიმდევარი. ბაკურ რევის ძე კი პირველი გახლდათ ქართლის მეფეებს შორის, რომელმაც ქრისტიანმა დაიკავა სამეფო ტახტი. ამგვარად, სრულიად გასაგებია წყაროს ლოგიკა.

ბაკურ რევის ძე/„დიდი ბაკური“ მამამისივით ღრმად მონაწილე ადამიანი იყო. მან ააგო ღარიბთა თავშესაფარი და დავრდომილთ საკუთარი ხელით კვებავდა. ასეთივე იყო მისი ცოლი დუხტია. ერთმანეთთან შეთანხმებით ცოლ-ქმარს ინტიმური ურთიერთობა გარკვეული პერიოდის შემდეგ აღარც ჰქონდათ. ანუ ასკეტურად ცხოვრობდნენ, მიუხედავად იმისა, რომ არ გაყრილან.

ბაკურს, როგორც ითქვა, მემკვიდრე არ დარჩენია. საზოგადოდ, ხოსროვანთა ოჯახის წევრებს უჭირდათ რეპროდუქცია. ამის ერთ-ერთი მიზეზი ინტიმურ ურთიერთობებში რელიგიური მოსაზრებებით დადებული შეზღუდვებიც შეიძლება იყოს.

ახლა დავუბრუნდეთ ჩვენს თხრობას ვარაზ-ბაკური/ასფაგურის შესახებ. როგორც ითქვა, ის ქართლის ტახტს იკავებს 368 წელს. სწორედ ამ წლით უნდა დათარიღდეს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ის მონაკვეთი, როცა პირველად ვხვდებით ვარაზ-ბაკურის სახელს. ამაზე ყურადღებას იმიტომ ვამახვილებ, რომ, როგორც ცნობილია, „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ თარიღები მოცემული არაა და ტექსტზე ქრონოლოგიური ბადის დადება ცალკე პრობლემას წარმოადგენს. ამჯერად გაგვიმართალა: არა მარტო საკმაო სიზუსტით განვსაზღვრეთ თრდატ რევის ძის ზეობა, არამედ ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურის ზეობის დასაწყისიც.

373 წელს რომაელების დახმარებით სავრომაკ/საურმა-

გი ცდილობს რევანშს. ვარაზ-ბაკურს/ასფაგურს გამოუვალი მდგომარეობა შექმნია: ერთის მხრივ, მას ძალა არ შესწევდა და, ჩანს, არც სურდა, რომაელებთან ბრძოლა, მეორე მხრივ, ირანელების დასმული იყო ტახტზე და არც მათგან განდგომა შეეძლო. ის ვითარებას ამძიმებდა ის, რომ მისი ძე ულტრა, ამიანე მარცვლინეს ცნობით, ირანელებს ჰყავდათ მძევლად.

როგორც ითქვა, ვარაზ-ბაკურს/ასფაგურს თრდატის ასული ჰყავდა ცოლად და სწორედ ამ ქორწინებამ გაუკაფა მას გზა ტახტისაკენ. მაგრამ ულტრა ამ წყვილის შვილი არ ყოფილა. ამ წყვილს შვილი ქორწინებიდან დაახლოებით 40 წლის შემდეგ შეეძინა. ქორწინება სავარაუდოდ, ტახტზე ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურის ასვლას უკავშირდება და ამიტომ IV საუკუნის სამოციანი წლების მიწურულით უნდა დავათარილოთ. ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურის და ბაკუდუხტიას შვილი ანუ მურვანოსი, იგივე პეტრე კი დაიბადა მხოლოდ მეხუთე საუკუნის ათიანი წლების დასაწყისში. ქორწინების დროისათვის თრდატის ასული ბაკუდუხტია უნდა ყოფილიყო სრულიად ჩვილი, სხვაგვარად V საუკუნის ათიანი წლებისათვის შვილის გაჩენას, ცხადია, ის ვერ შეძლებოდა. ამგვარად, IV საუკუნის სამოციანი წლების ბოლოს ვარაზ-ბაკურ/ასფაგური დაქორწინებულა, მაგრამ არა რეალურად, არამედ დანინდულა(როგორც ეთნოგრაფიული მასალა აჩვენებს საქართველოში არსებობდა ქალის აკვანში, და მეტიც, დაბადებამდე დანიშვნის წესი) ხოსროვან პრინცესაზე. ამ პრინცესას ასაკის გამო, როგორც ითქვა, რეალური ქორწინება შეუძლებელი იყო. მაგრამ ეს ქორწინება გახლდათ პოლიტიკური შეთანხმება, სამეფო სახლის კონტრაქტი ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურის საგვარეულოსთან. ამ კონტრაქტმა ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურს გზა გაუკაფა უზენაესი ხელისუფლებისაკენ.

მაგრამ, საიდან გაჩნდა ულტრა?

„ქართლის ცხოვრების“ მონაცემთა საფუძველზე აღნიშნულ კითხვაზე პასუხის გაცემა შესაძლებელია. ამ წყაროს მიხედვით ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურს ორი ცოლი ჰყავდა, ეტყობა, ბაკუდუხტიას პარალელურად. ეს არაორდინარული მოვლენა ჩანს, იმდროინდელი ქართლისათვის და ამიტომაც სა-

განგებოდ არის აღნიშნული წყაროში. სწორედ ამ ქალისაგან უნდა ჰყოლოდა ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურს ულტრა. „ქართლის ცხოვრება“ გვამცნობს (თუმც ძნელია იმის თქმა, თუ რამდენად სანდოა ეს წყარო ამ შემთხვევაში) ამ ქალის ვინაობასაც: ის ყოფილა მირიანის ასულის ძის ასული. მირიანის ასული ცოლად ჰყავდა სპარსთა სამეფო ოჯახის ნათესავ ფეროზს. ანუ ამ ცოლის მეშვეობითაც ვარაზ-ბაკურ/ასფაგური მჭიდროდ უკავშირდებოდა სამეფო ოჯახს. ორივე ქალი იყო მირიანის შვილითაშვილი. ბაკურდუხტია რევ მირიანის ძის ვაჟიშვილის თრდატის ასული გახლდათ, მაშინ, როცა ვარაზ-ბაკურის სხვა ცოლი მირიანის ასულის ძის ასული იყო.

საერომაკ/საურმაგის რევანშის დროისათვის ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურს თავის სხვა ცოლისაგან უკვე ჰყოლია ძე ულტრა, რომელიც, როგორც ითქვა, ირანელთა მძევალი ყოფილა.

სწორედ შვილის მძევლობის და სხვა რიგ რაციონალურ მოსაზრებებზე დაფუძნებული მოტივაციების გამო ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურმა შესთავაზა საერომაკ/საურმაგს კომრომისული გეგმა ერთად მეფობისა. ეს „პროექტი“ მოეწონათ რომაელებს და ამის შედეგად ქართლი ორად გაიყო. როგორც სამართლიანად ფიქრობენ მკვლევრები, ეს გაყოფა გარკვეულწილად ანტიკური ეპოქიდან მოყოლებულ ქართლის ტრადიციულ დანაწილებას იმეორებდა.

თუმც ამჯერად ქართლის ერთ ნაწილში ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურმა შეინარჩუნა ტახტი, შემდგომში მაინც მოუწია მისი დატოვება. ეს მოხდა IV საუკუნის 80-იანი წლების დასასრულს ბარამ IV-ის შემოსევის შედეგად.

საინტერესო ინფორმაციაა ამის შესახებ „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“, რომელიც სპარსთა მეფის პირიასხმის ბარზაბოდის დამანგრეველი ლაშქრობის შესახებ გვამცნობს სამხრეთ კავკასიაში.

ირანელების ამ შემოსევის მიზეზით ვარაზ-ბაკურ/ასფაგური ხიდარში გაიხიზნა. ხიდარი ციხე იყო. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით ეს ციხე თავად ვარაზ-ბაკურის აგებული გახლდათ ანუ ვარაზ-ბაკური ფეოდალური სახლის დამაარსებელი

ყოფილა. მაგრამ ამჯერად იმდენად იმას არა აქვს მნიშვნელობა, თუ ვინ ააგო ეს ციხე. მთავარია, რომ ხელისუფლების დაკარგვის შემდეგ ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურმა თავი ამ ციხეს შეაფარა. ძნელი არაა იმის მიზეზი ამოვიცნოთ თუ რატომ მაინცდამაინც ამ ციხეს შეაფარა მან თავი: ცხადია, იმიტომ, რომ ეს მისი მამული და მისი საგვარელო ციხე იყო. ზემოთ, როცა ხოსროვანთა სახლთან ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურის კონტრაქტზე ვსუბრობდით, სულ ჩანდა საჭიროება, გვეპასუხა კითხვაზე ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურის საგვარელო სახელთან დაკავშირებით. და ახლა გამოირკვა, რომ ის იყო ხიდარელთა ფეოდალური სახლის წარმომადგენელი. რახან სამეფო ოჯახმა ამ საგვარეულოსთან დამოყვრება ისურვა (და ირანმაც მასთან საქმის დაჭერა გადაწყვიტა), ცხადია, რომ ეს იყო ძლიერი საგვარეულო, რომელიც სპასპეტის საგვარეულოს საპირწონედ გამოდგებოდა.

ხიდარელების საგვარეულოს შესახებ შემოგვრჩა ძალიან საინტერესო ცნობა. ესაა ერთ-ერთი სინური ხელნაწერის მიწერილი. აქ მოიხსენიება ვარაზ-ბაკურ ხიდარელი და მისი ოჯახის წევრები: მეუღლე, ვაჟიშვილები, ქალიშვილები. ეს არის მისი მეორე ოჯახი. ერთადერთი ვაჟი ვარაზ-ბაკურს ჰყავდა ბაკურდუხტიასაგან, თორემ საერთოდ უშვილობას, ის ამკარად არ უჩიოდა.

ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურის გახიზნვის შემდეგ, სავარაუდოდ, ერთხანს ქართლში ირანელთა უშუალო მმართველობა დამყარდა. მთავარი აგრესორი სპარსთა მეფის პიტიახში ბარზაბოდი ქართული წყაროებით საკმაოდ ცნობილი პიროვნებაა: ის ვახტანგ გორგასლის პაპაა დედის ხაზით. ბარზაბოდის რეზიდენცია რანში იყო, მაგრამ იგი დროდადრო „სტუმრობდა“ ქართლსაც „წესრიგის“ დასამყარებლად. თუ ამ კუთხით შევხედავთ საკითხს, ქართლის მმართველთა სიაში ბარზაბოდის აღდგენა მართებული ჩანს, თუმც, ცხადია, ის მეფე არ ყოფილა. ასე რომ, IV საუკუნის ოთხმოციანი წლების მიწურულიდან კვლავ უმეფობის პერიოდი იწყება ირანის მიერ კონტროლირებად ქართლში. ბიზანტიის მიერ კონტროლირებად ქართლში კი მეფე

არც არასოდეს მჯდარა. ეს, როგორც ითქვა, იყო სპასპეტთა საგამგებლო.

ქართლის სამეფოს ორად გაყოფა სრულდება ბაკურ თრდატის ძის ტახტზე ასვლით.

„ბაკურ“ – ამ სახელის მქონე ორ ქართლის მეფეს აფიქსირებენ უცხოური წყაროები. ერთია, ზემოთ უკვე ნახსენები „დიდი ბაკური“, მეორეა ქართველთა მოქცევის ისტორიის შესახებ რუფინუსის ინფორმატორი „ფრიად სარწმუნო კაცი“, ბაკური, რომელიც ბიზანტიაში ცხოვრობდა ერთხანს და მერე გამეფებულა. რუფინუსი 402 წლისათვის წერდა მის შესახებ. ანუ ამ დროს ის უკვე ქართლის მეფე ყოფილა.

როგორც გამოიჩვენა, „დიდი ბაკური“ იგივე „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ დაფიქსირებული მეფე ბაკურ რევის ძეა. აქედან გამომდინარე ამკარაა, რომ რუფინუსის ბაკური არის ბაკურ თრდატის ძე. ხშირად მკვლევრები ამ ორ ბაკურს ერთმანეთში ღრევენ ან არასწორად ახდენენ ქართული და უცხოური წყაროების პერსონაჟთა იდენტიფიცირებას. არადა, წყაროებით ყველაფერი ნათელია: „დიდი ბაკური“ ანუ ბაკურ რევის ძე იყო ბაკურ თრდატის ძის ბიძა – მამის ძმა. თავის მხრივ, ბაკურ თრდატის ძე იყო პეტრე იბერის ბიძა – დედის ძმა.

მას შემდეგ, რაც გაირკვა, რომ ბაკურ თრდატის ძე იგივე რუფინუსის ბაკურია, ცხადი ხდება მიზეზი იმისა თუ რატომ არ დაიკავა მან ტახტი უშუალოდ მამის გარდაცვალების შემდეგ: ის ამ დროს ქართლში არ იმყოფებოდა და ამიტომ დროებით მეფობა იკისრა მისმა სიძემ ანუ დის ქმარმა. და ეს სრულიად ლოგიკურია. ფაქტობრივად, ზეობდა მისი და: ხოსროვანი ბაკურდუხტია გარკვეულად უზრუნველყოფდა მეუღლის პოზიციის ლეგიტიმურობას.

რა მიზეზით უნდა აღმოჩენილიყო ბაკური ბიზანტიაში? როგორც ამ პერიოდის ვითარების ანალიზი აჩვენებს, ქართველი უფლისწულების ყოფნა რომელიმე იმპერიის კარზე აუცილებელი წინაპირობა იყო მეფობისათვის. ასე ჩანს წარგზავნილი თავის დროზე ბაკურ რევის ძე ანუ „დიდი ბაკური“ ანუ იგივე „ქართლის ცხოვრების“ ბაქარი. ამ წყაროში პირდა-

პირი მითითებაა ამის შესახებ. პეტრე იბერის ასურულენოვანი „ცხოვრებით“ კი ეს შეიძლება ვივარაუდოთ დიდი დაბეჯითებით. ულტრა ვარაზ-ბაკურის/ასფაგურის ძე კი ირანის კარზე ყოფილა წარგზავნილი მძევლად.

თუ ამ ფაქტებს მივიღებთ მხედველობაში, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ბაკურ თრდატის ძეც ადრევე იქნა გაგზავნილი ბიზანტიაში, როგორც საპატიო მძევალი და მამის გარდაცვალების შემდეგ ის ბიზანტიელებმა უკან არ დააბრუნეს. მის მაგიერ ხელისუფლება სავრომაცს ჩააბარეს. ამ სახელისუფლო კრიზისის ვითარებაში ირანელთა დახმარებით და, ცხადია, ხოსროვანთა მხრიდან თანხმობითაც, დაიკავა ტახტი მისმა სიძემ ანუ ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურმა/ბუზმიჰრმა.

მაგრამ არსებობს თვალსაზრისი, რომ ბაკურ თრდატის ძე იყო ის პირი, რომელმაც ბიზანტიური წყაროების მიხედვით, უარი თქვა მეფობაზე და წავიდა თავისი ქვეყნიდან იმპერატორის სამსახურში ჩასადგომად. თუ გავითვალისწინებთ ხოსროვანთა დამოკიდებულებას ხელისუფლებისადმი, ეს ფაქტი არ მოგვეჩვენება არადამაჯერებლად.

მაშინ გამოდის, ბაკური საგანგებოდ განრიდება ქვეყნის მართვას, ოღონდ ეს იმ მოცემულ მომენტში, თორემ შემდეგ, ვიცით, რომ ის გამეფდა. ამ ფაქტით საკმაოდ საინტერესო ვითარება იკვეთება: ხოსროვანები მხარს პროსპარსულად განწყობილ ვარაზ-ბაკურს უჭერენ, რადგან ვითარება ისეთია სხვაგვარად ქცევა შეუძლებელია. ამავე დროს, უფლისწულს გზავნიან ბიზანტიაში, ოღონდ არა როგორც ქართლისგან მძევალს ანუ სამშობლოში დაბრუნების პერსპექტივის მქონე პოლიტიკოსს, არამედ საკუთარი სურვილით გამეფებაზე უარის მთქმელს.

ვფიქრობ, ეს პოლიტიკური გათვლა იყო. ამ ვითარებაში არ ივარგებდა ბაკურის გამეფება, მისი „გაფუჭება.“ ვარაზ-ბაკური იოლად წავიდა ირანთან ალიანსზე. მისი პროსპარსელობა, მართალია, მოჩვენებითი იყო, მაგრამ საქვეყნოდ საგანგებოდ გაცხადებული. „ქართლის ცხოვრების“ უარყოფითი შეფასება ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურისა სწორედ მისი გაცხადებული პროსპარსელობით უნდა აიხსნას. ბაკურ თრდატის ძე, როგორც

პოლიტიკური ფიგურა (ტახტის კანონიერი მემკვიდრე), ჩანს, რომაელებს არ ემეტებოდათ ამ როლისათვის.

ბაკურმა შესანიშნავი სამხედრო კარიერა გაიკეთა ბიზანტიაში და სახელიც მოიხვეჭა, როგორც ყოველმხრივ შემკულმა და წარმატებულმა პიროვნებამ. ის არაერთ წყაროშია დასახელებული. გარკვეული პერიოდის შემდეგ მის დაბრუნებას სამშობლოში აშკარად ბიზანტიელებმა შეუწყვეს ხელი. ბაკური მათ სჭირდებოდათ, რათა სამხრეთ კავკასიაში ირანელთა სრული განუკითხაობისათვის საზღვარი დაედოთ. ბიზანტიელებმა იზრუნეს არა მარტო ბაკურის საყოველთაო ავტორიტეტზე, არამედ გამეფების შემდეგ მის სამხედრო და პოლიტიკურ ძლიერებაზეც. ბაკური, როგორც ყველა მისი წინამორბედი მეფე, ირანის მიერ კონტროლირებად ნაწილში გამეფდა. მაგრამ ბიზანტიელებმა მას დაუბრუნეს ქართლის ის ნაწილი, რომელსაც თავად აკონტროლებდნენ. ამაზე „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობა ბაკურის „იმიერ“ გასვლის შესახებ მეტყველებს, და, ამის დასტურია თუნდაც, ბოლნისის სიონის ბაკურის მიერ შენება, რომელიც სწორედ ბაკურის „იმიერში“ მოღვაწეობის ერთ-ერთი ფაქტია.

როგორც ცნობილია, ბოლნისის დათარიღების საკითხი გარკვეულ პერიოდში ცხარე დებატების საგანი გახლდათ. მკვლევრების ინტერესი ძირითადად მიმართული იყო ტაძრის წარწერისაკენ. მაგრამ წარწერა იმდენად არის დაზიანებული, იგი ნაკლებად რეპრეზენტატიული წყაროა ამ საკითხის გასარკვევად. მიუხედავად ამისა, მკვლევართა უმრავლესობა საერთოდ იგნორირებს ნარატიული წყაროების მონაცემებს. „წყაროს“ მრავლობითში იმიტომ ვსვამ, რომ ინფორმაცია ბოლნისის სიონის მშენებლობის შესახებ „ქართლის ცხოვრებაშიც“ არის, ოღონდაც აქ ეს აქტივობა ბაკურ თრდატის ძის მომდევნო მეფე ფარსმანს მიეწერება. მაგრამ ეს ცნობები არსებითად არ ეწინააღმდეგება, პირიქით ამოწმებს ერთმანეთს: ძირითადად ბაკურმა ააგო, თუმც რაღაცა სახის დამამთავრებელი სამუშაოები ფარსმანის დროსაც ჩატარებულა. მთლიანი ტაძრის მშენებლობა ფარსმანის დროს ვერ მოხდებოდა. რო-

გორც ვნახავთ, ის ძალიან ცოტა ხანს ზეობდა. ასე რომ, უნდა გავითვალისწინოთ ქართული ნარატიული წყაროების ცნობები ბოლნისის სიონის მშენებლობის დროის შესახებ და ვთქვათ: ტაძარი აგებულია V საუკუნის ათიან წლებში. მისი გადმოტანა V საუკუნის მინურულს სრულიად დაუსაბუთებელია.

ეს დიდებული ტაძარი ნამდვილად ბევრს ამბობს კონკრეტულად ბაკურის, და საზოგადოდ, ხოსროვანთა სახლის კულტურის სფეროში მოღვაწეობის შესახებ. თუმცა კულტურა ყოველთვის გადაჯაჭვულია პოლიტიკასთან და ეს კანონზომიერება ხოსროვანთა შემთხვევაშიც ნათლად იკვეთება.

ბაკური იხსენიება სომხურ წყაროებშიც. მესროპ მაშტოცის ქართლში პირველი ვიზიტის დროს (დაახლ. V საუკუნის ათიანი წლების შუა ხანები) ის ყოფილა ტახტზე, მეორე ვიზიტის დროს (V საუკუნის ოციანი წლების დასაწყისი) კი უკვე არჩილია. ანუ ბაკურ თრდატის ძე გარდაცვლილა სადღაც ათიანი წლების შუა ხანებიდან ოციანი წლების დასაწყისამდე შორის პერიოდში. ამ პერიოდის დავიწროება კიდევ უფრო შეიძლება. როგორც ითქვა, სომხური წყაროები მესროპის მეორე ვიზიტისას ქართლის მეფედ ასახელებენ არჩილს. ეს არჩილი, ცხადია, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მეფე არჩილია, რომელიც ბაკურის შემდეგ არის დასახელებული, ოღონდაც მათ შორის კიდევ ორი მეფეა მითითებული. ანუ სანამ მესროპი მეორედ ჩამოვიდოდა ქართლში, მანამ გარდაცვლილა არა მარტო ბაკურ მეფე, არამედ კიდევ ორ მეფეს მოუსწრია მეფობა და არჩილს კი ტახტზე ასვლა. ანუ, სავარუდოდ, ბაკურ მეფე მესროპის პირველი ვიზიტის შემდგომ მალევე გარდაცვლილა.

ბაკური ნამდვილად განსაკუთრებული ხიბლის მქონე პიროვნებად წარმოგვიდგება. თუმცა როგორც დამოუკიდებელ პოლიტიკოსს, მას თავის ქვეყანაში მცირე დროით მიეცა მოღვაწეობის საშუალება. ბაკურის ზეობა მაინც პოლიტიკურად წარმატებულად უნდა ჩაითვალოს, რადგან მის დროს ქართლი გაერთიანდა, თუმცა სპარსელთა შემოსევის საფრთხე, ცხადია, არ მოსპობილა. ბაკურს ეს ესმოდა კარგად და ამიტომ არმაზის ციხე გაუმაგრებია.

ზოგი მკვლევარი ამ ბაკურს უკავშირებს ქართული ანბანის შექმნას იმის გამო, რომ მის ზეობაში ქართლში ჩამოვიდა მესრობ მაშთოცი, რომელსაც ზოგიერთი სომხური წყარო სომხურ და ალბანურ ანბანებთან ერთად მიაწერს ქართული ანბანის შექმნასაც. ეს არ არის სწორი. ქართული ანბანი ამ დროს არ შექმნილა. ის მეფე ფარნავაზის დროს შეიქმნა. მესრობი იყო ქრისტიანი მოღვაწე, რომელსაც სურდა წარმართობის ნაშთების აღმოფხვრა მთელს სამხრეთ კავკასიაში, მათ შორის, ქართლშიც. როგორც ირკვევა, ეს პროექტი სომხეთში არ გაჩენილა, არამედ ახალი ანბანების შექმნა ბიზანტიის პოლიტიკის ნაწილი იყო ერთიანი ქრისტიანული კულტურული სივრცის შესაქმნელად. მესრობ მაშთოცი კი ამ შემთხვევაში გახლდათ რომის ემისარი. ფარნავაზის დროს შექმნილი ქართული ასომთავრული ძალიან მნიშვნელოვანი პუნქტი უნდა ყოფილიყო მესრობის ცვლილებათა პროგრამაში, რომელიც, როგორც ვთქვი, წარმართობის ნაშთების მოსპობას ისახავდა მიზნად. ქართული ანბანი ხომ ნაშთი კი არა წარმართული კულტურის ცოცხალი ნაწილი იყო. მაგრამ ერთია, რა მიზანი (და მას ამჟამად, ჰქონდა მიზანი წარმართული ქართული ანბანი ჩაენაცვლებინა ახლით) ჰქონდა მესრობ მაშთოცს. და მეორეა, რამდენად განხორციელდა მისი პროექტი ქართლში. სომხეთში განხორციელდა, ეს ფაქტია: აქ მანამდე არსებული ანბანი ჩაანაცვლა მესრობისეულმა. ქართლში იგივე არ მოხდა. ჩვენამდე მოღწეული ასომთავრული აღბეჭდილია წარმართული მსოფლხედველობით. მას მხოლოდ ზერეულე კვალი ეტყობა ქრისტიანობის ეპოქაში დამუშავების ანუ „მონათვლის“. მიზეზი იმისა, თუ რატომ ვერ მოახერხა მესრობმა წარმართულ ეპოქაში შექმნილი ქართული ასომთავრული ანბანის ჩანაცვლება ახლით უნდა იყოს რამდენიმე: ქართული ასომთავრული დიდი ტრადიციის მქონე იყო და სრულყოფილად ასახავდა ქართულის ფონოლოგიურ სისტემას; თავად მესრობის შემოთავაზებული ასოები, ჩანს, არ ვარგოდა ამ მიზნისათვის. ეს ბუნებრივია: მესრობმა სომხურისთვის ადეკვატური ანბანის შექმნა შეძლო, რადგან სომხური მისთვის მშობლიური იყო. ქართული კი არ

იცოდა და ამიტომაც არსებულ ქართულ ასომთავრულზე უმჯობესის შექმნა მან ვერ შეძლო. და მესამე, აქ გადამწყვეტი უნდა ყოფილიყო ბაკურის დამოკიდებულება ფარნავაზისეული ქართული ასომთავრულისადმი, რომელსაც განაპირობებდა ამ მეფის ფართო თვალსაზრისი: წარმართი ფილოსოფოსის ლიბანიოსის მეგობარი ბაკური მარტო იდეოლოგიური კუთხით არ აფასებდა ქართულ ანბანს და წარმართულ ეპოქაში შექმნის გამო არ იწუნებდა. სწორედ ამიტომ მესროპის სურვილის მიუხედავად, და იმის მიუხედავად, რომ ბაკურმა ის კარგად მიიღო (სხვაგვარად შეუძლებელიცაა მიეღო ქართლის მეფეს ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე და ფაქტობრივად ბიზანტიის ელჩი მესროპი), მისი პროექტის განხორციელება საკუთარ ქვეყანაში არ უფიქრია.

მოკლედ, ასეთი ვითარება გვაქვს: ბაკური არ არის ქართული ანბანის შექმნელი, მაგრამ ის უკავშირდება ქართული ანბანის ისტორიას, როგორც მისი გადამრჩენი. წარმართული ეპოქის კულტურის ეს უმნიშვნელოვანესი მონაპოვარი ინტენსიური ქრისტიანიზაციის ეპოქაში რომ არ განადგურდა, ეს სწორედ მისი ანუ ბაკურის დამსახურებაა.

ბაკურის ზეობაში მოხდა ერთი ღირსშესანიშნავი ფაქტი: მეხუთე საუკუნის ათიანი წლების დასაწყისისათვის დაიბადა მურვანოსი. მრავალწლიანი ლოდინის შემდეგ ვარაზ-ბაკურსა და ბაკურდუხტიას შეეძინათ ვაჟიშვილი. ბაკურ თრდატის ძის ანუ ბიძის გარდაცვალების დროისათვის ის სულ რამდენიმე წლის უნდა ყოფილიყო.

მემკვიდრე ამ ბაკურსაც აშკარად არ დარჩენია, რადგან მის შემდეგ მისი მამიდაშვილი ფარსმანი იკავებს ტახტს. ეს ფაქტი მიუთითებს, მემკვიდრის პრობლემას ხოსროვანთა სახლში: ქალის ხაზით ხოსროვანი იკავებს ტახტს. სავარაუდოდ, ფარსმანს სულ რამდენიმე წელი უნდა ემეფა. მისი მომდევნო მირდატი ვინ იყო ფარსმანისათვის, ეს „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ მითითებული არაა. ლეონტი მროველის მიხედვით კი ის ფარსმანის ძმა გახლდათ, რაც სწორი უნდა იყოს. მირდატი სპარსელებს წაუყვანიათ და უცხოეთში გარდაცვლილა, ეტყო-

ბა, არა ბუნებრივი სიკვდილით. მასაც სულ რამდენიმე წელი უნდა ემეფა. „ქართლის ცხოვრება“ მის შთამბეჭდავ პორტრეტს წარმოგვიდგენს.

მირდატის შემდგომ მცირე ხნით კვლავ უმეფობა უნდა დამყარებულიყო ქართლში. ბოლოს კი გამეფდა არჩილი. სწორედ არჩილის დროს პატარა მურვანოსი, იმდროინდელი გაგებით სრულასაკოვნებას მიღწეული, გააგზავნეს მძევლად ბიზანტიაში. ეს არის აღმოსავლეთ რომის იმპერიისა და ირანის ომის ხანა (421-422). ამ ფაქტს სწორედ შეიძლება, რომ აღმოსავლეთ რომის იმპერიის დედაქალაქში პეტრეს გაგზავნა უკავშირდებოდეს. პეტრე, როგორც ითქვა, ხოსროვანი იყო დედის ხაზით, მისი დედის მამა მეფე იყო; მამის ხაზით კი, ხიდარელთა ძლიერ ფეოდალურ სახლს ეკუთვნოდა.

მირდატის მომდევნო მეფე, როგორც ითქვა, არჩილი იყო. ამ ორ მეფეს შორის ნათესაური კავშირი განმარტებული არაა „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“. მაგრამ პეტრე იბერის ასურულენოვანი „ცხოვრების“ მიხედვით ჩვენ ვიცით, რომ „დიდ ბაკურს“ ანუ ბაკურ რევის ძეს ჰყავდა ძმა არჩილიოსი, რომელიც ღრმად მოხუცებული ასულა ტახტზე. ცხადია, ეს სწორედ იგივე „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და სომხური წყაროების მეფე არჩილია.

რადგან უკვე ვიცით, რომ „დიდი ბაკური“ იგივე ბაკურ რევის ძეა, ჩვენთვის გასაგებია, რომ არჩილიც რევის ძეა. ანუ არჩილიც ხოსროვანია. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით მას ტახტი დაუკავებია თავისი ორი ძმის, ძმიშვილის ქმრის, ძმიშვილის, ორი დისშვილის შემდგომ. ამ მეფობთა შორის იყო სავრომაკ/საურმაგის, ბარზაბოდის მმართველობის პერიოდები. უმეფობის ხანა უნდა ყოფილიყო უშუალოდ არჩილის გამეფების წინაც. ჰაგიოგრაფს, რომელიც პეტრეს უსმენდა და მისი შემწეობით იცნობდა „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ წარმოდგენილ ამ რიგს, ეს ეჩვენება მეფეთმონაცვლეობის წესით გამოწვეულ თანამიმდევრობად. და ასევე მიუთითებს კიდევ. მაგრამ ეს მეფეთმონაცვლეობა არ ყოფილა: ეს რომ მეფეთმონაცვლეობა ყოფილიყო, უნდა გამეფებულიყვნენ უფროს-უმცროსობის

მიხედვით. ანუ არჩილს უშუალოდ მისი ძმების შემდგომ უნდა დაეკავებინა ტახტი. „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ წარმოდგენილ მეფეთა უცნაური რიგის მიზეზი იყო მემკვიდრის პრობლემა ხოსროვანთა სახლში: მირიანის შვილიშვილებს შორის მარტო თრდატს ჰყავდა საკუთარი ძე და ისიც უმემკვიდრეო. აშკარაა, რომ არჩილი თავიდან გამეფებას არ გეგმავდა. მისი გამეფება იმ საგანგებო ვითარებით იქნა გამოწვეული, რომელიც სპარსეთში გარდაცვლილი (მოკლული?) მირდატის შემდეგ შეიქმნა მემკვიდრის არარსებობის მიზეზით ხოსროვანთა ოჯახში.

არჩილი მოხუციც იყო და ასკეტიც. შვილი არც ჰყავდა და ვერც ეყოლებოდა მისი ასაკის თუ რეპროდუქციული განწყობის გამო. მაშ, მისი გამეფებით როგორ აპირებდნენ ხოსროვანები ტახტის მემკვიდრესთან დაკავშირებული პრობლემის გადაწყვეტას?

ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის საშუალებას გვაძლევს ერთი ცნობა დაფიქრებული პეტრე იბერის ასურულენოვან „ცხოვრებაში.“ აქ მითითებულია, რომ არჩილი ქვეყანას მართავდა პეტრეს მამასთან ერთად. ზოგ მკვლევარს ეს ორმეფობის დამადასტურებელ ფაქტად მიაჩნია, რაც არაა სწორი. როგორც ითქვა, ე. წ. ორმეფობა („ეგრედ წოდებული“ იმიტომ, რომ ორად კი იყო ქართლი გაყოფილი და ორი მმართველი კი იჯდა, მაგრამ მეფე ამათგან ფაქტობრივად მხოლოდ ერთი იყო, ის, რომელიც იმყოფებოდა სპარსელების მიერ კონტროლირებად ტერიტორიაზე) შეწყდა უკვე ბაკურ თრდატის ძის დროს. არჩილის დროს ასეთ რამეს ადგილი არ ჰქონია. პეტრეს მამისა და არჩილის თანამეფობა უნდა გავიგოთ როგორც არჩილისათვის დახმარება პეტრეს მამის მხრიდან. ვარაზ-ბაკურ/ასფაგური თავადაც არ უნდა ყოფილიყო ამ დროს ახალგაზრდა (სავარაუდოდ, ექვს ათეულ წელზე მეტის იქნებოდა: თუ IV საუკუნის 60-იანი წლების მიწურულს 15 წლის მაინც იყო, მეხუთე საუკუნის ათიანი წლების დასაწყისისათვის 55 წლის უნდა ყოფილიყო, ხოლო კიდევ 10 წლის მერე 65 წლის). არჩილი მაინც მასზე უფრო ასაკოვანი ჩანს, და, რაც მთავარია, მეფობისათვის სრულიად შეუფერებელი. „ქართლის ცხოვრებაში“ არჩილ მეფე საკმაოდ

აქტიურ მოღვაწედ არის გამოყვანილი. მაგრამ ეს აშკარად არის არა მისი მოღვაწეობის, არამედ ვარაზ-ბაკურის მოღვაწეობის ფაქტები, რომელსაც ის, როგორც თანამმართველი, ხოსროვანი არჩილის სახელით ახორციელებდა.

ამგვარად, ვარაზ-ბაკურ/ასფაგური დაუბრუნდა ტახტს. მრავალი წლის შემდგომ დიდ პოლიტიკაში მისი მოსვლა, ცხადია, უნდა გამოენვია პეტრეს დაბადებას. ახლა ის ტახტის ლეგიტიმური მემკვიდრის მამა იყო. თავად მეფეს ანუ არჩილს, შვილი არც ჰყავდა და არც ამის პერსპექტივა ჰქონდა რომ ეყოლებოდა. ამიტომ ამ ორის თანამეფობა უნდა გავიგოთ როგორც მოლოდინი პეტრეს დაბრუნებისათვის. არჩილი ხომ პეტრეს პაპა (პაპის ძმა) იყო დედის ხაზით ისევე, როგორც „დიდი ბაკური“. ასე რომ, პეტრე, როგორც მისი შვილიშვილი, შეიძლებოდა განხილულიყო ტახტის მემკვიდრედ.

მაგრამ პეტრე არ დაბრუნდა და სრულიად სხვა კარიერა აირჩია, ვიდრე მეფობაა. მონაზონი გახდა. გვიანანტიკური პერიოდის საქრისტიანოს და, კონკრეტულად, ხოსროვანთა ოჯახის, სულისკვეთების გათვალისწინებით, ეს არ იყო მოულოდნელი გადაწყვეტილება.

როგორ უპასუხა ამ გამოწვევას სამეფო ოჯახმა?

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით არც არსებულა ასეთი გამოწვევა: არჩილის შვილი იყო მისი მომდევნო მირდატი. მაგრამ, როგორც უკვე ვთქვი, ავთენტური წყაროს ჩვენების მიხედვით (ვგულისხმობ პეტრე იბერის ასურულენოვან „ცხოვრებას“), ეს შეუძლებელია. მაშინ მირდატი ვინ შეიძლება რომ იყოს? „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ არაა მითითებული თუ ვინ არის მირდატი არჩილისათვის, ჩანს, ამან მისცა საფუძველი „ქართლის ცხოვრების“ შესაბამისი მონაკვეთის ავტორს მირდატი არჩილის შვილად წარმოესახა.

მირდატი შეიძლებოდა, არჩილისთვის ყოფილიყო მხოლოდ შვილობილი. ამასთან, ცხადია, ის ვერ იქნებოდა შემთხვევითი პირი. ის უნდა ყოფილიყო ხოსროვანთა პარტნიორი ძლიერი საგვარეულოს წარმომადგენელი.

თუ გავითვალისწინებთ, რომ წარსულში ხოსროვანებს

უკვე ჰქონდათ სოციალური კონტრაქტის გამოცდილება ხიდარელებთან და იმასაც, რომ არჩილის თანამეფე იყო ვარაზ-ბაკურ ხიდარელი, ადვილი მისახვედრია, რომ მირდატი, აგრეთვე, ხიდარელი უნდა ყოფილიყო. მაგრამ იმასაც თუ გავითვალისწინებთ, რომ ვარაზ-ბაკურს სხვა ცოლისაგან ჰყავდა ვაჟები, ცხადია, კვლავ არ არის ძნელი მისახვედრი, რომ მირდატი სწორედ მისი შვილი იყო. და თუ კიდევ იმას გავითვალისწინებთ, რომ ირანში მძევლად იყო ვარაზ-ბაკურ/ასფაგურის ძე ულტრა ნამყოფი, რაც ცალსახად მის სამეფოდ სამზადისზე მიუთითებს, გასაგებია, რომ მირდატი უნდა იყოს იგივე ულტრა, რადგან „ულტრა“ არის არა საკუთარი სახელი, არამედ სპარსული განმადიდებელი ეპითეტის ლათინური თარგმანი. ამ ეპითეტის მიღმა ნებისმიერი სახელის მოაზრება შეიძლება, მათ შორის, ცხადია, მირდატისაც.

ამგვარად, მირდატი იყო არჩილის შვილობილი და ვარაზ-ბაკურის შვილი. ანუ ხიდარელი მირდატი დანათესავების ანუ სოციალური კონტრაქტის გზით გახდა ხოსროვანი.

ულტრა/მირდატი გამოკვეილად პროირანულ ორიენტაციას იღებს. ის ქორწინდება ირანის შაჰის პიტიახშის ბარზაბოდის ასულ საგდუხტზე. ამან ქართლს მოუტანა დროებითი მშვიდობა. პროსპარსული კურსი იცვლება მხოლოდ ვახტანგ გორგასლის ზეობის მეორე პერიოდში.

აღნიშნული ვითარება გვიბიძგებს სხვა კუთხით შევხედოთ პეტრე იბერის სამშობლოში არდაბრუნების საკითხს. ზემოთ ამის მიზეზად მისი ასკეტური მსოფლხედვა დასახელდა. მაგრამ ახლა აშკარა ხდება, რომ ამავე დროს მიზეზი უნდა იყოს ქართლში პოლიტიკური ვექტორის მკვეთრი გადახრა ირანისაკენ. ცხადია, პეტრე ვერ იქნებოდა პროსპარსული მეფე, ვერც იმგვარი პროექტის ინიციატორი (და სწორედ მირდატისაგან მომდინარეობდა ეს ინიციატივა „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით), როგორცაა ბარზაბოდთან დამოყვრება. ანუ ბიზანტიაში წვრთნამიღებულ პეტრეს ქართლში რომც ნდომოდა, აღარ ჩამოესვლებოდა. ტახტის დაკავება იმ ვითარებაში ირანში განვრთნილ მის ნახევარძმას ანუ მირდატს შეეფერებოდა.

ამგვარად, ვარაზ-ბაკურმა, მართალია, ვერ შეძლო ბიზანტიელებთან წარგზავნილი მისი ერთი ძის გამეფება, მაგრამ გაამეფა მეორე, რომელიც სპარსელებთან იმყოფებოდა მძევლად.

არჩილისა და ვარაზ-ბაკურის ზეობა (ეს ამ უკანასკნელი სათვის ეს იყო ხელმეორედ მოსვლა ქართლის უზენაეს ხელისუფლებაში) პოლიტიკური თუ ეკონომიკური თვალსაზრისით ქვეყნისათვის მძიმე პერიოდი. არჩილის ტახტზე ასვლა, როგორც ითქვა, ემთხვევა ბიზანტია-ირანის მორიგ კონფლიქტს 421-422 წლებში. ამ ომის საბაბი იყო ირანის შაჰ ბარამ V-ის მიერ ქრისტიანების დევნა, რაც, თავის მხრივ, ზოროასტრიზმის წინააღმდეგ ქრისტიანების გალაშქრებამ გამოიწვია. ამიტომ ადვილად წარმოსადგენია მცხეთაში რა ინტესივობით „მოგვობდნენ მოგვნი“. ამ დროს ქართლის პირველი ეკლესია დაცემულა და ველარ აღუდგენიათ: ცხოველმყოფელი სვეტი გადაუბრძანებიათ გარეუბნის ეკლესიაში ანუ მერმინდელ სამთავროში. ეს ფაქტი, ცხადია, არსებული რთული ვითარების წარმომაჩენელია. მაგრამ საინტერესო ისაა, რომ სწორედ ამ დროს აუგიათ დიდებული ტაძარი მცხეთაში წმინდა სტეფანე პირველმონაშემს სახელზე. ეს ტაძარი, რომელიც სამნავიანი ბაზილიკა იყო, საფიქრებელია, მიაგავდა მასზე სულ ცოტათი ადრე აგებულ ბოლნისის სიონს; ის მის წიაღში, სავარაუდოდ, ინახავდა წმინდა სტეფანეს რომელიღაც ნაწილს ან მის ღვანლთან დაკავშირებულ კონტაქტურ რელიკვიას, რომელიც მამისა და პაპისათვის (პაპის ძმისათვის) ანუ ვარაზ-ბაკურისა და არჩილისათვის უნდა მოეპოვებინა იმხანად იერუსალმში მყოფ პეტრე იბერს. 415 წელს წმინდა სტეფანეს ნაწილების სასწაულებრივ აღმოჩენის შემდეგ, ამ ნაწილების მოპოვება ხომ ყველა ქრისტიანის საღვთო შურის საგანი გახდა. სახელმწიფოსათვის კი ეს იყო ქრისტიანულ სამყაროში პრესტიჟის საკითხი. სტეფანეწმინდას აგება უკვე V საუკუნის 20-იანი თუ 30-იანი წლების ბოლოს კარგად აჩვენებს იმას, რომ ქართლი გვიანანტიკური ბიზანტიური თანამეგობრობის განუყოფელი ნაწილი იყო და მსოფლიო ქრისტიანულ ცენტრებში, კონკრეტულად კი ბიზანტიაში, მიმდინარე მოვლენები უმაღლ გამოძახილს ჰპოუ-

ლობდა ქართლის დედაქალაქში, რომელიც ქართველთა მიერ გაიაზრებოდა მსოფლიოს საკრალურ ცენტრად.

არჩილის შვილობილი მირდატი იყო ვახტანგ გორგასლის მამა.

ასე და ამგვარად ამ კვლევის შედეგად მივდივართ V საუკუნის ორ უდიდეს ქართველ მოღვაწემდე: პეტრე იბერამდე და ვახტანგ გორგასლამდე. მირდატი და პეტრე ნახევარძმები იყვნენ, ასე რომ, პეტრე ვახტანგის ბიძა გახლდათ. მაგრამ ამ წიგნში პეტრე იბერზე და ვახტანგ გორგასალზე არ ვისაუბრებ. ორივე მათგანი საქართველოს ისტორიის ვრცელი სიუჟეტს ქმნის და უმჯობესია მათზე ცალკე გამოკვლევაში ითქვას.

აი, ასეთია მოკლედ ჩემ მიერ დანახული ხოსროვანთა სახლის ისტორია.

ცნობილმა მეცნიერმა პიტერ ბრაუნმა შემოიტანა „გვიანი ანტიკურობის“ ცნება. მან აჩვენა, რომ ეს არის განსაკუთრებული ხანა, რომელიც კლასიკური ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებისაკენ გარდამავალ პერიოდს ასახავს. „გვიანი ანტიკურობა,“ პ. ბრაუნის მიხედვით, გრძელდება მეორე საუკუნიდან მერვე საუკუნემდე. ამ დროს ის აფიქსირებს განსაკუთრებული მსოფლხაზით გაერთიანებულ საქრისტიანოს.

ხოსროვანთა ოჯახის ისტორია მთლიანად ამ პერიოდში თავსდება. ქართლი მათი ზეობის ეპოქაში ესწრაფვის გახდეს ბიზანტიური კულტურული წრის შემადგენელი ნაწილი, და, მართლაც, აქ მყისიერი რეზონანსი აქვს ბიზანტიურ თანამეგობრობის ცენტრში მიმდინარე მოვლენებს, მაგრამ ამავდროულად ქართლი საკუთარი გამოკვეთილი პოლიტიკური და კულტურული პროფილის მქონე ქვეყნად, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის შეხვედრის ადგილად რჩება.

IV-V საუკუნეები საოცარი პერიოდია ქრისტიანული საქართველოს ისტორიაში: ეს არის ხანა, როცა ქართული ერთობა, რომელიც იყო „არმაზის საყმო“ და რომლის ცალკეული წევრები არაერთხელ მიდრეკილან ცეცხლთაყვანისმცემლობისკენ, თავიდან იბადება ქრისტიკაში; ამ დაბადების პროცესს წარმართავდა ხოსროვანთა სამეფო ოჯახი: გამორჩეული პიროვნული თვისებებისა და პოლიტიკური ხედვის ადამიანების გუნდი.

ბოლოსიტყვა

ნაშრომში წარმოდგენილი საკითხების უმეტესობა სამეცნიერო ლიტერატურაში ამა თუ იმ ფორმით აღძრული იყო ჩემამდეც. ყველა წყარო, რომელსაც ვეყრდნობი, ცნობილი და მრავალგზის გამოყენებულია. მიუხედავად ამისა, წიგნში წარმოდგენილი ისტორიული სურათი თვისებრივად ახალია.

თვისებრივი სიახლე განაპირობა წყაროებისადმი ჩემმა მიდგომამ; ეს მიდგომა კი წარმოდგა როგორც შედეგი ამ ძეგლების წყაროთმცოდნეობითი და ისტორიოგრაფიული მახასიათებლების ზედმიწევნითი გათვალისწინებისაგან. განსაკუთრებით პრინციპული გახლდათ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და „ქართლის ცხოვრების“ ცნობების ურთიერთშეჯერების და უცხოურ წყაროებთან მათი ჰარმონიზების პრობლემის გადაწყვეტა. ჩემი პრინციპი იყო, რომ არცერთი ცნობა არ ამოვარდნილიყო შემავამებელი ნარატივიდან, ამკარად მცდარი ცნობების გაჩენის მიზეზები კი დეტალურად განმარტებულიყო.

ამგვარი მიდგომის შედეგად მე ვთვლი, რომ შევძელი

აღმედგინა საქართველოს გამაქრისტიანებელი მეფის მირიანის ბიოგრაფია მანამდე სრულიად უცნობ დეტალებზე აქცენტირებით;

აღმედგინა სამეფო ტახტზე მირიანის უშუალო მემკვიდრის ბაკურის ბიოგრაფია;

აღმედგინა ქართლის მესამე ქრისტიანი მეფის თრდატის ბიოგრაფია;

აღმედგინა ქართლის მეოთხე ქრისტიანი მეფის ვარაზ-ბაკურის ბიოგრაფია;

აღმედგინა ქართლის მეხუთე ქრისტიანი მეფის ბაკურის ბიოგრაფია;

აღმედგინა უკანასკნელი ხოსროვანი მეფის არჩილის ბიოგრაფია;

დამედგინა რევ მირიანის ძის, პეტრე იბერისა და ვახტანგ გორგასლის ბიოგრაფიის უმნიშვნელოვანესი დეტალები.

გარკვეულობა შემეტანა ქართული კულტურის ისეთი უმნიშვნელოვანესი ძეგლების წარმოშობის ისტორიაში, როგორიცაა ქართული ანბანი, „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ არქეტიპული რედაქცია, ბოლნისის სიონი, მცხეთის სტეფანწმინდა.

ამგვარად, ამ წიგნს საქართველოს ისტორიის კარდინალური პრობლემეტიკის შესწავლის ამბიცია აქვს. თუ რამდენად მოვახერხე ეს, ამის გადაწყვეტა მკითხველის საქმეა.

„ნიგნი პირველი“

შენ, ჰე ფარნაოზ,
ჰქმენ ერთმთავრობა,
შენ მოეც ქართველს
ნიგნი პირველი
გრიგოლ ორბელიანი

შეიძლება გადაუჭარბებლად ითქვას, რომ ქართული ანბანის წარმოშობის საკითხი ქართველოლოგიის ერთ-ერთი უმთავრესი პრობლემაა. მისი კვლევა ყოველთვის იპყრობდა სპეციალისტთა საგანგებო ყურადღებას. ინტერესი არ ნელდება დღემდე. ამის დასტურია თუნდ აკად. თ. გამყრელიძის ბოლო ხანებში გამოქვეყნებული სტატია „მნიგნობრობა ქართული“ („ლიტერატურული საქართველო“, 1987, 10 ნომბერი), რომელშიც გაზიარებულია თვალსაზრისი ქართული ანბანის კრისტიანულ ხანაში შექმნის შესახებ. მოხმობილ არგუმენტთა უმრავლესობამ კრიტიკული შენიშვნები აღგვიძრა. პატივცემული მკვლევრისათვის მათი გაზიარების სურვილს ემსახურება წინამდებარე წერილი.

განსახილველი ნაშრომი იხსნება ქართული ანბანის შესახებ ლეონტი მროველის ცნობის – „ესე ფარნავაზ იყო პირველი მეფე ქართლსა შინა ქართლოსისა ნათესავთაგანი. ამან განავრცო ენა ქართული და არლა იზრახებოდა სხუა ენა თვნიერ ქართულისა. და ამან შექმნა მნიგნობრობა ქართული“ – განხილვით. მკვლევარი მიუთითებს, რომ ლეონტის შრომის ციტირებული ადგილი ესმოდათ როგორც ფარნავაზის მიერ ქართული ასომთავრული დამწერლობის შექმნა და, ამგვარად, ქართული ანბანის წარმოშობის დროდ მიიჩნევდნენ ძვ. წ. III საუკუნეს. მაგრამ, მეცნიერის აზრით, აღნიშნული ცნობის ამგვარი ინტერპრეტაცია არ უნდა იყოს სწორი, რადგან არსაიდან არ ჩანს, რომ ლეონტი მროველი „მნიგნობრობა ქარ-

თულში“ მაინცდამაინც ქართულ ასომთავრულს გულისხმობდა. თ. გამყრელიძის მითითებით, ამ მხრივ მრავლისმეტყველი ფაქტია არქეოლოგიური გათხრების შედეგად ქართული ასომთავრულით შესრულებული წარწერების არაღმოჩენა, მაშინ, როცა ბერძნული და არამეულით შესრულებული (იგულისხმება, ცხადია, ქრისტიანობამდელი ხანა) გვაქვს. მიუხედავად აღნიშნულისა, მკვლევარი არ უარყოფს ლეონტის ცნობას, არამედ გვთავაზობს მის სხვაგვარ ინტერპრეტაციას. კერძოდ, იშველიებს მახლობელ აღმოსავლეთში ალოგლოტოგრაფიის (სხვა ენაზე ჩანერის) ფართო გავრცელების ფაქტს და თვლის, რომ ქართველი მემკვიდრე გულისხმობს მნიგნობრობის დაწყებას არა ქართული ანბანით, არამედ არამეულით. საკუთრივ ქართულ ანბანს აკად. თ. გამყრელიძე, როგორც ითქვა, ქრისტიანული ხანის პროდუქტად მიიჩნევს და მის წარმოშობას IV საუკუნის მიწურულში ან V საუკუნის დასაწყისში ფიქრობს. ამ შემთხვევაში მკვლევრისთვის ამოსავალია კვლავ ანალოგია, კერძოდ, ის, რომ მთელ რიგ ქვეყნებში დამწერლობის შექმნა ისტორიულად სწორედ ქრისტიანობის შემოღებას მოჰყვა. ქართული ასომთავრულის პირველ რეალიზაციად მეცნიერს ქართულად თარგმნილი *საღმრთო წერილი* მიაჩნია.

ამრიგად, განსახილველ სტატიაში ფაქტობრივად ორი მტკიცებაა წარმოდგენილი: I. ქართული დამწერლობა არ შექმნილა წინაქრისტიანულ ხანაში; ცნობა ფარნავაზის დროს „მნიგნობრობა ქართულის“ შემოღების შესახებ ალოგლოტოგრაფიული ჩანერის შემოღებას ნიშნავს. II. ქართული ანბანის შექმნა ქართლის ქრისტიანიზაციას უკავშირდება.

I. 1. ქრისტიანულ ხანაში ქართული ანბანის წარმოშობის შესახებ აზრი ახალი არ არის ქართველოლოგიისათვის. სიახლე, რომელიც ამ შეხედულებასთან დაკავშირებით აკად. თ. გამყრელიძის წერილშია გამოთქმული, ლეონტი მროველის ცნობის ინტერპრეტაციას ეხება, კერძოდ, იმას, რომ გამოთქმაში „მნიგნობრობა ქართული“ ქართულანბანოვანი მნიგნობრობა კი არა, ქართული ტექსტის ალოგლოტოგრაფიული (კერძოდ, არამეულით) ჩანერა უნდა ვიგულისხმოთ.

პატივცემული მეცნიერის კონცეფციაში ამ სიახლის გაჩენის ლოგიკა ჩვენთვის გასაგებია. საქმე ის არის, რომ ქართული ანბანის ქრისტიანულ ხანაში მომხრე სპეციალისტთა მტკიცებუებისათვის ლეონტი მროველის აღნიშნული ცნობა აქილევსის ქუსლს წარმოადგენს. ისინი მის უარსაყოფად, მართალია, სხვადასხვა მოსაზრებას იშველიებენ, მაგრამ აშკარაა, რომ ისტორიული წყაროს ცნობის მარტოოდენ უარყოფა არაა საკმარისი. წყაროთმცოდნეობითი კრიტიკა მოითხოვს, რომ ამ უარყოფასთან ერთად მითითებულ იქნეს არასწორი ინფორმაციის გაჩენის კონკრეტული მიზეზებიც. ამგვარ ძიებებს ლეონტი მროველის აღნიშნულ ცნობასთან დაკავშირებით არ იცნობს ქართველოლოგიური ლიტერატურა. ამის გარეშე კი ქართული ანბანის ქრისტიანულ ხანაში შექმნის შესახებ თვალსაზრისი, თუ მას მეცნიერული კრიტერიუმებით მივუდგებით, ვარაუდის სფეროს ვერ სცილდება.

აკად. თ. გამყრელიძე გრძნობს ამ სირთულეს და ცდილობს მის დაძლევას იმით, რომ ლეონტი მროველის მიერ მითითებულ ფაქტს სხვა მკვლევარების მსგავსად კი არ უარყოფს, არამედ ახლებურად განმარტავს, რის შედეგადაც ეს ცნობა, ტრადიციულად ფარნავაზის დროს ქართული ანბანის დამადასტურებლად მიჩნეული, წარმოგვიდგება მოულოდნელ რაკურსში: მითითებულ ხანაში აღნიშნული ფენომენის არარსებობის მაჩვენებლად.

მაგრამ ლეონტი მროველი სხვაგან აღარსად აღნიშნავს ქართული მნიგნობრობის შესახებ, რაც მიუთითებს იმაზე, რომ ამ საკითხზე საუბარს ფარნავაზთან დაკავშირებით ნათქვამის შემდეგ სრულიად ამონურულად თვლის. ლეონტი მროველი ფარნავაზის დროს, მართლაც, არამეულით ჩანერის შემოღებას რომ გულისხმობდეს, მაშინ მემატიანეს IV-V სს მიჯნაზე აღწერილი სხვა ფაქტების გვერდით, უთუოდ ეროვნული დამწერლობის შექმნაც უნდა აღენიშნა: რა თქმა უნდა, წარმოუდგენელია, რომ ქრისტიან მწერალს წარმართულ ხანაში არაქართულად ჩანერის შემოღება საგანგებოდ აღენიშნა, ქრისტიანობასთან დაკავშირებული ეროვნული ანბანის შექმნა

კი სრულიად უყურადღებოდ დაეტოვებინა. ის ფაქტი, რომ ლეონტი მროველი ქართული ანბანის ქრისტიანულ ხანაში შექმნის შესახებ არაფერს გვეუბნება, მიუთითებს: ფარნავაზის დროს იგი, უეჭველად, ქართული ანბანის შემოღებას გულისხმობს. აღნიშნულ საკითხში ლეონტის პოზიციასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არსებობდეს ორი აზრი. ეს რაც შეეხება ცნობის წყაროთმცოდნეობითი ანალიზის ჰერმენევტიკულ ეტაპს.

1. 2. ახლა ქრისტიანობამდელი ქართულანბანოვანი წარწერების არაღმოჩენის შესახებ. პატივცემული მკვლევარი თვლის, რომ ეს მეტყველი ფაქტია. მაგრამ რას მეტყველებს ეს ფაქტი? ამ კითხვაზე ცალსახა პასუხის გაცემა შეუძლებელია. კერძოდ, შეუძლებელია იმის მტკიცება, რომ იგი უსათუოდ არარსებობას მიუთითებს.

წარსული სინამდვილე ანმყოში სრულად არ გვეძლევა, მაგრამ ეს გარემოება, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს იმას, რომ არსებობდა მხოლოდ ის, რამაც ჩვენამდე მოაღწია. ეს აზრი პრინციპულად მიუღებელი არც აკად. თ. გამყრელიძისათვის უნდა იყოს, რომელსაც, როგორც ეს განსახილველი წერილიდან ჩანს, ფარნავაზისდროინდელი ალოგლოტოგრაფიული ძეგლების არაღმოჩენა სრულიადაც არ უშლის ხელს ამგვარი არტეფაქტების არსებობა დაუშვას, ისევე როგორც IV-V სს მიჯნაზე ქართული ანბანით შესრულებული *საღმრთო წერილის* მოუღწევლობა, აღნიშნულ ხანაში ასეთი ძეგლის არსებობის მტკიცებაზე ათქმევინებს უარს. მაშ, რატომ წინაქრისტიანული ხანიდან ქართული დამწერლობის ნიმუშების აღმოუჩენლობა მაინცდამაინც მათ არარსებობაზე მეტყველ ფაქტად უნდა განვმარტოთ, როცა ამ რიგის სხვა მოვლენებს არ ვხსნით ამგვარად?!

ძვ. წ. III – ახ. წ. V სს – ამ უზარმაზარი ქრონოლოგიური მონაკვეთიდან (ე. ი. პერიოდიდან, როცა პატივცემული მეცნიერი ქართული ანბანის არსებობას გამოორიცხავს), ჩვენამდე მოღწეული ადგილობრივი წარმოშობის უცხოურ წარწერთა რიცხვი ძალიან მცირეა. ეს ფაქტი არაორაზროვნად მიუთითებს: ჩვენს ხელთ წარსული სინამდვილის არარეპრეზენ-

ტატული ნაწილია, რომლის საშუალებით მთელზე მსჯელობას ადვილად შეუძლია შეცდომაში შეყვანა. არავითარი საფუძველი არ გვაქვს ვამტკიცოთ, რომ ეს მთელი მარტო უცხოურ წარწერებს გულისხმობდა და არ წარმოადგენდა ქართული (იგულისხმება ქართულანბანოვანი და ქართულენოვანი) და უცხოური მნიგნობრობის ნიმუშების თანაარსებობას.

აღნიშნულ გარემობათა გამო ვთვლით, რომ დღეისათვის ლეონტი მროველის ცნობის სანდოობაში დაეჭვების საფუძველი არ არსებობს.

წყაროთმცოდნეობითი ანალიზის ისტორიული კრიტიკის ეტაპზე უმთავრესო სწორედ ამის გარკვევაა, ე. ი. იმის დადასტურება, რომ არ არსებობს საფუძველი ცნობის უარსაყოფად. ამის დადგენის შემდეგ ცნობაში დაცული ინფორმაციის სამეცნიერო ბრუნვაში შემოტანა უკვე დასაშვებია.

1. 3. როდესაც აკად. თ. გამყრელიძე მიუთითებს, რომ ალოგლოტოგრაფიული წარწერების ქართლში არსებობას ასეთი ჩანერის იმდროინდელ კულტურულ სამყაროში ფართო გავრცელება დადასტურებს, იგი ანალოგიას იყენებს, როგორც არგუმენტს. მაგრამ დასკვნების ალბათურობის გამო ანალოგია მეცნიერებაში არგუმენტი არ არის. იგი მხოლოდ ერთგვარ გზამკვლევად შეიძლება იქნეს გამოყენებული ჰიპოთეზების შემუშავებისას, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში მამტიციებელ საბუთად. ეს გარემოება განსაკუთრებით საგრძნობია ისტორიულ მეცნიერებაში, მაშინ როცა საქმე უზოგადეს კანონზმიერებებს კი არა, არამედ კონკრეტული ისტორიული ფაქტების დადგენას ეხება. არავითარი მტკიცებითი ძალა არ შეიძლება ჰქონდეს, მაგალითად, იმ ფაქტს, რომ ქართლის რომელიმე მეზობელ ქვეყანაში, ვთქვათ, ირანში, გავრცელებული იყო ალოგლოტოგრაფია. ეს კონკრეტული ფაქტი აუცილებლობით არ გულისხმობს იგივეს ქართლისათვისაც.

საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოჩენილ წარწერათა ალოგლოტოგრაფიულობა სპეციალურ ლიტერატურაში საყოველთაოდ გაზიარებული როდია. განსახილველი წერილი, მისი მიზნებიდან გამომდინარე, ამ წარწერების ალოგლოტოგრაფი-

ულობის მტკიცებას უნდა მიძღვნოდა და არა ანალოგიათა ძიებას, რადგან ანალოგია კონკრეტული კვლევას სრულიადაც ვერ ცვლის.

II. 1. ქრისტიანულ ხანაში ქართული ანბანის წარმოშობის მტკიცებისათვის საფუძველს პატივცემული მკვლევარი კვლავ ანალოგიაში პოულობს. მას მიაჩნია, რომ რადგან მთელ რიგ ქვეყნებში ეროვნული დამწერლობის გაჩენა ქრისტიანობის შემოღებას დაუკავშირდა, ასევე უნდა მომხდარიყო ქართლშიც. უკვე ითქვა, რომ ანალოგია კონკრეტული ისტორიული ფაქტების დადგენისას მამტკიცებელი საბუთის როლს ვერ ითამაშებს: სხვადასხვა ისტორიულ სინამდვილეში ერთი და იგივე რიგის მოვლენები ერთმანეთის ასლს არასოდეს წარმოადგენენ. მსოფლიოს ყველა ქვეყანაშიც კი ანბანის შექმნა ქრისტიანობას რომ დაკავშირებოდა, კონკრეტული კვლევის გარეშე ვერ ვიტყვით, რომ ქართლშიც ასე მოხდა. ესაა ისტორიული მეცნიერების ერთ-ერთი თავისებურება, მისი ერთ-ერთი სირთულე და, გნებავთ, მომხიბლაობაც.

განსახილველ სტატიაში აღნიშნულ კონტექსტში (ე. ი. ქრისტიანულ ხანაში ქართული ანბანის წარმოშობასთან დაკავშირებით) მკითხველის ყურადღება მიპყრობილია იმაზე, რომ „ქრისტიანობა იმთავითვე იყო მნიგნობრული რელიგია და ხალხი, რომელიც ამ სარწმუნოებას ეზიარებოდა, საკუთარ მნიგნობრობას ქმნიდა და ივითარებდა“.

მაგრამ ქრისტიანობის ხანაში ანბანის შექმნის დასამტკიცებლად ეს არგუმენტია? განა წარმართობა კი არ იყო მნიგნობრული რელიგია და განა ქრისტიანობამდელ ხანაში კი არ ივითარებდნენ მთელი რიგი ხალხები საკუთარ ლიტერატურას?!

განსახილველ წერილში ქრისტიანულ ხანაში ქართული ანბანის წარმოშობის მტკიცებისათვის მოხმობილი არგუმენტები სულ ეს არის. ჩვენთვის გაუგებარია, რას ემყარება პატივცემული მკვლევრის რწმენა ამ შემთხვევაში, ქართლისათვის ქრისტიანობის როლის თავისებურ შეფასებას ხომ არა?

აკად. თ. გამყრელიძის სტატიიდან ჩანს, რომ მკვლევარი

ქრისტიანობას, მართლაც, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ქართველი ხალხის ისტორიაში. მაგალითად, თვლის, რომ ქართველთა ეროვნული ერთიანობის შეგნების ჩამოყალიბება ქრისტიანული რწმენის შემოღებას უკავშირდება.

ქართლის ქრისტეს სჯულზე მოქცევის მნიშვნელობას, როგორც ისტორიული ნიშანსეცს ქართველი ხალხის ცხოვრებაში, არავინ უარყოფს. მაგრამ ისტორიული წყაროების მიხედვით ქართული თვითშეგნების ფესვები გაცილებით ადრეულ ხანაშია საძიებელი. ქრისტიანიზაცია ქართველთა თვითობის ფორმირების ხანა კი არაა, არამედ უკვე ჩამოყალიბებული ერთიანობის განზავება ზოგადსაკაცობრიოში და ეს სრულიად ლოგიკურია თუ გავითვალისწინებთ, რომ ქრისტიანობის სახით კოსმოპოლიტურ რელიგიასთან გვაქვს საქმე. ქართლის მოქცევის ახლო ხანებთან დაკავშირებით ლაპარაკი იმაზე, რომ ქრისტიანობა და ქართველობა ქართველთა წარმოდგენაში ერთმანეთს სრულად ერწყმის, გვიანი მოვლენის ადრეულ ხანაში პროექციაა და მეტი არაფერი.

ამგვარად, არ არსებობს არავითარი საფუძველი არც ძვ. წ. III საუკუნეში ქართული „ნიგნი პირველის“ არსებობის უარყოფისათვის, არც აღნიშნული კულტურული ფაქტის მხოლოდ IV-V სს მიჯნაზე გაჩენის მტკიცებისათვის. მარტოოდენ ვარაუდების საფუძველზე ქართული ანბანის წარმოშობის დროის პრობლემის (პრობლემისა, რომლის მნიშვნელობა ქართული კულტურისა და ქართველი ხალხის ისტორიის სწორად გასაგებად ძალიან დიდია) გადაწყვეტა არ მიგვაჩნია მართებულიად. და ეს არა მარტო ზემოთ მითითებულ მეცნიერულ მოსაზრებათა გამო. ჩვეულებრივ სპეციალისტთა მიერ ამ რიგის ფაქტების საკმაო დასაბუთების გარეშე ფართო მკითხველის წინაშე გამოტანა, როგორც საპასუხო რეაქციას, ინვესს არაჯანსაღ რადიკალიზმს – საზიანოს ერის კულტურული ცხოვრების ნორმალური მიმდინარეობისათვის.

P. S. აკად. თ. გამყრელიძის წერილი იწყება ივანე ჯავახიშვილის თვალსაზრისის მოხმობით: „XI საუკუნის ისტორიკოსის ლეონტი მროველის ეს ცნობა დიდ კამათს ინვესს თანა-

მედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიაში. მას მაინცდამაინც დიდი რწმენით არ ეკიდებოდა ახალი ქართული ისტორიოგრაფიის ფუძემდებელი და ქართული დამწერლობათმცოდნეობის ფაქტიური შემქნელი ივ. ჯავახიშვილი და ფარნავაზის მიერ ქართული ანბანის შექმნას ლეგენდად მიიჩნევდა“.

ქვემოთ ამას, როგორც ითქვა, მოსდევს მტკიცება იმის შესახებ, რომ ქართული ანბანი ქრისტიანულ ხანაშია შექმნილი. ამის გამო, საქმეში ჩაუხედავ მკითხველს შეიძლება დარჩეს შთაბეჭდილება, რომ ქართულ დამწერლობათმცოდნეობის შემქნელი მეცნიერი ლეონტი მროველის ცნობას კრიტიკულად ეკიდებოდა სწორედ ამ პოზიციებიდან და მასაც ქრისტიანულ ხანაში შექმნილად მიაჩნდა ქართულ ანბანი. სინამდვილეში ეს ასე არ არის. კრიტიკული დამოკიდებულების მიუხედავად ი. ჯავახიშვილი ამ ცნობის მნიშვნელობას ქართული დამწერლობის „ქრისტეს წინადროინდელ აღმოჩენად“ წარმოდგენაში ხედავდა, ქართულ დამწერლობას წინაქრისტიანულ ხანაში წარმოშობილად თვლიდა. რაც შეეხება ქართული ანბანის ქრისტიანულ ხანაში წარმოშობის საკითხს, აქ ის სრულიად კატეგორიული იყო: „ეხლა უკვე საკმაოდ გამორკვეულია, მაგრამ შემდგომში ეს გარემოება კიდევ მეტი სიცხადით გამოამკარავდება, რომ ქართული ანბანის V საუკუნის დამდეგს შედგენაზე ლაპარაკი გულუბრყვილობად უნდა ჩაითვალოს“.

მნათობი, 1988, № 5, გვ. 147-150

მოგვიანებით ჩემს სადოქტორო დისერტაციაში მე გავიმეორე „მნათობში“ გამოქვეყნებული ამ წერილის ძირითადი დებულებები. თუმცა დავუმატე გარკვეული მსჯელობაც, რომელიც აქვე მინდა წარმოვადგინო. განსხვავებით წინა ტექსტისაგან, ის აქამდე არ დამიბეჭდავს.

აი, ეს მსჯელობა მცირეოდენი რედაქციული ცვლილებებით:

მოგვიანებით გამოსულ მონოგრაფიაში თ. გამყრელიძემ თავის კონცეფციაში შეიტანა ერთი მნიშვნელოვანი კორექ-

ტივი: IV-V სს მიჯნის მაგიერ ქართული ანბანის შექმნის დროდ IV ს. შუა ხანები – ქართლის გაქრისტიანებისა და ნათლისღების ეპოქა მიუთითა (იხ. თ. გამყრელიძე. წერის ანბანური სისტემა და ძველი ქართული დამწერლობა, მეორე, შესწორებული გამოცემა, თბილისი, 1990, გვ. 196). გაქრისტიანების მიზეზით ქართული ანბანის შექმნის თვალსაზრისზე მდგომი მკვლევრისათვის, ცხადია, ეს თარიღი უფრო ლოგიკურია. მაშინ ისმის კითხვა: რატომ თავიდანვე ის არ დაასახელა თ. გამყრელიძემ?

საქმე ისაა, რომ ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო იდეოლოგიად გამოცხადების ისტორიის დაწვრილებით აღმწერი წყაროები შემოგვრჩა, მათში კი ანბანის შექმნის თაობაზე არაფერია ნათქვამი. რა თქმა უნდა, ძალიან ძნელად წარმოსადგენია, რომ დამწერლობის შექმნის ფაქტი არ დაფიქსირდა წმინდა ნინოს „ცხოვრებაში“, თუკი ის, მართლაც, წმინდა ნინოს მოღვაწეობის შედეგი იყო. ამ სირთულის შესახებ თ. გამყრელიძეს მიუთითა კიდეც მის მონოგრაფიაზე ერთ-ერთი დადებითი რეცენზიის ავტორმა ზ. სარჯველაძემ (იხ. ზ. სარჯველაძე. „ძველი ქართული დამწერლობა“, ლიტერატურული საქართველო, 1990, 1 ივნისი, გვ. 10). უნდა ვიფიქროთ, სწორედ ამ სირთულეს ითვალისწინებდა თ. გამყრელიძე, როცა თავიდანვე ასომთავრულის შექმნის თარიღად IV ს. შუა ხანები არ დაასახელა, რაც, როგორც აღვნიშნეთ, მისი კონცეფციისათვის უფრო ლოგიკური იყო. მაგრამ შემდგომში მაინც რატომღა შეცვალა (რაიმე არგუმენტის გარეშე) IV-V სს მიჯნა IV ს. -ის შუა ხანებით?

საქმე ისაა, რომ ქართული ანბანის წარმოშობის სომხური ვერსია ანბანის შექმნას მიაწერს მესროპ მაშთოცს, პიროვნებას, რომელიც სწორედ IV-V სს-თა მიჯნაზე მოღვაწეობდა. მართალია, თ. გამყრელიძე კატეგორიულად უარყოფს აზრს ქართული ანბანის სომეხი მწიგნობრის მიერ შექმნის თაობაზე (ამ შემთხვევაში ის სავსებით სამართლიანად ხაზს უსვამს, რომ ანბანის შექმნა გულისხმობს ენის სერიოზულ ლინგვისტურ ანალიზს, რასაც ქართული ენის არმცოდნე მესროპი ვერ შეძლებდა), მაგრამ აშკარაა, რომ ასეთ შემთხვევაში მაინც

ძალიან რთულდება მესროპ მაშტოცის სახელის ქართული ანბანის შექმნისაგან დაშორება, რაც, ისე ჩანს, რომ ამ მკვლევრის თვითმიზანია, ცხადია, რატომაც: მისი თვალსაზრისის გაზიარების შემთხვევაში ხომ ქართული ანბანი არა მარტო შვიდი საუკუნით „ახალგაზრდა“ ხდება, მისი შექმნა ავტომატურად ისმება იმ კონტექტში, რომელიც მესროპ მაშტოცს უკავშირდება. ჩვენ ვფიქრობთ, სწორედ აღნიშნული ვითარებით გამონეული პრობლემისაგან თავის დასაღწევად იქნა შეტანილი აღნიშნული კორექტივი თ. გამყრელიძის კონცეფციაში. თუმცა ამ ცვლილებამ, როგორც ვნახეთ, კიდევ უფრო რთული პრობლემის წინ დააყენა მკვლევარი.

ქართული ანბანის წარმართულ ეპოქაში შექმნის თაობაზე კონცეფციის გაზიარების შემთხვევაში (როგორც უკვე არაერთხელ აღვნიშნეთ, ჩვენ ამ პოზიციაზე ვდგავართ) ამგვარი სირთულეები არ წარმოიშობა: აშკარაა, რომ მესროპი ვერ იქნებოდა ქართული ანბანის შემქნელი და ისიც გასაგებია, რატომ არაფერს გვეუბნებიან ანბანის შექმნის თაობაზე ქართველთა მოქცევის ისტორიის აღმწერი წყაროები.¹

1 მ. ჩხარტიშვილი. *ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი ანალიზი (IV-VIII სს ისტორიის ამსახველი ძეგლები)*. დისერტაცია ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბილისი, 1996, 53-54.

ქართული ანბანის ისტორიიდან

ერის სილამაზეს
მე ვამტკიცებ
ეროვნული ანბანით
ანატოლ ფრანსი

ქართული ანბანის უძველესი სახეობა – ასომთავრული ანუ მრგვლოვანი – წარმართულ ეპოქის ძეგლია. ამაზე მისი წარმართული სიმბოლიკა, მასში გამჟღავნებული წარმართული მსოფლხედველობა მეტყველებს. აღნიშნულ დასკვნას, რომელიც უკანასკნელი დროის გამოკვლევების (რ. პატარიძე) შედეგს წარმოადგენს, ეთანხმება ძველი ქართველი ისტორიკოსის ლეონტი მროველის (XI ს.) ცნობა იმის შესახებ, რომ უკვე ძვ. წ. III საუკუნეში ქართული სახელმწიფოს (ცენტრით მცხეთაში) დამაარსებლის მეფე ფარნავაზის მმართველობის ხანაში სათავე დაედო ქართულ მწერლობას, შეიქმნა „მნიგნობრობა ქართული.“

ზემოაღნიშნული კარგადაა ცნობილი ქართველი მკითხველისათვის. ქართული ანბანის ისტორიის კვლევა ხომ ქართული საზოგადოების ცხოველ ინტერესს იწვევს. ამასთან უთუოდ ცნობილია ისიც, რომ ძველმა სომხურმა საისტორიო მწერლობამ ქართული ანბანის წარმოშობის განსხვავებული ვერსია შემოგვთავაზა. ამ ვერსიით ქართული ანბანი ახალი წელთაღრიცხვის V საუკუნის დასაწყისში, ე. ი. ქრისტიანულ ხანაში ქართლში ბაკურის მეფობის დროს შეიქმნა ცნობილი სომეხი მნიგნობრის და ქრისტიანული მისიონერის მესრობ მამთოცის მიერ.

ქართული ანბანის წარმოშობის სომხური ვერსია სინამდვილეს არ შეესაბამება. როგორც ითქვა, ქართული ანბანი აღბეჭდილია წარმართული მსოფლხედველობით. ქრისტიანი

საეკლესიო მოღვაწის ქმნილებას კი, ცხადია, ასეთი რამ არ შეიძლება ახასიათებდეს. ამასთან, როგორც ეს არაერთხელ ყოფილა აღნიშნული სპეციალურ ლიტერატურაში (ა. ფერის-ანიანი, თ. გამყრელიძე), ანბანის შექმნა არ დაიყვანება ასოთა გრაფიკული გამოსახვის აქტზე. ანბანის შექმნა, როგორც ენის არსების გამოვლენის ცდა, გულისხმობს საფუძვლიან ლინგვისტურ ანალიზს, რისთვისაც, ბუნებრივია, აუცილებელია ენის ღრმა ცოდნა. ისტორიული წყაროების მიხედვით, მესრობე მაშთოცმა ქართული არ იცოდა. ამიტომ ქართულ ასომთავრულს – ქართული ენის რაობის სრულყოფილად წარმომჩენელ ამ რაციონალურ სისტემას, იგი ნამდვილად ვერ შექმნიდა.

დაბოლოს, ძველ სომხურ ისტორიოგრაფიაში გავრელებული ქართული ანბანის წარმოშობის აღნიშნული ვერსიისათვის სერიოზული მნიშვნელობის მინიჭება არ შეიძლება უბრალოდ იმიტომაც, რომ ჩვენს ხელთაა მესროპამდელი ქართული მწერლობის ნიმუშები. ასეთია თუნდაც IV საუკუნის შუა ხანებში ზემოთ ნახსენებ ბაკურ მეფის დიდედის სალომე უჟარმელის მიერ შედგენილი ქართველთა განმანათლებელ ნინოსადმი მიძღვნილი მის თანამედროვეთა მოგონებების კრებული, ე. წ. ვრცელი „წმინდა ნინოს ცხოვრება“ (სალომესა და წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ ამ უძველესი რედაქციის შესახებ ვრცლად იხ. ჩვენს მონოგრაფიაში „ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები“, თბილისი, მეცნიერება 1987; აგრეთვე წერილში „ნინოს ცხოვრების“ ვრცელი რედაქციის ატრიბუცია, მნათობი, 1987, № 5).

მიუხედავად იმისა, რომ, ამრიგად, უდავოა ქართული ანბანის წარმოშობის სომხური ვერსიის მცდარობა, აუცილებელია ამ მცდარი ინფორმაციის გაჩენის მიზეზი დადგენა.

აღნიშნულ საკითხზე ქართველ სპეციალისტ მიერ დღეს გაზიარებულია ი. ჯავახიშვილის შეხედულება, რომლის მიხედვით კორიუნის „მაშთოცის ცხოვრებაში“ (V ს. I ნახევრის სომეხი ისტორიკოსი კორიუნი პირველია სომხურ მწერლობაში, რომლის

თხზულებაში გვხვდება განსახილველი ცნობა) თხრობა ქართული ანბანის შესახებ გვიანდელი ტენდენციური ჩანართია.

ი. ჯავახიშვილს მიაჩნდა, რომ კორიუნის ნაშრომს საერთოდ ემჩნევა გადაკეთების კვალი. კონკრეტულად ქართული ანბანის შესახებ ცნობის თავდაპირველ რედაქციაში არარსებობას კი მეცნიერს აფიქრებინებდა V საუკუნის II ნახევრის სომეხი ისტორიკოსის ლაზარე ფარპელის თხზულება, რომელშიც კორიუნზე დაყრდნობით ვრცლადაა ლაპარაკი მესროპის მოღვაწეობის, მის მიერ სომხური ანბანის შექმნის შესახებ, მაგრამ ერთი სიტყვითაც არა ნათქვამი ქართულ ანბანზე. სწორედ აღნიშნული ფაქტი აძლევდა ი. ჯავახიშვილს საფუძველს, ეფიქრა, რომ „მაშთოცის ცხოვრების“ არქეტიპში, მის უძველეს ვარიანტში ცნობა ქართული ანბანის შესახებ არ უნდა ყოფილიყო.

მაგრამ ლაზარე ფარპელზე მითითება არ შეიძლება ამ შემთხვევაში არგუმენტად მივიჩნიოთ. საქმე ისაა, რომ ლაზარე კარგად იცნობდა ქართულ სინამდვილეს (ერთხანს ის ქართლში ცხოვრობდა). ამიტომ ქართული ანბანის შექმნაში მესროპის ღვაწლზე მისი დუმილი, ბუნებრივია, ავხსნათ არა წყაროში შესაბამისი მონაცემის არარსებობით, არამედ იმით, რომ ლაზარე, რომელმაც ქართული ანბანის მაშთოცამდე არსებობის ფაქტი იცოდა, არ იზიარებდა კორიუნის ცნობას.

გარდა ამისა, თხრობა ქართული ანბანის მესროპ მაშთოცის მიერ შექმნის თაობაზე ორგანულია „მაშთოცის ცხოვრებისათვის“. მას იმეორებს V ს. სომეხი ისტორიკოსი მოსე ხორენელიც. ასე რომ, კორიუნის ნაშრომში ქართული ანბანის შესახებ არასწორი ინფორმაციის გაჩენის მიზეზების ი. ჯავახიშვილისეულ ახსნას აკლია დამაჯერებლობა. ეს კი ეჭვის ჩრდილს აყენებს თავისთავად უტყუარ არგუმენტებზე დამყარებულ ქართული ანბანის წარმართულ ხანაში წარმოშობის კონცეფციას. ნაწილობრივ ამის მიზეზითაცაა, რომ არაქართულ სინამდვილეში შექმნილ სპეციალურ თუ პოპულარულ ლიტერატურაში ამ კონცეფციას ხშირად არ უწევენ ანგარიშს და ქართული ანბანის შექმნელად ასახელებენ მესროპ მაშთოცს.

ქართული ანბანის შექმნის სომხური ვერსიის გაჩენის მიზეზთა ახსნისას ქართული ისტორიოგრაფიის სეროიზული ხარვეზია ამოსავალ წერტილად ძველი სომხური მწერლობის ტენდენციურობის მიჩნევა. ეს ძალიან წამგებიანი პოზიციაა ქართველი მკვლევრებისათვის. იგი ეჭვქვეშ აყენებს მათ ობიექტურობას, თავიდანვე უნდოდ განაწყობს მათ მიმართ არაქართველ მკითხველს. ამასთან ამგვარი პოზიცია პრინციპულად არაა სწორი. რამდენადაც ისტორიული კვლევის პრაქტიკა გვიჩვენებს, ძველ ისტორიკოსებს ახასიათებდათ მეტ-ნაკლები სუბიექტურობა ისტორიული პროცესების გააზრებაში, მაგრამ უმეტესწილად ეს ხდებოდა უნებლიედ, იმის შედეგად, რომ ისტორიული პრაქტიკის განვითარების შედარებით დაბალი დონის გამო, მემატრიანეებს უჭირდათ სინამდვილის მთლიანობაში დანახვა.

კორიუნი არის მაშთოცის ბიოგრაფი. უეჭველია, ეს თვალნათლივ ჩანს კიდევ მის თხზულებაში, მას ამოძრავებს სურვილი განადიდოს თავისი ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟი. მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ კორიუნი მაშთოცის თანამედროვეა. აქედან გამომდინარე კი აშკარაა: მისი სუბიექტური მისწრაფებანი არ შეიძლება იყოს ზღვარდაუდებელი. ამიტომაც ამ კონკრეტულ შემთხვევაში მაინც, უნდა ვილაპარაკოთ ძველი სომეხი ისტორიკოსის შეცდომის და არა ტენდენციურობის შესახებ. და ეს უმნიშვნელო ნიუანსი როდია: დასმული პრობლემა სულ სხვაგვარად წარმოჩნდება მკვლევრის წინაშე, როცა იგი კორიუნის შეგნებული ტენდენციურობის მიზეზებს ეძიებს და სულ სხვაგვარად – როცა უნებლიე შეცდომისას.

ხაზი უნდა გაესვას კიდევ ერთ გარემოებას. კორიუნი არ ამბობს, რომ ქართველებს მაშთოცამდე არ ჰქონიათ ანბანი, იგი გვამცნობს, რომ მესროპმა ქართველებს შეუქმნა ანბანი, მაგრამ როგორი იყო ვითარება ადრე, ეს საკითხი მის თხზულებაში ღიადაა დატოვებული.

კორიუნის მიუთითებს, მესროპ მაშთოცმა სომხური ანბანი შექმნა მიუხედავად იმისა, რომ მის დრომდე სომხებს ჰქონი-

ათ სხვა ანბანი. ეს ძველი ანბანი მესროპმა დაიწუნა, რადგან მისი დანერგვის პროცესში მთელი ორი წლის მანძილზე დაკვირვების შედეგად აღმოაჩინა, რომ იგი სომხური ენის ფონეტიკას სათანადოდ ვერ ასახავდა. აღნიშნულის ანალოგიით საფიქრებელია, რომ ქართული ანბანის მესროპ მაშთოცის მიერ შექმნის შესახებ ცნობაც არ უნდა იქნეს გაგებულნი, როგორც კორიუნისაგან მესროპამდე ქართული ანბანის არსებობის გამოორიცხვა. კორიუნის ცნობა მესროპ მაშთოცის მიერ ქართული ანბანის შექმნის შესახებ გაგებულ უნდა იქნეს არა როგორც წარმართულ ეპოქაში ქართული ანბანის არსებობის საწინააღმდეგო მტკიცება, არამედ როგორც მითითება იმის შესახებ, რომ სომეხ მისიონერს გარკვეული მიზეზების გამო არსებული ქართული ანბანი არ აკმაყოფილებდა და განიზრახა მისი შეცვლა.

მაშთოცმა, როგორც ითქვა, ქართული არ იცოდა, ამიტომ, ბუნებრივია, ქართულ ასომთავრულს იგი ქართული ენისათვის შეუსაბამობის მიზეზით ვერ დაიწუნებდა. გვრჩება ვიფიქროთ, რომ ქრისტიან საეკლესიო მოღვაწეს ქართული ანბანი ხელს არ აძლევდა იდეოლოგიური მოსაზრებებით – ქართული ასომთავრული ხომ წარმართული კულტურის ცოცხალი ნაწილი იყო.

ამგვარი თვალსაზრისის სისწორეს ადასტურებს მესროპ მაშთოცის მოღვაწეობის ხასიათი.

V ს. დასაწყისი, როცა მესროპ მაშთოცი გამოდის სამოღვაწეო ასპარეზზე, სამხრეთ კავკასიის ქვეყნებისათვის აღინიშნება ორი მოვლენით: ა. უკიდურესად დაძაბული პოლიტიკური სიტუაციით, მაზდეანური ირანის ექსპანსიის მუდმივი საფრთხით; ბ. ქრისტიანიზაციის პროცესის გაღრმავებასთან დაკავშირებული იდეოლოგიური ბრძოლით. ეს მოვლენები ურთიერთდაკავშირებულია; ერთი საუკუნის წინ სამხრეთ კავკასიის ქვეყნების მიერ ოფიციალურ რელიგიად აღიარებული ქრისტიანობის რეალურად დამკვიდრება რეგიონში ანტიირანული, ანტიმაზდეანური კოალიციის შექმნის აუცილებელი წინაპირობაა.

მესრობ მაშთოცის მასპინძელი მეფე ბაკური („ბაკურ ძე თრდატისი“) ძველი ქართული საისტორიო თხზულების „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით საგანგებო თავდაცვით ღონისძიებებს ატარებს „სპარსთა შიშისათჳს“.

ეს სპარსთა შიში იყო იმდროინდელ სომეხ მოღვაწეთა, კერძოდ, მესრობ მაშთოცისა და მისი თანამოაზრის – სომეხთა კათალიკოსის – საჰაკის აქტიური რელიგიური მოღვაწეობის ერთ-ერთი მიზეზიც. ისინი მთელს სამხრეთ კავკასიაში ქრისტიანობის მტკიცედ დანერგვას და წარმართობის ნაშთების აღმოფხვრას ისახავდნენ მიზნად. სომხებისაგან ამგვარი მისია, მათი განსაკუთრებული თავგამოდება გასაგებია, თუ გავითვალისწინებთ, რომ სომხეთი უფრო მეტად აღმოჩნდა დაუცველი ირანის წინაშე, ვიდრე, ვთქვათ, ქართლი. ამიტომ ჰქონდა სომეხ მოღვაწეთათვის სასიცოცხლო მნიშვნელობა საკუთარ ქვეყანაში დაწყებული რელიგიური მოძრაობისათვის მიენიჭებინათ რეგიონალური მასშტაბი.

ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ მრავალსაუკუნოვანი წარმართული ტრადიციის მქონე ქართული ანბანის შეცვლა წარმართობის ნაშთების აღმოფხვრისაკენ მიმართულ პროგრამაში შევიდა როგორც ერთ-ერთი უმთავრესი პუნქტი, რომლის განხორციელებას შეეცედა კიდევ მესრობ მაშთოცი. სწორედ მისი ეს ნაბიჯია ასახული კორიუნის განსახილველ ცნობაში.

მაგრამ კორიუნი მაშთოცის თანამედროვე იყო. მას არ შეეძლო აღწერილი ფაქტის პერსპექტივაში აღქმა. ამიტომაც, რომ კორიუნმა იცის ამ პროგრამის შესახებ, მაგრამ არ იცის, რომ სომეხი მნიგნობრის ცდას შეეცვალა წარმართული ხანის ქართული ანბანი ახლით, წარმატება არ მოჰყოლია, მესრობ მაშთოცის პროექტი არ განხორციელებულა.

ამგვარად, ირკვევა, რომ კორიუნის ცნობა მესრობ მაშთოცის მიერ ქართული ანბანის შექმნის შესახებ არის ნახევარსიმართლე, რომელიც ერთი შეხედვით, ჰგავს სრულ სიმართლეს. მასში ხომ რიგი ფაქტებისა სწორადაა გადმოცემული, და მხოლოდ არსებითი მომენტია არასწორად წარმოდგენი-

ლი. სწორედ ამიტომ იყო ამ ცნობის ისტორიულ კონტექსტში ჩართვა ესოდენ ძნელი, სწორედ ამიტომ შეჰყავდა მკვლევრები შეცდომაში, როგორც მის გაზიარებას, ისე ხელალებით უარყოფას.

როგორც ითქვა, კორიუნმა ფაქტობრივად არ იცის რა ბედი ენია მაშთოცის ნაღვანს ქართლში. მაგრამ ის, რასაც ვერ ხედავს V ს. I ნახევრის ისტორიკოსი, ცხადი გამხდარა ლაზარე ფარპელისათვის, რომელიც კორიუნის ცნობას მაშთოცის მიერ ქართული ანბანის შექმნის შესახებ არ იზიარებს, ჩანს, სწორედ იმის გამო, რომ V ს. II ნახევარში, ე. ი. გარკვეული ქრონოლოგიური დისტანციიდან ამ ცნობის დამზერა მას საშუალებას აძლევს, შენიშნოს: მესროპის მიერ ქართველთათვის გამოგონებული ასოები ქართულ მწერლობაში რეალიზებული არ ყოფილა, ქართული კულტურისათვის ისინი უფუნქციონი აღმოჩნდნენ.

ნიშანდობლივია, ლეონტი მროველის პოზიციაც. ლეონტი საზოგადოდ კარგად იცნობს სომხურ ლიტერატურას, მისთვის, როგორც ქრისტიანი მწერლისათვის, მისაღები ქართული ანბანის წარმოშობის სომხური ვერსია უნდა ყოფილიყო. და თუ მაინც ლეონტი ამ ვერსიას არ იზიარებს და ქართული მწერლობის არსებობას ჯერ კიდევ წარმართულ ხანაში, მეფე ფარნავაზის დროს აღნიშნავს, ეს მიგვანიშნებს იმაზე, რომ მასაც სერიოზული არგუმენტები აქვს მაშთოცის მიერ ქართული ანბანის შექმნის ცნობის უარსაყოფად. და ამ შემთხვევაში გამორიცხულია ქართველი ისტორიკოსის ტენდენციურობა მაშთოცის ეთნიკური კუთვნილების გამო. როგორც ლეონტი მროველის სამუშაო ლაბორატორიაში ჩახედვა გვარწმუნებს, იგი ობიექტური ისტორიკოსია. ამავე დროს სომხებისადმი სიმპათიითაა გამსჭვალული. იგი ყოველთვის ცდილობს არათუ დაამცროს სომეხ მოღვაწეთა როლი საქართველოს ისტორიაში, არამედ საგანგებოდ წარმოაჩინოს.

ასე რომ, კორიუნის განსახილველი ცნობა, როგორც არასანდო ინფორმაციის შემცველი, უარყოფილ იქნა საკმაოდ

ადრე საქმეში ჩახედულ ძველ ისტოიკოსთა მიერ. სამნუხაროდ, თანამედროვე კავკასიოლოგიაში ამ გარემოებას ყოველთვის როდი ექცევა სათანადო ყურადღება.

როგორც ითქვა, მესროპ მაშოტცს სრულიად გარკვეული მიზეზის გამო, ქართული ანბანი არ აკმაყოფილებდა და იგი შეეცადა მის შეცვლას. ემთხვეოდა თუ არა სომეხი მისიონერის ამგვარ სურვილს იმდროინდელი ქართლის მესვეურთა განწყობა?

ის გარემოება, რომ მესროპ მაშოტცს ქართლში პატივით დახვდნენ, მოუსმინეს, ზემოთ წამოჭრილ კითხვაზე დადებითი პასუხის გასაცემად საკმარისი სრულებითაც არ არის. მაშოტცის მასპინძელი მეფე ბაკური, რუფინუსის „ფრიად სარწმუნო კაცი“, გონიერი და წინდახედული მმართველი იყო, რომელიც „ერთნაირად ბრწყინავდა სხეულითა და სულით“, რომელსაც საერო მოღვაწეობასთან ერთად ყოველთვის იყო ხაზგასმულად სანიმუშო ქრისტიანი და კულტურის თაყვანისმცემელი (მის შესახებ ვრცლად იხ. ჩვენს წერილში „ფრიად სარწმუნო ბაკური“, მნათობი, 1986, №5).

ასე რომ, ბაკურის მიერ ცნობილი საეკლესიო მოღვაწისა და მნიგნობრის პატივით მიღება სრულიად ბუნებრივია ქართული წარმართული ხანის ანბანის შემდგომი ბედის შესახებ მათ შორის აზრთა სხვადასხვაობის შემთხვევაშიც. სწორედ ამის გამო კორიუნის მითითება იმის თაობაზე, რომ ქართლის მეფე „მორჩილებით უსმენდა“ მაშოტცს, არ უნდა იქნეს გაგებული როგორც უსათუოდ მაჩვენებელი ბაკურის მზადყოფნისა სომეხი მისიონერის რეკომენდაციების მიხედვით შეეცვალა რამე.

V ს. დასაწყისისათვის ქართული ასომთავრულის ისტორია, როგორც აღვნიშნეთ, სულ მცირე შვიდ საუკუნეს ითვლიდა, ამიტომ ბუნებრივად ჩანს, რომ მასთან დაპირისპირებისას მესროპისეული სახელდახელო პროექტი დამარცხდა, რაც გამოიხატა იმაში, რომ არ დაინერგა. მაგრამ ქართული წარმართული ანბანის შენარჩუნების მიზეზი მარტოოდენ მისი მრავალსაუკუნოვანი ტრადიცია და სრულყოფილება არ უნდა

ყოფილიყო. ამ ობიექტურ გარემოებათა გვერდით უთუოდ გასათვალისწინებელია სუბიექტური ფაქტორიც, კერძოდ, ბაკურ მეფის პიროვნება. სანიმუშო ქრისტიანი, თავისი ღვთისმოსაობით გამორჩეული ბაკური ცნობილი წარმართი ფილოსოფოსის ლობანიოსის მეგობარი იყო, რომელსაც იგი უფლისწულობის დროს ბიზანტიაში ყოფნისას გაეცნო და რომელთანაც სარწმუნებრივი სხვაობის მიუხედავად, დიდი სულიერი სიახლოვე აკავშირებდა. ეს ფაქტი ბაკურის ფართო თვალსაწიერის მაჩვენებელია. ის ცხადყოფს, რომ ბაკური იყო მოღვაწე, რომელსაც შეეძლო ობიექტური არჩევანი გაეკეთებინა სრულყოფილ წარმართულ ქართულ ანბანსა და იდეოლოგიურად მისაღებ, თუმც არასრულყოფილ, მესროპისეულ ასოებს შორის. ამიტომ გვგონია, რომ მწვავე რელიგიური დაპირისპირების მიუხედავად, ქართველი ერის ისტორიის წარმართული და ქრისტიანული ეპოქების შემაკავშირებელი ხიდი რომ არ დაირღვა, ქართული ასომთავრული ერთიანი ქართული კულტურის ხერხემლად რომ გვევლინება, გარკვეულწილად ეს მისი ანუ ბაკურ მეფის დამსახურებაა.

ამ წერილის დასკვნის სახით კი შეიძლება ითქვას შემდეგი: როგორც ზემოთ მოყვანილი მსჯელობა გვარწმუნებს, ცნობა ქართული ანბანის მესროპ მაშთოცის მიერ შექმნის შესახებ უნდა ინტერპრეტირებულ იქნეს ახლებურად და ამ სახით შეტანილ უნდა იქნეს ქართული ანბანის ისტორიის კონცეფციაში, რადგან იგი ამ ისტორიის ერთ-ერთ საინტერესო დეტალს გვიჩვენებს, კერძოდ, გვამცნობს, რომ ახ. წ. V ს. დასაწყისში იდეოლოგიური მოსაზრებებით იყო ცდა ჯერ კიდევ წარმართულ ხანაში წარმოშობილი ქართული ანბანის შეცვლისა, მაგრამ ამ ცდას წარმატება არ მოჰყოლია, ქართული ასომთავრული არ შეუცვლიათ ...საბედნიეროდ!

P. S. ახლახან „ლიტერატურულ საქართველოში“ (1989, 17 მარტი) დაიბეჭდა თ. ჩხენკელის წერილი „მოტივაცია და ვარიაციები“, რომელიც ამერიკელი პროფესორის ჯონ გრეპინის ნაშრომის „რამდენიმე შენიშვნა ქართული ანბანის წარმოშობის

შესახებ“ კრიტიკულ განხილვას ისახავს მიზნად. თ. ჩხენკელი აღშფოთებას არ მალავს ამერიკელი მეცნიერის ცდის გამო, დაუკავშიროს ქართული ანბანის წარმოშობა მესრობ მამთოცს. მეცნიერულად გაუმართლებლად და მეთოდოლოგიურად მიუღებლად თვლის, რომ ჯ. გრეპინი ითვალისწინებს მხოლოდ ქართული ანბანის წარმოშობის სომხურ ვერსიას. ქართულ ტრადიციას კი ამ საკითხთან დაკავშირებით ანგარიშს არ უწევს, რის მიზეზადაც თ. ჩხენკელი უცხოელი კოლეგის არაობიექტურობას თვლის.

ჩვენ, რა თქმა უნდა, არ შეგვიძლია თავი გამოვიდოთ და საერთოდ ჯ. გრეპინის, როგორც მეცნიერის, ობიექტურობა ვამტკიცოთ, მაგრამ არ გვესმის ამ შემთხვევაში თ. ჩხენკელს რად შეაქვს ამერიკელის კეთილსინდისიერებაში ეჭვი, ქართული ანბანის მესრობ მამთოცთან დაკავშირების საფუძველს ხომ სწორედ აღნიშნული კულტურული ფენომენის ქრისტიანულ ხანაში წარმოშობის თვალსაზრისი ქმნის, რომელსაც ასე გულმოდგინედ უწევს პოპულარიზაციას ზოგი „თბილისელი მეცნიერი“ და რომელსაც იზიარებს თავადაც?! თ. ჩხენკელისათვის, ერთი მხრივ, გასაგებია, რომ ჯ. გრეპინს „სერიოზულად არ მიაჩნია“ აზრი წინაქრისტიანულ ხანაში ქართული ანბანის შექმნის შესახებ, მეორე მხრივ, იგი უკმაყოფილოა ამერიკელი პროფესორის მიერ ამ საკითხში ქართული ეროვნული ტრადიციის გაუთვალისწინებლობით. მაგრამ განა თვითონაც ზუსტად ასევე არ ექცევა ამ ტრადიციას, როცა ქართულ ანბანს ქრისტიანული ეპოქის პროდუქტად თვლის?!

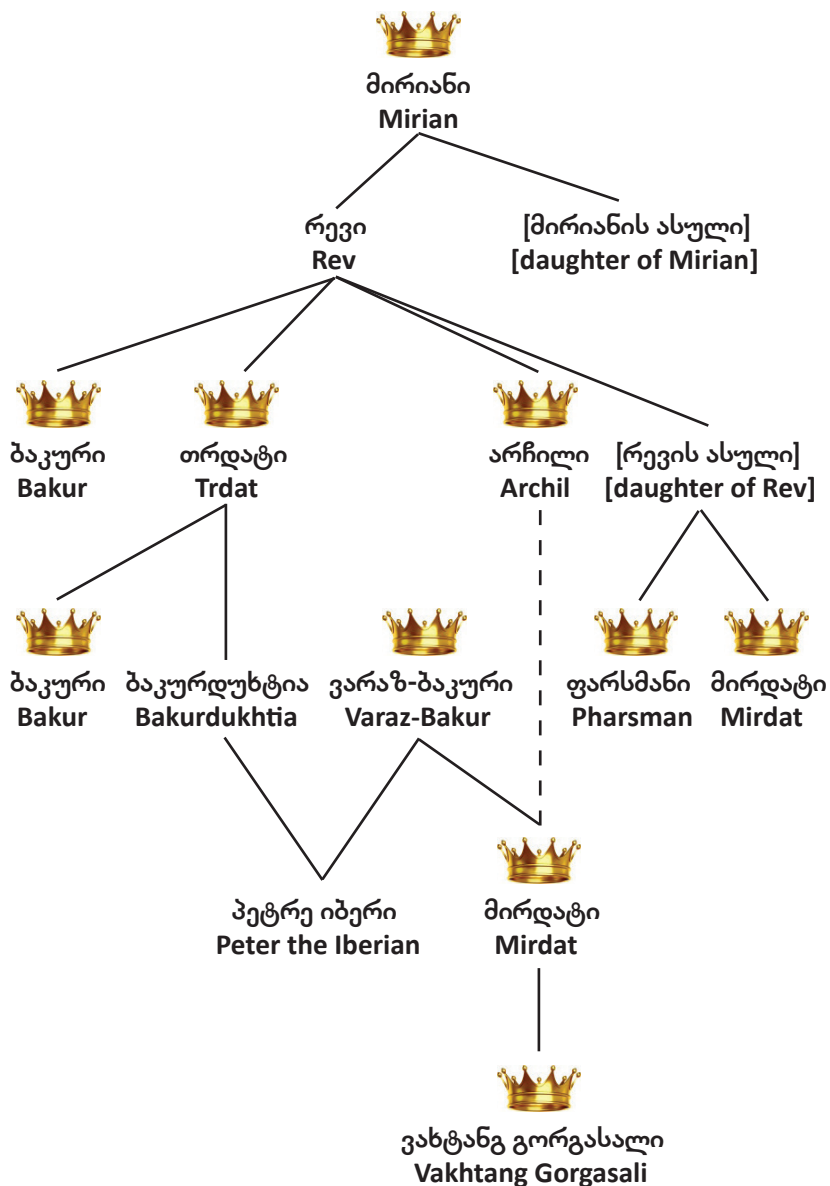
მართალია, ჯ. გრეპინი ცდება, როცა ქართულ ანბანის წარმოშობას მესრობ მამთოცის სახელს უკავშირებს, მაგრამ მისი უპირატესობა ისაა, რომ იგი თანმიმდევრულია თავის თვალსაზრისში. ქართული ანბანის შექმნის მესრობ მამთოცის სახელისაგან დაცილება (სიმართლეს თვალი გაფუსნოროთ!) გადაუჭრელი ამოცანაა იმ მკვლევართათვის, რომლებიც მის წარმოშობას ქრისტიანულ ხანაში ვარაუდობენ, ზუსტად იმავე ქრონოლოგიურ მონაკვეთში, როცა მოღვაწეობდა მამ-

თოცი. ამ მკვლევრებს არ შეუძლიათ კორიუნის მცდარი ინფორმაციის გაჩენის მიზეზების ახსნა ისე თუ ძველ სომხურ ისტორიოგრაფიის ტენდენციურობა არ ამტკიცეს. ამიტომაც ჩანან ქართული ანბანის ქრისტიანულ ხანაში შექმნის თვალსაზრისზე მყოფი ქართველი მეცნიერები ეროვნული თავმოყვარეობის გამო გაჯიუტებულ პიროვნებებად უცხოელ კოლეგათა უმრავლესობის თვალში.

მესროპ მაშთოცის სახელი ქართული ანბანის წარმოშობის ისტორიას ეთიშება მხოლოდ ქართული ანბანის წარმართულ ეპოქაში შექმნის კონცეფციით. და ეს არა მარტო იმიტომ, რომ აღნიშნული კონცეფცია ქრონოლოგიური შეუსაბამობის გამო თავისთავად გამორიცხავს მაშთოცის მიერ ქართული ანბანის შექმნას, არამედ იმიტომაც, რომ ამ კონცეფციის ფარგლებში, როგორც ზემოთაც გვქონდა ნაჩვენებები, ხერხდება კორიუნის მცდარი ინფორმაციის გაჩენის მიზეზის ახსნა.

მნათობი, 1989, №6, გვ. 169-173

სოსროვანთა სამეფო ოჯახი III – V საუკუნეებში
 ROYAL FAMILY OF CHOSROIDS IN 3RD – 5TH CENTURIES



ქართლის მმართველები III – V საუკუნეებში
 GEORGIAN RULERS IN 3RD – 5TH CENTURIES

 მირიანი Mirian	III საუკუნის II ნახევარი – IV საუკუნის I ნახევარი 2 nd half of 3 rd century – 1 st half of 4 th century
 ბაკური (რევის ძე) = ბაქარი = „დიდი ბაკური“ Bakur (son of Rev) = Bak’ar = “Great Bakur”	IV საუკუნის I ნახევარი 1 st half of 4 th century
 თრდატი (რევის ძე) = მირდატი = მერიბანესი Trdat (son of Rev) = Mirdat = Meribanes  საურმაგი = სავრომაკი Saurmag = Sauromaces  ვარაზ-ბაკური (ხიდარელი) = ასფაგური = ბოზმარიოსი / ბუზმიჰრი Varaz-Bakur (Khidareli) = Aspacures = Bozmarios / Buzmihr  ბარზაბოდი Barzabod	IV საუკუნის II ნახევარი 2 nd half of 4 th century
 ბაკური (თრდატის ძე) = „ფრიად სარწმუნო კაცი“ ბაკური Bakur (son of Trdat) = “very truthful man” Bakur	IV საუკუნის II ნახევარი – V საუკუნის I ნახევარი 2 nd half of 4 th century – 1 st half of 5 th century
 ფარსმანი (რევის ასულის ძე) Pharsman (son of daughter of Rev)  მირდატი (რევის ასულის ძე) Mirdat (son of daughter of Rev)  არჩილი (რევის ძე) = არსილიოსი = არძილი Archil (son of Rev) = Arsilios = Ardzil  მირდატი (ვარაზ-ბაკურის ძე – არჩილის შვილობილი) = ულტრა Mirdat (son of Varaz-Bakur – adopted son of Archil) = Ultra	V საუკუნის I ნახევარი 1 st half of 5 th century
 ვახტანგ გორგასალი Vakhtang Gorgasali	V საუკუნის II ნახევარი 2 nd half of 5 th century

SUMMARY

For shaping of ethnic communities and ethnic based polities royal families are very important: monarch serves as a marker for the group self-identification.

Georgian case is not exception from this common rule. Georgian royal houses did play special role in the political life of Georgian community and chart its cultural profile. Hence, the representation of Georgian past through the histories of royal dynasties is reasonable.

Four main dynasties could be distinguished: of Aietids, Parnavazids,¹ Chosroids,² Bagratids.³ All these dynasties were identified already by ancient Georgian historians except Aietids. Until very recently it was thought that the evidences on this dynasty were kept exclusively in the works of classic authors. However elsewhere the author of the present book has shown that the compiler of the monument of medieval Georgian historiography *The Conversion of Kartli* also considered ancient Colchis as cradle of Georgian statehood and Azo (/Azon) who according to him was appointee of Alexander the Great on the throne of Kartli was recognized by Georgians as lawful ruler only because of his association with royal family of ancient Colchis, decedents of king of Colchis Aieti. Azo is not the first name of this person (as it was generally believed by modern researchers), but the family name *Azonid (Jazonid)*. It was associated with Jason—a companion of Argonauts: according to this legend (reflecting historical realities) he was husband of king Aieti's daughter Medea. For a while Jason and Medea jointly ruled ancient Georgian polity. The anonymous author of *The Conversion of Kartli* tried his readers to believe that the appointee of Alexander the Great was descendant of this couple and consequently was Aietid/Jasonid. The association

1 In Georgian: Parnavazianni

2 In Georgian: Chosroviani, Chosrovani

3 In Georgian: Bagrationi

with the royal family of Aietids/Jazonids legitimated Azo on the position of king of Kartli.⁴

Evidently, the anonymous author of *The Conversion of Kartli* saw kingdom of Kartli as continuation of statehood being started in ancient Colchis. *The Conversion of Kartli* does not clarify that the first king of Kartli Azo and second king Pharnavaz belonged to the different dynasties whereas in the another monument of medieval Georgian historiography *The Life of Kartli* is represented in detail the origin of Pharnavazid dynasty and its extinction by the end of 3rd century. According to *The Life of Kartli* the king of Karli Mirian who initiated the conversion of Georgians to Christianity and made this religion official faith of his subjects, did not belong to the Pharnavazid dynasty. He was Persian shah's (probably Hormizd I – Hormizd-Ardashir's -272-273) illegitimate child.

The last Pharnavazid king Aspagur died without male heir. He left the daughter Abeshura. Mirian became husband of Abeshura and king of Kartli. This was result of negotiations between Georgian and Persian authorities: Georgian aristocracy agreed to support the Persian prince to occupy the throne and marry him princess Abeshura in return of retaining Georgian pagan deities, i. e. Georgian ethno-cultural identity. By the time of his arrival in Kartli Mirian was seven years old. Hence, Mirian was born ca. 265/266.

Thus, the king who established Christianity in Kartli as an official religion was the founder of new dynasty as well. In Georgian sources kings of the Sassanid dynasty are referred as Chosro. Accordingly, the Georgian royal family associated with Sassanid dynasty, were called as Chosrovans. In academic literature in English the name of this dynasty is already established as Chosroid. I also use this form for the present summary.

This research is devoted to the history of Chosroids. Some part of this research was already published as separate articles and chapters of the monographs; another part is published for the first time.

4 *Kartli* (K'art'li) is a term (self-name) designating pre-modern Georgian community as well as the state this community owned.

The book consists of introductory part, main text, epilogue and appendix. The main text falls into five chapters.

In the first chapter the principal sources of the investigation are considered. These are *The Conversion of Kartli (Mok'c'evay K'art'li-say)* and *The Life of Kartli (K'art'lis C'xovreba)*.

Both are writings with complicated compositions. *The Conversion of Kartli* is consisted of three parts: two redactions of *The Life of Saint Nino* - the Illuminatrix of Georgians, and the historical chronicle which presents Georgian past from times of Alexander the Great until 9th century. The first redaction of *The Life of Saint Nino* is a brief continuous narrative included in the chronicle in the chronologically relevant place, while the second one is a voluminous writing full of details; it has form of memories of Saint Nino and her disciples and followers; it is attached to the chronicle to the end. This is an archetypal writing of the hagiographical cycle devoted to Saint Nino. It was composed shortly after the conversion of Kartli. Now it is preserved only as part of *The Conversion of Kartli*.

The Conversion of Kartli as whole monument was composed in late 5th century and was initiative of the great Georgian king Vakhtang Gorgasali (second half of 5th c - beginning of 6th c). The church reform promoted by the king was impossible without relevant conceptualization of the history of Georgian church. *The Conversion of Kartli* met just these needs. Afterwards the writing was continued and edited. Traces of at least two revisions are well evident in the text of the chronicle: one of them took place in 640s, other – in 9th century.

The Conversion of Kartli is a very important monument of Georgian medieval historiography. At the same time it is a reliable source. Its author's working principle was fixing evidences and avoiding critical considerations of available data. *The Conversion of Kartli* can serve even as a guide for adequate understanding of other sources. The only drawback of this source is the extreme brevity of some its evidences.

As for *The Life of Kartli*: it is a collection of historical writings. For the present investigation is important only the part belonged to

Leonti Mroveli – the Georgian historian of the eleventh century. This collection begins with three works by Leonti Mroveli. In this book is used only one of them, particularly, *The Life of Georgian Kings and their Progeny*. For it Leonti Mroveli used many authentic and correct sources, among them *The Conversion of Kartli*. For this very reason Leonti Mroveli's above-mentioned work also is very helpful for representation history of Chosroids, however, it should be used with greater caution: unlike the anonymous compiler of *The Conversion of Kartli*, Leonti Mroveli critically investigates his sources and tries to make representations on his own. For this reason sometimes his information is completely misleading; meanwhile it is reasonable to use his evidences as their incorrectness concerns of Leonti's interpretations and not his sources.

The second chapter is devoted to the founder of the dynasty Mirian. Here are critically considered data of the sources concerning the many details of Mirian's reign and his extraordinary personality.

In the third chapter the history of descendants of Mirian—the second and third generations of Chosroid kings as well as ordinary members of the royal family are represented. Here as it was made in the second chapter source-critical research and historical representation are given side by side and the general picture is depicted in result of parallel inquiries.

The fourth chapter is devoted to the last Chosroid king—the grandson of Mirian—Archil I, son of Rev. Here as in previous chapters are represented political and cultural facts, as well as characterizations of the personalities.

In all these chapters discourse has analytical form, only in the last one it is given as descriptive narrative. Actually, the main body of the present summary represents shortened version of the last chapter.

In the epilogue novelties of the investigation are presented. Only part of findings is underlined; the cases of re-conceptualization of facts actually are far more numerous.

In the appendix are reprinted two articles of the author which

were published earlier. They are devoted to the history of invention of Georgian alphabet. Their main message is following: Georgian alphabet was created in times of king Pharnavaz (4th-3rd cc BC). These publications are helpful for understanding the polemical discourse developed in the second chapter. Some authors ascribe the invention of Georgian alphabet to Chosroid king Bakur (end of the 4th c – first two decades of the 5th c). However, Bakur did not invent Georgian alphabet which by his reign had very long tradition of use. Meanwhile Bakur did contribute to its preservation: in the first decades of fifth century there emerged the danger of its elimination because of ideological reasons.

The fact of replacement of one dynasty by another one is not reflected in *The Conversion of Kartli*. This source does not mention Persian origin of Mirian, though the information about his father Lev indirectly confirms this. For a long time researchers were sure that the evidence on Lev contradicts to the evidences of *The Life of Kartli* about Mirian's Iranian origin. However, this fact does not contradict to the evidence of *The Life of Kartli* about Mirian's belonging to the Persian royal family; even more: it confirms it, though indirectly. Lev is only person mentioned in the royal list of *The Conversion of Kartli* who was not king. He is introduced as "father of the king Mirian". Thus, on the one hand, Lev was not king, on another, he was referred as the king's father, i. e. enjoyed authority. This fact makes one to suppose that Lev was foster father/regent of the young king. Indeed, according to *The Life of Kartli* Mirian was accompanied with foster father as he was only seven years old by the time of his arrival.

According to *The Life of Kartli* the name of the foster father of Mirian was Mirvanoz and not Lev, however this fact does not create the obstacle for the above supposition: according to Persian traditions persons wore names, which in their majority, were not proper nouns, but attributes with religious meaning reflecting the different stages in development of a person's religious experience. For this

very reason the individual might have not one, but several names, actually, attributes. Thus, we can assume that Mirian's regent wore both above-mentioned names: Mirvanoz as well as Lev. *The Life of Kartli* retained one of them, while *The Conversion of Kartli* – another. Of course, we cannot exclude another possibility as well: Mirian might have two regents: Mirvanoz who after some time was replaced by Lev because of different (including his death) reasons. In any case the evidence of *The Conversion of Kartli* on Mirian's father Lev can be used as testimony confirming information of *The Life of Kartli* concerning Mirian's Iranian origin.

The Life of Kartli presents Mirian as Iranian vice-Roy (and not solely king of Kartli) controlling vast territories in and beyond the south Caucasus.

According to Leonti Mroveli the Iranian prince was naturalized shortly; he forgot his native language, learned Georgian and began venerating Georgian pagan deities. He identified himself with Pharnavazid dynasty though well remembered his ties with Persian royal family and in certain circumstances even expressed ambitions regarding the Sassanid throne. In parallel to venerating idols of Kartli Mirian continued to be a fire worshipper. Thus, Mirian was extraordinary ruler personifying an ideological crossroad.

Mirian's first wife died when Mirian was fifteen years old, i. e. this happened in 280/281. As the Leonti Mroveli remarks, Georgians' love to Mirian was so great that they continued to be loyal to him even after the death of his Pharnavazid wife.

The multiple religious experiences resulted in Mirian's broad mindedness. At the certain moment he guessed that Georgian ethnic community was not able to be developed within the limits of the native paganism and because of this the religion must be changed. Mirian began keenly looked for the new faith for his country. This was not easy task as change of religion (i. e. replacement of main pillar of culture) could crash already established Georgian identity. It is why Mirian was very cautious with this change and firstly elaborated projects not of change, but of re-conceptualization and renovation of

Georgian paganism. However, the preach of missionary woman Saint Nino and miraculous demolition of idols of main deities of Kartli in result of her prayers and some other facts helped him to conceive a crucial change of religion. It is worthy to mention that Mirian gave his preference not to his native religion of fire worshipping, but to Christianity which he saw as religious system enabling inner consolidation of Georgian ethnic community as well as ensuring its harmonious conformity with outer world.

Mirian was intellectual ruler. He contributed to the establishment of new religion and the society's smooth transition to the new ideological platform. Christianization was process which implied the full-scale re-conceptualization of the essence of Georgian ethnic community and its place within the Christian oikumene.

Mirian initiated construction of two churches. Both of them contained sacral relicts. Especially important was one which was called the church of Svetitskhoveli – i. e. of Vivifying Pillar. This pillar was made from the tree which grew up on the place where according to *The life of Saint Nino* the Lord's Tunic was buried. This church was built in the royal garden in capital city of Mtskheta and was considered as image of Heavenly Jerusalem. The idea – royal garden as an image of Heavenly Jerusalem – was a core idea of the ideology of Georgian ethnic electivity elaborated in parallel with the conversion of the country: this garden was perceived as place of establishment God's Kingdom after the Son's Second coming and essential transformation of being. The main designer of this ideology and hierotopical project connected with it was Mirian himself who, according to available sources, was real master of socially potent public performances.

Mirian's second wife was Greek Nana. According to *The Conversion of Kartli* this royal couple had son Rev. Rev was deeply pious person; his ascetic mood was reason of his abdication from the throne: one can suppose this because next to Mirian king was not his son but his grandson Bakur, son of Rev.

According to the *The Life of Kartli* Bakur/Bak'ar was Mirian's son. Unfortunately, we have not the third source to verify the testimonies

of these sources, but the logical argument can be used in situations like this: one should give preference to the information which is more unusual as just it should be original one. The logic is that one could expect changes of less convincing formulations to more convincing ones. In our case enthronement of grandson is less convincing than of son. Thus, the information on king Bakur as grandson of Mirian was transformed by Leonti Mroveli into information on Bakur/Bak'ar as son of Mirian. Leonti Mroveli based his narrative on correct source, however, he made mistake in representation because the evidence was critically considered by him.

Rev's abdication was not a result of usurpation of power. He lived after his father and participated actively the religious life of the country: he built the dome for the Cross of Mtskheta being erected in time of the conversion of Kartli and prepared grave for him and his family in the church of Svetitskhoveli.

According to Leonti Mroveli Rev's wife Salome was daughter of first Christian king of Armenians Trdat (250–330). She was as pious as her husband. She was compiler of the collection of memories devoted to the Illuminatrix Saint Nino. As was already stated this compilation is now preserved only as a part of *The Conversion of Kartli*. It is archetypal text of the hagiographical cycle devoted to Saint Nino. Composing collection of memories by Saint Nino and her disciples and followers should be considered not Salome's personal initiative, rather constituent part of a large political project which was launched and promoted by the whole ruling elite of Kartli and the queen coordinated it. Generally, in this source the noble women are presented as main promoters of the new faith.

According to *The Conversion of Kartli* Bakur, son of Rev constructed church in Tsilkani. He converted the major part of population of Caucasian highlands. He collaborated with Romans as well as Persians.

After him the throne was occupied by his brother Trdat. According to *The Conversion of Kartli* Trdat was third Christian king of Kartli and was contemporary of Armenian Catholicos Nerses the Great,

who was in power in the second half of the fourth century.

But for the second half of the fourth century Roman historian Ammianus Marcellinus in the context of events of 361, mentions Iberian king Meribanes. Who, Trdat or Meribanes, did occupy the throne of Kartli in the second half of the fourth century?

The research shows that there is no necessity to choose between them, because Trdat is same Meribanes. As linking unite between these two names serves a name “Mirdat” provided by *The Life of Kartli*: according to this source Mirdat was the third Christian king of Kartli. Thus, again one comes upon the puzzling data: according to *The Conversion of Kartli* the third Christian king was Trdat, while according to *The Life of Kartli* – Mirdat. But “Trdat” and “Mirdat” are two forms of one and same name: Mirdat is nothing but Mihr-Trdat. Thus, the information of *The Life of Kartli* concerning the name of the third Christian king of Kartli is correct, however, it is wrong when presents Mirdat as son of Bakur. Mirdat/Trdat was not son of king Bakur but brother. Here again we face an example of Leonti Mroveli’s incorrect representation because his critical consideration of the source. The evidence about occupying the throne after Bakur by his brother Leonti Mroveli found not convincing and changed it to more expectable one: he wrote that the third Christian king of Kartli was son of his predecessor.

If the name “Trdat” seemed completely dissimilar to the name “Meribanes”, name “Mirdat” is closer to the name “Meribanes”. If one would add to this the coincidence of the chronology (second half of fourth century) and position (king of Kartli), it would be easier to conclude that the name Trdat/Mirdat on the one hand, and Meribanes – on the another are referred to one and same person, namely, to the third Christian king of Kartli.

These findings give ground for dating events with due accuracy: it is clear Mirian could not be identified with Meribanes (as many researchers are tended to do) and that his reign was terminated already in the first half of the fourth century. The reign of Bukur, son of Rev also should be placed in the first half of the fourth century.

By the 368 Ammianus Marcellinus speaks on Sauromaces, who was Romans' appointee in Kartli. In this year he was attacked by "certain" Aspacures and was forced to leave the throne. Aspacures was supported by Persians. As Ammianus Marcellinus remarks, Persians even crowned him so that to insult Romans.

Thus, in the period between 361-368 years Trdat/Mirdat/Meribanes lost the throne (died?) and Sauromaces came to power and then he too was forced to leave throne because of Aspacures. The researchers identify (and it is convincing) this person with king of Kartli Varaz-Bakur.

Ammianus Marcellinus does not mention Sauromaces was king. He ruled Kartli, however, was without crown. Some researchers misinterpret Ammianus Marcellinus and place Sauromaces in the list of Georgian kings. But Sauromaces was not king but second person after the king: this name is attested in Georgian sources in form of "Saurmag" which was first name of the members of the family of spaspets. Spaspet was second next to the king person in ancient Kartli. The Georgian spaspets usually were supported by Romans (acting according to the principle *dīvide et īmpera*) against the kings of Kartli. It is not accident that Georgian medieval sources do not mention Sauromaces/ Saurmag in the lists of the kings of Kartli.

As for Aspacures: though he was crowned by Persians, he definitely was not Chosroid: Ammianus Marcellinus refers to him as to "a certain" person.

The Conversion of Kartli uses unusual formulation for describing the enthronement of Varaz-Bakur/ Aspacures indicating temporality of his presence on the throne. Supposedly, the author of the writing reflects the opinion of Georgian ruling elite about the nature of power Varaz-Bakur / Aspacures enjoyed.

In the next passage of the source the readers are informed that Trdat's son Bakur did not become king directly after his father, but after Varaz-Bakur/Aspacures. This fact provokes questions: who was Varaz-Bakur for Trdat, why did he follow Trdat and became king before Trdat's son Bakur? Why was Varaz-Bakur/ Aspacures chosen by Persians for opposing Roman favorite Sauromaces/Saurmag?

In *The Conversion of Kartli* there is no evidence enabling to answer these questions, there is no information who was Varaz-Bakur/Aspacures for Trdat. However, *The Life of Kartli* helps us to fill up this gap: according to it, Varaz-Bakur/Aspacures was Trdat's son-in-law – husband of his daughter. Now it became clear why Persians were able to crown Varaz-Bakur/Aspacures: he was not Chosroid, but as son-in-law of the king he was considered as a member of the royal family.

Identification of Aspacures with Varaz-Bakur allows the student of the history of Chosroids to make conclusions based on summing up the evidences of *The Conversion of Kartli* and *The Life of Kartli* and Ammianus Marcellinus. And the data of other sources could be used as well, for example, the Georgian version of *The Vita of Peter the Iberian*. According to this source Varaz-Bakur/Aspacures was Peter's father. According to the Syrian version of *The Vita* Peter's father was called Bozmarios. However, it is not reason for ignoring the information of the Georgian version of *The Vita of Peter the Iberian* as in these two versions of *The Vita* names of other personages also do not coincide. As an example might be taken the name of Peter before he became monk: in Georgian version it is "Murvanos", while in Syrian – "Nabarnugios". Despite this, some researchers erroneously present Bozmarios in Georgian royal list as different from Varaz-Bakur/Aspacures king.

Thus, one can use evidences of all these sources and depict the detailed portrait of Varaz-Bakur/Aspacures. In Georgian version of *The Vita* of Peter the Iberian is presented the positive portrait of Varaz-Bakur, while in *The Life of Kartli* - completely negative. Evidently, for the both views were supportive facts. And the provided portrait was depended on the main principles the authors had chosen for evaluation.

The daughter of Trdat (wife of Varaz-Bakur/Aspacures) was called Bakurdukhtia. This we learn from the Syrian *Vita* of Peter the Iberian.

But now let us return the Peter's father Varaz-Bakur/Aspacures and conclusions that might be drawn from the evidences of Georgian sources. It is clear that Peter's grandfather in the maternal line was

king Trdat, son of Rev. But how this might be compatible with the evidence by Syrian *Vita* informing us that great Bakur – the first king of Iberians, was Peter’s maternal grandfather ?

Which king of the royal list presented in *The Conversion of Kartli* could be identified with great Bakur?

Of course, he is a king Bakur, son of Rev, grandson of Mirian who occupied the throne directly after his grandfather. Though Bakur was not the king who established Christianity in Kartli, but he was first one who was Christian by the time of the enthronement and, evidently, this very fact was implied by the hagiographer when he wrote that great Bakur was the first Christian king of Iberians. Thus, great Bakur of the Syrian *Vita* of Peter the Iberian should be identified with Bakur, son of Rev of *The Conversion of Kartli*.

Great Bakur was not grandfather of Peter the Iberian in maternal line as the Syrian *Vita* informs us; he was a brother of Peter’s grandfather Trdat. According to Georgian traditions brother of grandfather also was (and is) referred as grandfather. So it is not astonishing at all if Peter told his biographer i. e. author of the Syrian *Vita* that great Bakur was his grandfather.

Thus, the evidences of *The Conversion of Kartli* and Syrian *Vita* of Peter the Iberian confirm each other’s data. We can sum up these evidences for representation of Bakur’s personality and main facts of his career. Bakur, son of Rev was as pious as his parents were. He built the shelter for the beggars and personally feed the sick and infirm people. His wife Dukhtia behaved in the same manner. By mutual agreement they chose ascetic life and did not live as a husband and wife though were not divorced.

Bakur, son of Rev (great Bakur) was followed by his brother above mentioned Trdat/Mirdat/Meribanes; from his very fact one can conclude that Bakur, son of Rev /Great Bakur died without mail heir.

Now again let us return to Varaz-Bakur/ Aspacures. As it was already said he occupied the throne in 368. Just by this year should be dated the relevant passage in the *The Conversion of Kartli*. It should be underlined because in this monument the direct dates are absent.

In 373 with support of Romans Sauromaces /Saurmag tried to take revenge. According to Ammianus Marcellinus Varaz-Bakur/ Aspacures faced a hopeless situation. On the one hand, he could not resist the Romans, and on the other he was not able to fight against the Persians, after all he was their protégé and, in addition, Persians had his son Ultra as a hostage.

Here again we should interrupt our narrative and provide some explanations concerning the family of Varaz-Bakur/ Aspacures. As it was already mentioned, Varaz-Bakur/ Aspacures' wife Bakurdukhtia was king Trdat's daughter. Just this marriage paved way to Varaz-Bakur/ Aspacures to the throne. However, above mentioned Ultra was not son of this couple. They had child (and this was Murvanos - Peter the Iberian) only ca. 40 years later after marriage, at early 410s. By the time of marriage Varaz-Bakur/Aspacures should be teenager, while his wife child.

However, the question is: who was Ultra's mother?

According to *The Life of Kartli* Varaz-Bakur/ Aspacures had two wives in parallel. According the same source the second wife (or maybe the first one) was Mirian's daughter's son's daughter. Ultra should be son of Varaz-Bakur/ Aspacures from this woman.

Mirian's daughter was wife of Pheroz, relative of Mirian i. e. he also was associated with Persian royal family. Thus, via this wife also Varaz-Bakur/ Aspacures was closely linked with the Chosroids. Both these women were descendant of Mirian, however, Bakurdukhtia represented his son's family, while the second (first?) wife originated from Mirian's daughter's family. As it was already mentioned above, by the time of Sauromaces' revenge Varaz-Bakur/ Aspacures already had son Ultra, who was hostage of Persians. To be hostage at one or another imperial court evidently was necessary precondition for Georgian princes for becoming kings. Thus, one can suppose that Georgian authorities were preparing Ultra for the throne. Information on familial burial place Varaz-Bakur/ Aspacures allows us to conclude that he had other sons as well as daughters. The only son Murvanos Varaz-Bakur/ Aspacures had from Bakurdukhtia.

Because Ultra was hostage of Persians and also other considerations Varaz-Bakur/Aspacures proposed to Sauromaces /Saurmag compromise plan: to rule Kartli jointly. This “project” was approved by Romans and Kartli was divided into two parts: in one part controlling by Romans the ruler was Sauromaces /Saurmag, while in another controlling by Persians the king was Varaz-Bakur/ Aspacures.

Though for this time Varaz-Bakur/ Aspacures was able to retain the authority in one part of Kartli, later on he was forced to leave the power and retire to his estates and in the castle of Khidari.

Varaz-Bakur/Aspacures’ retirement should be dated by late 380s: it was result of devastating Persian invasion in countries of South Caucasus by the time shah Baram IV. The valuable information on this fact is preserved in *The Conversion of Kartli*. This source informs us about this campaign which was headed by Barzabod – shah’s appointee in South Caucasus. After Varaz-Bakur/ Aspacures’s retirement again commenced an interregnum – a direct rule of Persians The ruler evidently was shah’s official above-mentioned Barzabod whose residence was in Rani, however, supposedly, he visited Kartli time after time to keep here Persian order. Barzabod is well known person in Georgian sources: he was maternal grandfather of the great Georgian king Vakhtang Gorgasali. Thus, Barzabod also should be mentioned in the list of the rulers of Kartli, though he was not king. He ruled the part of Kartli which from time of Kartli division was under the control of Persians. As for another part of Kartli, it was beyond Barzabod’s control. The division of Kartli was ended only in reign of Bakur, son of Trdat.

For the fourth and fifth centuries Georgian sources mention two kings with name Bakur: Bakur, son of Rev and Bakur, son of Trdat. They were uncle and nephew. The first one is grandson of Mirian, another is son of Mirian’s grandson Trdat (/Mirdat/Meribanes). Non-Georgian sources also mention Bakurs, kings of Iberia. As we already have learned Bakur, son of Rev is same great Bakur mentioned in the Syrian *Vita* of Peter. He was on the throne in the first half of 4th c .

Reign of Bakur, son of Trdat might be began from the end of the

fourth century, but we can say for sure that he was on the throne from the beginning of 5th century: his father was in power in the second half of 4th century and he was not followed directly by his son, but by Sauromaces/Saurmag, Varaz-Bakur/Aspacures and Barzabod. It is clear that he is same Iberian king Bakur who is mentioned by Rufinus of Aquileia whose informatory in matters of Iberian conversion was “very truthful man” *gentis ipsius rex* Bakur who was *comes domesticorum* and *dux* of the *limes* in Palestine and who later became king by the time Rufinus of Aquileia wrote his work, i. e. beginning years of the fifth century. This chronology makes obvious that “the very truthful man” by Rufinus should be identified with Bakur, son of Trdat mentioned in *The Conversion of Kartli*.

The king Bakur, son of Trdat for a long time (at least since his fathers’ death in 360s), was in Byzantium in military service of the emperor. Actually, he too was respected hostage of Byzantines awaiting his time for occupying the throne of Kartli. Byzantines supported him. Without any doubt he was pro-Byzantine ruler. In his reign the division of Kartli ended: this became possible because Byzantines returned to him the part of Kartli which was controlled by them since time of Kartli’s division. Thus, Bakur’s reign is marked with unification of Kartli. Bakur was very active in that part of the country which traditionally was characterized with tendency to succession. As an example of this policy could be mentioned the construction by Bakur of the magnificent church in Bolnisi. He began the building of this church and actually ended it, only some works for its completion was continued in reign of his successor - the king Pharsman.

Perhaps Bakur, son of Trdat was the most attractive member of Chosroid family: full of every kind of virtues he made very successful military career in Byzantium and enjoyed wide popularity in intellectual circles. The evidences about him provide not only Rufinus, but some other Byzantine historians and very influential pagan philosopher Libanius as well. Libanius was representative of sophist school and he considered Bakur as his friend. Though Libanius was not a

Christian, his friends included such Christians as John Chrysostom and Theodore of Mopsuestia. Thus, Bakur's relations with Libanius cannot be used as evidence confirming that he was not Christian by 390s and was converted only later.

Bakur, son of Trdat (according to *The Conversion of Kartli*) and "very truthful man" (according to Rufinus of Aquileia) is mentioned in Armenian sources as well. He was king by the time of Maštoc's first visit in Kartli in middle 410s, however by the Maštoc's second visit (beginning of 420s) king of Kartli was Archil. Thus, Bakur son of Trdat died in period between 410s-420s. One can narrow this period further: according to *The Conversion of Kartli* Bakur was followed by kings Pharsman and Mirdat. And only after them the throne of Kartli was occupied by above mentioned Archil. Thus, in period between 410s-420s should be placed the following facts: the death of Bakur, reign of Pharsman, Mirdat and, finally, enthronement of Archil. Too many facts in too short interval of time: it is clear that Bakur died shortly after he met Maštoc in Kartli.

Some researchers erroneously associate invention of Georgian script to this Bakur because some Armenian sources present his contemporary Maštoc as a creator of Georgian alphabet. However, it is incorrect conception: Georgian alphabet was invented long before this epoch in times of king Pharnavaz (4th-3rd cc BC) as informs about this Leonti Mroveli. Maštoc was promoter of Byzantine political-cultural project aimed at creating homogeneous cultural spaces for newly converted nations and for this purpose invent for them new alphabets or replace existed ones. It is obvious that Maštoc as emissary of Byzantines wanted to change Georgian alphabet which from his point of view was bad as remnant of pagan culture. Maštoc endeavor was successful in Armenia; however, it failed in Georgia as ancient Georgian alphabet did survive: the available one is marked by pagan worldview. There were many reasons of Maštoc's project's failure in Kartli: available (invented in time of king Pharnavaz) Georgian alphabet had long tradition and was perfectly adapted to the necessities of Georgian language; Maštoc who did not know Georgian, was not able

to propose scrip compatible in quality with this alphabet. And, finally, there should not be overlooked the role of king Bakur, son of Trdat who as broadly minded man did not give his preference to Maštoc's proposal only because of ideological reasons and did not replace perfect, but pagan cultural monument with imperfect one proposed by Christian ecclesiastic. Thus, though Bakur did not invent Georgian alphabet, he did contribute to its survival.

During the reign of Bakur, son of Trdat in early 410s was born Murvanos – Peter the Iberian. As it was already mentioned Murvanos, was Bakur's nephew. By the time of his uncle's death he was a child, probably five or six years old.

Evidently Bakur, son of Trdat also died without male heir as he was followed by Pharsman who was son of his aunt – Trdat's sister (daughter of Rev). Pharsman's enthronement can be considered as indication to the authority's crisis: Chosroids had to choose candidate for the throne among descendants of woman members of the family. Pharsman's reign was very short. However, he contributed to the completion of church in Bolnisi.

The Conversion of Kartli does not explain who next to Pharsman king Mirdat was for him. However from *The Life of Kartli* we learn that Mirdat was Pharsman's brother. Mirdat also was king for a very short time. He died in Persia, as was taken by shah's official. Evidently, he was killed by Persians. In *The Conversion of Kartli* the information about Mirdat is very brief, so it is impossible even to suppose why Persians were so cruel towards him. In *The Life of Kartli* is presented his very eloquent portrait: he did not bow nor before Byzantines neither Persians and fought simultaneously with both. Thus, his tragic end was unavoidable.

Evidently, Mirdat's reign was again followed by short interregnum period. It was terminated by the accession of Archil in the early 420s.

Just by this time twelve years old Murvanos was sent to Byzantium as a respected hostage. This was unambiguous indication that Murvanos also was intended to occupy the throne. Murvanos was

Chosroid in maternal line. His father Varaz-Bakur/Aspacures belonged to the powerful aristocratic family of Khidareli.

In *The Conversion of Kartli* there is no indication who was king Archil for his predecessor Mirdat, however from the Syrian *Vita* of Peter the Iberian we know that great Bakur i. e. king Bakur, son of Rev, had brother by name Arsilios who in very advanced age became king. As there is no other Georgian king by name Archil before the eighth century, it is clear that Arsilios of the *Vita* and king Archil of *The Conversion of Kartli* are one and same person. Thus, king Archil too was grandson of king Mirian, brother of Bakur, son of Rev and Trdat, son of Rev, Mirdat's uncle. This fact allows us to conclude that Mirdat too died without heir and because of this after him the throne was occupied by his uncle in maternal line.

Archil is mentioned by Armenian authors of the fifth century Koriwn and Movses Khorenatsi in the context of Maštoc's second visit in Kartli.

Archil was of extremely ascetic mood and evidently did not planned to be a king and only crisis of authority (absence of male heirs) forced him to become king.

Despite his advanced age by the time of enthronement Archil was unmarried. He did not want to be married and when he was forcibly married, he continued to keep his virginity and soon divorced. According to the *Vita* of Peter the Iberian Archil made the royal palace like church. As it was already mentioned his father Rev also was of ascetic mood and refused to occupy the throne. The ascetic spirit was common among Christian aristocracy in Late Antiquity. Georgian royal family was closely linked with the centers of Christendom and the ideal of ascetic ruler deeply persuaded worldview of Georgian political elite.

Archil had no heir and it was impossible for him to have any in the future as well. Thus, his enthronement was not a solution of the authority's crisis which faced the Chosroid family since Bakur's death. Archil's reign should be considered as a temporary measure. But how did the Chosroids see the solution of the problem?

One evidence preserved in the Syrian *Vita* of Peter the Iberian helps us to answer this question. According to this source Archil ruled the country jointly with the Peter's father i. e. with Varaz-Bakur/Aspacures.

Archil was not only very old, but undoubtedly inexperienced ruler. Archil needed Peter's father Varaz-Bakur/Aspacures as co-ruler.

The only heir was Murvanos who was grandson of Archil (as Peter's grandfather Trdat was Archil's brother). Actually both Archil and Varaz-Bakur/Aspacures were waiting to returning of Murvanos. However, Murvanos who also was ascetic by nature from the very early age, escaped imperial apartments and fled to Palestine where he became monk and by this decision put end to the hopes of his father and grandfather. In the new circumstances Georgian ruling circles found alternative solution to the problem: Archil adopted Varaz-Bakur's son Mirdat (same Ultra) from his first marriage. Mirdat/Ultra was father of Vakhtang Gorgasali. Thus, Vachtang Gorgasali actually was not Chosroid, however, he as well as all next Georgian kings until the eighth century ruled in name of Chosroids.

The epoch when Archil was in power represents one of the most unfavorable periods in whole Georgian history: the pressure of Iran was too hard and political situation was characterized by instability. Four archbishops were changed because they were not able to please Iran. Iranians tried to transform archbishops into shah's officials. Eventually they achieved this goal. Though this happened after Archil's death, however, it is clear that during Archi's reign Iranians permanently attempted to do this and the fact of changing of four archbishops reflects this sad reality.

The economical situation also was very far from perfection: the first wooden church in the capital city of Mtskheta had been fallen down. As it was already mentioned according to Georgian tradition this was special church marking the sacral center of the World: as was believed church was built on the place where the most sacral thing – The Robe of Lord was entombed and kept Vivifying Pillar. It was impossible to restore this church and archbishop who was resid-

ing here, had to be moved to another church and took with him the Vivifying Pillar.

However, at least one positive fact definitely happened during the Archil's reign. This was construction of the church of Proto-martyr Saint Stephen. In 415 the remains of Stephen miraculously were obtained in Palestine. This fact echoed throughout the whole Christendom. From now on saints began to be treated as special agents contributing to the spread of Christianity; their relicts too had been endowed with great importance. Georgian Christian rulers even before these facts showed great interest in obtaining relicts. Especially, vigorous in this was Varaz-Bakur/Aspacures whose efforts affected his son Peter; Peter admired the relicts of Persian Saints which were sent to his father from Persia by his men. These relicts indeed had played great role in life of Peter the Iberian.

The construction of Saint Stephen church in Mtskheta was almost synchronous with building of church in Jerusalem where the greatest portion of relicts was kept. By this time Peter the Iberian was in Jerusalem and even attended the consecration of the church in 438. He was very close to the persons who had direct access to these relicts: Melania the Younger and Empress Eudocia. It is why one can suppose that Peter was able to get some relicts of Saint Stephen for the church in his native city. Thus, there is high probability that the church in Mtskheta possessed the relicts of Saint Stephen. Only by this fact might be explained the initiative of Georgian nobility to build Saint Stephen church in Mtskheta in extremely unfavorable times when even restoration of the church of Vivifying Pillar was impossible. Stephen's church in Mtskheta should be considered as an important fact in history of Christianity. It was evidently one of the most ancient churches of Saint Stephen. This church is preserved fragmentally until today.

The History of Chosroids described here is quite different from all available representations. The author of this book uses same sources as other students of this period, however, interpretations are not similar.

Peter Brown introduced the concept of *Late Antiquity*. He showed with due depth that this was very specific period of the world history: the period of transition from classic antiquity to middle ages which was ignored by previous scholarship. According to Brown this period begins from the second century and lasts till eighth century. For this period Christendom was marked with very special perceptions and worldview.

The history of the royal family of Chosroids is in these chronological limits. Kartli in period of their being in power was determined to become part of Byzantine cultural circle and as a result of this desire the happenings in the centers of Christianity echoed in Kartli right away; at the same time Kartli retained its well-defined cultural profile as well as political preferences.

Fourth-fifth centuries are a period when Georgians, “the people of pagan God Armaz”, were born anew in Christ. The process of adoption of Christianity and its establishment was leaded by Georgian royal family of Chosroids - the galaxy of deeply religious and intellectual politicians.

ABOUT AUTHOR

Doctor in History Mariam Chkhartishvili is a Professor of Institute of Georgian History of Faculty of Humanities of the Ivane Javakhishvili Tbilisi State University and Head of Department of Medieval History of Georgia & Source-Study / Main Researcher of the Institute of History and Ethnology. She has authored more than two hundred scientific works. Among them are eleven books and Georgian translations of English-language theoretical literature in the field of history. She has contributed in source-studies, historiography, and representations of Georgian past, as well identity studies.

In the present monograph, Georgia in 3rd – 5th centuries is seen through the prism of the history of Chosroids' royal family. The resultant general picture is completely different from all available representations of Georgia's political and cultural developments in Late Antiquity.



ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი მარიამ ჩხარტიშვილი არის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის პროფესორი და ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიისა და წყაროთმცოდნეობის განყოფილების გამგე / მთავარი

მეცნიერი თანამშრომელი. მას ეკუთვნის ორ ასეულზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომი, მათ შორის, თერთმეტი წიგნი და ინგლისური ენიდან შესრულებული ისტორიის დარგის თეორიული ლიტერატურის ქართული თარგმანები. მარიამ ჩხარტიშვილის სამეცნიერო ინტერესების სფერო მოიცავს როგორც წყაროთმცოდნეობით და ისტორიო-გრაფიულ ძიებებს, ისე საკუთრივ ისტორიულ და, აგრეთვე, იდენტობრივ კვლევებს.

წინამდებარე მონოგრაფიაში III – V საუკუნეების ქართული დანახულია სამეფო დინასტიის – ხოსროვანების – ისტორიის პრიზმაში. აღდგენილი სურათი სრულიად განსხვავებულია გვიანანტიკური პერიოდის საქართველოს პოლიტიკური და კულტურული განვითარების ყველა არსებული რეპრეზენტაციისაგან.

ISBN 978-9941-457-96-8



9 789941 457968